



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Literatura

Tres testimonios sobre las Ruinas

Informe para obtener el grado de Licenciada en Literatura Hispánica con
mención en Literatura

Alumna:

Daniela Picón Bruno

Profesora guía:

María Eugenia Góngora

Santiago, 2005

A modo de Introducción

Identidad, imagen, representación

A lo largo de las investigaciones y discusiones realizadas durante nuestro seminario sobre Imágenes y Representaciones del Islam y los musulmanes en la Literatura española, hemos revisado un conjunto de textos que nos permiten rastrear, reconstruir y reelaborar las distintas modalidades de representación del mundo islámico durante nueve siglos de literatura – y de historia- en la península ibérica, y particularmente en España.

La noción y el nombre de España aparecen ya en San Isidoro de Sevilla, autor que vivió y trabajó bajo el dominio visigodo. Una de sus obras incluso lleva por título *Elogio de España*. Esta incipiente identidad será además profundizada a partir del siglo VIII con la conquista de la península por parte de un grupo militar proveniente del norte de África y recientemente convertidos al Islam. Este hecho marcará para siempre la historia y las representaciones de las ‘identidades’ de España en proceso. Dichofenómeno puede percibirse tanto en los escritos de autores cristianos como de los autores musulmanes.

Para nuestro trabajo de seminario hemos escogido en particular aquellos textos que, por sus características genéricas, nos han parecido más adecuados a una búsqueda de representaciones e imágenes que *crean* identidades y que a su vez permiten el surgimiento de nuevas representaciones. En este marco, para la literatura de autores cristianos, hemos elegido sobre todo relatos épicos e históricos, libros de viajes, poesía lírica, novelas y *El Quijote*. En el ámbito de la literatura hispano-árabe, hemos escogido ejemplos de la poesía lírica y mística, que nos pueden dar indicios en el sentido de nuestra investigación.

La noción de identidad, y en especial de la ‘identidad nacional’ ha sido objeto de un importante proceso de reflexión tanto en el mundo oriental, como en el mundo occidental-europeo, sobre todo desde el romanticismo alemán. En este sentido, creemos que el aporte de Bernardo Subercaseaux^{[Note1.](#)} sobre el tema -visto desde Chile- nos puede servir para poner en el tapete los aspectos más relevantes de la discusión reciente, y nos permitirá contrastar las nociones de identidad con aquellas que hemos podido constatar en nuestra propia lectura de los textos medievales, así como en autores que han reflexionado sobre la identidad española en su contacto con el Islam.

De acuerdo a Subercaseaux, “La visión más tradicional concibe a la identidad cultural de un país— o a la identidad nacional—como un conjunto de rasgos más o menos fijos, vinculados a cierta territorialidad, a la sangre y al origen, como una esencia más bien inmutable constituida en un pasado remoto, pero operante aún y para siempre. Se habla de una identidad cultural estable para diferenciarla de procesos identitarios transitorios o inestables, o de microidentidades (barrio, club deportivo, edad, etc.), también se habla de identidades sociales como la de determinado sector o clase y de identidades individuales, como la de género”^{[Note2.](#)}.

Para Subercaseaux, esta idea más tradicional, llevada a un extremo, tiende a ‘sustanciar’ la identidad, lo que desemboca en una percepción negativa de toda posible alteración de la

misma. Sí, porque vista de este modo, “la identidad implicaría siempre continuidad y preservación de ciertos rasgos acrisolados en el pasado; se vería, por ende, continuamente amenazada por aquello que implica ruptura, pérdida de raíces, vale decir, por el cambio y la modernidad. Tras esta perspectiva subyace una visión de la cultura como un universo autónomo, con coherencia interna, como un sistema cerrado que se sustrae de la historicidad”^{Note3}. Así, la historicidad es concebida como un relato que nos une, a partir de un origen que puede ser mítico, en la cual el desarrollo y la invasión cultural implican una interrupción, una interferencia de este relato fundacional.

En el siglo XX, por otra parte, ha surgido una nueva postura que, probablemente está atravesada por la constatación de múltiples rupturas políticas y sociales, y que ha afectado la idea tradicional de identidad nacional. Esto afecta el concepto de modo que se concibe la identidad como algo meramente imaginario y discursivo, como un objeto creado por la comunidad o por los intelectuales e historiadores. “La identidad desde esta perspectiva no es un objeto que exista independientemente de lo que de él se diga. Para los autores que sostienen esta postura de tinte posmoderno, la identidad es una construcción lingüístico-intelectual que adquiere la forma de un relato, en el cual se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda frente a los invasores o extraños”^{Note4}.

Históricamente, podemos distinguir varias etapas en la construcción de la idea de ‘nación’ y de ‘identidad nacional’:

En primer lugar, la nación es una construcción política de la modernidad. No siempre existieron naciones; de hecho, hasta por lo menos el siglo XVII predominaron otras formas de organización política o de territorialización del poder como por ejemplo, los imperios o las ciudades mercantiles (particularmente las ciudades flamencas e italianas medievales). La nación, o más bien la forma Estado-Nación como realidad o como ideal político-institucional, se instala en el mundo europeo a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa. La idea de que la humanidad está naturalmente dividida en naciones, de que hay determinados criterios para identificar una nación, proviene de este desarrollo particular del pensamiento europeo.

En el ámbito de la Ilustración, la nación aparece definida políticamente. La idea de ‘contrato social’ (que constituye una de las bases filosófico-políticas de la democracia), la idea de la nación como una unión de individuos gobernados por una ley y representados por una asamblea de la que emerge la ley (base de la distinción entre los poderes ejecutivo, legislativo y jurídico) son ideas todas que implican una definición político-institucional de la nación. En esta perspectiva democrática, el concepto de nación implica la existencia de un Estado y también una base territorial. A partir de esta definición política de la nación se generaliza la forma Estado-Nación como forma jurídica, como territorialización del poder, como discurso ideológico de integración, como parámetro para la organización de la educación, como armadillo de poder del Estado para integrar a sus ciudadanos y de la cultura.

Sin embargo, esta integración que constituye tal proceso, establece también—necesariamente— otro fenómeno que le es contrario, pero al mismo tiempo consustancial. Es el proceso de exclusión, que tan bien describe y analiza Michel Foucault en varias de sus

obras^{Note5.}. Necesariamente el incluir presupone también un *excluire lo Otro*. Para poder demarcar límites, en este caso en el ámbito de la nación, se debe prescindir de otros aspectos que quedarán marginados. Así, es como se conforman estos ‘espacios de exclusión’ donde para Foucault, surgen los ‘anormales’. Estos individuos indóciles serán castigados y aislados de la cercada esfera de lo reconocido como ‘legítimo’ por las fuerzas del poder que operan en toda cultura. De este modo, estos ‘espacios de exclusión’ aparecen en la escena del conflicto con el Otro, tras ejercer una necesaria reclusión y castigo de ese *delito* de alteridad.

Sobre esta misma problemática, Tzvetan Todorov, en su texto *La Conquista de América: El problema del otro*^{Note6.}, nos propone una tipología de las relaciones con el Otro. Plantea que hay que partir de la base de que las relaciones de alteridad siempre se dan en varias dimensiones, y por lo tanto, es necesario dar cuenta de las diferencias que se configuran en la realidad; por ello, habría que distinguir tres ejes de relación con la Otredad: un plano axiológico en el cual se emiten juicios de valor con respecto al Otro: éste es bueno o malo, se le quiere o no, es igual o inferior a mí^{Note7.}. En segundo lugar, Todorov plantea la existencia de un plano praxeológico, en este plano se da una relación de acercamiento o alejamiento con el Otro. Desde aquí se desprenden tres tipos de relación; en el primero, me identifico con el Otro, hago míos sus valores y principios, es decir, lo asimilo; en el segundo, acerco al Otro hacia mí, y le impongo mi imagen, en una acción que implica subordinación; el tercer tipo de relación es simplemente el de la indiferencia, en el cual no adopto o tomo ningún tipo de acción frente al Otro. Por último, un tercer plano, el epistémico, es el plano del conocimiento, que depende del grado en que conozco la identidad del otro, y desde ese punto de vista, hay una existencia de grados infinitos del tipo de conocimiento, desde el mínimo hasta el grado superior (desde una perspectiva ficticia, ya que nunca lograremos el conocimiento total del otro).

Estos tres planos de relación con el Otro se relacionan también entre sí. Aún cuando esto ocurre, ninguno de ellos se puede reducir al otro, ni menos predecir a partir del otro, porque no hay una implicación rigurosa entre ellos. Los tres son autónomos, y en cierta manera, elementales. Para entender mejor esto último, es ilustrativo el ejemplo que señala Todorov en relación a lo que se vivió en América desde el siglo XVI en adelante: “Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella.”^{Note8.} En síntesis, Todorov define estos planos de relación como ‘Amar’, ‘Conquistar’ y ‘Conocer’; aunque estos planteamientos surgen siempre de su estudio sobre el ‘Descubrimiento’ de América, se puedan extrapolar, sin duda, a otras experiencias históricas.

Por su parte, Jean Baudrillard y Marc Guillaume aportan una útil sistematización del tema en *Figuras de la Alteridad*^{Note9.}. Para estos autores, existen al menos dos tipos de alteridad o más bien dos etapas posibles en la comprensión del Otro:

En primer lugar, una *Alteridad radical*, es decir, la aversión a lo radicalmente heterogéneo. En el Otro siempre existe -por una parte- el prójimo, aquello que de él puedo asimilar y comprender, a pesar de que es distinto de mí. Pero también percibo en él lo inasimilable,

incomprensible, aquello que es incluso impensable. Esta es la llamada *alteridad radical*, que siempre constituye una provocación que, por ser tal, está destinada al olvido en la memoria y en la historia, o a la reducción del prójimo a una total e impensable alteridad. Se produce así la incapacidad de comprender lo que juzga inconmensurable y desconocido; por otra parte es también la incapacidad de vivir el *exotismo*, para dar lugar sólo al *turismo*, porque “sólo es posible hacer un tour en un terreno ya conocido”^{Note10.}; esto es lo que lleva a los autores a concluir que “reducir al prójimo es una tentación muy difícil de evitar, puesto que la alteridad absoluta es impensable y, por lo tanto, está destinada a la reducción; pero al menos siempre constituye una provocación”^{Note11.} Esta *reducción* del otro es lo que Marc Guillaume destaca como conducta propia de nuestros tiempos “si no eres como yo, te excluyo o te mato”^{Note12.}

“El encantamiento del otro, que debe ser aceptado y respetado en sus diferencias, se funda en la eliminación de las alteridades radicales. Lo que está en juego en estas perspectivas de análisis, de política y de ética es la *gestión social del prójimo* en un espacio cultural que toma *al prójimo por el otro*”^{Note13.} Hemos desplazado hacia lo inhumano las razas inferiores, para luego desplazar (tal como una y otra vez advierte Foucault) a locos, ancianos, niños, etc. Se da así una *elipsis* del otro, un relacionarse sin verse, un encontrarse sin enfrentarse.

Pero “en el otro se esconde una alteridad ingobernable, amenazante, explosiva; aquello que ha sido embalsamado o normalizado puede despertar en cualquier momento”^{Note14.} En este mismo sentido podemos adoptar (y adaptar) las definiciones de identidad y de la ideología colonizadora, (el *Orientalismo*, en términos de Said) que se produce y se reproduce en la relación entre Francia y Gran Bretaña y los países árabes, sobre todo a partir del siglo XIX, un aspecto que desarrollaremos más adelante.

Ideas de nación, de comunidad, de etnia

Ya en el siglo XVIII y XIX “(...) en la tradición romántica alemana se gesta una concepción cultural de la nación casi en antagonismo con la concepción exclusivamente política de la misma. En esta concepción la nación pasa a ser definida por sus componentes no racionales ni políticos, sino por el lenguaje, por las costumbres, por los modos de ser, por su dimensión simbólica, por la cultura. Contra la universalidad ilustrada y abstracta, el romanticismo alemán rescata los particularismos culturales, la individualidad y el sentimiento, lo singular e infraintelectual. Dentro de esta concepción de nación, el nacionalismo se convierte en un rescate de aquello que es más particular de un pueblo: la lengua, las costumbres, las tradiciones, los modos de ser, los refranes, etc. En esta perspectiva, la base de la nación pasa a ser no tanto una frontera geográfica y política, sino un hecho espiritual: la nación es antes que nada alma, espíritu, sentimiento, y lo secundario es la geografía o la materia corpórea”^{Note15.}

En este sentido, podemos percibir que los relatos épicos, genéricamente determinados, ‘producen’ y explican los conflictos identitarios, creando héroes y anti-héroes y demarcando necesariamente un espacio territorial que es al mismo tiempo cultural, en el que se pueden distinguir claramente la aparición de un ‘nosotros’ y de un ‘los otros’ o ‘el Otro’. Tal como lo hemos planteado en la fundamentación de la elección de nuestro corpus,

“(…) La identidad nacional desde esta perspectiva siempre tendrá la estructura de un relato y podrá ser escenificada o narrada como una epopeya, como una pérdida o tragedia, como una crisis o como una evolución y proyecto”[Note16.](#)

Sin embargo, apunta Subercaseaux, en esta perspectiva “la nación, más que una comunidad histórico-política o un dato geográfico, sería una comunidad imaginada, una elaboración simbólica e intelectual, que se constituiría en torno a la interpretación del sentido de la historia de cada país. Se trata de una postura que en su grado extremo disuelve la identidad y elimina el referente...”[Note17.](#)

Por su parte, Benedict Anderson, representante excepcional de la postura ‘constructivista’ en materia de identidad nacional, define el concepto de ‘nación’ como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”[Note18.](#) Para Anderson, una nación es imaginada debido a que incluso los miembros de la nación más pequeña no conocerán nunca a la mayoría de sus compatriotas; sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.

