

Simbolización e ideologización de los discursos sobre el otro: de la *Chanson de Roland* a Saddam Hussein

José Manuel QUEROL SANZ

- **Datos de publicación:** “Simbolización e ideologización de los discursos sobre el otro: de la *Chanson de Roland* a Saddam Hussein” *Actas del XVI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada Literatura y alianza de civilizaciones, Prólogo y paratexto y Bohemios, raros y olvidados*, Lucena, SELGC/Ayuntamiento de Lucena (2009), pp. 65-78.

RESUMEN

El discurso sobre la percepción del otro se construye mediante elementos nucleares (mitemas) que perviven a lo largo del tiempo, pero se conforman según las diferentes estructuras históricas del mundo que los concibe. En la historia de la literatura pueden rastrearse los procedimientos básicos de definición del otro mediante la confrontación con el nosotros (Herodoto), la oposición al valor del individuo y a la racionalidad como pilares básicos de nuestra cultura (Conrad, Loti y London), o la concentración de símbolos negativos (la *Chanson de Roland* en la figura de Marsil; este procedimiento resurge en los momentos de grave choque cultural con el Islam, como muestra el tratamiento mediático de la figura de Saddam Hussein).

Palabras clave: percepción del otro, concentración simbólica, identidad.

ABSTRACT

Discourse about other perception is made through nuclear elements (mythemes) which subsist along the time, but which are built according to the different historical structures of the world that conceives them. In the history of literature can be followed the basic procedures for defining the other through the comparison with us (Herodotus), the opposition to individual value and rationality as essential supports of our culture (Conrad, Loti and London), or the concentration of negative symbols (the *Chanson de Roland* in the picture of Marsil; this procedure reappears whenever there is a serious cultural conflict with Islam, just as the mediatic treatment of the image of Saddam Hussein shows).

Key words: other perception, symbolic concentration, identity.

La construcción de la percepción del otro en nuestra cultura puede definirse en cierto modo como un complejo mecanismo de partes intercambiables que en el desarrollo histórico de su generación provee de imágenes que se espejan en una espiral donde los estadios van sucediéndose en forma de falsos paralelos, conformándose adecuaciones de la estructura del discurso sobre el otro a las diferentes estructuras históricas del mundo que las concibe, de forma que éste pervive en sus elementos nucleares (mitemas) concitando el viejo principio aristotélico de la verosimilitud en un

engranaje único que se arrastra, cuando menos, desde que Herodoto descubrió el mundo más allá de Tracia o de Escitia para los atenienses.

Es sintomático que ya desde este etnógrafo, geógrafo, viajero y, sobre todo soñador griego, Herodoto, se perfilase la percepción del otro sobre el filo de la navaja de la guerra y la confrontación con esquemas de concepción del mundo y de la vida humana enfrentadas radicalmente; persas y griegos en Herodoto construyen una primera oposición perceptiva que no se haya, sin embargo, en modo alguno en el tropel de contendientes que luchan a las puertas de Ilión: Homero ampara a nubios y tracios, troyanos y aqueos en una oikoumene humana donde es posible, incluso, ejercer la vieja costumbre de la hospitalidad como virtud en medio mismo del combate. En la *Iliada* no puede rastrearse una posición perceptiva del otro como diferente: no hay distinción étnica porque, entre otras cosas, quizás ni siquiera existe la premisa básica para la diferenciación, esto es: no hay una conciencia helénica desarrollada. La definición homérica del bárbaro no tiene un matiz racial (Memnón, rey de los etíopes, comparte epítetos y valor con Aquiles, rey de los mirmidones (Canto IX), ni religioso (*reina allí mi padre; se llama Príamo y descende de Dárdano, hijo de Zeus y antepasado de los troyanos*, Canto IX), ni siquiera un simple desequilibrio en las costumbres de unos y otros. Parece que para Homero la diferencia básica entre un griego y un bárbaro era algo tan simple como la lengua, y en ese sentido es posible que, en medio de la carnicería, Glauco y Diomedes se reconozcan como πατρηῖοι y dejen de combatir intercambiándose regalos sin medir el valor material de estos (de hecho, Glauco sale peor parado, regala a Diomedes una armadura de oro y a cambio recibe sólo una de bronce de este).

Es Herodoto, sin embargo, quien comienza a componer un mapa de sutilezas sociales y morfológicas que avanzan la primera clasificación perceptiva del otro, y lo hace en el contexto histórico de las Guerras Médicas y en el albor de la conciencia helena. En cierta manera, pareciera que la propia definición de uno mismo precisa de la definición por oposición del otro, una diferenciación que, además, categoriza y jerarquiza al otro en función de la distancia que nos separa de este, construyendo eufemizaciones de la diferencia a través de mecanismos simbólicos que terminan por resolverse en el desconocimiento, en realidades nunca confirmadas.

Ese quizás es el origen de aquellos seres extraños: blémyas (acéfalos), esciápodos, cinocéfalos y otras criaturas que asoman por la *Historia* de Herodoto y se cuelean en los textos de Estrabón, Plinio el Viejo (y Plinio el joven), Megástenes, Tesias de Knido, los cronistas de la aventura india de Alejandro Magno, Solino y muchos otros autores antiguos que nos proporcionaron una imagen especial de los habitantes de tierras lejanas, una imagen construida a través de elementos folklóricos y mitológicos que hoy pudiera resultar pueril e increíble, pero que fue un esquema antropológico fiable durante mucho tiempo para nuestro mundo y que, de alguna manera, ha continuado operativo en la imaginación rectora de la fantasía creativa de la imagen moderna del alien, del extraterrestre, en nuestra modernidad, tan cuajada de elementos simbólicos e intenciones políticas al intervenir en la construcción de la imagen del otro como lo fuera en la antigüedad.

