

El silencio y la escucha: métodos para la obtención del conocimiento en la literatura árabe formativa (ss. II-VIII/III-IX)¹

Estrella Samba Campos²

Recibido: 4 de noviembre de 2020 / Aceptado: 10 de diciembre de 2020

Resumen. Este artículo analiza las manifestaciones narrativas del silencio (*ṣamt*) y la escucha (*istimā'*) en la literatura árabe formativa (ss. II-VIII/III-IX), imbricada en la Antigüedad Tardía, que aborda la compleja relación entre lo oral y lo escrito. En el periodo abasí temprano, aunque la palabra y el discurso (*kalām, nuṭq*) son el principal canal para comprender una revelación ininterrumpida (*mutawātir*) de la tradición profética (*ḥadīṭ*), el silencio y la escucha destacan como requisitos previos al habla, dentro de una conducta ejemplar. Según se observa en las colecciones exegéticas (*muṣannaḥ*) y en la temprana prosa educativa (*adab*), ambas nociones representan estados (cognitivos) de aprendizaje (*ta'allum*) en una sociedad paulatinamente urbana, cosmopolita y con carácter predominantemente masculino. A partir de la fenomenología del sonido –y la primacía de este como medio en una cultura auditiva– se concluye que las narrativas presentadas manifiestan (i) un desarrollo educativo «binaural», «por escucha» y en quienes «escuchan» y (ii) la transmisión y recepción del conocimiento (*'ilm*) como una experiencia sonora.

Palabras clave: Silencio, escucha, *ṣamt*, *istimā'*, literatura árabe formativa, literatura abasí, conocimiento, educación, *'ilm*, *adab*, fenomenología del sonido.

[en] Silence and Listening: methods for the attainment of knowledge in Formative Arabic literature (2/8-3/9 cts.)

Abstract. This article examines the narrative manifestations of *ṣamt* (silence) and *istimā'* (listening) in Formative Arabic literature. Both notions are embedded in Late Antiquity, which showcases the complex relationship between the oral and the written. While in the early 'Abbāsīd period, «word» and «speech» (*kalām, nuṭq*) represent the main channel for understanding the uninterrupted (*mutawātir*) revelation of prophetic tradition (*ḥadīṭ*), *ṣamt* (silence) and *istimā'* (listening) are distinguished as prerequisites for speaking in exemplary, moral conduct. Exegetical collections (*muṣannaḥs*) and early educational prose (*adab*) highlight both terms as cognitive practices of learning (*ta'allum*), in a

¹ Este artículo expande mi investigación presentada en la 54.^a Conferencia Anual de la Middle East Studies Association (MESA, 54th Annual Meeting October 5-17, 2020) y en las IV Jornadas Internacionales MediterráneoS 2020 (celebradas en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del 2-4 diciembre, 2020). Quiero dar las gracias a Luis Pablo Núñez (Universidad de Granada) por su inestimable ayuda en sus comentarios y sugerencias para este artículo. Se opta por el uso de «Literatura árabe formativa» para resaltar la interdependencia temprana entre la literatura árabe clásica y el marco literario de la Antigüedad Tardía. Con respecto al concepto de «conocimiento», véase: FOUCAULT, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, traducido por Alan SHERIDAN, Londres, Nueva York, Pantheon Books, 1972. La traducción de los textos consultados son obra de la autora, salvo cuando se indique lo contrario. Este artículo manifiesta que trasladar conceptualizaciones posmodernas a periodos y pensamientos premodernos debe llevarse a cabo con cuidado, aunque esto no impide el desarrollo de una investigación transdisciplinar.

² Institución: University of St Andrews. Department of Arabic and Persian.
E-mail: esc6@st-andrews.ac.uk

developing urban, cosmopolitan, male-dominated society. Drawing on contributions to the phenomenology of sound, and its primacy as a medium in an auditory culture, the paper concludes that the emergence of narratives on *ṣamt* and *istimā* conveys (i) an aural educational process, based on «listening» and «listeners» and (ii) the transmission and reception of knowledge (*‘ilm*), as an experience of sound.

Keywords: Silence, listening, *ṣamt*, *istimā*, Formative Arabic literature, ‘Abbāsid literature, knowledge, education, *‘ilm*, *adab*, Phenomenology of sound.

Sumario: 1. Introducción. 2. Comprendiendo el silencio y la escucha en la literatura árabe formativa. 3. El silencio y la escucha: Evidencia textual en la poesía preislámica y en el Qur’ān. 4. «Quien permanece en silencio, se salva»: ética y conducta «escuchante» en la literatura abasí temprana. 4.1. Literatura exegética. 4.2. Narrativas *adab* y conductas ejemplarizantes. 5. El conocimiento como una experiencia sonora: la dimensión auditiva de la literatura árabe formativa. 6. Conclusiones.

Cómo citar: Samba Campos, E. (2021): El silencio y la escucha: métodos para la obtención del conocimiento en la literatura árabe formativa (ss. II-VIII/III-IX), en *Anaquel de Estudios Árabes* 32, 207-226

1. Introducción

El silencio y la escucha forman parte de la experiencia auditiva,³ son dos ejes principales en la fenomenología del sonido. Al investigar y trasladar este campo a la literatura árabe formativa, como punto de partida, debe entenderse que las fronteras entre el pensamiento interpretativo (historia conceptual), la historia basada en indicios-fechas (positivismo) y el análisis de los comportamientos sociales y culturales (historia cultural) están cada vez más difusas.

Reinhart Koselleck sostuvo que la sociedad y el lenguaje, dos de los principios más importantes de la Historia, nunca podrían mimetizarse. Sugirió la imposibilidad de una «Histoire totale»;⁴ es decir, una historia social y una historia lingüística juntas. Partiendo de este marco «imposible», eje metodológico de esta investigación,⁵ el sonido puede considerarse como la intersección (fuente y paraguas), donde confluyen la historia, el texto, la transmisión del conocimiento y su creación (epistemología) y la educación. El sonido y su fenomenología sirven para investigar y avanzar en «otro» tipo de conocimiento. Aquel derivado no solo del análisis empírico-formativo, histórico-lineal, sino también de la transmisión de una experiencia, la representación, la narración y la interpretación temática, así como de otras dimensiones fenomenológicas.

³ La traducción y equiparación del inglés al español de algunos términos y conceptos pertenecientes a la fenomenología del sonido resulta una tarea compleja. En esta investigación, me baso en el concepto «aural» de Gregor Schoeler que traduzco como «binaural», ya que enfatiza un proceso dual de transmisión y recepción del conocimiento; véase SCHOELER, Gregor, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009. Para «auralidad», véase ARTEAGA, Alex, RIVERA, Raquel (eds.), *Aurality and environment. Auralidad y entorno (Edición Bilingüe)*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaría General Técnica, Centro de Publicaciones, 2017. En cuanto al término «auditory», se traduce como «auditivo/a» y «audible» [eng.] por «audible».

⁴ KOSELLECK, Reinhart, trad. PRESNER, Todd Samuel, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, 22.

⁵ Mi contribución nace de un análisis especulativo como también positivista, que se basa en la mediación lingüística (filología), la experiencia (fenomenología) y el examen de comportamientos sociales.

Con respecto a la aplicación del campo del «sonido» a la literatura árabe formativa, la contribución más relevante corresponde a la de Gregor Schoeler, que ha investigado la interdependencia entre modos orales y escritos –mutuamente compatibles– en la transmisión del conocimiento (*ilm*) y el *ḥadīṭ* en el contexto del islam formativo. Schoeler basó su análisis en la transmisión (*riwāya*) de las tradiciones y relatos del Profeta y su fijación por escrito, presumiblemente doscientos o trescientos años después de su datación original.

Sin embargo, su investigación no está centrada en el amplio espectro de fenómenos auditivos, propiamente, es decir, en una fenomenología del sonido; esta, en palabras de Don Ihde, recorre «una amplia variedad de experiencias humanas en las que el sonido y la audición juegan un papel crucial».⁶ Con respecto a esta experiencia auditiva, Salomé Voegelin afirma que «escuchar descubre y genera lo escuchado» y que «lo auditivo se genera en la práctica de escucha».⁷ En correlación con esta experiencia auditiva, Lawrence Kramer sostiene que la historia cultural se está reconfigurando hoy como una historia auditiva. Kramer centra esta investigación en el concepto de lo «audible», el cual define como «el trasfondo de la cultura auditiva».⁸

Si la filología –entendida como disciplina de crítica textual o de fuentes– busca comprender la disparidad existente entre el lenguaje y la realidad histórica, y la literatura árabe formativa ha sido considerada como una transmisión binaural en su génesis, una fenomenología del sonido aplicada a relatos que destacan principios «audibles» contribuye a la investigación de la dimensión auditiva de la cultura escrita árabe en sus primeras etapas.

Como punto de partida, las contribuciones sobre el silencio (*ṣamt*) son escasas.⁹ La escucha (*istimāʿ*) disfruta considerablemente de menos estudios que su término correlativo, y más predominante, *samāʿ* (certificado de lectura) del *ḥadīṭ* y su transmisión.¹⁰ El concepto de *samāʿ* sería un concepto clave en el período formativo de la literatura ascética-mística sufi (s. IV/X en adelante) y la emergencia de manifestaciones espirituales de éxtasis vinculadas a la música.