Asimismo, se imagina limitada porque, no importando cuán grande sea la nación, ésta siempre tendrá fronteras finitas, si bien elásticas. Más allá de estas fronteras se encuentran otras naciones. Ninguna nación se piensa a sí misma con las dimensiones de toda la humanidad. Ni siquiera los nacionalistas más mesiánicos sueñan con que todos los miembros de la humanidad serán parte su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar, por ejemplo, los cristianos.

Se imagina soberana porque el concepto de nación nace en una época en que los movimientos revolucionarios y el pensamiento ilustrado estaban acabando con la legitimidad de los órdenes jerárquicos. De este modo, la garantía y emblema de esta nueva libertad está conformada por el concepto de Estado soberano.

Se imagina como comunidad, porque sin importar la explotación y la desigualdad que pueda existir en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.

Subercaseaux, por su parte, se sitúa en una posición intermedia frente a los planteamientos de Benedict Anderson, ya que su reflexión en torno a la identidad admite e integra dos aspectos: uno discursivo e imaginado, y otro ‘constatable’: extradiscursivo, material y empírico.

Así, el aspecto discursivo estaría mediando a un referente que es constatable tanto empírica como históricamente. Desde este punto de vista, la nación es al mismo tiempo un “dato geográfico y una territorialización histórico-política del poder”[Note19.](#), así como una construcción intelectual y simbólica.

Otro concepto que resulta interesante atraer a la discusión es la idea de ‘etnicidad’ y más específicamente, es el de ‘identidad étnica’. Éste surge en oposición al concepto de raza, el cual tiene un carácter ‘biologizante’ con respecto de las diferencias culturales. En contraposición al concepto de raza, el concepto de etnicidad pondrá el énfasis en aspectos

históricos y culturales. Para los constructivistas la identidad étnica además de ser una forma de habitar el mundo y crear formas sociales es una red de relaciones de poder con tendencia a naturalizar las prácticas sociales. El concepto de etnia refiere a lo que podemos denominar categorías relacionales entre agrupaciones humanas, formadas sobre todo por representaciones compartidas y lealtades morales y no tanto por rasgos raciales y culturales específicos.

La identidad étnica es el ‘autoconcepto’ que se construye a partir del patrimonio cultural y de la memoria histórica. Desde lo individual se deriva la identificación de la pertenencia a una colectividad o grupo, lo que permite diferenciarse de quienes no ‘comparten las mismas orientaciones y sentidos’^{Note20}. Se define ‘lo que somos’, lo que caracteriza ‘nuestro grupo’, a partir de lo que nos diferencia de otras colectividades. Es decir, somos necesariamente lo que, por definición, *no* son los otros. En cierto modo la identidad étnica es una forma de ‘rotulación’; una persona se ‘autoclasifica’ y clasifica a los demás individuos o grupos bajo diversas categorías (grupos étnicos), a los cuales atribuye determinadas características (vestimenta, lenguaje, tipo racial, comportamiento social, valores, religión, etc.). Estos factores adquirirán así un carácter valorativo y serán usados por los individuos para organizar las relaciones sociales tanto dentro de su mismo grupo como en su relación con otros.

Por otra parte, la identidad étnica supone una continuidad histórica, en la cual los significados valóricos, cotidianos, morales y emotivos se transmitirán de una generación a otra. Su rango se superpone a otras características del grupo y, debido a ello, regula las diversas identidades sociales. La identidad étnica opera siempre: no puede ser ni eliminada ni puesta en suspenso.

Existe una extensa literatura sobre estos problemas; en relación con nuestro tema específico en este Seminario, los planteamientos de Edward Said, así como el pensamiento de Américo Castro sobre la realidad histórica de España, y los ensayos de Juan Goytisolo, serán fundamentales.

Ni siquiera el observador más superficial e ingenuo de la literatura española podría omitir el lugar central que ocupa el Islam dentro de la escenografía mental hispánica. La presencia del ‘moro’ -odiada, temida, amada- nutre la cultura de la península desde hace de doce siglos. Sin embargo, con respecto a las creaciones de la literatura española que incorporan o tratan el tema ‘moro’ u oriental, Goytisolo pone en manifiesto un importantísimo factor: “Puesto que la objetividad absoluta no existe, la empresa de describir al otro lleva siempre la marca del lugar de origen”^{Note21}. Para Goytisolo, es imposible que un autor pueda reproducir un universo ajeno desde un punto de vista neutral. La sociedad re-presentada será siempre descrita desde un determinado enfoque, de cuyos límites y emplazamientos debemos estar plenamente conscientes.

En el contexto de la Península Ibérica, dividida entre Españoles y Musulmanes, la situación no presenta mayores diferencias. Es posible establecer un contrapunto entre un historiador clásico como Américo Castro (1885–1972) y un ensayista y narrador actual, como Juan Goytisolo (1931).

Para Américo Castro, “(...) la España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad”[Note22.](#), pero que resultaría bastante tardía: recordemos que entre la llegada de los musulmanes y la primera gran obra literaria conocida (El *Poema del Cid*) median más de cuatrocientos años. Sería éste un fenómeno que puede clasificarse como ‘somnolencia hispánica’.

Luego Castro insiste “(...) en el hecho, muy sabido, de que en la Edad Media no hubo completa separación geográfica y racial entre cristianos y musulmanes. Ya mencionamos a los mozárabes, los cristianos bilingües establecidos entre los musulmanes, que desde los primeros siglos emigraban a veces a tierras cristianas, y que se trasladaron en masa durante las invasiones de almorávides y almohades de los siglos XI y XII [debemos mencionar asimismo a] los llamados “mudéjares”, los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influidos por la tolerancia de los cuatro primeros siglos de islamismo”[Note23.](#)

Al respecto, Goytisolo señala: “Salvo el caso de unas pocas excepciones individuales (...) la visión castellana del musulme es una simple reproducción invertida, un negativo fotográfico”[Note24.](#) En esta perspectiva, el Otro, demasiado cercano aunque inasimilable e imposible de domesticar, se convierte en un negativo. Así, “ambas entidades abstractas, Occidente e Islam, se apoyan y reflejan una a otra, crean un juego dialéctico entre sus imágenes especulares”[Note25.](#)

Este mismo autor afirma, por otra parte que la figura del moro en España será tratada según dos procesos paralelos. Por un lado, la imagen del moro sufre un proceso de idealización. Hasta el siglo XV la convivencia, rivalidad y permeabilidad de ambas culturas dio pie a diversas manifestaciones, artísticas y literarias, de carácter simbiótico. Ya en el siglo XVI, la decadencia militar de los musulmanes, el bajo nivel cultural de los moriscos sojuzgados y la situación de marginalidad en la que se encontraban, modificaron la mirada de los cristianos hacia sus antiguos enemigos. De esta forma, se produce una exaltación mítica – en un plano exclusivamente literario, advierte Goytisolo-, del enemigo abatido. Al mismo tiempo, en la realidad cotidiana, el desprecio y la intransigencia de los cristianos hacia los moriscos, compatriotas distintos e inasimilables, se hizo cada vez más aguda.

Al cesar la amenaza militar de los musulmanes, los cristianos se sintieron atraídos hacia ese mundo. La añoranza de ese pequeño universo en vías de desaparición motiva los más diversos relatos, en los cuales los moros son presentados ataviados generosamente de atributos y cualidades. De manera similar, los rasgos positivos del espacio morisco se acentúan. Este fenómeno se conoce con el nombre de ‘maurofilia’ literaria[Note26.](#)

Goytisolo apunta que el escenario morisco -a partir de las traducciones del *Abencerraje* [Note27.](#) y otras obras españolas similares- seduce a los escritores y artistas de toda Europa. Desde entonces el tema oriental y morisco no aparecerá en la literatura hispana desde lo propio, es decir, desde la intimidad y convivencia de ambas razas en la península, sino como adaptación y copia de modelos anglofranceses.

Los tópicos ‘antimoriscos’ de los cronistas medievales y de los poetas del romancero volverán a aparecer tres centurias más tarde. Incluso ya entrado el siglo XX, en el marco de

la Guerra Civil española, la imagen del moro salvaje y vil reaparece con una fuerza inusitada en el *Romancero de la guerra de España*. Resulta fundamental destacar que en ninguno de estos casos los autores se inspiran en personas reales: estas figuras son monstruos y fantasmas de una escenografía mental creada por - y para- Occidente, o en este caso, por - y para- España^{Note28.}. “Los prejuicios milenarios sobre los árabes y el Islam se han insinuado en el inconsciente colectivo de Occidente a un nivel tan hondo, dice Djait, que cabe preguntarse con temor si podrán ser extirpados jamás.”^{Note29.}

El tratamiento de la figura del moro a lo largo de más de doce siglos de literatura en la península Ibérica y en Occidente en general, da pie a un nuevo problema. “Entre el mundo ancho y ajeno, y el texto que presuntamente lo describe, nos remitimos por regla general al último. Cuando este corpus escrito abarca varios siglos y disciplinas adquiere un poder formidable y la visión textual oscurece o eclipsa por completo la realidad”^{Note30.}. De esta forma, Oriente se convierte en un ‘topos’, una red de referencias. Oriente y el Islam son representados según un entramado de conceptos e imágenes, pero estos no se conectan con una experiencia concreta ni se asientan en la realidad, sino con una vasta red de fantasías, deseos, represiones y fantasmas. La visión textual, ya interiorizada, anula la realidad, incluso llega a crear los hechos sobre los cuales se afirma.

Por último, Goytisolo problematiza el hecho de que la literatura española haya sido, y en algunos casos siga siendo, analizada en virtud de sus coordenadas latino-cristianas. Aun a lo largo del siglo XIX el pasado morisco de la península Ibérica era visto como una especie de injerto foráneo y exótico. En la opinión de Goytisolo, el aporte de Américo Castro resulta fundamental para encaminarnos hacia un análisis más certero de la literatura española. La vieja tesis del influjo superficial y efímero del Islam sobre la literatura española resulta muy difícil de sostener en virtud de los últimos estudios. Recordemos que Castro admitió haberse encontrado frente a un problema al intentar caracterizar la presencia del Islam en España: “Cuando en 1938 escribía un ensayo sobre ciertos problemas de los siglos XV y XVI, noté cuán difícil era *introducir* lo islámico en el cuadro de la historia, o prescindir de ello, y acabé por soslayar la cuestión indebidamente.”^{Note31.}

La multiplicación de los análisis y ensayos sobre el tema, venidos de distintos campos y disciplinas, dan cada vez más luces acerca del fecundo mestizaje cultural románico- arábigo que configura un amplio sector de la literatura española.

Oriente y Occidente

Como habíamos mencionado anteriormente, una figura fundamental en la discusión sobre el complejo intercambio entre Oriente y Occidente es el intelectual palestino Edward Said, ya que sistematiza este conflicto de una manera excepcional en su obra clave, *Orientalismo* (1978)^{Note32.}.

En dicha obra, Said intenta establecer una descripción fundamentada del proceso de formación de los estereotipos sobre el Islam y los musulmanes, cómo y cuándo se constituyeron los mecanismos por medio de los cuales se establecen estas ideas que, en el marco de un saber general, intentan salir de la particularidad para hacerse universales. A través de su obra, vemos cómo esto se trata de una elaboración ‘consciente y continuada’

que obedece a los intereses del poder dominante en los momentos respectivos. “Cultura y poder se entremezclan invadiéndose mutuamente, haciendo muchas veces difícil la lectura de sus respectivos intereses”^{Note33.} Así, el ‘orientalismo’ entrega una visión de Oriente acabada, acotada y cerrada. Para Said la relación de Oriente y Occidente es una relación de poder, en la que el segundo subordina al primero, para emitir una noción colectiva de ‘nosotros’ contra los ‘otros’, todos aquellos que no son europeos. “Said se pregunta cómo la filología, la historia, la lexicografía, la teoría política y la economía se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como la que propone el orientalismo, cómo se reproduce esa visión y se amolda a las diferentes épocas”^{Note34.}

El proceso intelectual de dominación y poder, que Said denomina ‘orientalismo’, permite a las colonias europeas formar una mentalidad e imagen orientales con el fin de ponerse en contacto con Oriente: El ‘orientalismo’, pues, aparece como visión política de una realidad, destacando la superioridad de Europa, del ‘nosotros’ occidental sobre ‘lo extraño’, es decir el Oriente, ‘ellos’. La base del análisis orientalista se sitúa en el método de ‘oposición binaria’: dos mundos, dos estilos, dos culturas, Oriente y Occidente. Estableciendo diferencias entre ambas culturas y un muro infranqueable, Occidente obtendrá el poder y control del Otro.