La anantropomorfización del otro es un recurso que fija nuestra extrañeza, nuestra perplejidad, en una observación deficiente de los hábitats sociales y culturales, externándose en una morfología evidenciadora de la diferencia. Este proceso es frenado

cuando se muestra una necesidad perentoria de acercamiento, y se hace fuerte en nuestra imaginación cuando procedemos a una acumulación de elementos definitorios que nos ampare y proteja del exterior. Así, aquellos seres con una sola pierna, sin cabeza, con cabeza de perro, geminados, gigantes, con la boca en el estómago o sin ano, se difuminan en la narración geográfica de Marco Polo que busca rutas comerciales, mientras se hacen fuertes en la imaginación de Sir John Mandeville (aquel fantasma que viajó sin viajar nunca hasta el confín del mundo a las Puertas del Paraíso) o en los redactores de la Carta del Preste Juan; de la misma manera, Colón se extraña de no encontrarse aquellas criaturas en el Nuevo Mundo y, cuando el mundo se hizo demasiado pequeño para albergarlas en la lejanía de las geografías sublunares ya conocidas, los hicimos emigrar a las regiones de Marte y, más allá, a esa última frontera que es el espacio exterior en forma de kinglons, romulanos y toda la fauna alienígena de las diferentes sagas futuristas.

Ahora bien, el propio Herodoto se cuidó mucho de emplear con los persas este mecanismo diferenciador. Los persas eran enemigos conocidos, hombres que asolaban las llanuras del Ática y que fueron detenidos sólo con la sangre de los griegos en Salamina o Maratón; éstos no eran monstruos, o al menos, no morfológicamente. Sin embargo, pedir el pan y la sal a los griegos, intentar destruir sus instituciones sagradas, componer un sistema de organización tan ajeno a la democracia ateniense como podía ser la tiranía de Jerjes, obligan a Herodoto a describir las Guerras Médicas como un conflicto entre la mentalidad europea de los griegos y la asiática de los persas. A partir de este punto se establece un sistema de oposición de mentalidades en el que la defensa de la propia percepción del mundo se alcanza con la confrontación simbólica.

La percepción del otro en Occidente se ha construido, desde Grecia, sobre los parámetros de los dos pilares básicos que nos legó la civilización helena: el valor del individuo y los límites de lo racional. Estos extremos están ya presentes en la descripción de los dos contendientes que hace Herodoto, pero continúan componiendo el esquema de la irracionalidad como atavismo inherente al bárbaro y la disolución de la conciencia individual como temor cervical del burgués occidental perdido en la inmensidad de los desiertos africanos o las selvas asiáticas y americanas. Los ejemplos son muchos, y muy relevantes en toda la literatura europea, especialmente a partir del momento en que se incardina en nuestra percepción del otro el factor psicológico que es hallazgo feliz del romanticismo ilustrado, y que se gesta en la misma prisión de la Bastilla en la Francia revolucionaria cuando el divino marqués escribe su *Aline et Vancour*, y más allá cuando los imperios coloniales dejan al descubierto al desorientado burgués en los espacios infinitos de cielos altos de los trópicos donde éste se emborracha de *otredad*, y el bárbaro, el salvaje, le conmina a ejercitarse en la contemplación de la destrucción de los supuestos rousseauianos, en la práctica de la alteridad moral.

Nos es fácil ejemplificar esta borrachera de espacios y los peligros de vivir en el límite de la frontera moral (entendida como estructura sostenida sobre los parámetros antes mencionados) que reflejan escritores como Conrad, como Loti o London; la peripecia vital del europeo en el laberinto de las pasiones incontroladas somete a los personajes de la literatura occidental del último tercio del siglo XIX a una esquizofrenia hecha con los retazos de una psique gobernada por la racionalización tanto como por la represión de los deseos, y destrozada con el contacto con un mundo donde la libertad se construye sin ninguna cortapisa moral: ser dios en un mundo donde el horror es atributo

divino porque se somete sólo al imperio del capricho y la voluntad es lo menos que le podía pasar al Kurt de *El corazón de las tinieblas*.

De hecho Conrad nos provee de un ejemplo de otrificación muy pesimista al establecer *in absentia* una percepción social del otro que es más una externación de la explosión de la psique victoriana y la liberación de los deseos socialmente reprimidos describiendo el infierno del río Congo y la tentación colonial (ya apuntada levemente en Defoe mucho antes), algo que tiene su origen en personajes como Ben Maacero, el legislador cruel de Sade, y en la construcción de los mitos contra-represivos de los paraísos tahitianos que entretejieron los viajeros de la Francia Antártica. En la misma línea se moverá el personaje de *Le roman d'un spahi* de Pierre Loti, un muchacho pobre de las Cevennes, acostumbrado a las umbrías estrechas de su tierra natal, que se emborracha de espacios enormes y es subyugado por el exceso pasional de Fatou Gayé; Loti no otrificará a Jean Peyral, no se atreverá como Conrad con Kurt a convertirle en *el otro*, sino que lo destruirá (se autocensurará no permitiendo el tránsito a la barbarie): Peyral morirá víctima de la irreconciliable ininteligibilidad de ese exceso de libertad exenta de control del deseo. London, sin embargo, más observador de la realidad histórica, establecerá relaciones de igualdad en el descontrol de la violencia y la brutalidad de la práctica de los imperios coloniales, como en aquel memorable cuento: *El inevitable hombre blanco*.