Imbricado en la interdependencia entre lo oral y lo escrito,¹¹ el islam formativo vio la poesía preislámica y la palabra revelada de Dios (el Qurʾān) a través de la

⁶ IHDE, Don, *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*, New York, SUNY Press, 2007, 23.

⁷ VOEGELIN, Salomé, *Listening to Noise and Silence: Towards a Philosophy of Sound Art*, London, The Continuum, 2010, 4-5.

⁸ KRAMER, Lawrence, *The Hum of the World: A Philosophy of Listening*, California, University of California Press, 2019, 5.

⁹ ZILIO-GRANDI, Ida, «Silence and Speech Etiquette: A Contribution to the Study of Islamic Ethics,» *Annali di Ca' Foscari*, Serie orientale. Vol. 52 (2016), 7-29 (DOI: <http://doi.org/10.14277/2385-3042/AnnOr-52-16-1>); GUTAS, Dimitri «Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope», *Journal of the American Oriental Society*, 101 (1981): 49-86 (DOI: <https://dx.doi.org/10.2307/602164>). Existe una importante tradición de estudios en torno al silencio y la escucha en la literatura europea medieval y moderna. La mayoría de estos estudios se centran en la Primera y la Segunda Guerra Mundial y sus efectos. En el contexto de Oriente Medio y en la literatura árabe contemporánea, el silencio y la escucha se encuentran en títulos y encabezados de libros que discuten aspectos de género, violencia sexual y el efecto de los crímenes de guerra; véase, *Index Islamicus*.

¹⁰ AVERY, Kenneth S., *Psychology of Early Sufi Samāʿ: Listening and Altered States*, London, Psychology Press, 2004.

¹¹ ONG, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New Edition, Oxon, New York, Routledge, 2012; STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 13; Idem, *Listening for the text, On the Uses of the Past*, Philadelphia, John Hopkins University Press, 1990, 10. Cabe señalar que la investigación en torno a las culturas orales y escritas ha sido objeto de críticas, enmarcadas en el etnocentrismo occidental y el imperialismo intelectual.

transmisión del Profeta como las principales dimensiones «escuchadas». En este momento, *istimā*¹² implicaba principalmente «audición» («oír» o la recepción y percepción física por el oído), mientras que *šamt* se entendía como una «no pronunciación» de palabras.

Llegando al siglo III/IX, un conocimiento binaural, basado en la recepción de «palabras» narradas de un legado cultural anterior y la codificación de nuevos enunciados, ahora quedaría fijado por la anotación escrita.¹³ El papel y el libro, fuera del dominio exclusivo de los *kuttāb* (secretarios administrativos), motivarían una transmisión de conocimiento con fines pedagógicos.¹³ Quienes buscaban el conocimiento (*tālib/tālibat al-ilm*),¹⁴ como estudiantes motivados por el aprendizaje y como agentes del conocimiento transmitido, se mostraron intrigados por la interacción entre la palabra narrada y el texto escrito. Dicha interdependencia daría lugar a un nuevo interés: el de la correlación entre el silencio y la escucha, en una experiencia auditiva de recepción del conocimiento.

Dirigidos a una audiencia escuchante, surgirían numerosos relatos manifestando el juego narrativo entre la palabra, el silencio y la escucha. Estas últimas dos nociones resaltarían como actos ejemplares en una suma de cualidades para «comunicarse» con Dios, y donde *hiḏ al-lisān* (guardarse la lengua) sería una de las expresiones y temas literarios más recurrentes. En este sentido, dentro del contexto de la literatura árabe formativa ¿cómo se emplearon y a quienes iban dirigidas estas narrativas de principios «audibles» –basándome en el análisis de Kramer–? ¿En qué medida estos relatos contribuyeron a la transmisión del conocimiento y su instrucción?

En esta investigación, me centraré en una selección de textos abasíes para analizar la interacción narratológica entre el silencio y la escucha, con el objetivo de discernir por qué estas nociones se describen como condiciones previas al habla y como prácticas de conducta ejemplares. Con ello se proporciona un marco para comprender el desarrollo de las narrativas educativas árabes antes del surgimiento de las *madrasas* y universidades como espacios «estatales» asignados para la instrucción a partir del siglo 4/10.¹⁵

2. Comprendiendo el silencio y la escucha en la literatura árabe formativa

Como punto de partida, se entiende por sonido, el conjunto de ondas y vibraciones que provocan sensación en el oído.¹⁶ El sonido es distintivo porque se percibe por el oído. En cuanto a la audición, esta implica un proceso fisiológico natural de percepción del sonido. La audición es un evento pasivo, a diferencia de la escucha, que representa un acto consciente.

¹² AUSTIN, John L., *How to Do Things with Words*, Harvard, Harvard University Press, 1975, 5.

¹³ TOORAWA, Shawkat M., *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth Century Bookman in Baghdad*, London, New York, Routledge, 2004, 8.

¹⁴ Aunque en el estudio de la literatura árabe, el texto árabe –marcado por la natural inflexión morfológica de género de esta lengua– debe mantenerse *sin alterar* por criterios formalistas y filológicos, es conveniente aplicar criterios generales equitativos de género, siempre y cuando la fuente lo permita. La escasa presencia de la mujer en la literatura árabe formativa no debe suponer una barrera infranqueable para fines analíticos o conceptualizaciones en la investigación.

¹⁵ CHAMBERLAIN, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; BERKEY, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton Studies on the Near East, Princeton, Princeton University Press, 2014.

¹⁶ SUBRAHMANYAM, N., BRIJ, Lal, *A Textbook of Sound* (New Delhi: Vikas Publishing House), 1985.

La escucha se encuentra vinculada con el silencio, tal y como afirma Salomé Voegelin.¹⁷ La relación entre ambos conceptos comprende una interdependencia; un proceso doble, desde un punto de vista fenomenológico: «estar en silencio aún implica escuchar y oír, como una acción generativa de percepción... El silencio trata sobre la escucha».¹⁸

Don Ihde ha argumentado que la experiencia auditiva forma parte de la fenomenología del sonido. Sin embargo, admite la imposibilidad de reconocer una dimensión auditiva en su totalidad. La idea de escuchar fenomenológicamente, de acuerdo con Ihde, es algo más que una atención concentrada en el sonido y la escucha: «escuchar comienza con lo ordinario, abriéndose camino hacia lo que todavía no se escucha. Hay una escucha primaria que precede a nuestro propio discurso».¹⁹

Para Ihde, un terreno auditivo implica «todas las cosas u ocurrencias que se presentan en un contexto situado, «rodeadas» por otras cosas y una extensión de fenómenos dentro de los cuales se perciben las cosas u otras ocurrencias enfocadas».²⁰ Ihde entiende el campo del sonido como un proceso direccional y envolvente. Cuando un o una oyente dirige la escucha al modo imaginativo (es decir, experimentando lo que aún no se ha escuchado), escuchar se convierte entonces en una experiencia polifónica.²¹

Estrechamente relacionado con Ihde, y en la formación de una experiencia auditiva, está Lawrence Kramer, quien fundamenta sus investigaciones en el principio de lo «audible». Kramer afirma que lo audible es el «antecedente», «el sonido del sonido».²² Lo audible se basa en dos premisas principales: el sonido es la medida de la vida y el poder generador del sonido es el trasfondo de la percepción sensorial. Lo audible distingue el sonido como «fuente de conocimiento humanístico».²³

A este respecto, como oyentes y escuchantes, ¿qué papel desarrollaron los agentes de recepción del conocimiento en el contexto de la literatura árabe formativa? ¿Cuáles eran las implicaciones del silencio y la escucha (desde un punto de vista fenomenológico) y cuáles fueron los elementos narrativos y estructurales más significativos en dichos relatos? Finalmente, ¿deben el silencio y la escucha considerarse nociones auditivas o representan actos de conducta?

¹⁷ La obra «4'33"» de John Cage se considera como una de las contribuciones más relevantes en el campo del silencio y el arte sonoro del siglo XX. Junto al trabajo fundamental de Cage, las contribuciones de Pauline Oliveros y R. Murray Schafer son igualmente imprescindibles en la investigación en torno al sonido experimental y el «*deep listening*» (escucha profunda); véase, BRANDEN W. Joseph, «John Cage and the Architecture of Silence», Vol. 81 (1997), 80-104 (DOI: <https://dx.doi.org/10.2307/779020>); OLIVEROS, Pauline, *Deep Listening: A Composer's Sound Practice*, New York, iUniverse, 2005; SCHAFFER, MURRAY, R., *The Tuning of the World*, New York, Knopf, 1977; Voegelin, *Listening*, 3. Agradezco la ayuda de Patricia Rajenstein (Escuela de Oficios Electrosonoros) por brindarme estas referencias en el campo de la investigación sonora y la pedagogía asociada a la misma.

¹⁸ VOEGELIN, *Listening*, 80, en adelante, véase capítulo «Conceptual Silence».

¹⁹ IHDE, *Phenomenologies*, 49, 115.

²⁰ IHDE, *Phenomenologies*, 50, 73.

²¹ IHDE, *Phenomenologies*, 117, véase capítulo «The Polyphony of Experience» 115 - 131.