Para Said, la relación entre los ‘orientalistas’ y su objeto (Oriente) sería en un comienzo textual, que llama ‘fase textual del orientalismo’ tanto de investigación erudita como literaria. De ahí entonces la aparición ‘literatos e intelectuales orientalistas’ como Flaubert, Nerval, Víctor Hugo, Goethe y otros. Así, Europa estudia y define al mismo tiempo Oriente, como el dominador al dominado, estableciendo en esta primera etapa ‘textual’ las bases para el desarrollo posterior del ‘orientalismo’. Se crean estereotipos que favorecen el pensamiento occidental, tales como la imaginaria sobre Mahoma, como un ser que compendió en sí mismo la falsa revelación, la lascivia, el libertinaje, y todo tipo de pecados. Occidente convierte a Oriente a su gusto y favor, en su propio beneficio, sabiéndose superior en todos los aspectos: “Vemos que la base del sistema orientalista es cerrada. Los eruditos no realizan estudios con el ánimo de conocer “al otro”, sino con la intención preestablecida de confirmar sus propias visiones, ya que éstas han de servir a la consolidación de la superioridad occidental. Da la impresión que, desde el principio, el orientalismo asume su dimensión política al servicio de una cultura determinada, en este caso la europea, que necesita demostrarse a sí misma su superioridad (...) Todas las ideas contenidas en estos textos van a ir dando legitimidad a un vocabulario y a un discurso particular sobre Oriente y el Islam. En resumidas cuentas, están construyendo una visión de profunda fuerza que se irá incardinando en la mente colectiva de los occidentales, incorporándose sus figuras y símbolos de manera insistente hasta llegar a formar parte de la herencia común, de la ideología colectiva que se sitúa en la base de su identidad”^{Note35.}

Europa asume la labor de ‘redimir’ a Oriente para otorgarle una ‘civilización’ y sacarlo de la barbarie en que está sumido; esta tarea incluye la labor de formular, definir y codificar a Oriente, dando por hecho que esta región carece de ‘definición’, Europa le impone de este modo una identidad que no le es propia: “No crea un mero conocimiento, sino que pretende crear la realidad que describe. Con el paso del tiempo, estos textos van conformando una tradición, instituyendo un discurso”^{Note36.}

En la Modernidad, la fase de investigación textual dará paso a los viajes, tanto de aventureros que se embarcaban a Oriente, como de historiadores, escritores y académicos que necesitaron establecer puntos de comparación para consolidar, por oposición, la identidad europea; por esta razón comienzan a proliferar categorías y estratificaciones de carácter psicológico y moral^{Note37.}. “Said nos presenta a los “héroes inaugurales” del orientalismo moderno: Silvestre de Sacy, Ernest Rénan y Lane, quienes colocaron al pensamiento orientalista sobre una base racional y científica, creando un vocabulario y un cuerpo doctrinal que podría ser usado en adelante por todos los que accedieran al campo de estudios orientalistas.”^{Note38.}

A mediados del siglo XIX, Said advierte que en Europa la investigación se convierte en una actividad institucionalizada, normalizada. Con el tiempo, el ‘orientalismo’ dejará de ser cosa de ‘aficionados vocacionales’ para convertirse en un quehacer institucionalizado en claustros universitarios, sociedades asiáticas, centros de estudios geográficos y departamentos ministeriales; todo ello significa que la ciencia comienza a legitimar estos estudios sobre Oriente. Por tanto, el ‘orientalismo’, más que una doctrina, es una poderosa tradición académica de interés para empresas, gobiernos, ejércitos, lectores, geógrafos, etc. Oriente se concibe así como una forma concreta de conocimiento de seres humanos, culturas y lugares siendo, al mismo tiempo, una herramienta fundamental de los políticos para comprender su discurso. Así, las ideas derivadas de estos conceptos se transmiten generacionalmente, llegando a formar parte de la cultura, coherente, repetida y reformulada. “Este estado de la cultura, hizo posible el establecimiento de categorías indiscutibles, hitos de referencia que había que usar en la política, los estudios de religiones comparadas, el arte, la literatura o la historia. Se creaban así unos límites entre los seres humanos, fronteras que delimitaban las razas y las culturas, deformando la visión humana de lo concreto, y desviándola hacia los aspectos regresivos. Las referencias a los nativos contemporáneos, han de remitirse a la horma original, que se irá retroalimentando en cada cita, en cada referencia. Esta “remisión” es precisamente, según nos dice Said, la disciplina del orientalismo”^{Note39.}. Así, musulmanes y judíos se estudian y pueden comprenderse sólo desde el punto de vista de sus orígenes primitivos^{Note40.}.

Luego de reafirmar que el Islam ha sido continuamente mal representado en Occidente, Said reflexiona acerca de la posible veracidad de estas las representaciones, inevitablemente ligadas a la lengua, cultura, institución, o política en que las que surgen; llega a la conclusión de que toda representación está “comprometida, entrelazada, incrustada y entretejida con muchas otras realidades, además de con la ‘verdad’ de la que ella misma es una representación”^{Note41.}. Por lo tanto, las representaciones ocupan un sitio en las tradiciones del pensamiento determinadas por la historia, por una ‘tradición común de discurso’. Las representaciones, por tanto, tienen siempre un objetivo. El orientalista es quien proporciona a su propio medio intelectual, a su propio medio intelectual y cultura aquellas las representaciones de Oriente, que se adaptan a aquello que el discurso oficial necesita respondiendo a las necesidades nacionales, políticas, económicas etc. de su época^{Note42.}.

Para terminar, Said señala que “[no pretende] sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (Islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva ‘interna’ frente a cualquiera que sea ‘externa’

(...) lo que he pretendido decir es que ‘Oriente’ es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible”[Note43.](#) Para el autor, “los sistemas de pensamiento como el orientalismo –grilletes forjados por el hombre– se fabrican, se aplican y se mantienen demasiado fácilmente (...) Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizás más que antes.”[Note44.](#)

En el transcurso de este Seminario, cada uno de sus integrantes hemos reflexionado acerca de esta amplia problemática que hemos decidido denominar *Desde la escritura: Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes*. Durante de esta labor, cuando reflexionábamos acerca de un título adecuado para nuestro trabajo, muchas veces tuvimos que replanteárnoslo, ya que no se adecuaba con exactitud -más precisamente, con la amplitud necesaria- a lo que estábamos haciendo. Esto, porque la reflexión demandó abarcar diferentes áreas del conocimiento, por una parte desde la historia, pasando por numerosos estudios, hasta llegar a la literatura, y por otra, significó también un trabajo intelectual tanto personal como grupal, que fue abriarnos a un tema – y a una historia- para muchos de nosotros prácticamente desconocidos, o conocidos desde la perspectiva únicamente ‘occidental’. Así, este es un intento de apartarnos, de algún modo, de estas perspectivas y estudios que Said ha denominado ‘orientalistas’, para adentrarnos en una reflexión como aprendices de esta ‘fabulosa otredad’ que es Oriente, la que –por qué no decirlo- tanto nos ha impactado a cada uno de nosotros. Hemos re-conocido una historia, una religión, un pensamiento, una visión de mundo que en su conjunto nos eran bastante extraños y, posicionados en este ‘exotismo’, hemos estudiado las *Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes* en múltiples ámbitos; la literatura ha sido nuestro punto de partida para este estudio, pero –como decíamos anteriormente- nuestra investigación se ha ampliado necesariamente a otras esferas que van más allá de la literatura. Esto, porque, como se verá, hemos trabajado con textos bastante heterogéneos, como los son la épica, la poesía, la literatura de viajes y la novela.

En la híbrida España del siglo XVI, encontramos un pueblo, que mediante sus caballeros construye su identidad desde la religión cristiana. El enemigo moro se encuentra ya vencido pero no ha desaparecido de la escena cotidiana (ni literaria) en la cual conviven conversos y antiguos cristianos. En este contexto intercultural, enriquecido por la permanencia de gentes de las tres ‘leyes’ (a saber, moros, judíos y cristianos), aparece en la literatura el género morisco y con él, una nueva apreciación del vencido al que, por una parte se idealiza, y por otra se compadece, llegando incluso a asumir su voz.

En *El Abencerraje y los Romances, dos lecturas de la España del siglo XVI* se intenta de dar cuenta de la visión del moro en España en un momento intermedio entre su derrota y la expulsión definitiva de la Península a principios del siglo XVII. Tanto en esta novela corta como en los romances podemos percibir la presencia de una temática – social y religiosa-

que afectará la historia española, acompañada de hermosas y poéticas imágenes que envuelven el mundo humano y valórico que estas obras presentan.

En *Lo Maravilloso y la configuración del Otro en el Poema de Fernán González* se realiza un análisis del dicho poema, centrando la atención en el componente maravilloso del texto, para ver cuál es la función de éste, y así mismo, poder entender a través de él, cuál es la posible función de la obra en su época. Dicha función, sería una de tipo ideológica y tendría como intención configurar una imagen o representación del musulmán. Para comprobar esto, en primer lugar, se ha realizado una conceptualización de Lo Maravilloso, para luego insertarlo en la mentalidad de la época, y así poder entender a cabalidad su rol en el texto.

El capítulo *El Poema de Fernán González y El Cantar de Roldán: La 'mala imagen' del moro en la épica española y francesa*, consiste en la revisión de dos famosos poemas épicos: *El Cantar de Roldán* y *el Poema de Fernán González*, textos canónicos de la literatura medieval. Esta investigación se centrará en el estudio de la manera en que los personajes 'moros' o 'sarracenos' son representados en estas obras, tomando en cuenta tanto sus características físicas como morales y psicológicas. Asimismo, se tendrá en especial consideración la caracterización de su religión.

La investigación intenta establecer conexiones entre el texto poético y el contexto social, histórico y político que le dio vida, con el objetivo de buscar una explicación plausible para estos fenómenos. Además, el trabajo invita a reflexionar, a partir de los textos medievales, acerca de la mirada que Occidente dirige sobre el Otro, y cómo ésta se ha mantenido casi inalterable por más de diez siglos; se intentará asimismo interpretar las consecuencias que esta mirada que se ha venido consolidando desde el medioevo sigue vigente en la escena política actual.

En *La 'mancha' de don Quijote: el trasfondo islámico*, se intentará poner de manifiesto una posibilidad de lectura, en donde el texto cervantino se nos presenta como un corpus empapado de tópicos, motivos y problemáticas árabes e islámicas luego de la expulsión de los moros de la Península, además de postular una nueva interpretación basada en la identificación de esos elementos orientales en el juego ficcional interno de la obra. Este ensayo intenta de-velar lo que la crítica tradicional occidental ha omitido, ignorado o negado de *El Quijote*, respecto a la influencia musulmana y/o árabe que, durante la convivencia con cristianos en España, debió de introducir a la literatura medieval y posterior. Así, en este trabajo veremos cómo, incluso entrado ya el siglo XVII, los residuos de la cultura islámica se dejan ver en la literatura española con una voz más potente y determinante de lo que muchos podrían esperar o querer.

En *Tres testimonios sobre las ruinas* se trata de ver cómo se plantea este Otro, a modo de añoranza de lo que inevitablemente está por desaparecer. Son discursos que se inspiran, a modo de elegías, en las ruinas del Islam (y sus distintas manifestaciones culturales y espirituales) en las penínsulas Ibérica y Arábiga. Dos de ellos fueron elaborados por viajeros de diferentes épocas y territorios: el romántico alemán Friederich von Schack (1815-1894), que visita España, y un osado inglés del siglo XX, Wilfred Thesiger, que cruza los 20.000 km. del 'desierto de los desiertos' de Arabia, a lomo de camello. El tercer testimonio lo constituye la 'poesía hispanoárabe de las ruinas' (siglos XI al XIII). Esta

poesía -primera manifestación literaria de la ruina del Islam en occidente- será el prisma desde el cual se proyectarán los otros dos, ya que, como veremos, en su conjunto, estos testimonios evidencian los mismos hechos, impresiones, alegatos y frustraciones. Así, podremos reconocer cómo se aúnan los tres discursos en el mismo delirio: la desesperación de la pérdida de la cultura del Islam, y cómo se vive tan análogamente a lo largo de los siglos, a partir de la contemplación de la ruina.

Finalmente, tratando de hacer presente también la posibilidad de anulación de toda alteridad, en especial a nivel individual y religioso, en *Identidad del Amado, Identidad del Amor* insistiremos en la relación 'Amado – Amante', representada en la literatura hispanoárabe por la poesía de Ibn 'Arabi de Murcia (1165-1240) y en la literatura española por la poesía de San Juan de la Cruz (1542-1591), la cual será entendida como símbolo principal de una 'doctrina mística de amor' que trasciende a la vez el carácter confesional del Islam y el Cristianismo.