La percepción del otro como amenaza a la racionalidad, emblema de la definición de Occidente, como oposición a los propios valores sociales, como peligro al espacio moral ordenado del europeo, convierte al bárbaro en la forma complementaria de nosotros mismos, y el pánico que nos provoca hace que echemos encima de su percepción todos los miedos acumulados en nuestra civilización, del mismo modo que en la novela gótica nuestros miedos se externan convertidos en fantasmas, vampiros y monstruos terribles: el otro es la oscuridad que reina fuera de la luz de Occidente.

Los sistemas de represión civilizatoria en el mundo occidental, fórmulas de contención y equilibrio que permiten nuestro modo de desarrollo social, conminan, además, a no contradecir los términos de la percepción del bárbaro, y así lo manifiesta Coetzee en su *Waiting the barbarians*: la transgresión del tabú segregacionista en la novela, trasunto del apartheid sudafricano, que el oficial de fronteras comete al convertir el fantasma del bárbaro, amenaza invisible, en un ser humano pobre, famélico, indefenso, tendrá como consecuencia su castigo. El otro es, y debe ser, el miedo, y el miedo como rumor, vagas noticias del mundo *de afuera* que nos encierra en nuestro jardín europeo.

Pero esta no confrontación, sutileza de una civilización decadente que acaba por desear que el miedo se hiciera realidad, que el bárbaro existiera como amenaza terrible y real permitiéndole compararse ventajosamente con él es sólo espejismo (como en el poema de Kavafis del que tomó título la novela de Coetzee: *Και τώρα τι θα γένουμε χωρίς βαρβάρους / Οι άνθρωποι αυτοί ήσαν μια κάποια λύσις*¹), no es, sin embargo, más que la posición perceptiva desde la fuerza, desde la seguridad de las fronteras. El bárbaro, el otro, a las puertas, se convierte en el espejo negativo de nosotros mismos, en el enemigo, como los persas de Herodoto.

¹ Y qué será ahora de nosotros sin los bárbaros. / Esos hombres eran, de algún modo, una solución.

La percepción simbólica del *enemigo-otro* se acomete en los espacios de la inversión del nosotros mismos a través de la construcción de sistemas referenciales y simbólicos en espejo de los valores que nuestra sociedad entiende como positivos para sí y que sostiene que posee, y para ello se sirve en nuestra cultura de las imágenes mitémicas básicas de la guerra entre el bien y el mal. Así, y a modo de ejemplo, símbolos como el dragón, definido de forma inequívoca en el mismo *Apocalipsis* de San Juan como el propio diablo, y en cuyo origen está la lucha de Tiamat y Ormuz del *Enuma Elis* y tantos otros relatos hierofánicos del Creciente Fértil, desplegado textualmente en la representación del mito de San Jorge en la tradición medieval cristiana, ha servido de icono de la representación del otro como enemigo incluso en nuestra historia más reciente: las escenografías de San Jorge funcionaron aún durante la Segunda Guerra Mundial, y los carteles británicos en apoyo a la intervención armada en defensa de la Polonia invadida mostraban un San Jorge vestido con el traje tradicional polaco luchando contra un dragón que llevaba en su pecho la svastica y, sorprendentemente, el mismo icono, con variaciones, podía verse en los carteles de propaganda nazis que mostraban un San Jorge en blanco atravesando con su espada un dragón de varias cabezas que llevaba inscritas en cada una de ellas las siglas de los enemigos del Reich: los judíos y los comunistas; pero aún más recientemente, en alguna espontánea muestra de creación popular, iconos en países ortodoxos mostraban durante el último conflicto yugoslavo un San Jorge con el rostro de Milosevich alanceando a un dragón pintado con el rostro del presidente norteamericano.

El dragón constituye en Occidente un emblema, una reunión de símbolos primarios sobre el mal, y su aplicación al enemigo define una lucha cósmica entre el bien en su forma absoluta, encarnada por un *nosotros* sin ambages, y el mal absoluto que representa el otro. Pero la literatura puede permitirse desarrollar el emblema y entrelazar símbolos narrativos nada ambiguos donde el valor reside en la concentración, en la definición del otro en todos aquellos aspectos y rasgos, con independencia de su origen, tradición cultural o desarrollo histórico, que han terminado por reunirse en el lado oscuro de nuestras creencias.

La Edad Media es el lugar idóneo para encontrar ejemplos muy gráficos de este modelo de definición intensional, de concentración simbólica, y, en este sentido, el entorno histórico del final del siglo XI y comienzos del XII genera las condiciones ideales para la construcción de la propia identidad como síntesis absoluta del bien en oposición al enemigo, en este caso el Islam, que es quien recibe la concentración de símbolos negativos.

Hacia el año 1100 Europa está viviendo un despertar a la conciencia de sí, rescatando la idea de la unidad en torno al proyecto imperial del Sacro Imperio Romano Germánico que imaginara Carlomagno en el siglo IX, y que desde Otón I comenzara a ser proyecto político. Pero, además, sólo un año antes, en 1099, se ha alcanzado un sueño de unidad nuevo y en cierta manera superior: los cruzados han tomado Jerusalén al grito de *¡Dios lo quiere!*, y han concluido con éxito la primera operación común de la cristiandad como eje de una visión cultural y política común, transnacional. La recuperación de los Santos Lugares que desde mediados del siglo VII estaban en poder de los musulmanes, constituye la inflexión central de todo el periodo medieval, en cuyo extremo inicial está el trauma social de la caída del Imperio Romano, y que en el siglo XIV sufrirá otro viraje, el que abre lo que denominamos Baja Edad Media, que entre pestes, guerras civiles, colapso de las instituciones políticas y religiosas y descalabros

en Tierra Santa acabarán por deshacer en jirones el pensamiento medieval, obligándolo a evolucionar pivotando sobre otros modelos culturales: el Renacimiento. Y en ese año, 1100, Turoldo redacta *La Chanson de Roland*.