²² La trilogía de Kramer, *Interpreting Music, Expression and Truth*, and *The Thought of Music*, examina la música como paradigma del conocimiento humanístico. Kramer utiliza el término «audible» que diferencia de «audible» —ambos en inglés— argumentando que, de la misma manera, «visual» se distingue de «visible». En esta contribución, se opta por la traducción de «audible» [eng.] como «audible» [esp], dado que, en español, el término «audible» es incorrecto, pese a la diferenciación que de estos dos términos hace Kramer en inglés. Kramer se basa a su vez en su propio concepto «texto-imagen» y en otros como «lo decible» y «lo visible» de Gilles Deleuze. Para «audible» (eng), véase, KRAMER, *The Hum*, 29-40, 78. Para la diferencia entre «audible» (eng) y «audible» (eng); 143-144. Una traducción aproximada del término «audible» (eng) al español podría ser «oíble».

²³ KRAMER, *The Hum*, 7.

Para responder a todas estas preguntas, la siguiente sección investigará las primeras ocurrencias del silencio y escucha en la poesía preislámica y en el Qur'ān, para después analizar su desarrollo posterior en la literatura abasí (*ḥadīṭ* y prosa *adab* temprana), los dos marcos textuales principales en los que se fundamenta esta investigación.

3. El silencio y la escucha: Evidencia textual en la poesía preislámica y en el Qur'ān

En la península arábiga, la escritura y los textos estaban presentes antes de la aparición del islam.²⁴ Se utilizaban contratos y documentos para anotar transacciones comerciales, un proceso designado por Schoeler como *Vorahnung* (la anticipación de la publicación).²⁵ En el caso de la poesía árabe, puede decirse que la recitación fue la primera forma de «publicación» de la poesía, aunque los *ruwāt* (transmisores) tenían notas escritas, principalmente con fines de memorización.²⁶

La primigenia poesía árabe –tanto la fechada en periodo preislámico, como en su recopilación posterior en época abasí, que daría como resultado el redescubrimiento filológico de la *yāhiliyya*– fue en sí misma una plataforma mnemotécnica. Los elementos fónicos, métricos y semánticos (entendidos como aspectos «técnicos» binaurales),²⁷ eran sus principales características. Todos estos elementos generaban poderosos efectos para el oyente, tanto en el aspecto sonoro como en el entendimiento y en el sentido, según afirma Suzanne Stetkevych:

Prácticamente todos los rasgos lingüísticos que clasificamos como «poéticos» – rima, métrica, asonancia, aliteración, antítesis, paralelismo, «dicción poética»– y en particular aquellas figuras retóricas que denominamos «recursos retóricos» – metáfora, símil, metonimia, antítesis– son dispositivos originales y esencialmente mnemotécnicos que sirven para estabilizar y preservar el «texto» oral.²⁸

En la poesía preislámica se encuentran numerosas referencias sobre la escucha. En la mayoría de los casos, «escuchar» viene a designar el acto físico de «oír» sonidos, perceptibles por el oído, como se puede observar en el poema de al-Muraqqiṣ al-Akbar (finales del siglo VI): «Podías escuchar el ulular de los búhos a nuestro alrededor, [sonidos que eran] como el batir de badajos al final de las silenciosas vigili-
lias de la noche».²⁹

El silencio, sin embargo, cuenta con menor número de ocurrencias. La mayoría destaca el silencio como la acción –física– de «estar mudo o muda» o «no pronunciar palabras», como refleja el poema de al-Ŷumayh (m. 570): «Umm Umāma se ha

²⁴ TOORAWA, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfur*, 7.

²⁵ SCHOELER, *Writing and Publishing*, 426.

²⁶ SCHOELER, *Writing and Publishing*, 427.

²⁷ VAN GELDER, Geert Jan, *Sound and Sense in Classical Arabic Poetry*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012; DMITRIEV, Kirill, «Review of Sound and Sense in Classical Arabic Poetry by Geert Jan van Gelder», *Journal of the American Oriental Society*, 2015, 135, No. 3, 615-617 (DOI: <https://dx.doi.org/10.7817/jameroriesoci.135.3.615>).

²⁸ STETKEVYCH, Suzanne P., «From Jāhiliyyah to Badī'iyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry», *Oral Tradition*, 25/1 (2010), 211-230, 212.

²⁹ JONES, Alan, *Early Arabic Poetry: Select Poems*, Reading, Ithaca Press, 2011, 394.

vuelto muda y no me dice una palabra. ... ¿se ha vuelto loca o acaso ha estado consultando con la gente de Jarrub?».³⁰

Resulta interesante el uso del término *musmi* ‘, un participio activo de la raíz s-m-‘, que significa «alguien que hace oír » pero también «cantante femenina» o «cantora»; lo que resalta la conexión entre el sonido y la música en esta etapa primera de la poesía árabe. La poetisa Rabī‘a b. Maqrūm, *mujādrama* (que vivió en el período preislámico y también en la llegada del Profeta) tiene una referencia: «Y el vino mezclado con agua, cuyas burbujas saltan a la superficie, aquel [era] el tiempo cuando la cantora gorjeante se llenaba [se satisfacía] con ello».³¹

Si bien los fenómenos auditivos están presentes en la poesía preislámica como muestra esta primera evidencia textual, las manifestaciones narrativas del silencio y escucha no representan aquí comportamientos o prácticas de conducta. Tampoco se reflejarán de tal manera en el Qur’ān.³² En el texto sagrado, ambas nociones se verían eclipsadas por el carácter predominante de la raíz q-r-’ y su derivado verbal más importante, *Qur’ān* (literalmente, recitación).

En 610, cuando el ángel Yibrīl se le apareció a Muḥammad, mientras meditaba en una cueva en el monte Hira, después de consultar con su esposa Jadīya, Dios le dio Su *wahy* (revelación) y le ordenó que «recitara».³³ Esta se convirtió en la primera revelación de Muḥammad y la primera azora del Qur’ān en el mes de Ramaḍān. Muḥammad respondió: «*mā anā bi-qari*»; una expresión abierta a múltiples significados: «No soy un lector», «No soy un recitador», «No leo», o «¿Qué debo leer [o recitar?]».³⁴ Si bien el significado de esta respuesta de Muḥammad está abierto a la interpretación aún a día de hoy, el episodio de la primera *sūra* manifiesta la temprana interdependencia entre la palabra –pronunciada y revelada a Muḥammad–, la recitación, la lectura y la recepción del «conocimiento», como un proceso auditivo dinámico, en los estadios iniciales del islam.

En el Qur’ān no aparecen *ṣamt*, *istimā* ‘ ni *sukūt* (otro término que designa «silencio»); sin embargo, la azora *al-A‘rāf* (*Los lugares elevados*) incluye el mayor número de ocurrencias de las derivaciones verbales de las raíces ṣ-m-t, s-k-t y s-m-‘. A este respecto, Ida Zilio-Grandi sostiene que las referencias de *ṣāmitūn* y *sakata* resaltan el silencio como «falta de comunicación» y como «contención» o «calma», respectivamente. Sin embargo, *anṣitū*, posee un significado distinto. En dicha azora, *anṣitū* designa «permanecer en silencio para escuchar el discurso o palabras de otra persona», por lo que incorporaría aquí cierta connotación moral y ética.³⁵

³⁰ AL-DABBĪ, Mufaḍḍal, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, ed. Charles Lyall = *The Mufaḍḍaliyyāt; An anthology of ancient Arabian odes*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1918-21, v. 1, 25; v. 2, 8.

³¹ *Mufaḍḍaliyyāt*, v. 1, 736; v. 2, 315.

³² ZILIO-GRANDI, 10.

³³ «¡Lee en el nombre de tu Señor que ha creado! Ha creado al hombre de un coágulo: ¡Lee, que tu Señor es el más Generoso! El que enseñó por medio del cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía». (Q. 96, 1-5.)

³⁴ La *ummiyya* de Muḥammad (una persona iletrada, no familiarizada o sin conocer las escrituras reveladas) fue posteriormente transformada en *ra‘ina* (analfabetismo), por los tradicionalistas islámicos para apoyar el *i‘yāz* (inimitabilidad) del Corán; GÜNTHER, Sebastian, «Muḥammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur’an and Qur’anic Exegesis», *Journal of Qur’anic Studies* Vol. 4, No. 1 (2002), 1-26.

³⁵ (Q. 7, 193), (Q. 7, 154), (Q. 7, 204). En Q. 46, 29, se encontraría otra connotación «ética» de *anṣitū*. La azora narra el episodio de los nueve genios que, apiñados unos encima de los otros y escuchando a escondidas a Muḥammad que dirigía la oración en Najlah, se dijeron: «*Acuérdate de cuando dirigimos hacia ti un grupo de los yinn que deseaba oír el Corán y, cuando estaban presentes en su recitación, se dijeron mutuamente: «Estad en silencio y escuchad» y, cuando terminó, volvieron a sus gentes, advirtiéndoles*»; ZILIO-GRANDI, 11-12.

En conjunto, las referencias sobre el silencio y la escucha encontradas en el Qur'ān sugieren el significado de «guardarse» o «estar en calma» para la Revelación. Sin embargo, ambas nociones, así como una agencia «oyente» y «escuchante», serían desarrolladas y discutidas con mayor profundidad en desarrollos literarios posteriores, a finales del siglo II/VIII y sobre todo en el siglo III/IX.