Esta doctrina, cuya existencia será postulada desde el estudio de los poemas y tratados de dichos autores, además de la perspectiva de René Guenón en sus obras acerca del pensamiento 'tradicional', investigará la condicionalidad del amor divino como necesidad fundamental del observante de dejar de ser 'Otro' para Dios y para 'Sí mismo', orientando toda su condición solamente para la adecuada realización de la voluntad divina: el amor.

«No hay memoria de las primeras cosas, ni habrá tampoco recordación de las que sucederán después, entre aquellos que han de ser en lo postrero».
Rey Salomón
(mítico alarife)

Introducción

Hemos denominado como ‘testimonios’ los tres discursos de que nos ocuparemos durante el desarrollo del presente trabajo, porque es preciso rescatar el carácter ‘argumental’ que todos ellos tienen. En los tres se hace indispensable -más adelante ya veremos por qué- subrayar el hecho que su narrador sea, ante todo, un ‘testigo’. Esto significa, por una parte, que su narración tiene una base de veracidad. En estos discursos, algo se asevera, se atestigua, y se da fe de unos hechos. Por esto, ‘testimonios’, porque soportan necesariamente la idea de ser una prueba, la justificación y certeza de que algo es de alguna manera, y esa manera se afirma en ellos.

En un interesante artículo, Leonidas Morales^{Note45.} se propone aclarar la ‘ambigüedad conceptual’ en que ha devenido la clasificación y descripción del testimonio como discurso, para dar una determinación conceptual más clara acerca de este tipo de textos. En su opinión, la definición del testimonio ha tendido a subrayar su componente político e ideológico, convertido en “(...) un campo de relaciones de poder textualizadas”^{Note46.} En ésta concepción, el testimonio se piensa como una clase de discurso que pone en juego determinadas relaciones de poder: un polo hegemónico versus la ‘voz’ del subordinado, que se instala en el centro del escenario discursivo. El testimonio sería la narración de la ‘voz de la resistencia’, que habla por una comunidad sometida, y que por lo tanto puede desconstruir la historia ‘oficial’, instalando una verdad reprimida. Por esto tendría el carácter de ‘ejemplar’.

Sin embargo, Morales observa que la lectura del testimonio así definido nada dice de él como una clase de discurso determinada, ya que “(...) sólo son variables de contenido que no afectan al testimonio como tal”^{Note47.} Para el autor, el problema fundamental es concebir el testimonio como un género, definido a partir de su contenido. Sin duda, nos dice, el testimonio es una clase de discurso, y tiene como principales características el que sea siempre un relato en primera persona, que afirma haber vivenciado algo, que es un elemento de prueba, y que contribuye a instaurar una verdad.

Estas propiedades lo hacen perfectamente distinguible, pero como relato no contaría con las condiciones de ‘historicidad’ de los géneros, ya que no se puede fijar en un momento único del tiempo, sino que por el contrario, son formas que siempre son posibles; están siempre disponibles para el usuario que las requiera. Por esto, Morales afirma que el testimonio es un discurso ‘transhistórico’ (las condiciones históricas no afectan su contenido) De esta característica se deriva la segunda: es un discurso ‘parásito’, que debe ser actualizado dentro de una institución, ya que no puede serlo de forma independiente a ella ni a los géneros existentes. Por esto, es un discurso, ‘transgenérico’, que se actualiza obligadamente en los géneros ‘referenciales’, en los cuales se remite a una persona (autor) ‘real’. El ‘yo testimonial’ se hace imprescindible en géneros como la carta, las memorias, la autobiografía, la biografía, la entrevista, etc...

De este modo, Morales define el testimonio como un discurso ‘transhistórico’ y ‘transgenérico’, que depende de los géneros referenciales (que también requieren de los

testimonios para actualizarse). Por el hecho de ser siempre un discurso subordinado a otro, el género ‘testimonio’ no existe.

Los tres discursos de que nos ocuparemos son ‘testimoniales’ por todas las razones que hemos esbozado anteriormente. El ‘yo testimonial’ en todos ellos, remite a un ‘autor’ real, que da prueba de ciertas vivencias, autobiográficamente en todos los casos, aunque parasitarios de distintos géneros (la poesía, la memoria de viaje). El testigo, que es el narrador, es al mismo tiempo también el personaje y el autor del discurso.

Este trabajo es un intento de representar cómo se observa -y se vive- el derrumbamiento de la cultura árabe, en tres momentos y contextos diferentes, a través de tres poderosos testimonios. Éstos han sido escogidos no sólo por su brío argumental, sino sobre todo, por la belleza que portan como pruebas de un capítulo tan sensible y perceptivo -en todo orden de cosas-, como es la ‘ruina’.

‘Ruina’ viene del latín ‘ruīna’, de ‘ruēre’, caer. Sin embargo quisiera rescatar la ‘ruina’, no estrictamente como ‘Destrozo, perdición, decadencia y caimiento de una persona, familia, comunidad o Estado’, o como meros ‘Restos de uno o más edificios arruinados’ sino más bien como el quebranto que representa, en el sentido que porta como una ‘Pérdida grande de los bienes de fortuna’^{Note48.}, considerando, eso sí, como esta ‘gran fortuna’, la cultura árabe, y, que por lo tanto, no es de carácter exclusivamente material, sino más bien cultural y espiritual. Este es el alcance de la ‘ruina’ que se busca rescatar en las siguientes páginas: ‘la ruina del espíritu del hombre’, como dirá von Schack.

Instalados en este espacio sensitivo, ofrecemos un análisis de *Tres testimonios sobre las ruinas*, porque justamente se trata de ser testigos de tres discursos cuyos autores tienen condiciones bastante diversas. Los poetas hispanoárabes (siglos XI- XIII) son los ‘dueños de casa’, son quienes vivirán ‘en carne propia’ el desplome de eso que ellos mismos habían construido, material, cultural y espiritualmente. Tras las sucesivas invasiones de almorávides y almohades norteafricanos a las que se vieron sometidos, hasta que finalmente fueron expulsados de la península, este derrumbamiento, tal como apuntábamos anteriormente, significó la ruina de la espléndida cultura hispanoárabe que se desarrollaba en España. Pero, sin duda, son varios los pilares que de estas ruinas perviven, como magníficos vestigios de ella (recordemos la Alhambra); en estos importantes rastros se posicionará uno de nuestros viajeros, como testigo.

Adolf Friedrich Von Schack (alemán, entre 1852-1861) y Wilfred Thesiger (inglés, entre 1945-1950) son viajeros, y extranjeros (en territorio ajeno). Su condición básica es ser visitantes; el primero, de las ruinas mismas de la cultura hispanoárabe, en España; el segundo se posicionará (y poseerá) de lo que ‘se arruinará’, el desierto virgen y nómada de la península arábiga.

Es interesante adelantarnos un poco y observar que a pesar de las dispares circunstancias, escenarios y contextos en los que se producen estos *testimonios sobre las ruinas*, los tres acabarán de la misma manera: sus creadores se sumarán en un profundo y conmovedor desarraigo.

¿Cuál es la causa de esta asociación tan poderosa entre los discursos? Y situándonos en cada uno de ellos, ¿qué ocurre entonces con la dicotomía entre ser ‘uno mismo’ y ‘lo otro’? ¿Cómo se presenta este ‘otro’, que es capaz de producir esta especie de simbiosis entre el yo (extranjero) y el otro?

Para comenzar a explicarnos este hecho, se hace muy iluminador el concepto que Ralph Waldo Emerson [Note49.](#) acuña en su ensayo “Historia” [Note50.](#) Para Emerson “Existe una inteligencia común a todos los hombres (...) El registro de las obras de esta inteligencia en la Historia” [Note51.](#) Por esto, todo lo que en la Historia acontece, existe con anterioridad en el intelecto de los individuos; la Historia estaría, por lo tanto, completa en cada hombre y su experiencia individual. “Todo hombre es una mera encarnación de la inteligencia universal” [Note52.](#) De este hecho sobreviene que ningún individuo pueda mantenerse ajeno a ningún hecho acaecido en la Historia. El hombre no puede ser indiferente a los hechos de la Historia porque todo momento histórico tendría una correspondencia en nuestra existencia. Así, para Emerson, el hombre tiene la capacidad innata de comprender lo que ‘en cualquier tiempo’ le haya sucedido a ‘cualquier hombre’. Esto es fundamental ya que entronca directamente con la ‘simbiosis’ de que hablábamos anteriormente, y así logramos explicarnos la reunión entre los autores que estudiamos, porque tal como apunta Emerson, “(...) no existe propiamente la Historia, hay sólo biografía” [Note53.](#) Tal vez, pensando desde esta concepción de un ‘alma del mundo’ común a todos los hombres, podamos comprender algo tan misterioso, por ejemplo, como es el hecho que los cristianos, luego de la ‘reconquista’ de la península Ibérica, no sólo hayan traducido la *poesía hispanoárabe de las ruinas*, sino que la hayan imitado, a la manera de romances, en sus tópicos y lamentaciones, cual si vivieran en carne propia el dolor de aquellos a los que estaban sometiendo a la –brutal, en muchos de los casos- desgracia: “Lo cierto es que apenas se concibe que los cristianos españoles, que debían estar llenos de orgullo y de alegría por las victorias conseguidas sobre los infieles, se hiciesen eco, de una manera tan sentida, de los lamentos del pueblo vencido y despojado” [Note54.](#) Si seguimos a Emerson, este reconocimiento es esencial al hombre, porque el origen común de los obras de la Historia está en el pensamiento, y por lo tanto “la identidad radica en el espíritu, no en el hecho” [Note55.](#), Emerson está hablándonos de ‘verdades universales’.

Por otra parte, afirma Emerson, el viaje (del viajero propiamente tal, del investigador) que se remite al ‘pasado’ busca relacionarse íntimamente con el ‘presente’ de ese pretérito, teniendo “el deseo de borrar el cruel, bárbaro y prepósteros ‘allí’ o ‘entonces’ y reemplazarlo por el ‘aquí’ y el ‘ahora’” [Note56.](#), borrando también los límites temporales entre esos hombres, de distintas ‘épocas’, gracias al ‘alma del mundo’ universal y común a todo individuo. Por esto, perfectamente pueden convenir pensamientos, colores y sensaciones entre los hombres de cualquier época, sin necesidad de pertenecer al mismo contexto histórico- cultural. En este sentido, para Emerson ‘no hay tiempo’ que separe tales percepciones.

Viendo cómo se dejan de lado estos contrastes, suprimiendo lo ajeno que un hombre puede sentirse de otro, se nos presentan estos tres testimonios, aunados claramente en un mismo fenómeno y estremecimiento: la ruina. Esta unidad de la Historia, permitiría “(...) la comprensión de todo pasado y de toda obra y sentimiento humanos” [Note57.](#) y justamente serían los monumentos y todas la ‘reliquias visibles del pasado’ los que permitirían la

identificación de los hombres con el pasado histórico común a todos ellos. De este modo, dice Emerson, “¡Cuántos no son los actos de un hombre en los que podemos reconocer el propio carácter!”[Note58](#).

Tal vez pueda decirse que fijar este trabajo en un tema tan dolorido como es la ruina, es un acto de in-gratitud de mi parte. Sin embargo, quisiera que este ensayo se zanjase manifestando no la desazón de la ruina, sino por el contrario, la agraciada melancolía que recorre los textos, como testimonio de una realidad maravillosa y cada vez más sorprendente, que hoy por hoy, tal como lo intuyó Wilfred Thesiger, se nos hace cada vez más lejana e inabordable.

I Los autores

Adolf Friedrich von Schack nació en Brüsewitz bei Schwerin, en 1815. Desde su infancia se interesó por el mundo mediterráneo, España y Grecia, escuchando lecciones y conversaciones de adultos. Sentía gran admiración por éstas culturas, por lo que aprendió muy joven español e italiano. Estudió literatura y lenguas orientales en Heidelberg, y en 1839 emprendió un viaje, en el que visitó Sicilia, Grecia y el Oriente Próximo, cruzando luego el mar hacia Granada, Córdoba y Madrid, donde reunió material para su estudio *Historia de la literatura y del arte dramático en España*. Luego regresó a Alemania, y estudió a fondo la lengua árabe, de modo que en 1851 se publicó su traducción de Firdusi (Firdusi al Thamil, Historia en verso de los reyes árabes de Persia y España) Decidió abandonar su empleo como abogado y dedicarse a lo que más le gustaba, la investigación histórica y a la poesía. Se detuvo en España con el fin de escribir un libro sobre la casi desconocida -pero esplendorosa- cultura, poesía y arte árabes en dicho país. De ahí nació *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, cuya primera edición apareció en 1865.