El pensamiento occidental necesita de impulsos para su proyecto expansionista y autoafirmante: se está generando la conciencia europea, especialmente necesaria ante la amenaza de otra sociedad en expansión, la islámica, que ha invadido territorio europeo destruyendo el reino visigodo en España y ha arrancado a dentelladas territorios a Bizancio. La imagen referencial de la primera resistencia europea ante la invasión es la de Carlomagno, que une este rasgo simbólico a los de reunificación imperial, aunque ninguna de estas actividades pudiera ser defendida históricamente de forma absoluta. Si Carlos Martel había detenido en Poitiers el avance musulmán, Carlomagno había consolidado las fronteras, recuperado parte del territorio pirenaico, protegiendo así a los francos mediante la creación de pequeños estados colchón de nuestro lado de los Pirineos y enarbolado la bandera de un patrón de unidad cristiana, colaborando con los restos de la deshecha monarquía visigoda que aún estaba escondida en los valles septentrionales de la Península. La muerte de Roldán, su sobrino, parecía afirmar con sangre la decisión rotunda de combatir al invasor que no podía ser reconocido como simple enemigo, sino como destructor de las bases político-religiosas del antiguo Imperio Romano que aún se sostenía como emblema de la civilización y recuerdo de un *in illo tempore* áureo.

Y esto, aún a pesar de que los sucesos históricos de Roncesvalles, que no los legendarios, tengan sesgos y matices muy diversos. La participación musulmana en la batalla de Roncesvalles es un hecho, si bien no fue de modo alguno como la describe el poema: la colaboración activa de tribus y clanes pirenaicos, muchos de ellos paganos que adoraban a Abelio, avatar local de Apolo, parece que fue decisiva para la derrota de la retaguardia franca; y aunque si seguimos el cantar los sucesos de Roncesvalles fueron cruciales para aquel tiempo, lo cierto es que, históricamente, no fueron sino un hecho anecdótico (quizás la expresión es exagerada, pero no falsa) en el conjunto de acontecimientos del reinado de Carlos.

Pero en 1100 el mundo es otro, Europa está cristianizada y unida en la fe; en torno al año 1000 se han cristianizado los últimos núcleos paganos (Noruega) y los caballeros cristianos que toman Jerusalén proceden de todos los rincones de Europa: la unidad europea necesita de la reunión y unidad misma del enemigo como par dicotómico. Así, la literatura se hace cargo de la huella histórica, y en las primeras dos tiradas de la *Chanson*... aparece cristalina la marca del sincretismo simbólico:

*Carles li reis, nostre emperere magnes,
Set anz tuz pleins ad estet en Espaigne :
Tresqu'en la mer cunquist la tere altaigne.
N'i ad castel ki devant lui remaigne ;

Mur ne citet n'i est remes a fraindre,
Fors Sarraguce, ki est en une muntaigne.
Li reis Marsilie la tient, ki Deu nen aimet.
Mahumet sert e Apollin recleimet :
Nes poet garder que mals ne l'i ateignet. AOP.*

² *La chanson de Roland*, ed. Pierre Jonin., París: Gallimard, 1979 tirada I, p. 52. La traducción es la que

Tanto desde el punto de vista histórico y geográfico (de la geografía física), como desde el del conocimiento más básico y común de la Historia de las Religiones, estos versos son un completo disparate, aunque hay sin embargo una verdad escondida que se manifiesta en este entretejido de aparentes despropósitos, una verdad de tipo simbólico que revela una postura, una percepción, incluso una ideología, que a nosotros nos puede permitir explicar el juego que Turolde se trae con los símbolos para componer una imagen nítida del *otro* como enemigo en un conflicto que ya no es histórico, sino cósmico.

Carlomagno no estuvo nunca siete años enteros en España, de hecho no pasó más de tres meses a este lado de los Pirineos³; lo que Turolde está construyendo es una imagen temporal en la que el simbolismo numérico transcribe ciclos de actuación: siete años es un tiempo simbólico completo, empleado por autores cultos frente al ciclo simbólico de tres años que es el ciclo perceptivo popular. Por otro lado, históricamente, en el momento en que se inicia la acción del poema, Carlomagno ha consolidado los primeros núcleos cristianos de resistencia al sur de los Pirineos (Gerona, Barcelona, Jaca y luego Pamplona) para contener el avance musulmán junto con los restos de la monarquía visigoda en Asturias. Más aún, la imagen geográfica de Zaragoza es un ejemplo muy claro de cómo la realidad, incontestable en este caso, se ve alterada simbólicamente: es difícil que el Ebro suba una montaña, pero la noción de montaña sagrada, fortaleza inexpugnable sobre un risco, acrópolis... es por sí misma emblema de la dificultad, y Zaragoza debía ser dotada del símbolo de la dificultad.