Partiendo de este marco literario, ¿qué pudo haber desencadenado esta transición en la experiencia auditiva (del silencio y la escucha); es decir, desde la connotación física de «oír» encontrada en la poesía preislámica y en el Qur'ān, al acto de «escuchar», como un atributo perteneciente a los caracteres morales ejemplares (*ajlāq*), como se observaría en las narrativas *adab*?

Puede argumentarse que, en el período Omeya, surgió un proceso de arabización bajo el gobierno del califa 'Abd al-Malik (r. 65/684-86/705), motivando una fuerte actividad escrita con carácter arabófono, donde la clase administrativa de los *kuttāb* sería responsable de un nuevo modelo de organización basado en la escritura técnica. La fijación por escrito de la tradición profética, paralela a su transmisión oral, generó dudas en la comunidad y fue debatida. Escribir implicaría falsas atribuciones de las palabras del Profeta y dudosas interpretaciones. Como *warāṭat al-anbiyā'* (*herederos del Profeta*), los ulemas confinaron en su exclusividad la disciplina de *'ilm al-ḥadīth* (como conocimiento de la tradición profética y su colección) y la praxis técnica de su recepción y transmisión (*taḥammul al-'ilm*), desplazando así a los primigenios transmisores orales, los *qurrā'* (recitadores) y los *quṣṣās* (narradores de historias).³⁶

Las colecciones escritas de poesía se convirtieron en prácticas patrocinadas por el Estado, tal fue el caso de las *Mufaḍḍaliyyāt*, poemas recopilados por Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. 163/780), pedida por el califa al-Mahdī (r. 158/775-169/785). Las lexicografías también atestiguan la creciente fijación escrita del conocimiento, manifestando el predominio de verbos que designaban escribir, compilar, amalgamar o anotar (*kataba*, *ṣannaḥa*, *dawwana*, *qayyada* respectivamente), al tiempo que también se incluían entradas sobre el silencio y la escucha, propiamente.

El *Kitāb al-'ayn* (*El Libro fuente*) Jalīl b. Ahmad al-Farāhīdī (m. 170/786) explica que *ṣamt* es la extensión, prolongación (*tūl*) del silencio (*sukūt*). En cuanto al verbo *sama'a* (oír, escuchar), al-Farāhīdī dice: «[*sama'a*] se refiere al oído: aquello que pasa por él; es lo que se oye de algo».³⁷ El *Kitāb fī l-naḥw* (*El Libro de la gramática*) de Sībawayhi (m. 177/793), que se basa en tres tipos de datos, el Qur'ān, la poesía y el testimonio de los «árabes» (*i. e.* los beduinos), no contiene referencias directas sobre *ṣamt* o *istimā'*.³⁸ Pero juegan un papel significativo las figuras del hablante (*mutakallim*) y oyente (*mujātab*), que determina si una expresión es *muṣtaqīm* (correcta) o *muḥāl* (incorrecta), como agentes de una transmisión de conocimiento binaural.³⁹

A principios del siglo III/IX, a pesar de que se produjeron episodios de destrucción de libros,⁴⁰ la relación entre lo oral y lo escrito se había «estabilizado», y el siglo

³⁶ JUYNBOLL, Gautier H. A., «The Qurrā' in early Islamic history», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, xvi (1973): 113- 129; ARMSTRONG, Lyall R., *The Quṣṣās of Early Islam*, Leiden, Brill, 2016.

³⁷ AL-FARĀHĪDĪ, *Kitāb al-'ayn*, ed. Mahdī Majzūmī and Ibrāhīm Sāmarrā'ī, Beirut, Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1986, v. 7, 106, v. 1, 348.

³⁸ SĪBĀWAYHI, *Kitāb*, ed. 'Abd al-Salām al-Harūn; para *sukūt*: v. 2, 141; «Beduinos», v. 3, 644; Carter, M.G., «Sībawayhi», *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*.

³⁹ SĪBĀWAYHI, *Kitāb*, v.1, 47. Para *mujātab*, v. 1, 127.

⁴⁰ MELCHERT, Christopher, «La destrucción de libros por los Tradicionistas», *Al-Qanṭara*, 35, no. 1, 30, (2014), 213-31; (DOI: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2014.009>); FIERRO, Maribel, «The Control of Knowledge in Islamic Societies», *Al-Qanṭara*, 35, no. 1 (2014), 127-34 (DOI: <https://doi.org/10.3989/alqan>

se convirtió en uno de los más proliferos de la literatura árabe. Surgiría una amplia gama de material escrito, en forma de *samā'āt* (certificados de transmisión), *iḡāzāt* (licencias de transmisión) y anotaciones en fuentes manuscritas.⁴¹ La textualización trajo cambios significativos y el «libro» como una «tecnología» supuso un impacto en la sociedad, motivando el desarrollo de una audiencia lectora y un nuevo sentido de propiedad de las palabras.⁴² Los «libros» se diseminaron con fines educativos, lo que hizo incrementar su producción. Esto dio como resultado, a su vez, una aceleración y rapidez en la anotación escrita. Como afirma Shawkat Toorawa: «los textos generaron una nueva tecnología mental».⁴³

Pero esta actividad escrita, en su mayor parte patrocinada por el Estado califal, corría paralela a otras prácticas pedagógicas fuera del ámbito institucional. Tal fue el caso de la *samā'*, técnica de escucha dentro del contexto de la literatura mística sufi formativa. La *samā'* surgió como una práctica auditiva como reacción a la religión dominante, según Kenneth Avery.⁴⁴ El fin de la *samā'* era alcanzar un «estado alterno», vinculado a la invocación devota (*ḍikr*), el ascetismo y la conciencia espiritual que conduce al éxtasis. Sin embargo, la *samā'*, como una estimulación «binaural», plasmada en una fuerte exhibición de reacciones físicas y psicológicas a la música, no implicaba, desde un punto de vista intelectual y cognitivo, una disciplina en el habla, como método para la obtención del conocimiento. Sería la práctica de *istimā'* (concepto derivado de la misma raíz que s-m-') en su correlación con *ṣamt*, la que manifestaría esta coyuntura.

Las manifestaciones narrativas del silencio y la escucha en la literatura exegética y prosa *adab* temprana, observarían esta creciente preocupación en la «audición», la búsqueda de un método de actuación en la recepción auditiva del conocimiento. Estos conceptos en los dos marcos literarios anteriormente referidos, ahora quedarían retratados como actos de conducta ejemplar y etiqueta en una sociedad progresivamente urbana, cosmopolita y dominada por hombres.

4. «Quien permanece en silencio, se salva»: ética y conducta «escuchante» en la literatura abasí temprana

A finales del siglo II/VIII, la literatura exegética del *ḥadīṭ*, que implica una multiplicidad de «voces colectivas», y la prosa temprana *adab*, descrita como un marco «polifónico»,⁴⁵ reflejan en sus relatos la participación activa de una audiencia. En ambas literaturas, la escucha y el silencio se retratan como acciones que conducen a la sabiduría. Sin embargo, ambas nociones quedan subyugadas al carácter preemi-

tara.2014.v35.i1.318); COOK, Michael, «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica*, 44, no. 4 (1997): 437-530, 476 (DOI: <https://dx.doi.org/10.1163/1570058972582317>); SCHOELER, Gregor, Vagelpohl, Uwe, Montgomery, James E., *The Oral and the Written in Early Islam*, London; New York, Routledge, 2006, 36.

⁴¹ GÖRKE, Andreas, HIRSCHLER, Konrad, *Manuscript notes as documentary sources*, Kiel, London, Ergon-Verlag in Kommission, 2011, 9-10.

⁴² TOORAWA, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfur*, 2, 26, 31.

⁴³ TOORAWA, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfur*, 19.

⁴⁴ La contribución de Avery se centra en la noción de «estado alterado», que abarca cambios psicológicos y comportamientos físicos.

⁴⁵ BEHZADI, Lale, HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko, eds., *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, Bamberger Orientstudien; Bd. 7, Bamberg, University of Bamberg Press, 2015, 13, 16.

nente de la palabra y a una dimensión «logocéntrica». Pueden encontrarse conceptualizaciones similares en la tradición griega, donde el emparejamiento formativo entre el *logos* (habla, palabra) y *sofía* (sabiduría) desencadenó nuevas formas de pensar, aunque esta evolución no fue del todo lineal. En palabras de Jean-Pierre Vernant: «la llegada del *logos* introdujo una discontinuidad radical en la historia». ⁴⁶ La sabiduría sofística ahora formaría parte de un marco educativo más amplio: el de la *paideia*. ⁴⁷

Los *muşannafs* (colecciones temáticas de tradiciones proféticas) y los primeros escritos en prosa *adab* muestran una motivación para la educación, basada en la conciencia de credo y el cumplimiento –y realización– del ideal islámico, que tomaba como referente el *ethos* y la costumbre (*sunna*) del Profeta y sus *ajlāq*. Esta praxis educativa también fue desencadenada por el proceso crítico-filológico de la transmisión de *hadīṭ* que se canonizaría a comienzos del siglo 4/10 con la contribución de al-Bujārī (m. 256/870). ⁴⁸

4.1. Literatura exegética

El marco literario de los *muşannafs* (ss. II/VIII-III/IX) manifiesta la intensa actividad de colección de tradiciones proféticas que desempeñaron los ulemas. *Ṭalab al-‘ilm* (la búsqueda del conocimiento) –expresión que designa la colección de las tradiciones proféticas – motivó, desde el principio, un estímulo intelectual y pedagógico, a pesar del carácter *kaddāb* (falso, forjado) de algunos de sus tradicionistas y transmisores. La estructura *‘alā al-abwāb* (ordenación por capítulos y temas) de los *muşannafs*, sugiere que estas colecciones se habrían concebido para ser leídas y narradas frente a una audiencia escuchante en aprendizaje que buscaba soluciones a temas concretos.