El estudio de von Schack nace a partir de una serie de viajes que el alemán realizó a la Península Ibérica, especialmente Andalucía y Granada, ciudad esta última en la que permaneció dos veranos. Como buen romántico, dedicó sus viajes (y su vida) a buscar en los lugares que visitaba ‘las huellas del pasado’. Teniendo en cuenta esta búsqueda, no es difícil imaginar la razón de la elección de España como destino: un escenario en que latía y perduraba, a través de sus ruinas, la cultura árabe.

Llegó a obtener el consentimiento de los guardianes de ambientes únicos, como la Alhambra y el Generalife (en Granada) para quedarse allí por las noches y obtener así la mejor inspiración para escribir sus propios poemas. Para el autor, la arquitectura (la ruina) se le presentó como un testimonio que lo indujo a estudiar la poesía y cultura árabes, que había creado tan grandiosos monumentos. Esto es lo que lo lleva a ligar el estudio del arte con la poesía del pueblo.

Será von Schack quien nos aporte el conocimiento y traducción de la *poesía hispanoárabe de las ruinas*. A través de su estudio podemos leer y conocer estas composiciones en que los poetas hispanoárabes, adoloridos en circunstancias del desmoronamiento de su cultura

en la Península, debido a invasiones de otros pueblos, y especialmente durante la reconquista española, cantan con desesperación y desconsuelo cuando ante sus ojos se derrumban no sólo sus monumentos y construcciones, sino sus propias posesiones culturales y espirituales.

Por otra parte, para von Schack, la cultura y poesía árabe en España se ha desarrollado justamente entre ruinas, debido a las continuas invasiones, sacudimientos, enfrentamientos y guerras civiles (durante los últimos años de la dinastía omeya) a la que tuvo que sobreponerse. Es una poesía que nace y se hace continuamente, sobre ruinas. Primero en las devastadoras invasiones de los almorávides y almohades, y después, decisivamente, tras las de los cristianos, fueron destruidas las bibliotecas. La caracteriza como una cultura que siempre brilla intelectualmente, más o menos según las circunstancias, pero que nunca se extinguió, “(...) antes bien, cuando parecía que iba a apagarse, volvía a resplandecer de nuevo”^{Note59.}

Así, por ejemplo, tras la toma de Córdoba por los beréberes almorávides (en el año 1013) la biblioteca de al-Hakam fue destruida. “Pero, poco después de la caída del califato, empezó un nuevo período histórico, en general favorable a la literatura. Los numerosos estados independientes, que se levantaron entre las ruinas del destrozado imperio, fueron otros tantos centros de actividad literaria y artística”^{Note60.} Sin embargo, tras la desmembración del califato, los príncipes de estos pequeños estados entrarán en celosa discordia permanentemente, por lo que se hicieron enemigo fácil y atractivo para los cristianos. En 1236 el rey San Fernando pone la cruz en la mezquita de Córdoba. En el año 1492 cae Granada, último baluarte del Islam. Allí se desarrolló la cultura casi dos siglos después de la caída de Córdoba, que luego pasó a África, donde se fue desvaneciendo con toda la civilización. Así, advierte von Schack, una y otra vez, conocemos ‘ruinas literarias’, vestigios de la literatura hispanoárabe que –casi milagrosamente– lograron pervivir. Por esto, sólo una mínima parte de las obras han llegado hasta nosotros. Aún así, advierte von Schack, peor era la masacre humana: “Más cruel aún que con los documentos escritos de la literatura, debió de ser el destino, que lanzaba de su antigua mansión a aquel pueblo, y que le destruía como nación”^{Note61.}

El viajero alemán crea una verdadera ‘historia de la poesía árabe en España’, desde la poesía pre-islámica, pasando por su esplendor en Córdoba, hasta la caída del último bastión árabe en España: Granada.

Las ruinas de los monumentos de los árabes en España serán el escenario en que von Schack encontrará ‘huellas’ magníficas, pero latentes de la ya ‘ida’ cultura árabe. Será él quien estará encargado de ‘poblar’ esas esplendorosas ruinas, tal como él mismo sentía, ‘con las sombras del pasado’. Von Schack busca ver y encontrar aquello que sólo se manifiesta a través de ‘los ojos del espíritu’, tras las ruinas. Así, nos cuenta que cuando invitó a dos amigos pintores a Granada, y estos se disponían a retratar los paisajes en sus cuadros, apuntaban que eran perfectos, tanto así, que su único defecto era el de ser inverosímiles: el paisaje extasiaba a los artistas, pero se les hacía desesperadamente inexpresable. Lenbach, uno de ellos, “dejaba a un lado la paleta con un gesto de desesperación”^{Note62.}

Había que ver tras ese paisaje algo que sin la imaginación y sensibilidad (propriadamente románticas) se hacía inefable. Este intento constituye el fundamento de la gran empresa de von Schack: “Cuando no es dable al pincel de un artista dar una idea exacta y digna de este mundo encantado, ¿cómo ha de lograrlo la pobre palabra humana? (...) No es, sin embargo, difícil, **valiéndose de la imaginación** y sirviendo de guía las partes que están sin deterioro, restablecer el conjunto en su estado primitivo”^{Note63}.

Se puede decir, sin temor a equivocarnos, que Wilfred Thesiger fue un explorador inagotable. Nacido el año 1910 en Addis Abeba (hoy Etiopía), lugar donde su padre era ministro británico, pasó toda su infancia en las mesetas abisinias. Cuando a los nueve años regresó a Inglaterra se sintió un niño absolutamente extraño e impugnado en la escuela. No lograba adaptarse a la ‘civilización europea’ y desde entonces no dejó de soñar con regresar a África, lugar donde –sentía- había abandonado su ‘verdadera identidad’. A esta búsqueda, de carácter básicamente identitario, dedicaría el resto de su vida. Thesiger encontrará en el desierto las respuestas a su desarraigo cultural y social; en el vacío volverá, de algún modo, al umbral de la vida.

A los veinticuatro años regresa a Addis Abeba. Emprende una excursión que durará seis meses, en la zona de los Danakiles, buscando respuesta al misterio del río Awash, ya que se desconocía el lugar en que el río se perdía. Esta aventura constituyó toda una hazaña, por el peligro que de la zona emanaba: para los Danakil, pueblo nómada, la apreciación de un hombre estriba en su reputación como guerrero, que depende a su vez de la cantidad de hombres que ha matado, mutilando sus testículos, como prueba de la hazaña. Thesiger es el primer europeo a quien se le concede el permiso para explorar esta delicada zona, con el fin de resolver uno de los últimos misterios geográficos de África. Y lo logra, presuntuoso.

Pero Wilfred Thesiger anhelaba cruzar los desiertos inexplorados de Arabia del sur, en busca de la desvaneciente, pero ‘más pura raza del mundo’. Por esos años el gobierno británico estaba preocupado por la plaga de langostas, que desde Arabia invadían el oriente Próximo, destruyendo campos y cultivos. Así, el viajero encontró la excusa y financiamiento necesarios para cruzar libremente el territorio, como investigador del Centro de Control de Langostas.

Thesiger aspiraba a conocer los beduinos del desierto, y llegar a convertirse en uno de ellos fue su aspiración, de lo que estuvo muy cerca. Dos jóvenes de la tribu de los rashid fueron sus principales compañeros durante sus dos exploraciones por el ‘Territorio Vacío’ (1945-1946, la primera, 1947-1948, la segunda), Salim bin Kabina y Salim bin Ghabaisha. Ahí fue donde, dice Thesiger, “Tuve el tiempo justo para viajar, ver y sentir la experiencia de un mundo que se venía abajo”^{Note64}.

La búsqueda del peligro, el deseo de ser ‘el primero y el último’ en recorrer lo desconocido lo llevarán a vivir cinco años de travesías por los desiertos de Arabia. Recorrió veinte mil kilómetros a lomo de camello (animal sagrado para los bedu) conviviendo con las tribus camelleras nómadas del desierto de Arabia, por quienes llegó a ser llamado “Umbarak” (‘el bendito’) De esta experiencia, su testimonio: *Las Arenas de Arabia*.

Buscando nuevamente un paisaje sin contaminar, después de 1950 Thesiger encuentra un lugar acogedor en Irak, y se traslada del desierto a las marismas iraquíes, para vivir ahí durante ocho años. Ahí se desempeñó como cazador y ‘médico’ de las tribus, experiencia de la que surge su libro *Los árabes de las marismas* (1964). Sin embargo, nunca alcanzará con los marismeños la relación estrecha que tuvo con los beduinos de ‘Las Arenas’.

Al momento de morir, el año 2003, en un hospital en Londres, sentía que nada lo ligaba al presente. Sus últimas palabras fueron: “No tengo nadie con quien charlar, amigos con los que hablar de mi mundo, un mundo hecho de arena y silencio”[Note65](#).

II Los testimonios

La imaginación romántica de von Schack

“Harto sé que no todos ven estas cosas y las sienten, pero nunca debe penetrar en aquel santuario quien sólo estima y reconoce en la piedra la piedra, y no comprende ni se apodera de la grande alma del Oriente, que en aquel floreciente mundo de mármol circula y respira”[Note66](#).

En el romántico la ruina suscita una noble melancolía que se asocia al paso del tiempo que en ella se registra. Las piedras, tal como lo dice von Schack, son los ‘testigos mudos’ del pasado, únicas pruebas existentes de que algo tuvo lugar allí, y no es sólo producto de una fábula de la fantasía. El pasado es como un recuerdo nostálgico de ‘lo que fue’, y se busca en él (más concretamente en la Edad Media) su inspiración más alta.

El Romanticismo rompe con la imagen a-histórica y estática del mundo, para proponer una concepción más dinámica y evolucionista de la naturaleza del hombre y la sociedad. De ahí la importancia de mirar sigilosamente hacia el pasado, en el que, inevitablemente, el hombre era más puro y estaba más cercano a su esencia original. En él ubican la ‘unidad perdida’. En esta mirada histórica mitificada los románticos despiertan a la noción de aprender del pasado para lograr progreso y una transformación positiva del mundo.

El romántico viaja, buscando nuevos horizontes en el pasado, “[los viajeros](...) desdeñaban el plan convencional de la existencia para emprender aventuras personales llenas de gloria inspiradora”[Note67](#). Si la ruina oculta más de lo que muestra, y es sólo una huella de un pasado irrecuperable, ello será entonces uno de los misterios más grandes de revelar para los románticos.

El Romanticismo dio una importancia fundamental a la imaginación, la que fue concebida como de naturaleza espiritual, e incluso divina, y que atañe a las profundidades del ser. Sus invenciones guardan una importante relación con la realidad, ya que se corresponden con la experiencia viva y revelan una forma importante de verdad.

Albert Béguin, en su libro *El alma romántica y el sueño*^{Note68.}, comienza con una reflexión acerca de la relación que existe entre la vigilia y el sueño. Al pensar en los límites entre ambos estados, y en cuán conscientes podemos ser de esos límites, Béguin se refiere a ciertas reminiscencias que se presentan en el estado de vigilia, que suscitan en nuestra percepción ‘resonancias afectivas’ que nos ligan fraternalmente con un pasado, con otras percepciones que no necesariamente nos pertenecen o hemos experimentado. Situaciones que sentimos ‘hemos vivido antes’, alguna vez, en nuestras vidas. Esto ocurriría ya que “La imaginación colectiva, en sus creaciones espontáneas, y la imaginación que ciertos instantes excepcionales liberan en el individuo parecen referirse a un mismo universo”^{Note69.}, así, gracias a la imaginación, las cosas dejarían de sernos extrañas y ajenas, ésta conmovría en nosotros sueños anteriores para traerlos a superficie y en última instancia permitiría penetrar en el reino de la inconsciencia y en el ‘santuario de las grandes revelaciones’. La imaginación es un puente entre lo inconsciente e irracional y el estado despejado de nuestros sentidos, la razón misma.

Así, para Béguin el Romanticismo alemán fue, “una generación para la cual el acto poético, los estados de inconsciencia, de éxtasis natural o provocado, y los singulares discursos dictados por el ser secreto se convertían en revelaciones sobre la realidad y en fragmentos del único conocimiento auténtico (...) el hombre quería aceptar los productos de su imaginación como expresiones válidas de sí mismo”^{Note70.}; el autor se refiere al carácter de ‘verdad’ de la imaginación romántica. Son testimonios, dice Béguin (como los del surrealismo, que tuvo la misma aspiración) que no están ligados solamente a la razón, sino que se trata de una búsqueda que se consagra a lo esencial, en la que “(...)la humanidad vuelve a su pasado y trata de hacerlo *revivir*, no lo hace sólo por simple curiosidad o por necesidad de un saber más vasto, sino que vuelve a él como se vuelve a una fuente o como se persigue en el recuerdo una melodía de la infancia”^{Note71.} y, lo que es más importante, para Béguin en este recorrido no se ven solamente vestigios de un pasado remoto e insignificante, sino por el contrario, una huella de una edad irremplazable, esplendorosa. De esta forma, el hombre busca en su alrededor señales, objetos, que le permitan inclinarse sobre el pasado, para acceder a esa ‘verdad’ que espera suscitar a través de esta ‘exploración espiritual’.