Sin embargo, nuestro interés mayor reside en los últimos versos de nuestra cita, que se aplican al rey Marsil de Zaragoza que *la tient, ki Deu nen aimet./Mahumet sert e Apollin recleimet:/ Nes poet garder que mals ne l'i ateignet.*

No vamos aquí a discutir las diversas teorías que, con mayor o menor fundamento, pueden intentar explicar por la vía de la concentración histórica de elementos mitológicos por qué Marsil adora al dios pagano Apolo, el Ilhomer-Abelio de las mitologías pirenaicas y en general celtíberas de las que hemos hecho mención arriba⁴, sino que intentaremos abordar el problema desde otra óptica: el mal, entendido en su definición medieval, es un conjunto de elementos varios, entre los que se encuentran formas paganas, musulmanas, o incluso cristianas (en el emblema del

sigue: El rey Carlos, nuestro emperador magno, siete años enteros ha estado en España: hasta el mar conquistó la altiva tierra. No hay castillo que se le resista, muro ni ciudad sin forzar, salvo Zaragoza, que está en una montaña. El rey Marsil la tiene, que a Dios no ama. Sirve a Mahoma y reza a Apolo. No podrá guardarse, que el mal le alcanzará.

³ .- Cfr. A este respecto el estudio de VALCORBA, J; *Lectura de la Chanson de Roland*, Barcelona: Sirmio, 1989 pp.15 y ss. Quien quiera profundizar en el valor simbólico del número en la *Chanson* puede ver: RIBAS, J; “*La Chanson de Roland: aspects symboliques*” en: *Actas del VIII Congrès Rencesvals*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1981 pp. 405-411, o de forma más genérica: GHYKA, M.; *Philosophie et mystique du nombre*, París: Payot, 1971, o DAVY, M.-M.; *Initiation à la symbolique romane*, París: Flammarion, 1977.

⁴ Para una visión de esta explicación puede verse el ya viejo estudio de RAHN, O; *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid: Hipérion, 1986, segunda ed. castellana [1ª ed alemana: *Kreuzzug gegen den Grial*, 1933] .Cf. especialmente las pp. 85 y ss.

diablo), combinadas anárquicamente hasta desarrollar una amalgama única en la que la negación del cristianismo, sea cual sea su forma, se hace solidaria con cualquier otra ajena de un modo u otro a éste.

Por eso Marsil puede ser descrito como adorador de Apolo, de Mahoma y del diablo al mismo tiempo, sin que esto escandalice la lógica medieval. La conocida acusación de asociación con el diablo que cayó sobre las brujas, y la más que probable relación con los ritos paganos de adoración a diferentes divinidades precristianas que estuviera en el origen de ésta, puede servir de apoyo a nuestra afirmación sobre la construcción de una sintaxis simbólica acumulativa que no producía ningún tipo de contestación en el público que oía recitar al juglar.

Por otra parte, todo el cantar muestra un continuo ejercicio de simbolismo modelizador: es evidente la relación de los tópicos argumentales y estructurales de la *Chanson*... con la narración evangélica, usándose formas superpuestas (los doce pares como los doce apóstoles, la traición de Ganelon como la de Judas, la duda de Roldán, el oscurecimiento del mundo cuando muere el héroe...) sustitutivas de una historia muy conocida por el público del juglar: la de Cristo, tanto como formas de concentración simbólica más abstractas (la adhesión al modelo divino del par Carlos- Roland con Dios Padre y Cristo, los fenómenos de construcción de desarrollos paralelos en los sueños y otras visiones, las referencias tangenciales, incluso lingüísticas, que en todo momento comprometen la estructura de composición de un modelo de combate primigenio entre el bien y el mal de alcance cósmico, etc.). La tirada CXIII es un ejemplo de la cooperación integral de diferentes símbolos entrelazados y organizados estructuralmente para construir una imagen global de la maldad de los sarracenos:

*Devant chevalchet un Sarrasin, Abisme:
Plus fel de lui n'out en sa cumpagnie.
Te(t)ches ad males e mult granz felonies;
Ne creit en Deu, le filz sainte Marie;
Issi est neirs cume peiz ki est demise;*

*Plus aimet il traïsun e murdrie
Qu'(e) il ne fesist trestut l'or de Galice;
Unches nuls hom nel vit juer ne rire.
Vasselage ad e mult grant estultie:
Por ço est drud al felun rei Marsilie;
Sun dragun portet a qui sa gent s'alient.
Li arcevesque ne l'amerat ja mie;
Cum il le vit, a ferir le desiret⁵.*

⁵ La Chanson de Roland. ed. cit. tirada CXIII, p. 172-174. La traducción es la que sigue: Entre los primeros cabalga un sarraceno. Abismo: es el mayor traidor de toda la hueste. Está lleno de vicios y grandes crímenes, y no cree en Dios, el hijo de Santa María. Es también más negro que la pez derretida, y ama la traición y la matanza más que todo el oro de Galicia. Nunca nadie le vio solazarse ni reír. Pero es valeroso y temerario y por ello es grato al rey Marsil, ese felón. Abismo enarbola un dragón, en torno al que se reúne su gente. Nunca le querrá el arzobispo, en cuanto que lo ve, sólo tiene el deseo de matarlo.

En la tirada siguiente (CXIV) Turpin, cabalgando un caballo blanco tomado como botín a un rey danés, acomete a Abismo, que lleva un escudo mágico en el que se engastan piedras preciosas, amatistas y topacios y centellean los carbunclos; había sido un regalo de un diablo al Califa en el Val Metas. Turpin atraviesa de parte a parte a Abismo y da con él muerto en tierra. El esquema se repite continuamente en toda la descripción de la batalla; desde los nombres de los sarracenos a los colores, las referencias al diablo, las actitudes vitales, los símbolos clásicos del dragón, los osos, los leones, los lobos y todos los demás elementos alegóricos hablan de batallas en el cielo que tienen su espejo en el valle, todo es así en la *Chanson de Roland*.