En este material exegético se encuentran los primeros libros centrados en el silencio y la escucha. ⁴⁹ Una expresión recurrente es *ḥifẓ al-lisān*. Su traducción y significado es doble: «mantener o contener la lengua» (frente a las problemáticas consecuencias de las palabras), pero también «memoria o preservación a través del lenguaje».

En correlación con las narrativas sapienciales bíblicas, en estos relatos el silencio salva y protege a quien cree. Existe una relación intrínseca entre la sabiduría, el silencio, la escucha y el mandato de Dios sobre las personas, que son ordenadas a callar y que deben limitar las palabras. En el libro de Job, Dios le

⁴⁶ VERNANT, Jean-Pierre, *Myth and Thought Among the Greeks*, trad. Janet Lloyd y Jeff Fort, 1983 Brooklyn, Zone Books, 2006, 371.

⁴⁷ Christopher Lyle Johnstone describe la *paideia* como «una cultura educativa basada en la sabiduría práctica y política, fundada en la excelencia retórica [el discurso] para preparar al ciudadano en el arte de la defensa y de la deliberación pública» JOHNSTONE, Christopher L., *Listening to the Logos. Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece*, Columbia, University of South Carolina Press, 2009, 151; (se traduce aquí al español).

⁴⁸ DAVIDSON, Garrett, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*, Leiden, Brill, 2020, 6; LUCAS, Scott C., *Constructive Critics. Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa‘d, Ibn Ma‘īn, and Ibn Ḥanbal*, v. 51, Leiden, Boston: Brill, 2004.

⁴⁹ El *Kitāb al-ṣamt* (*El libro del silencio*) de ‘Abd Allāh Ibn Wahb al-Quraṣī (m. 197/812); secciones sobre el silencio en el *Ādāb al-nuḥūs* (*Las conductas de las almas*) de al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī (m. 243/857) y en el *Adab al-mufrad* (*El código recto de la conducta*) al-Bujārī (m. 256/870) y el *Kitāb al-ṣamt wa-ādāb al-lisān* (*El libro sobre el silencio y los buenos modales en el habla*) de Ibn Abī l-Dunyā (m. 281/894).

informa a Job que para obtener sabiduría debe quedarse callado y escuchar: «¡Quién diera que guardarais completo silencio y se convirtiera esto en vuestra sabiduría!».⁵⁰

En el libro de Eclesiastés, que ofrece un enfoque existencial y casi «nihilista» de la vida, el silencio y la escucha son acciones que tienen un rango superior al simple culto a Dios. Se requiere disciplina en el habla, ya que los humanos en la tierra tienen sentimientos y emociones, lo que acarrea «problemas»:

Cuida tus pasos cuando vayas a la casa de Dios. Acercarse para escuchar es mejor que ofrecer el sacrificio de los necios, porque no saben que hacen el mal. No te apresures con tu boca, ni tu corazón se apresure a pronunciar palabra delante de Dios, porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Por tanto, sean pocas tus palabras. Porque un sueño viene con muchos negocios y una voz de tonto con muchas palabras.⁵¹

En relación con la escatología islámica y el tópico de *Yawm al-Qiyāma* (Día de la Resurrección), el silencio se presenta como un acto que salva al creyente antes de la Hora del Juicio. La tradición profética más destacada, *Man šamata, naḡā*, «Quien permanece en silencio, se salva», se incluye en el capítulo *Hifẓ al-lisān* del *Kitāb al-zuhd wa-l-raqāʾiq* (*El libro del ascetismo y de la mitigación de los corazones*) de Ibn al-Mubārak (m. 181/797).⁵²

En este mismo tratado, en el capítulo *Ṭalab al-ḥalāl* (*La búsqueda de lo permitido*), el silencio queda retratado como un atributo ejemplar que pocas personas poseen, según se observa en esta anécdota narrada por Jesús: «Cuatro [cosas] no se pueden ver juntas en cualquier pueblo excepto por asombro «o causando asombro»: el silencio, que es el primer culto, la humildad a Dios, el martirio en este mundo y la privación».⁵³

Escuchar evita los peligros de la mala conducta, así como otras acciones indeseadas, tal y como se atestigua en el capítulo *Istimāʿ al-lahw* (*La escucha de aquello que entretiene [distrae]*) que presenta relatos sobre el peligro de alzar la voz entre multitudes, entre otras anécdotas. Junto al *Kitāb al-šamt* de Ibn Abī l-Dunyā,⁵⁴ el segundo libro más importante dedicado al silencio es el otro *Kitāb al-šamt*, incluido en el *Ŷāmiʿ* de Ibn Wahb al-Qurašī (m. 197/813).⁵⁵

A lo largo de sus casi 415 tradiciones, el silencio se describe como un requisito previo a la palabra, evitando así la enunciación de expresiones innecesarias. La destacada tradición profética «*Quien permanece en silencio, se salva*» aparece de nuevo en la colección,⁵⁶ y en el capítulo *Fī kalām lammā lā yanbagī wa-lā yaḥsun* (*Sobre las palabras, cuando no son correctas y cuando no son apropiadas*), el temor de *Yawm al-Qiyāma* se cierne nuevamente sobre quien escucha.⁵⁷

⁵⁰ Job, 13:5.

⁵¹ Eclesiastés 5:1-3.

⁵² IBN AL-MUBĀRAK, 'Abd Allāh, *Kitāb al-zuhd wa-yalīhi Kitāb al-Raqāʾiq*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿzamī, Beirut, Dār Kutub al-ʿIlmiyya, 2004, 142, tradición 385.

⁵³ IBN AL-MUBĀRAK, *Kitāb al-zuhd*, 207, tradición 629.

⁵⁴ ZILIO-GRANDI, 7-29.

⁵⁵ IBN WAHB, 'Abd Allāh, *Ŷāmiʿ fī l-ḥadīṯ*, ed. Muṣṭafā Ḥasan Ḥusayn Muḥammad Abū al-Jayr, al-Dammām, Dār Ibn al-Ŷawzī, 1996, 2 vols; *Kitāb al-šamt*, v.1, 405-648; Índice, 862.

⁵⁶ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 416, tradición 302.

⁵⁷ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 405.

Puede argumentarse a su vez, que la persona no tiene agencia propia con respecto al silencio: es el mandato y la recompensa de Dios: «El Mensajero de Allāh dijo: Si un hombre dice una buena palabra sin conocer su valor, Dios le otorga Su Buen Placer hasta el día que se encuentre con Él; si un hombre pronuncia una palabra malvada sin darse cuenta de su importancia, Dios le otorga Su disgusto hasta el día en que se encuentre con Él». ⁵⁸

Varias tradiciones llaman la atención sobre las consecuencias que tiene el parloteo o la verborrea: «Muchas veces, me arrepiento de las palabras, pero nunca me arrepiento del silencio». ⁵⁹ Otras tradiciones comparan la problemática de la lengua (el origen de las palabras de la incredulidad) con los pecados del sexo (*zinā*) y el mal proveniente del cuerpo de la mujer, reforzando aquí el patrón (misógino) del «bocavulva»: «El Mensajero de Dios dijo: Aquel a quien Dios salva del mal, de aquello que se encuentra entre sus mandíbulas y del mal que se encuentra entre sus piernas, entrará en el Paraíso». ⁶⁰ Otros parecen denostar a quienes hablan en un tono alto y la incomodidad que esto produce en los oídos: «El Profeta: Odiaba a aquel [hombre] que hablaba fuerte y le gustaba verlo callado». ⁶¹

La sabiduría mítica de Luqmān ⁶² juega un papel esencial en las enseñanzas pedagógicas en torno al silencio y la escucha, como se observa en este otro fragmento: «Aprendimos que Luqmān, el hombre sabio, pasó por el Profeta de Dios, David, la paz sea con él, mientras hacía un escudo. David se lo puso y Luqmān supo lo que era sin preguntar. Luqmān entonces dijo: El silencio es sabiduría, y muy pocos lo hacen». ⁶³

En otros *mušannafs*, la escucha también se asocia con una conducta ejemplar en la transmisión de tradiciones proféticas, como en el *Kitāb al-adab (El libro de la educación)* de Ibn Abī Šayba y el capítulo *Al-istimā' ilā ḥadīṭ man yakrahu istimā' ahu (Escuchar el ḥadīṭ de quien odia escucharlo)* ⁶⁴ o en el *Šaḥīḥ (La Colección auténtica)* de al-Bujārī, el capítulo *Al-Istimā' ilā l-juṭba (Escuchar el sermón)*. ⁶⁵

A tenor de las referencias presentadas, se observa que en la literatura exegética del *ḥadīṭ*, el silencio y la escucha representan acciones de salvación ante un Dios omnisciente, frente al día del Juicio. Sin embargo, es en el marco literario del *adab* donde se observa una mayor caracterización textual del «escuchante».