El concepto de ‘conocimiento absoluto’ que Béguin atribuye al Romanticismo es un ‘saber’ que es distinto al conocimiento que es producto de una suma de hechos comprobables que entregan ‘poder’, como instrumento de ‘conquista’ y redención de la naturaleza. El Romanticismo aspiraría a un conocimiento ‘aventurero’, en el cual no participa sólo el intelecto -la razón-, sino el ser completo, “(...) con sus más oscuras regiones y con las aún ignoradas, pero que le serán reveladas por la poesía y otros sortilegios”^{Note72.}.

Si hasta el siglo XVIII, continúa Béguin, el sueño se concebía como un estado de ‘desorden’ en que vigía razón estaban adormecidas y se buscaba conocer y domesticar este estado ‘caótico’, a finales de éste siglo esta tesis racionalista que concebía al sueño como un estado negativo, imperfecto y perturbado de la conciencia ‘normal’, va a dar paso a una psicología menos materialista, viendo en el sueño una facultad positiva que determina sus tramas; esta facultad es la ‘imaginación’.

Así, el sueño es concebido como fruto del adormecimiento de los sentidos exteriores, pero también como una actividad de los sentidos interiores y de la imaginación. Esta nueva teoría del sueño [Note73.](#), dice Albert Béguin, llevará en el Romanticismo a una constante comparación entre el sueño y la actividad poética, pensando al poeta como soñador, a la imaginación como una potencia creadora, que permitiría acceder, mediante el sueño (combinación entre imaginación y razón, ya que las ‘pasiones oníricas’ tendrían correspondencia con la ‘realidad consciente’) a una comunicación con el Infinito. Este primer paso está para Béguin aún muy lejos de la ‘resurrección del alma’ que intentarían los románticos, pero la superación del racionalismo es un antecedente fundamental de esta actividad.

Para Albert Béguin el hombre del siglo XVIII estaba convencido de poder acceder a un conocimiento completo del mundo exterior, ‘real’, a través de la copia ‘fiel’ que de él entregaban los sentidos. El intelecto es lo que rige esta relación ‘ilustrada’ del hombre con el mundo, que se hace medible, clasificable en ‘compartimentos estancos’, analizable, según las leyes del intelecto. El hombre se siente tranquilo por esta soberanía del espíritu humano, siente que nada se escapa a este análisis. Mito, poesía y religión son meras materias de estudio que proporcionan ‘datos’ para la investigación empírica. Los románticos devolverían el valor al Mito, la Poesía y la Religión, luego que el humanismo en el siglo XVIII concibiera al hombre como una unidad completa, lo que trajo como consecuencia que el Romanticismo considere al hombre en su unidad esencial; el único modo posible de conocimiento era justamente a través del estudio de nosotros mismos y de la correlación que hay entre el hombre y la Realidad. El misterio retorna al pensamiento y se conserva la angustia de la condición humana. Se supone la sumisión del individuo a un Destino incognoscible, el mito y Dios son realidades más cercanas que los datos y las leyes científicas dadas por la lógica.

La ‘seguridad aparente’ en que se había apoyado el siglo XVIII, dada por el conocimiento científico y empírico de la realidad, se esfumó. Los hombres vuelven a sentir el mundo como una prolongación de sí mismos, dice Béguin, y al propio ser como inserto en un influjo a la deriva: el de la vida cósmica, cuya Unidad se añora. Por esto las intuiciones y la imaginación tendrán un lugar fundamental para esta reflexión. Así, el Romanticismo resucitará grandes mitos, como el del ‘Alma del mundo’ (que ya hemos revisado junto a Emerson) y la Unidad universal. A través del Inconsciente y el Sueño se hará posible el ‘diálogo sagrado’ con la ‘realidad creadora’.

La Unidad Perdida entre el hombre, Dios y la naturaleza será una fundamental búsqueda romántica, a través de una experiencia interior y profundamente religiosa, por lo que se rechazan las apariencias efímeras y engañosas, para llegar a esta unidad profunda, primitiva, la única real. Por esto es que la ‘imaginación creadora’ tiene un carácter principal: así como la poesía, es un medio fundamental para llegar a un primer estado de comunicación con el universo divino, a un estado anterior a la separación, que se esconde ‘más allá de nosotros mismos’.

Regresemos ahora al testimonio de von Schack, quien visita los monumentos árabes de España ‘imaginando’. Tal como lo observamos en la cita que da comienzo a este apartado, los románticos “(...) creen que, al actuar la imaginación, ve cosas para las que la

inteligencia ordinaria es ciega, gracias a la íntima percepción o intuición”[Note74.](#) La imaginación y la sensibilidad se impondrán a la razón y la intelectualidad. La realidad última sólo puede ser descubierta mediante la imaginación.

La ruina, en la escritura de von Schack, se comporta como el lugar ideal para llevar a cabo este proceso. Sí, porque la ruina es un vestigio, donde habita ‘la verdad’ de manera latente. La ruina es sólo un rastro, una huella, cuya realidad última no se muestra manifiestamente. Tal como los románticos lo sintieron, en la ruina hace falta hacer visible ‘lo que no es visible para los ojos’. Por eso von Schack busca percibir (‘lo que es invisible para los ojos’), pero al mismo tiempo crear, con la imaginación. “Fue la busca del mundo invisible lo que evocó la inspiración de los románticos y los hizo poetas”[Note75.](#)

Así, podemos ver la carga cultural y espiritual de las ruinas, como testimonios de un pasado que se revela y re-crea a través de la imaginación romántica. “Yo ansié reanimar los salones de los alcázares arábigos, así como las figuras de los hombres que en otra edad discurrían por ellos, como también con los cantares que entonces allí resonaron”[Note76.](#)

Me atrevería a decir que todos, cuando estamos frente a una ruina, imaginamos con algo de ‘morbo’ quién la habitaba, qué hacían en cada rincón, cómo sería escuchar sus voces entre las habitaciones, en fin, qué habrá pasado con esa gente de la cual tal vez ni siquiera encontremos huella alguna en el presente y nos reconocemos en ellas; sabemos que alguna vez otros nos imaginarán a nosotros habitando en las ruinas de nuestro entorno. A través de la imaginación romántica, von Schack logra re-poblar y re-vivir (revelar, en última instancia) las ruinas.

La ruina, en este caso, es la materia prima, es el escenario en que el autor se sitúa para componer su obra. Sin embargo, al mismo tiempo la devastación en que cayó la cultura árabe en España, es el impedimento principal con que se encuentra von Schack a la hora de comenzar su estudio: “Se oponían a mi propósito la oscuridad y el olvido en que ha caído la nación que casi por espacio de ocho siglos dominó en España, y que durante la Edad Media hizo tan gran papel”[Note77.](#) Al autor alemán le parece que esta oscuridad ha sumido la cultura árabe en el olvido ‘como si jamás hubiera sido’. Thesiger, por su parte, autor del testimonio de que hablaremos a continuación, tiene la triste convicción de que en esta misma oscuridad se sumirá la cultura beduina de Arabia. Por la misma razón que von Schack, escribe su testimonio, para iluminar lo que se está oscureciendo.

Como dijimos anteriormente, von Schack prefiere –literalmente- dormir en las ruinas, y consigue un permiso especial para hacerlo, porque en su opinión “Sólo en la hora del crepúsculo, cuando las sombras se extienden sobre los sitios más ruinosos y ocultan la obra de la destrucción, logra **la fantasía** reedificar el maravilloso edificio en su pompa primera y llenarle con la vida que antes le animaba”[Note78.](#) A esa hora del atardecer la dimensión catastrófica de la ruina se desvanece, y entonces von Schack ‘imagina’, toda la arquitectura en su esplendor, los usos que se les daban en su época grandiosa y les da vitalidad. Puebla tales monumentos, en ese tiempo ya, sumidos en las ‘oscuridad’.

Por esto, al finalizar su estudio, el alemán reflexiona acerca de su ‘fantástica’ experiencia en las ruinas hispanoárabes: “Desiertos están hoy estos palacios. La alegre vida, que en otra

edad los llenaba, ha desaparecido (...) Se diría que de las entrañas de la tierra se alza con el agua el antiguo esplendor, que estaba allí sepultado largo tiempo hacía, como si del fondo de los aljibes surgieran evocados los espíritus tutelares de aquella mágica mansión, las peris y los genios de Arabia, con sus escondidos tesoros, para adornar de nuevo con toda su pasada pompa tan predilectos lugares”[Note79.](#) A pesar de que todo ha desaparecido, von Schack, a través de su ‘imaginación’, ve poblarse nuevamente el edificio, tal si este se hubiese mantenido por largo tiempo sumido en un letargo, como por obra de un encanto. Von Schack viene a deshacer ese hechizo y su genio romántico se extasía, ya que “(...) todo esto llena el alma de un dulce y religioso pasmo, cual si penetrase en el reservado y santísimo templo de la naturaleza”[Note80.](#) No olvidemos que la ‘imaginación’ es para los románticos una de las maneras en que Dios se manifiesta en el alma humana, es un acto espiritual, que atañe las profundidades del ser.

El ambiente encantado de Granada fue destino de muchos artistas (pintores, poetas, dibujantes) que durante la primera mitad del siglo XIX viajaron hasta ella para quedarse e intentar aprehender ese encantamiento del lugar y el pasado nostálgico que de ella emanaba, a través de sus obras. Al multifacético y curioso explorador Washington Irving (1783-1859), también lo sedujo el histórico palacio islámico medieval de La Alhambra, y cuando la visitó por primera vez en 1829, desde ya le pareció un ‘paraíso terrenal’. Ahí posicionado [Note81.](#) trazará también una imagen social, histórica y cultural que plasmará en sus *Cuentos de la Alhambra* [Note82.](#)

Irving, igualmente, devuelve la vida a la arquitectura islámica, a través de la ‘imaginación’ poética: “(...) hay tal poesía en los dulces recuerdos de la Península, que se siente dulcemente arrebatada la imaginación (...) Para el viajero **inspirado en lo histórico y en lo poético**, la Alhambra de Granada es un objeto de tanta veneración como la Kaaba o Casa Sagrada de la Meca para los devotos peregrinos musulmanes”[Note83.](#) Así, podemos ver la importancia que adquiere la ruina para la conciencia romántica de la Historia, porque ese conocimiento se plasma en las ruinas visitadas por los románticos y se convierte en la base de la creación poética y literaria. A través de ella, y gracias a la ‘imaginación’, se busca crear una representación cultural y social, desde el pasado, plagada de ‘color local’ [Note84.](#) Esta conciencia histórica, esta reflexiva mirada retrospectiva, planteada por el Romanticismo, se plasma tanto en von Schack como en Irving: ambos quieren reconocer y dar cuenta de la importancia histórica que ha tenido la cultura árabe en España, categoría de la cual se les ha querido despojar desde antiguo, negando la inminente cultura y posterior influencia árabe en la península [Note85.](#) La ruina se interpreta a modo de vestigio del paso del tiempo, como escenario de una Historia que se añora, donde el espíritu –idealizado- del hombre puede quedarse para soñar e imaginar.

Si von Schack dio muestras de una permanente nostalgia a lo largo de su estudio, al finalizarlo la melancolía se hace evidente. No puede dejar de nombrar la ‘profunda tristeza’ que siente al ver las ciudades despojadas de su esplendor lejano. Es entonces cuando comienza a preguntarse ‘que fue de’ esas ciudades maravillosas: “¿**Dónde está Córdoba**, la reina de las ciudades, la Meca del Occidente, **a dónde** los fieles peregrinaban en largas caravanas? ¿**Qué es de** sus bibliotecas y escuelas, primer foco del saber europeo, manantial a que acudían los sedientos de ciencia de todas las regiones? ¿**Dónde está Azahara**, la ciudad de las hadas, a la que prodigaron los Banu omeyas todo el lujo y toda la pompa del

Oriente?”^{Note86.}, para terminar pensando amargamente en su destrucción, en el paso inevitable del tiempo y el cumplimiento de un destino que se hace ineludible: “Hundido en la tierra, aniquilado está todo aquel mundo. El tiempo ha roto el talismán a que estaba ligada su existencia”^{Note87.}. Este tópico, del ‘ubi sunt’, como veremos más adelante, será también evidente en los otros dos testimonios de que nos ocuparemos.

También tienen en común el lamentar la pérdida espiritual y cultural del pueblo árabe, merma que se esconde tras esa ruina material: “Sin embargo, más melancólico aún que el pensamiento de la pérdida de tantos monumentos del arte, es el de la mísera suerte del pueblo que hermo­seó con ellos la Península; porque aflige más que los escombros y ruinas, en una comarca desolada, donde en otro tiempo floreció la vida, la contemplación de las **ruinas del espíritu del hombre**, que nos ofrece este pueblo en su situación actual. Perseguidos, lanzados de la patria por el mar, los árabes han vuelto a caer en una barbarie más profunda que la de sus antiguos progenitores”^{Note88.}, y termina lamentándose nuevamente por la pérdida irreparable de los documentos de su literatura, arrojados por ‘el tiempo y la furia destructora’ al olvido. ‘Pronto desaparecerán’ los últimos monumentos del Islam en Europa, dice von Schack. Al igual que Thesiger, siente haber llegado ‘justo a tiempo’, ya que “Como se divisa sobre las olas la única torre de una ciudad que en el mar se ha sumergido, así descuella la Alhambra en medio de la avenida furiosa que ha anegado y hundido los otros monumentos. Sus muros, no obstante, caen piedra a piedra a los golpes de la destrucción”^{Note89.}.