Este modelo de representación del otro es muy común en toda la Edad Media. El conflicto entre Occidente y el Islam en el medioevo construye durante más de ochocientos años⁶ un esquema imaginario que obvia incluso la propia observación y convivencia de las dos comunidades (musulmana y cristiana) que, de hecho, efectivamente se produjo (tanto en España como en el Oriente Latino). Este emblema simbólico tiene su origen fuertemente ligado a las creencias religiosas (en tanto todos los símbolos se desarrollan como espejos de estas) que entran a formar parte de la psicología individual y colectiva de la cultura.

Sin embargo, la concentración simbólica, como estructura de definición del otro, dejó de ser usada más allá de la Edad Media, y el proceso perceptivo que Occidente construyó para el turco, heredero del Islam en el proceso de construcción de sistemas de oposición garantes de la propia identidad, corrió por otros derroteros, especialmente durante el siglo XVIII, si bien en la Europa Oriental (Grecia, Bulgaria, Rumanía) podemos aún hallar ejemplos muy vivos de este mismo proceder.

Pero, y a la vista de las contradicciones de nuestra modernidad, y de la tozudez de los hechos que presenta nuestro globalizado a la vez que fragmentado mundo, y después de que incluso haya habido intentos significativos de reconstruir con criterios socio-antropológicos (o pseudo-antropológicos, para ser más exactos) el sistema de oposición entre diferentes modelos sociales una vez finiquitada la vía de identificación y auto-reconocimiento de la Guerra Fría, como pudiera ser la teoría del choque de civilizaciones que defienden Bernard Lewis y Samuel Huntington⁷, lo cierto es que, en

⁶ Conflicto que alcanza, al menos, desde el 637 (fecha en que el sultán Omar tomó Jerusalén a los Bizantinos) o el 711 (la invasión árabe de la Península), hasta 1453 (caída de Bizancio) o 1492 (conquista de Granada), dependiendo del criterio histórico que utilicemos.

⁷ La expresión «choque de civilizaciones» apareció por primera vez en 1990 en un artículo del orientalista Bernard Lewis, titulado “Las raíces de la rabia musulmana” (Cf. “The Roots of Muslim Rage”, en *Atlantic Monthly*, septiembre 1990. El razonamiento seguido por Lewis en el artículo se apoya en la amargura islámica de un cierto fracaso que se transforma en furor contra Occidente, ante la cual sólo puede oponerse la *libanización* de Oriente Medio y el fortalecimiento de Israel. Sin embargo, la teoría del choque de civilizaciones evolucionó, dando lugar a un discurso neocolonial en los textos de Samuel Huntington. Huntington desarrolló esta teoría en dos artículos: “¿El choque de civilizaciones?” y “Occidente es único, no universal”, y en un libro cuyo título original es *Choque de civilizaciones y reconfiguración del orden mundial* (Cf. “The Clash of Civilizations?” y “The West Unique, Not Universal”, en: *Foreign Affairs*, 1993 y 1996 respectivamente. y *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York: Touchstone, 1997. Hay edición española: Barcelona: Paidós, 2005).

cuanto repunta la tensión entre Occidente y el mundo islámico, el imaginario social percibe realidades muy similares a las que Turolde transcribiera y se distribuyeran por toda Europa a través del Camino de Santiago o de las peregrinaciones a Roma o a Jerusalén.

Así, el conflicto cósmico de la *Chanson de Roland* pareciera a veces de una modernidad sorprendente si observamos con algún detenimiento uno de los últimos conflictos mantenidos entre nuestras dos sociedades, que bajo apariencia de conflicto político-económico, llena todos los medios de comunicación mundiales (los instrumentos de la globalización) desde 1991; estamos refiriéndonos al conflicto del Golfo Pérsico, las dos guerras que hasta el momento hemos vivido y los sucesos ligados de un modo u otro a este: guerra de Afganistán, terrorismo islámico y el enquistado problema palestino.

Hay dos personajes cruciales en el mundo musulmán que han sido definidos reiteradamente en Occidente como demonios, como encarnaciones del mal absoluto; comparados con Hitler y Stalin, más allá, el término diablo o demonio ha sido usado junto a sus nombres en editoriales de periódicos, tertulias televisivas, Internet y, en general, en todos los foros de información donde se manifiesta el pensamiento occidental: Bin Laden y Sadam Hussein.

Dejando a un lado a Bin Laden, por lo extenso que resultaría un examen exhaustivo de todos los procedimientos descriptivos de su figura en el pensamiento occidental, incluso en aquellos espacios ideológicos no proclives a conciliarse con el pensamiento más conservador, pues concita el acuerdo de todos la ilegitimidad de sus procedimientos con muy ligeras matizaciones, el lastre simbólico-mitológico se descarga sin embargo con mayor pasión sobre la figura de Sadam Hussein en los foros conservadores occidentales: toda la amalgama arquetípica que recibió el rey Marsil de Zaragoza es reeditada en el nuevo arquetipo del sarraceno demonizado. Así, por ejemplo, Gary B. Palmer, en un estudio sobre lingüística cultural, desarrollando la conexión entre las lenguas y las visiones del mundo, dedica un apartado tangencial a la mitologización de la Primera Guerra del Golfo. Dice Palmer, y no sin cierta ironía en sus palabras finales, que el presidente norteamericano Bush enmarcó la campaña de la guerra en una retórica pensada para concitar el apoyo al castigo del presidente irakí:

Al mostrar la guerra como una batalla apocalíptica entre el bien y el mal, el presidente pintó al presidente irakí Sadam Hussein ciertamente despiadado y cruel, como el agresor perverso, como un “nuevo Hitler” de “una brutalidad sin precedentes”. Con evidente falta de respeto, Bush solía pronunciar incorrectamente el nombre de pila de Hussein como [sædm] en lugar del árabe [sadám], de modo que la primera sílaba rimaba con sad, “triste”; con el acento en primera posición, el nombre evocaba términos fonológicamente similares con sadism “sadismo”, Sodom “Sodoma” y Satan “Satán”, que conjuran depravación de la peor especie. No está claro si este juego de palabras era deliberado o sólo consecuencia del acento tejano de Bush.⁸

⁸ Cf. PALMER, G B.; *Lingüística cultural*, Madrid: Alianza Editorial, 2000 p. 150. Sobre la referencia a la batalla apocalíptica del bien y del mal Palmer cita a Stephen Labash y Emily R. Greenberg

Pero, si este juego entraña ya ciertas marcas conocidas, un paseo por Internet, refugio de todo pensamiento, convergente o heterodoxo, nos abre las puertas a una pequeña reflexión. Buscando (y sin necesidad de mucho tiempo de navegación), y colocando las palabras justas en el navegador, encontramos, en uno de los muchos periódicos digitales, un artículo rotundo de *Free Republic* publicado a través de *Canadafreepress.com* firmado por una de sus fundadoras, Judi McLeod, que recoge el pensamiento de los foros republicanos más conservadores de Norteamérica, pero no por ello minoritarios. En este artículo sobre el arresto y futuro juicio del dictador irakí el recuerdo de la simbolización medieval es muy vivo⁹.

El hijo de una campesina que solía leer el futuro con un manojo de conchas marinas, Sadam Hussein, estudia los posos del té para adivinar el resultado de su anhelado juicio.

Un creyente practicante de las Ciencias Ocultas, Sadam, usó al menos a 114 rebeldes kurdos para hacer sacrificios humanos, un acto que algunos, incluyendo la Agencia Central de Información (CIA), consideran como el de un aliado del Diablo.

Un antiguo camarada de Hussein, el Teniente Coronel Ali Mazhar, que desertó a Kuwait y mostró allí lo que en el Weekly World News se describió como una foto “extraña” de Sadam con una figura con cuernos, juraría sobre el Corán que su antiguo jefe firmó “un pacto siniestro” con el Príncipe de la Oscuridad.

Está muy claro que los héroes admitidos de Sadam, Hitler y Stalin, eran verdaderos diablos.

Belzebú mantiene su poder sobre la vida del Carnicero de de Bagdad. “Cuando el programa de televisión South Park parodió la relación íntima entre Sadam Hussein y Satán, el mundo se rió”, notó el Foro de Mujeres Independientes, Ahora un documento revelado por el periódico británico Sunday Times muestra que el cómic televisivo no estaba muy lejos de la realidad.

Se ha sabido recientemente que durante más de 10 años un banquero jubilado suizo había ayudando a Sadam Hussein a poner millones de dólares en una cuenta bancaria bajo el nombre – usted lo adivinó – de Satán. Aquel capítulo terminó cuando Sadam, se dio cuenta de que uno

“Misunderstanding Purpose of Free Speech” (especial del *Baltimore Sun*), *Las Vegas Review Journal*, 18 de febrero de 1991, 7B.

⁹ Artículo sobre Sadám Hussein publicado el 18 de febrero de 2005 en *Free Republic* por Judi McLeod, periodista del *Canadafreepress.com*. *Canadá Free Press* fue fundada por Judi McLeod, una periodista bastante premiada en su país y con experiencia de 30 años en los medios de comunicación. Antigua redactora del “*Toronto Sun*” y columnista del *Kingston Whig standard*, también ha colaborado con *Newsmax.com* en el Informe sobre la esclavitud en el trabajo, en *Foxnews.com*, y en *World Net*. El sitio de Internet *Free Republic* es uno de los lugares *on line* dedicados a dar cabida al pensamiento conservador norteamericano. El artículo en inglés puede encontrarse en <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1346050/posts>. La traducción del mismo es nuestra.

de sus parientes que controlaban la cuenta “Satán” sacaba fondos para pagar sus fantasías de play-boy, lo decapitó.

El diablo mismo surge en algún lugar del “Dream Team” legal reunido por la esposa de Saddam, Sajida.

Describiendo este “Dream Team” de Saddam, en The Scotsman se publicó el 27 de marzo de 2004: “Uno es una leyenda legal internacional, apodado “el Abogado del Diablo” por sus habilidades de defensa formidables, el otro es un abogado clandestino de Bagdad que nunca ha puesto el pie en un tribunal criminal en su vida”(…) “Sin embargo, ellos se encontrarán para formar una sociedad improbable para uno de los circos legales más grandes de la historia moderna, el juicio de crímenes de guerra de Saddam Hussein y sus camaradas.”

Añádase a esto, en un juicio previsto que tardará cinco años en llevarse a término, la suposición de que, como otros dictadores antes de él, Saddam Hussein no dejó ningún rastro de papel que lo conecte con la historia cruel de su régimen y sus crímenes ostensibles.

Un maestro de la dialéctica Marxista, él está en uno y otro lado de la mesa.

Durante su conducción ante el juez, Saddam denunció inmediatamente al tribunal “Todos saben que esto es una farsa del criminal Bush”, y eso que aún no tiene en cuenta la legión de activistas de derechos humanos que insisten en que el dictador depuesto sea tratado con sensibilidad, del modo más humano posible.

Sólo Dios sabe los trucos de prestidigitador que van a ser invocados por el astuto Saddam durante el juicio, cuya desaparición tuvo un final ignominioso en un zulo –agujero de araña subterráneo- en una granja, cerca de Tikrit.