4.2. Narrativas *adab* y conductas ejemplarizantes

En la prosa *adab* temprana, la palabra –como discurso– y el silencio –como negación del habla– comienzan a posicionarse y se clasificarán mutuamente. Por un lado, se observa que, en contraposición al papel predominante de la palabra, permanecer en silencio evita expresiones problemáticas en público. Frente a una audiencia que observa, el silencio se convierte en una herramienta útil hacia la sabiduría. Esto se observa en la traducción de Ibn al-Muqaffa' del *Kalīla wa-Dim-*

⁵⁸ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 405, tradición 294.

⁵⁹ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 418, tradiciones 304, 419 y 305.

⁶⁰ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 423-424, tradición 309.

⁶¹ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v.1, 458, tradición 343.

⁶² ZAHNISER, Mathias, «Luqmān», *Encyclopaedia of the Qur'ān Online*.

⁶³ IBN WAHB, *Kitāb al-šamt*, v. 1, 507, tradición 394.

⁶⁴ IBN ABĪ ŠAYBA, ed. Muḥammad Riḍā al-Qahwāyī, *Kitāb al-adab*, 2 vols., Beirut, Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 1999, 304. El último capítulo del *Kitāb al-adab* hace referencia al Profeta y su complacencia con escuchar poesía, Ibn Abī Šayba, *Kitāb al-adab*, 340.

⁶⁵ AL-BUJĀRĪ, Muḥammad b. Ismā'īl, *Šaḥīḥ al-Bujārī*, Beirut, Damascus, Dār Ibn Kuṭayr, 2002, *Kitāb al-Ūm'a*, 224.

na, donde Burduben, el filósofo-consejero, solicita una audiencia al rey, Dicelem. Burdube permanece en silencio un buen tiempo hasta que Dicelem finalmente le concede el habla. En otra anécdota, en la conversación entre súbdito y rey, Burduben agrega:⁶⁶

Se pidió a cuatro sabios, reunidos una vez por orden de cierto rey, que cada uno de ellos propusiera alguna máxima instructiva. El primero dijo: la propiedad más excelente del conocimiento es el silencio; el segundo: lo más provechoso para un hombre es conocer su propio valor; el tercero dio como su opinión: una persona no debe permitir que sus palabras admitan una interpretación mayor que su intención; y el cuarto declaró: nada proporciona mayor tranquilidad a la mente como el sometimiento al destino.

En este fragmento, el silencio parece estar ligado a un sometimiento personal, un sentimiento de abstención y de renuncia léxica. Destaca además como elemento principal el uso recurrente de la narrativa temática del número «cuatro» –generalmente cuatro reyes, cuatro temas discutidos, etc.–⁶⁷ que sirve para enfatizar la autoridad sapiencial de los predecesores y su actitud autoritativa hacia los peligros del habla (*lisān*). Como nota interesante, y en correlación con el marco filosófico y literario compartido de la Antigüedad Tardía, en la primitiva comunidad maniquea los «oyentes» o «auditores» constituían uno de los dos pilares sociales junto con los «elegidos».⁶⁸

En otro cuento, cuatro reyes de China, India, Persia y Grecia deben proporcionar una instrucción. Sus aforismos resaltan que el silencio es mejor que el habla, ya que esta «esclaviza» al hablante:⁶⁹

El rey de China dijo: tengo más poder sobre lo que no he hablado, que para recordar lo que una vez pasó por mis labios. El rey de la India: a menudo me ha sorprendido el riesgo de hablar, porque si un hombre se escucha en su propia alabanza, es una jactancia inútil, y lo que dice para su propio descrédito es perjudicial en sus consecuencias; el Rey de Persia: soy esclavo de lo que he dicho, pero amo de lo que oculto; el Rey de Grecia: nunca me he arrepentido del silencio que me he impuesto a mí mismo, aunque a menudo me he arrepentido de las palabras que he pronunciado, porque el silencio se acompaña con ventaja para un soberano, mientras que la locuacidad a menudo se acompaña de males incurables.

⁶⁶ IBN AL-MUQAFFA', trad. Knatchbull, Wyndham, *Kalila and Dimna or The Fables of Bidpai*, Oxford: W. Baxter for J. Parker, 1819, 16; (se traduce aquí al español).

⁶⁷ El número «cuatro» tiene una representación significativa en los sistemas y culturas escriturales de la Antigüedad Tardía; en la tradición cristiana puede observarse en los «cuatro» Evangelios o el *Tetramorfos*; en la tradición maniquea, en los «cuatro» Profetas, Mani, Zoroastro, Buda and Jesús, así como el uso teológico y literario de los «cuatro» rezos; PETTIPIECE, Timothy, «The Faces of the Father: 'Pentadization' in the Manichean 'Kephalaia' (Chapter 21)», *Vigiliae Christianae* 61, 4 (2007): 470-77 (DOI: <https://doi.org/10.1163/157007207X234101>); KÓSA, Gábor, «The Manichean Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia», *Open Theology*, 1, (2015): 255-268 (DOI: <https://doi.org/10.1515/oph-2015-0011>).

⁶⁸ SUNDERMANN, Werner, «Manicheism I. General Survey», *Encyclopædia Iranica*, Online, 2009; SKJAERVO, Prods O., *An Introduction To Manichean Sogdian*, Harvard, Harvard University, Faculty of Arts and Sciences, 2008, 40, «glosario».

⁶⁹ IBN AL-MUQAFFA', *Kalila and Dimna*, 17.

Si bien la disciplina del habla no implica necesariamente estar en silencio, el silencio evita cualquier comportamiento que pueda ser rechazado en actos sociales. Se observa además un desprecio hacia quienes son ruidosos, bien al levantar la voz o al producir cualquier sonido que resulte desagradable. En el *Kitāb al-‘ilm* (*El Libro del conocimiento*) de Ibn Qutayba (m. 276/889) se encuentra la siguiente referencia al respecto: «[En] el Libro de los indios: Se ordena a tres [personas] que guarden silencio: el mago en una montaña alta; el comedor de pescado y el narrador de un gran problema».⁷⁰

Siguiendo con Ibn al-Muqaffa‘, en el *Adab al-kabīr* (*La Gran educación*), la escucha se inserta en un sistema de prácticas de conducta (*ādāb*) de buenos caracteres (*maḥāsīn*) que conducen a la tolerancia y al autocontrol (*ḥilm*). El silencio se convierte en un atributo inseparable y simétrico de la escucha.⁷¹

Debes saber también que hablar con voz tranquila, ser de una serenidad imperturbable y caminar con paso medurado son comportamientos que pueden atraer hacia ti el cariño de los demás, al menos siempre y cuando no muestres arrogancia o vanidad. En cuanto a la vanidad, solo atraerá hacia ti la antipatía y el odio. [...] Tendrás que aprender a escuchar, a medida que aprendes a hablar bien. Saber escuchar consistirá particularmente en dejar que quien hable todo el tiempo termine las observaciones y no querer responder a toda costa, mirar bien al hablante a la cara y prestar atención a todo lo que dice el hablante.

En el *Maḥāsīn wa-‘addād* (*Las buenas cualidades y sus contrarios*) de al-‘Yāḥiz (m. 255/868), nuevamente un capítulo titulado *Ḥifẓ al-lisān* incluye anécdotas y citas poéticas que alertan sobre una lengua (y palabras) que «humillan».⁷²

Otro tema recurrente en estas narrativas *adab* son las limitaciones del silencio, paralelo a las amplias posibilidades descriptivas de la palabra. En la siguiente referencia, esto queda reflejado en un ingenioso juego de palabras parecido a un acertijo: «A algunos sabios se les preguntó acerca de la lógica y dijeron: alabas el silencio con lógica, en cambio no elogias la lógica con el silencio».⁷³

En el *Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān* (*Ocultar el secreto y contener la lengua*) de al-‘Yāḥiz, el silencio se posiciona mejor que la palabra y el habla. Por otro lado, en la epístola *al-Ma‘āṣ wa-l-ma‘ād* (*Sobre la vida en este mundo y en el próximo*), se resaltan los beneficios de permanecer en silencio, lo que evita replicar las malas acciones de los oradores: «Permítete aumentar el deseo de silencio, de los muchos escándalos que se ven de los hablantes».⁷⁴ El silencio se potencia como un comportamiento ejemplar, sin embargo, la extensión del silencio es algo difícil de mantener, como describe al-‘Yāḥiz: «Estoy seguro de que el silencio es eterno, más fácil que nunca, a pesar de las dificultades que contiene».⁷⁵ En otro relato narrado por

⁷⁰ IBN QUTAYBA, *‘Uyūn al-ajbār*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Hātīm, 4 vols., Cairo, al-Mu‘assasat al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Ta‘līf wa-l-Tarjama wa-l-Naṣr, 1924-1930, reimpresión, 1964, v. 2, 179.

⁷¹ IBN AL-MUQAFFA‘, ed. Aḥmad Zakī, Alejandria, Maṭba‘at Madrasat Muḥammad ‘Alī al-Šinā‘īya, 1912, 121; TARDY, Jean, «Traduction «d’al-Adab al-kabīr» d’Ibn al-Muqaffa‘», *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 181-223, 217 (se traduce aquí al español).

⁷² AL-‘YĀḤĪZ, *Al-Maḥāsīn wa-l-‘addād*, Cairo, Hindawi Foundation, 2019, 23-25.

⁷³ AL-‘YĀḤĪZ, *Al-Maḥāsīn wa-l-‘addād*, 24.