Una mirada anterior: El Conde Volney y Las ruinas de Palmira: Gloria y decadencia de la civilización oriental

Es importante atraer aquí, como antecedente de los viajeros románticos, los escritos de un viajero francés como Volney, puesto que sus testimonios fueron muy influyentes e incluso inspiraron a Napoleón. Constantino Francisco Chasseboeuf, más conocido como Conde de Volney (1757-1820), también viajó por Oriente. Su *Viaje por Egipto y Siria* apareció en 1787. Estudió la lengua árabe y también aprendió costumbres propias de los árabes del desierto.

En las soledades de *Las ruinas de Palmira*^{Note90.} Volney dice sentir un ‘recogimiento religioso’ y la comparación de estas ruinas de tiempos pasados, con el estado actual de las cosas, lo lleva a las ‘más sublimes reflexiones’. Su testimonio se hace típicamente romántico: “Sentado sobre el fuste de una columna, apoyando el codo sobre mi rodilla, sostenida la cabeza con la mano y dirigiendo mis miradas alternativamente al desierto y a las ruinas, me entregué a una profunda meditación”^{Note91.}. Al igual que Thesiger, Volney reflexionará, desde la ruina, sobre sus causas (la ‘civilización’ que pierde el control de sí misma) y efectos (la propia ruina de un pueblo devastado, de la ‘sociedad primitiva’ que deviene en ruina)

Su discurso comienza con la invocación de su canto a las ruinas, en las que ve una inspiración de conocimiento:

“¡Salve, ruinas solitarias, sepulcros sacrosantos, muros silenciosos! ¡Yo os invoco! ¡a vosotros dirijo mis plegarias! (...) ¡Cuántas útiles lecciones, cuántas reflexiones patéticas o enérgicas ofrecéis al espíritu que os sabe consultar! ¡Cuando la tierra entera esclavizada enmudecía delante de los tiranos, vosotros proclamabais ya las verdades que detestan; y confundiendo las reliquias de los reyes con las del último esclavo, atestiguabais el **santo dogma de la IGUALDAD!** En vuestro tétrico recinto es donde yo, amante solitario de la LIBERTAD, he visto aparecer su genio, no tal como se le representa el vulgo insensato, armado de antorchas y puñales, sino con el aspecto augusto de la justicia, teniendo en sus manos la balanza sagrada en que se pesan las acciones de los mortales en las puertas de la eternidad”[Note92.](#)

Como podemos ver, Volney atribuye a las ruinas esa capacidad de hacernos patente el paso inevitable del tiempo, que conduce a una ‘muerte igualadora’, y por lo tanto a la reflexión de la caducidad y limitación de los bienes terrenales: “¡Oh tumbas! ¡Cuántas virtudes poseéis! (...) vosotras en fin, dais al alma aquel justo equilibrio de fuerza y sensibilidad que constituye la sabiduría y la ciencia de la vida. Al considerar que es preciso restituíroslo todo, el hombre reflexivo evita sobrecargarse de vanas ostentaciones y de **inútiles riquezas;** contiene su corazón en los límites de la equidad; y como es preciso que llene su destino, emplea los instantes de su vida, y usa de los bienes que se le han concedido. De este modo, ¡oh tumbas respetadas! **Poneís un freno saludable sobre la vehemencia impetuosa de los apetitos.** Vosotras calmáis el ardor febril de los placeres que perturban los sentidos, hacéis descansar el alma de la lucha fatigosa de las pasiones sobreponiéndola a los viles intereses que atormentan a la multitud; y puesto sobre vosotras, y abracando la escena de los pueblos y de los tiempos, no se despliega el espíritu sino a grandes afectos, y no concibe más que ideas sólidas de gloria y de virtud. ¡Ah! Cuando el sueño de la vida se termine, ¿de qué habrán servido sus agitaciones, si no dejan vestigios de alguna utilidad?”[Note93.](#) Estos mismo tópicos los veremos más adelante extensamente desarrollados asimismo en en los testimonios de los poemas de las ruinas y Wilfred Thesiger.

Al igual que von Schack, Volney imagina lo que en otro tiempo se alzó allí, una ‘ciudad opulenta’ y majestuosa, pero que inevitablemente cae en la ruina, ya que en la tierra el paso del tiempo es irrevocable e igualador: “Aquí, me dije, aquí se alzó en otro tiempo una ciudad opulenta; aquí existió un imperio poderoso. (...) Pero ahora, he aquí lo que resta de una ciudad tan poderosa, ¡un lúgubre esqueleto! (...) Al concurso estrepitoso que se reunía bajo estos pórticos, ha sucedido la soledad de la muerte. El silencio de las tumbas reemplaza ahora el bullicio de las plazas públicas. La opulencia de una ciudad mercantil, se ha cambiado en una miseria horrorosa. (...) ¡Ah! ¡cómo se ha eclipsado tanta gloria!... ¡Cómo se han perdido tantos afanes!... ¡Así perecen las obras de los hombres! ¡Así sucumben los imperios y las naciones!”[Note94.](#)

Volney también imagina la vida que se llevaba en aquellas ruinas, y asimismo se pregunta ‘¿Dónde está?’ toda esa vitalidad pretérita, de la que sólo quedan huellas, patentes en la triste devastación de la ruina: “Y la historia de los tiempos pasados representándose al vivo en mi mente (...) Esta *Siria*, decía yo, hoy día casi despoblada, contaba entonces con cien ciudades poderosas. (...) Por todas partes veíanse tierras cultivadas, caminos concurridos y habitantes diligentes. ¡Ah! ¿**dónde están** esas épocas de abundancia y de vida? ¿**Cuál es la suerte** de esas brillantes creaciones de la mano del hombre? ¿**Dónde existen** aquellos

baluartes de *Nínive*, aquellos muros de *Babilonia*, aquellos palacios de *Persépolis*, aquellos templos de *Balbek* y de *Jerusalén*? (...) Y aquellos labradores, y aquellas cosechas, y aquellos rebaños, y toda aquella creación inmensa de seres animados, de que se envanecía la superficie de la tierra, **¿dónde están?...**”[Note95.](#) Volney tiene una mirada -y vive una experiencia- mucho más ‘catastrófica’ de la ruina. El viajero no es capaz de explicarse las razones de esta devastación, y en su lamento llega a preguntárselo a Dios. “¡Ah! ¡Yo he recorrido esta **tierra devastada!**... Yo he visitado los lugares que fueron el teatro de tantas grandezas y sólo he visto en ellos desolación y soledad... He buscado los antiguos pueblos y sus obras magníficas y sólo he visto rastros parecidos a los que deja el pie del caminante sobre el polvo movedizo: los templos cayeron, los palacios se desmoronaron, los puertos desaparecieron los pueblos no existen, y la tierra, desnuda de habitantes, no es más que un espacio desolado cubierto de sepulcros... ¡Gran Dios! ¿De dónde vienen tan funestos trastornos? ¿Por qué causas se ha mudado tanto la suerte de estas regiones? ¿Por qué han desaparecido tantas ciudades? ¿Por qué no se ha reproducido y conservado su antigua e inmensa población?”[Note96.](#)

Luego de esto, Volney hace una importante consideración: atribuye a la religión, a los pueblos ‘creyentes y santos’ (los cristianos) la ruina de los pueblos ‘infieles’ (fenicios, caldeos) que en otro tiempo habitaban esplendorosamente estas ruinas. La eternidad de esas construcciones ha sido negada por los cristianos, que irrumpieron en tan magna civilización. Al igual que en la *poesía hispanoárabe de las ruinas*, son los cristianos quienes hacen caer en la ruina. En el testimonio de Wilfred Thesiger, son los ‘colonizadores’, los ‘civilizadores’ los responsables.

Volney hace una acusación y juicio directo a estos injustos e irreparables hechos que han traído ‘desierto y esterilidad’ a estas tierras, antaño fértiles: “Este *Musulmán*, este *Cristiano*, este *Judío*, no son por ventura los pueblos elegidos del cielo, colmados de gracias y milagros? ¿Por qué, pues, no gozan de los mismos favores estas castas privilegiadas? ¿Por qué estas tierras, santificadas con la sangre de los mártires, se ven ahora privadas de los beneficios precedentes? ¿Por qué han sido expelidos y como transportados a otras naciones y a otros países, tantos siglos hace?”[Note97.](#)

Al recordar la pasada espectacularidad de los pueblos que habitaban esas ruinas, Volney dice que se vuelve a él un sentimiento de ‘patria’ y piensa también que esas grandes riquezas son ahora parte del esplendor de la Europa Moderna. Pero este ameno recuerdo se irrumpe de inmediato por otro que le hace sumirse nuevamente en la melancolía: “(...) ¿quién sabe, dije, si no será también igual dentro de algunos años el abandono de nuestras comarcas? ¿Quién sabe si a las orillas del *Sena*, del *Támesis* y del *Zwiderzee*, donde actualmente no bastan el corazón y los ojos para sentir y ver el torbellino de tantos placeres; quién sabe, digo, si un viajero como yo no se sentará algún día sobre las ruinas silenciosas y llorará solitario sobre las cenizas de esos pueblos y la memoria de su presente grandeza?”[Note98.](#), luego de esto confiesa haber llorado amargamente, achacando a Dios estas injusticias.

Sin embargo, en seguida se le presenta un ‘fantasma’, que en su discurso le abre los ojos a la verdad: hasta cuándo se le achacará injustamente a la divinidad la ruina humana; son los mismos hombres los responsables de la destrucción, y para hacerlo comprender lo invita a

leer en esas ruinas las ‘verdaderas lecciones’ que en ellas se presentan. No es la naturaleza la que ha devastado el lugar, no es Dios quien ha motivado esa ruina, ni la fatalidad de un destino, sino el hombre. No es la infidelidad de esos pueblos los que los llevó a la ruina, ya que –como dice ‘el fantasma’- esos pueblos no fueron privados de ningún bien natural que estancara su desarrollo. “¿Qué *infidelidad* es esa que fundó los imperios por la prudencia, los defendió por el valor, los afirmó por la justicia: que levantó ciudades poderosas, formó puertos profundos, desecó marismas pestilentes, cubrió la mar de naves, la tierra de habitantes; y semejante al espíritu creador esparció el movimiento y la vida sobre el mundo? Si tal es la *impiedad*, ¿qué será la *verdadera creencia*? ¿La santidad consiste acaso en destruir? (...)¿He aquí, sin embargo, *razas santas y fieles*, cuáles son vuestras obras; he aquí los frutos de vuestra decantada *piEDAD*! Vosotros habéis asesinado los pueblos, quemado las ciudades, destruido las mieses, convertido la tierra en soledad, ¡y pedís ahora el premio de vuestras obras!”[Note99.](#) Para el fantasma, creer en el destino fatal e inevitable para el hombre es muestra de su mayor hipocresía.

‘El fantasma’ constituye un llamamiento a considerar al primer responsable de la grandeza y destrucción de las civilizaciones orientales: el hombre. Esta reflexión moral sobre la relación del hombre con la naturaleza que hace Volney en *Las ruinas de Palmira* tiene mucho que ver con la que realiza Thesiger, en Arabia. El francés encuentra ‘El origen de los males de la sociedades’ en la codicia del hombre ‘fuerte’ que se impone al ‘débil’, quebrantando las leyes de la naturaleza, violando la ley ‘moral individual’. “¿La *codicia del hombre* y su *ignorancia*!... he aquí los *genios malignos* que han perdido la tierra: he aquí los *decretos del acaso*, que han derrocado los imperios; he aquí los anatemas celestiales que han destruido estos muros en otros tiempos tan gloriosos, y convertido el esplendor de una ciudad populosa en soledad y ruinas”[Note100.](#) A lo largo de su estudio, Volney hace un recorrido crítico por la historia del hombre -a través de la historia del modelo colonizador que destruye la ‘ley natural’ de las sociedades primitivas- desde sus orígenes, en que se movía en una pacífica ‘igualdad’ social, pasando por el desmoronamiento de estas sociedades primitivas, roto este equilibrio por el sometimiento e imposición del codicioso ‘más fuerte’ (cristiano), hasta llegar a preguntarse si es posible sobreponerse a esta ‘ruina humana’.