La magia de su vida incluyó 50 palacios recientemente construidos, la tolerancia con él de las nerviosas Naciones Unidas, el amor y trato con el mundo empresarial francés, y esquivar las balas enemigas. Creyéndose indestructible por cortesía de la Magia Negra, parecía que Saddam continuaría siempre en el poder.

Su poder estaba tan cerrado como la lámpara del genio.

Según Free Republic “Pareciera más que Saddam llevase una piedra “mágica” alrededor de su cuello, protegiéndolo de las balas de los asesinos, y muchos recordaron una petición de Uday en la cadena televisiva de Hussein para encontrar a alguien con poderes extraordinarios para “trabajar” para la familia dirigente.

Nada más que desaliño y aturdimiento mostró Saddam cuando las tropas americanas le descubrieron ocultándose. Ninguna piedra mágica se

destacó en las noticias de televisión mientras se veía a los médicos que extraían ADN del interior de su boca.

Ni magia ni fugas a lo Houdini ayudaron o trabajaron para Uday Hussein, voló a la eternidad con su hermano el 22 de julio de 2003.

Los días de Magia negra de la conspiración de Hussein han acabado. Pero últimamente, el mundo políticamente correcto pide que se demonice a América, el Presidente depuesto de Irak encuentra amigos en sitios lejanos. “Sadam Hussein y nosotros no estamos tan distantes” dijo el actor Richard Gere a Harry Smith de la CBS a principios de este mes.

Describiendo a Gere como “una voz importante para la gente de Tíbet”, Smith había pedido en una entrevista televisada a la estrella de Hollywood que hablara sobre su organización humanitaria “Healing the Divide”, una organización que se dedica a ayudar a las comunidades asiáticas, de Oriente Medio y EE UU y que pretende abordar algunos de los desafíos sociales y culturales más apremiantes que tienen estas comunidades.

En una prisión secreta en algún sitio en Irak, probablemente en las proximidades del Aeropuerto Internacional de Bagdad, el ciudadano Hussein pasa su tiempo estudiando el Corán y escribiendo poemas, mientras acecha los pasteles americanos como muffins y galletas.

El juicio sobre este “Monstruo de su mismo pueblo”, el que los activistas de derechos humanos piensan que debería ser mimado, reposa en algún sitio entre el diablo y la profundidad del mar.

No se trata aquí de hacer un juicio de valor, ni político ni ético, solamente pretendemos mostrar cómo el mismo juego medieval se reproduce continuamente, incluso en este comienzo del siglo XXI. Nosotros desconocemos si Sadam practica o practicaba la nigromancia, y en definitiva no creemos que ese dato sea relevante a la hora de analizar las causas últimas de la Guerra del Golfo, pero sí queremos señalar aquí cómo la percepción de una parte de la sociedad norteamericana construye las mismas imágenes y con los mismos sujetos, de forma que algo de ese pensamiento simbólico no se ha despegado aún de nuestro imaginario cultural y permanece alojado en nuestro subconsciente.

En el otro lado, en el musulmán, el proceso es idéntico, el diablo es encarnado por Bush para los fieles coránicos, pero, y llegados a este punto, la literatura en Occidente aún no ha glosado en la modernidad la peripecia simbólica de la experiencia de la confrontación perceptiva, todavía es materia de la historia efímera de los diarios; sólo el universo más sensible a la ideologización social, el del cine y la industria de los videojuegos, se atreve a hacer propuestas aún inciertas sobre escenarios posibles donde Turollo, desconocido muy seguramente por sus emuladores modernos, aparece tras un biombo cercado de reflexiones de corrección política y de pensamiento único. Al mismo tiempo, Occidente debate en su seno interno qué parámetros deben ser usados como

referentes de su identidad en el futuro, y la hibridación social, étnica y religiosa de la contemporaneidad somete a fuertes tensiones la incertidumbre literaria de este macabro juego. Así las cosas, quizás sólo podríamos atrevernos a volver a Homero y preguntarnos como Ulises frente a las costas de los feacios: “¡Ay de mi! ¿Qué hombres serán los de la tierra a la que he llegado? ¿Acaso insolentes, salvajes e injustos o, por el contrario, hospitalarios y con un corazón temeroso de los dioses?” (Odisea: VI, 119-121), que siempre será mejor que castrar la diversidad del pensamiento y el gozoso hallazgo occidental del valor del individuo capaz de enfrentarse a los propios dioses fomentando el infierno de nuevas confrontaciones cósmicas.

BIBLIOGRAFÍA

DAVY, M.-M.; *Initiation à la symbolique romane*, París: Flammarion, 1977.

GHYKA, M.; *Philosophie et mystique du nombre*, París: Payot, 1971

HUNTINGTON, S “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, 1996

- “The West Unique, Not Universal”, *Foreign Affairs*, 1993

-*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York: Touchstone, 1997. (Edición española: Barcelona: Paidós, 2005).

La chanson de Roland (Pierre Jonin ed.), París: Gallimard, 1979

LEWIS, B., “The Roots of Muslim Rage”, *Atlantic Monthly*, septiembre, 1990

-
PALMER, G B.; *Lingüística cultural*, Madrid: Alianza Editorial, 2000

RAHN, O; *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, Madrid: Hiperion, 1986, [1ª ed alemana: *Kreuzzug gegen den Gral*, 1933]

RIBAS, J; “*La Chanson de Roland: aspects symboliques*” *Actas del VIII Congrès Rencesvals*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1981 pp. 405-411

VALCORBA, J; *Lectura de la Chanson de Roland*, Barcelona: Sirmio, 1989