⁷⁴ AL-‘YĀḤĪZ, *Rasā‘il al-‘Yāḥiz*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 vols., Cairo, Maktabat al-Jānī, 1964-1979, v. 1, 113.

⁷⁵ *Rasā‘il al-‘Yāḥiz*, v.1, 143.

Jesús, se explica que el silencio es un acto de justicia, junto con la lógica y la observación.⁷⁶

El *Kitāb al-bayān wa-l-tabayīn* (*El libro de la elocuencia y la demostración*), otro tratado de al-Āhiz salpicado de tradiciones proféticas, poesías y otras anécdotas, incluye un capítulo sobre el silencio. Este se alaba en contraste con la lengua, considerada por al-Āhiz como una «prisión».⁷⁷

En contraste con las anteriores obras, en el *Tafḍīl al-nuṭq ‘alā ṣamt* (*La superioridad del habla sobre el silencio*), al-Āhiz discute el carácter excelso del habla, utilizando nuevamente la analogía de la imposibilidad de describir palabras en silencio.⁷⁸ De manera similar, en la *Risāla fī l-ġidd wa-l-hazl* (*Epístola sobre la broma y la seriedad*), al-Āhiz profundiza en el carácter preeminente y superior del discurso con la siguiente analogía: «Hablar es mejor que estar en silencio. Porque el beneficio del silencio apenas va más allá del que calla y el beneficio del habla se extiende al hablante y al oyente, al ausente y al testigo, al presente y al pasado».⁷⁹

En la siguiente cita –sujeta a múltiples interpretaciones– el silencio se describe como un atributo que cubre el mundo y quienes aún no «conocen», permanecen por tanto en su ocultación: «Se ha dicho: El silencio adorna el mundo y oculta a los ignorantes».⁸⁰ La anécdota pone de manifiesto la relación cada vez más pareja entre conocimiento y silencio, una interdependencia que se discutiría de manera más profusa en el *Kitāb al-‘ilm* de Ibn Qutayba. El *Kitāb al-‘ilm* es uno de los primeros libros dedicados al ‘ilm en una enciclopedia sobre *adab*; una correlación, entre el conocimiento y la educación, que cuenta con escasos estudios a día de hoy.⁸¹

El *Kitāb al-‘ilm* ofrece una perspectiva más amplia y detallada sobre el silencio y la escucha, aquí más que nunca caracterizados como dos métodos para la obtención del conocimiento. Para Ibn Qutayba, la escucha (que generalmente implica un segundo hablante) y el silencio (que se puede realizar en soledad) revelan un desapego, casi místico, de la realidad. Aunque el lenguaje se manifiesta como el primer atributo que conduce a la obtención del ‘ilm, a través del silencio una persona puede captar y discernir diferentes capas de cognición, tanto en el plano intelectual como en el emocional.

En la siguiente anécdota de Luqmān, el uso de los términos *mustami* (escuchante) y *muḥibb* (amante) pueden interpretarse como sinónimos de un *ṭālib/a al-‘ilm*: «Leí sobre la sabiduría de Luqmān. Le dije a su hijo: Oh, hijo; nútrete siendo un erudito o un estudiante, un oyente o un amante. No tomes otro camino [*el quinto camino] o perecerás».⁸²

Al equiparar la escucha con la experiencia sapiencial, el aprendizaje o la potencialidad de convertirse en amante, se confiere a la búsqueda del conocimiento un

⁷⁶ *Rasā’il al-Āhiz*, v.1, 168.

⁷⁷ AL-ĀHĪZ, *al-Bayān wa-l-tabayīn*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 vols., Cairo, Maktabat al-Jānī, 1998, v. 1, 194-209.

⁷⁸ PELLAT, Charles, *The Life and Works of Jāhiz*, The Islamic World Series, Berkeley, University of California Press, 1969, 230.

⁷⁹ *Rasā’il al-Āhiz*, v.1, 258.

⁸⁰ *Rasā’il al-Āhiz*, v.1, 340.

⁸¹ SAMBA CAMPOS, Estrella, «From Ḥadīṭ to Adab: The Development of ‘Ilm Narratives in Classical Arabic Literature. A Case Study on the Kitāb al-adab of Ibn Abī Šayba (d. 235/849) and the Kitāb al-‘ilm of Ibn Qutayba (d. 276/889)», PhD. Dissertation, University of St Andrews, 2020.

⁸² IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 119.

enfoque más personal. Una búsqueda que ya no se corresponde necesariamente con un conocimiento experto en la colección de tradiciones proféticas sino un conocimiento de tipo más íntimo, propiciado por la práctica de la escucha.

Otra referencia de Luqmān ayuda a identificar aquellos que a la hora de enseñar se muestran despiadados y desagradables, debido a su incapacidad natural para escuchar: «Según la sabiduría de Luqmān: un erudito sabio invita a la gente a su conocimiento, con silencio y dignidad, pero si se trata de un erudito duro, desprecia a la gente con un conocimiento bañado en sorna». ⁸³

La narrativa temática del «cuatro» vuelve a aparecer. Se incluye en un fragmento que narra el proceso (múltiple) de obtención del conocimiento. Un desencadenamiento que se describe aquí casi de forma cinética, ⁸⁴ y donde el fin último es la transmisión del *ilm* y su instrucción: «Y se dijo: el primer conocimiento es el silencio; el segundo, la escucha; el tercero, la memoria; el cuarto, el intelecto; y el quinto, esparcirlo». ⁸⁵ Escuchar se erige por tanto en un método cognitivo, en estrecha vinculación con la memoria, la escritura y la narración: «Yaḥyā b. Jālid dijo: La gente escribe lo mejor de lo que escucha; memorizan lo mejor de lo que escriben y transmiten lo mejor de lo que memorizan». ⁸⁶

En otras instancias, el silencio se interrelaciona con las *ugluṭāt* (preguntas capciosas), que representan una hábil táctica –denostadas por el Profeta– ⁸⁷ hechas por un interlocutor para descentrar al hablante, e impedir por tanto, que se alcance el conocimiento: «Un hombre describió a otro y dijo: [este] cometió un error [la raíz es g-l-ṭ] de cuatro maneras; escuchó algo que no se le dijo; memorizó algo que no escuchó, escribió algo que no memorizó y narró algo diferente de lo que escribió». ⁸⁸

De manera similar a las narrativas *ilm* que resaltan una fuerte caracterización textual de quienes buscan el conocimiento y lo transmiten, los escuchantes necesitan una audiencia silenciosa, ya que esta se regocijará con el placer de su discurso: «Se dijo: cuando te sientes en compañía de eruditos, entonces, prepárate para escuchar, ya que es más emocionante para ti que estar hablando». ⁸⁹

El silencio se posiciona y se clasifica en comparación con el habla, surgiendo de nuevo la recurrente analogía de la imposibilidad de describir en silencio con palabras, algo que también aparecía en las obras de al-Ŷāḥiz: «Un pueblo comparaba la virtud del habla junto con la virtud del silencio y la virtud del silencio sobre la virtud de hablar. Abū Mušir dijo: ¡De ninguna manera! La estrella no es como la luna; describes el silencio con palabras, pero no describes las palabras con silencio». ⁹⁰

Ibn Qutayba sugiere que antes de emitir un enunciado equívoco, es necesario tomarse un tiempo para pensar. Esto sin lugar a dudas, es en lo que se resume el *adab*: «Y se dijo: cada vez que te quedas sin educación [*adab*], entonces el silencio se vuelve aún más necesario». ⁹¹

⁸³ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 122.

⁸⁴ La tipografía cinética es una técnica de animación que fusiona movimiento y texto para aumentar el impacto en lectores. El primer uso se atribuye al cineasta francés Georges Méliès.

⁸⁵ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 122.

⁸⁶ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 130.

⁸⁷ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 117.

⁸⁸ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 130.

⁸⁹ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 122.

⁹⁰ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 175.

⁹¹ IBN QUTAYBA, *Uyūn*, v. 2, 176.

Existe, a su vez, un uso recurrente de comparar el silencio con la elocuencia. Se dice que el silencio es más elocuente que el tartamudeo,⁹² sin embargo, el mal uso del silencio es objeto de críticas por Ibn Qutayba, lo que en ocasiones también desencadena el sentimiento antipersa: «Al-Aṣma‘ī dijo: Cuando el árabe encuentra algo elegante, sus palabras son numerosas; si el persa encuentra algo elegante, su silencio es exagerado».⁹³

Llegando a este punto en la presentación de la evidencia textual, puede argumentarse que en esta primera etapa de la literatura árabe formativa se observa una transición «auditiva». Desde la «audición» física encontrada en la poesía preislámica y su sabiduría experiencial, pasando por el mandato de recitación y escucha de la palabra de Dios, hasta llegar a una conducta ejemplar en la «escucha», subyugada por el discurso y la palabra.

5. El conocimiento como una experiencia sonora: la dimensión auditiva de la literatura árabe formativa

En su investigación sobre la fenomenología de la instrumentación,⁹⁴ Don Ihde sostiene que la tecnología transforma la experiencia humana. En la literatura árabe formativa, el libro trajo importantes cambios culturales y epistemológicos. La transición del conocimiento oral a un conocimiento en «libro» tuvo un impacto cultural y sociológico. Sin embargo, un enfoque en el «libro» (en exclusividad) incorpora los peligros del tecnodeterminismo o tecnoesencialismo,⁹⁵ que desvía la acción de los agentes sociales y su papel en la transmisión del conocimiento en una cultura auditiva.

La escritura permitió un potencial epistemológico, creativo y dinámico. Trajo consigo una experiencia de aprendizaje, mediada «tecnológicamente». Sin embargo, las relaciones entre los agentes transmisores del conocimiento –que utilizaron el «libro» como nueva herramienta– y los oyentes –receptores de un conocimiento transmitido por escucha– permanecieron inalteradas.

Puede decirse que se dio una «praxis-perceptiva» del libro, que implicaba el potencial de la escritura y, por tanto, la difusión de conocimiento. Pero lo «audible»–referenciando a Kramer– seguía siendo el eje principal de la transmisión de un legado pasado, ahora reconstruido y redescubierto a través de la escritura y la textualización, quedando patente una continuidad «binaural» en la transmisión del conocimiento.

En este proceso de formación de la literatura árabe formativa, puede argumentarse que se estaban acumulando capas de información. Una transmisión cada vez mayor de palabras y de enunciados (como datos)⁹⁶ que, bien podría decirse, demandaba

⁹² IBN QUTAYBA, *‘Uyūn*, v. 2, 174.

⁹³ IBN QUTAYBA, *‘Uyūn*, v. 2, 178.

⁹⁴ IHDE, Don, *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*, Michigan, University of Michigan, 1978.

⁹⁵ KLINE, R., «Technological Determinism» 1, 2001, 15495-98 (DOI: <https://doi.org/10.1177/0162243915579283>); MISA, Thomas J., «How Machines Make History, and How Historians (And Others) Help Them to Do So» *Science, Technology, & Human Values*, 13, no. 3/4 (1988), 308-31 (DOI: <https://doi.org/10.1177/016224398801303-410>).

⁹⁶ SHANNON, C. E., «A Mathematical Theory of Communication» *Bell System Technical Journal*, 27, no. 3 (1948), 379-423; SANDS, Steven, RATEY, John J., «The Concept of Noise» *Psychiatry* 49, no. 4 (1986), 290-97; (DOI: <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x>).

una metodología para la escucha. Esta acumulación de conocimiento pudo motivar una aproximación conductivista en torno al silencio y la escucha, reflejada en los relatos que se han examinado en esta contribución. Un enfoque educativo, derivado de la incertidumbre ante una posible e incorrecta recepción del conocimiento (*‘ilm*) y su transmisión: un temor al ruido.

En su investigación sobre el ruido y su epistemología, Cecile Malaspina distingue el fenómeno del ruido de la información y su entropía. Además, afirma que en el ruido hay un potencial cognitivo: «el ruido no es solo un fenómeno auditivo de fondo, es un acto de juicio... el ruido es conocimiento, porque tiene sus raíces en esta inconcebible libertad de elección».⁹⁷ En correlación con la potencialidad cognitiva del ruido, Travis Zadeh también ha señalado la problemática de la «interferencia» sonora dentro del campo de la primitiva cultura archivística árabe y su ahora transferencia digital:

A pesar de la esperanza de que la palabra escrita pueda transmitir y perdurar, este problema de interferencia, de la señal y el ruido en cualquier transmisión, inevitablemente moldea la condición textual. Como medida de incertidumbre, tal entropía de información es, para las búsquedas positivistas, indudablemente una fuerza limitante.⁹⁸

La atenta lectura de las manifestaciones narrativas de *šamt e istimā‘* y su desarrollo sirve para comprender cómo estas nociones, retratadas como fenómenos auditivos, promovieron la ejemplificación de una conducta ideal. Dentro del dominio de las normas sociales, contribuyeron a una educación social, a pesar de que la mujer y otros colectivos sociales pudieran quedar relegados de esta dinámica pedagógica, a tenor de los textos analizados.

6. Conclusiones

Tanto si la escritura era un hecho conocido en las culturas «pre-escritas», como si la fijación por escrito se caracterizó más como un estímulo, puede decirse que el estudio de lo oral ha estado siempre sometido a la escritura. Como plataforma física que es permanente, el «libro» y, por tanto, el texto, domina lo oral.

Por otro lado, las historias conceptualizadas y tematizadas han estado presentes en la formación del conocimiento occidental desde el siglo XVIII. El existente debate y la exposición, cada vez mayor, de las frágiles fronteras (mentales y discursivas) entre el pensamiento especulativo, el análisis empírico-positivista y la historia cultural, están empujando a ampliar la investigación en torno al conocimiento y la cultura auditiva. Kramer aduce a este respecto: «el concepto de cultura «auditiva» surge de la conciencia, también familiar, de que el reino del texto se ha ido reduciendo paulatinamente desde la Ilustración».⁹⁹

⁹⁷ MALASPINA, Cecile, *An Epistemology of Noise*, London, Bloomsbury Publishing, 2018, 8; (se traduce aquí al español).

⁹⁸ ZADEH, Travis, «Uncertainty and the Archive» en *Digital Humanities and Islamic and Middle East Studies*, ed. Elias Muhanna, Berlin, De Gruyter, 2016, 11-64; 12: (se traduce aquí al español).

⁹⁹ KRAMER, Lawrence, *The Hum*, 5; (se traduce aquí al español).

Contrariamente a su desarrollo en la Ilustración, donde la plataforma para acceder al conocimiento estaría basada en el indicio y la verdad científica, en la literatura árabe formativa, la interdependencia entre la palabra, el lenguaje, el pasado y el texto se dio desde bien temprano. El conocimiento ya estaba «dado» por Dios y debía ser desenmascarado. Una exposición clara y disciplinada en el habla serían las herramientas para acceder al conocimiento, que en la cultura abasí, se equipararía con el lenguaje.

El análisis de las narrativas presentadas ha contribuido a comprender la fuerte interconexión entre prácticas orales y prácticas textuales en el periodo formativo del islam. En la literatura abasí temprana tuvo lugar un importante desarrollo epistemológico y con una predominante fijación por escrito. Sin embargo, los relatos examinados muestran como *šamt* e *istimā'* (fenómenos auditivos) se convirtieron en prácticas cognitivas de *ta'allum* (aprendizaje).

En una cultura binaural, el conocimiento –*ilm*– y su obtención se entendió como un proceso de «escucha» y por quienes «escucharon»; un motor para el posterior desarrollo de las narrativas educativas árabes y el papel centralista de las *madrasas* y universidades, como espacios «estatales» y estructurales de educación en el contexto Oriental, a partir del siglo 4/10 en adelante.

De manera similar a la literatura árabe formativa, donde el conocimiento abarcaba el lenguaje, la cultura y la identidad, estas tres categorías también se convertirían en ejes principales del pensamiento Occidental, conceptualizándose durante el Romanticismo Europeo. De las tres entidades, el lenguaje es quizás el mayor de los significantes. A este respecto, Reinhart Koselleck afirmó:¹⁰⁰

Cualquier historia cotidiana en su curso diario depende del lenguaje en acción, de hablar y conversar, al igual que ninguna historia de amor es concebible sin al menos tres palabras: tú, yo, nosotros. Cualquier evento social en sus múltiples conexiones se basa en el trabajo comunicativo avanzado y en el trabajo de la mediación lingüística.

Con respecto a esa mediación lingüística –la filología–, tomemos el ejemplo del inglés, que se convirtió en *lingua franca*, hecho derivado de la expansión moderna de la ciencia, la colonización y el imperialismo. Su epistemología es dinámica por esa y muchas otras razones. Sin embargo, la verdad imposible es que no se pueden inventar nuevos lenguajes para desafiar el pasado y originar nuevas identidades o preservar las que fueron asimiladas. Reconstruir la historia, precisamente por la dimensión del lenguaje, es tarea compleja. Una forma viable para tender un puente entre ese pasado lingüístico y la realidad presente es a través de la mediación y la conciliación en otra dimensión mayor: la auditiva.

En la actualidad, el conocimiento (en «digital») es hoy más accesible que nunca, a pesar de las diferencias económicas y capitalistas aún vigentes: la denominada brecha digital. Sin embargo, su transmisión en abierto e inmediato hace que esa recepción y transmisión puedan derivar en ocasiones en ruido e incerteza. Tomando esta realidad como principio-presente, Salomé Voegelin argumenta: «Es desde el extremo del ruido que el modernismo y el posmodernismo, y sus discursos, necesi-

¹⁰⁰ KOSELLECK, *Conceptual History*, 24; (se traduce aquí al español).

tan ser reconsiderados». ¹⁰¹ Dadas estas circunstancias, si los lenguajes se conciben como herramientas para leer y comprender capas o enunciados (de datos) que pueden degenerar en ruido, el conocimiento, abordado desde la epistemología del sonido, podría entenderse, por tanto, como una experiencia sonora.

Algo parecido sucedió en la literatura árabe formativa, donde una audiencia aprendía mientras «oía». Atraídos y atraídas por percepciones de sabiduría a través de la memoria colectiva de la poesía preislámica, el pacto revelado de Dios, el *hadī* o la prosa *adab*, entre otras dimensiones, hubo un acto consciente de «escucha» en la recepción «sonora» de un legado pasado. Un conocimiento heredado que ahora debía practicarse en sociedad con una conducta ejemplar.

¹⁰¹ VOEGELIN, *Listening*, 52; (se traduce aquí al español).