Von Schack concluye su estudio con una imagen plástica de la nostalgia y del paso irremediable del tiempo, que encarna la desaparición total de la cultura árabe en España. El alemán relata la creencia popular oriental de la estrella Suhayl o Canopo, que posee fuerzas mágicas, que la hacen responsable del brillo y el esplendor del imperio árabe. En tiempos de Abd al-Rahman, dicha estrella aún brillaba en el horizonte y resplandecía con fuerte brillo sobre los palacios, “(...) pero, al compás que esta estrella va lentamente inclinándose hacia el sur, por la presesión de los equinoccios, los maravillosos edificios desaparecen uno a uno”[Note101.](#) Von Schack nos dice que la estrella aún se levanta en las costas del sur de Andalucía bañando las ruinas de sus palacios, pero día a día se extingue su fulgor en la zona, y “(...) cuando se pierda por completo para Europa, el palacio árabe será también un montón de ruinas”[Note102.](#)

En una última nota a su estudio, el alemán hace un llamado directo al restaurador, D. Rafael Contreras, a que detenga el maligno influjo de la estrella, esperando que no se cumpla esta predicción poética y astrológica. La estrella cela un tributo que debemos a la naturaleza.

Ese tributo debemos pagarlo, dice von Schack, y detener de algún modo el sino de Suhayl o Canopo, conteniendo la venta de casas y torres de la Alhambra, que históricamente se ha visto amenazada por Ministros de Hacienda codiciosos y sin cuidado ni respeto alguno al arte arábigo, convirtiendo lugares históricos, en barrios modernos y triviales “acabando por transformar aquél edén en un cerro pelado como hay tantos en nuestra patria”[Note103.](#)

Finalmente, conocemos una fantástica confesión de von Schack: al volver a Granada, su lugar privilegiado, “Tenía la impresión de haber regresado a mi patria. Aquí me saludaban todos los lugares, como si reconociesen a un viejo amigo”[Note104.](#); tal como Thesiger, el viajero se funde con el medio que recorre, y al culminar su peregrinación se siente desterrado, ya que su verdadero origen no se concibe sino en el destino de su viaje. Mismo destierro que naturalmente sienten los hispanoárabes productores de esa poesía de ruinas que estudiaremos, al verse despojados perversamente de su patria.

Romanticismo y modernidad

Tras la Ilustración (siglo XVIII), la Revolución Industrial[Note105.](#) (1760-1840), y la Revolución Francesa (1789-1799), los románticos cuestionan las estructuras sociales e ideológicas imperantes. Se propone una sociedad que salve al hombre por sobre el desarrollo, y en este intento, los románticos se inspiran en lugares exóticos (entre ellos Medio Oriente y América) con el fin de rescatar al hombre y posicionarlo en un espacio natural. Hay un impulso de rebeldía en el hombre romántico, en el que se critica una sociedad que mutila al hombre, en un desequilibrio total entre el progreso (‘sin fin’) y la sensibilidad y espiritualidad propiamente humanas.

La gran lacra del hombre ‘moderno’ fue pensar sus ideales (fundamentados en la razón), como universalmente realizables. Esto desembocó en el equívoco en que cayó el proyecto de la modernidad: el hombre transformado en un colonizador que legitima su expansión arrasadora en base de la imposición de estos ‘valores civilizadores universales’; es cuando el occidental, el ‘hombre blanco’ asegura que su misión histórica es justamente exportar y aplicar estos valores a la ‘barbarie’ intocada por la civilización: comienza a colonizar.

Como ya lo hemos esbozado, al dar una breve revisión al estudio de Albert Béguin, con la declinación de La Ilustración, comienza a menguar también la actitud que imponía a la razón como medio de conocimiento y como base de una ruta estética. Esta actitud racional y crítica de la realidad que cambia, va a mudar también la forma en que se presenta el paisaje al individuo. El viajero romántico del siglo XIX, aprehenderá el panorama que se presenta fundamentalmente desde las sensaciones y sentimientos y no ya desde su ‘descripción fiel y objetiva’. Habrá lugar para la recreación de un paisaje que irá más allá de lo ‘real’, para trascender hacia lo fantástico e ideal; el territorio que visita no será considerado como un ‘dominio’, sino que, por el contrario, él viajero se sentirá avasallado por esa ‘sublimidad’ (el dominado paisaje ‘real’ ilustrado y neoclásico, será reemplazado por este paisaje ‘sublime’, esotérico, indomable, en el que el hombre se siente infinitamente pequeño e indefenso frente a la magnitud del cosmos), que lo supera.

Esta crítica a la modernidad y el cuestionamiento acerca del nuevo proyecto ideológico se hace patente, algunos años más tarde, en el discurso de Wilfred Thesiger, ya que en esta época, Arabia (espacio ‘natural’) estaba siendo alcanzada ya por el espíritu ‘modernizador’ de las grandes potencias europeas y Norteamérica. El pensamiento romántico había influido en los movimientos nacionalistas del siglo XIX, en cuanto proponía una estrecha relación del individuo y la sociedad (frente al individualismo del racionalismo y la Ilustración) independiente para cada individuo. La sociedad, pueblo o nación, tiene, por lo tanto, una vida y misión histórica autónoma. Así, en el siglo XIX se va a abogar por las peculiaridades de cada pueblo o nación, y por el derecho que cada cual tiene de decidir libre e independientemente su destino. Al igual que sus antecesores, los viajeros románticos, Thesiger busca rescatar la identidad nacional en su ‘esencia original’, de la que necesariamente son las ruinas una estampa.

Así es que en un comienzo advertíamos la importancia de distinguir el doble carácter de la ‘ruina’: ésta se considera como símbolo del triunfo de la naturaleza sobre el espíritu creador del hombre^{Note106.}. En cambio, su destrucción será el emblema de la empresa avalladora del hombre. Son dos aspectos contrarios, presentes ambos en la ruina. Por esto es que los testimonios que revisamos se posicionan en ella, para ensalzar heroicamente el primero y para aborrecer el segundo.

Este rechazo es una elegía, porque trágicamente el territorio que se visita está ‘ad portas’ de convertirse en una ruina. No en la que es testimonio de una naturaleza triunfante, sino justamente en la catástrofe causada por la destrucción humana. De ahí el fatalismo de la ruina: es testimonio del inevitable paso del tiempo, del destino que ineludiblemente entonces, está por venir.

El individuo que experimenta el paisaje va a expresar en él la oposición entre ‘civilización’ y ‘barbarie’, entre tecnología y naturaleza, lo industrializado y lo salvaje. Va a surgir el paisaje como el ‘paraíso perdido’, que se añora, del cual se desea todo, menos su destrucción. El romántico, así como el viajero moderno, va a buscar la comunión con la pura y originaria naturaleza.

Por esto es que podemos encontrar semejanzas tan impresionantes entre los testimonios que hemos estudiado, y tópicos como el ‘ubi sunt’ y el desprecio al ‘progreso sin fin’ igualmente tratados en textos que son distantes, pero testigos del mismo fenómeno.

La ruina de la modernidad: Wilfred Thesiger

“Anhelaba el pasado, repudiaba el presente, temía el futuro”^{Note107.}

Wilfred Thesiger comienza su testimonio con una advertencia: “Justo a tiempo llegué a Arabia del Sur”^{Note108.}; sí, porque otros irían también después de él, pero con fines materialistas muy distintos a los suyos^{Note109.} (trazar mapas, a estudiar arqueología y geología, etc.) en automóviles y haciendo uso del telégrafo, y no encontrarían lo que él encontró en Arabia. Aunque tendrán resultados más interesantes que los suyos, dice Thesiger, no conocerán la verdadera grandeza y espiritualidad árabes.

El inglés siente que ha sido **el primero y el último** europeo que ha visitado Arabia en su verdadera condición, antes de que esta se derrumbara tras la llegada de la arrasadora, pero inevitable, modernidad. De hecho, permanentemente nos recuerda que él deseaba ir donde otros no habían ido, y tampoco lo harían jamás: “Si alguien va ahora en procura de la vida que yo llevé, **no la encontrará**, porque de entonces acá han estado los técnicos en busca de petróleo. Hoy, el desierto que atravesé lleva las **cicatrices** dejadas por filas de camiones y está sembrado con los deshechos de la importación de Europa y Norteamérica”[Note110.](#)

Thesiger comienza su discurso haciéndonos ver las heridas de Arabia y la ruina en que en ese momento está cayendo, “Pero esa profanación material carece de importancia comparada con la ruina moral que ha producido entre los propios bedu”[Note111.](#), reflexión que nos recuerda instantáneamente una de las últimas reflexiones que al terminar su estudio había plasmado von Schack. A esta osada raza, que vive por gusto en las condiciones más adversas, donde sólo el más fuerte se salva, ahora la amenaza algo mucho más aterrador que la sed y el hambre: la ‘civilización’. “Ahora no es la muerte la que les sale al paso, sino la degradación”[Note112.](#), dirá Thesiger. Como podemos ver, desde un comienzo el inglés instala su testimonio en la ruina; Europa es el foco de profanación material y moral, y trae vertiginosamente la devastación y ruina a Arabia.

Regreso a al-Andalus: Los poemas y las ruinas

Para comenzar una revisión a la *poesía hispanoárabe de las ruinas*, podemos decir que los siete siglos de enfrentamiento entre moros y cristianos tuvieron importantes ecos en la poesía. Son los llamados los ‘Cantos de Guerra’. Para efectos de nuestra investigación podemos caracterizar estos poemas, en su generalidad, como un canto desesperado de ‘lo que será ruina’, al modo de Thesiger. Muchas veces se enmarcan dentro de una petición de auxilio, de socorro y asistencia a los mandatarios de otras localidades, de parte de una ciudad (que se hace mujer[Note113.](#)) en peligro de perderse, o sea, de convertirse en ruina.

En esta *qasida* se llora la pronta destrucción de Valencia[Note114.](#):

“(…)De penas abrumada, herida ya de muerte,
un cáliz de amargura el destino le da;
se marchitó su gloria, y sin duda la suerte
a sus hijos por víctimas ha designado ya.
El suelo se despuebla después de la conquista;
hasta los extranjeros le miran con dolor.
(…)salva de España, salva, el bajel destrozado;
no permitas que todos perezamos allí.
Por ti renazca España de entre tanta ruina,
(…) Valencia, por mi medio, estas cartas te envía;
socorro te demanda; espera en tu virtud”[Note115.](#)

Así también, al correr apuros la ciudad de Valencia, canta un poeta sobre una de sus torres:

¡Valencia, Valencia mía,
cuán terrible es tu desgracia,
muy cerca estás de perderte;
sólo un milagro te salva.
(...)y los muros, que en las piedras
con majestad se levantan,
se cuarteán y vacilan.
Porque el cimiento les falta.
**A pedazos se derrumban
tus torres muy elevadas,**
(...)ya para ti no hay remedio
los médicos te desahucian.
¡Valencia mía, Valencia!
al decir estas palabras,
el dolor me las inspira
y el dolor me parte el alma [Note116.](#)

La ciudad, vista como una mujer arrebatada, pierde su identidad. Esto es lo que lleva a Ibn Jafaya a terminar unas de sus composiciones, alegando, tras la invasión cristiana en Valencia:

Juguete son del destino
los que en tu seno moraban;
¿qué mal, qué horror, qué miseria
no traspasó tus murallas?
La mano del infortunio
hoy sobre tus puertas graba:
«Valencia, tú no eres tú,
y tus casas no son casas» [Note117.](#)

En estos últimos versos, podemos advertir por una parte, la visión clara de la ruina de Valencia, pero por otra también la misma problemática 'identitaria' que ésta presenta, lo que está claramente dicho en *Las Arenas de Arabia*: "Valencia, tú no eres tú(...)"¿No es justamente lo que preocupará siglos más tarde a Wilfred Thesiger que ocurra con Arabia? Es exactamente la misma inquietud que lo conmueve: que 'Las arenas' dejen de ser lo que son, producto de la modernidad. Los hablantes tienen en común ser testigos desesperados de lo que se 'arruinará', son testigos de la pronta destrucción de aquello que les es tanpreciado.

Thesiger: El desierto, los nómadas, la 'barbarie'

Después de la primera guerra mundial, escribe Thesiger, la tranquila vida bedu sufrió un desequilibrio que significó su fin. El desierto estaba dominado por los bedu, su economía se basaba en el desierto, en el que cobraban tributo a los viajeros o simplemente saqueaban a voluntad. Pero la intromisión de aeroplanos y la radiotelegrafía dieron al gobierno poder en el territorio, le entregaron la movilidad que antes estaba relegada a los bedu “El desierto había sido pacificado; el merodeo y las guerras intertribales habían quedado efectivamente concluidos desde el valle de Jordán hasta el límite norte de la Zona Desierta. Sólo aquí, en la parte más remota de esta gran barrera de arena, continuaba el antiguo modo de vida, apenas afectado por los cambios del norte”[Note118.](#)

Así, la imagen del desierto (de la 'barbarie') que encontramos en *Las Arenas de Arabia* se asemeja a una visión muy cercana a la utópica, al lugar ideal, que se aparta del mundo humano, en este caso, 'civilizado': “Hora tras hora, días tras día, seguíamos adelante y nada cambiaba: el desierto se unía con el cielo vacío, siempre a la misma distancia frente a nosotros. El tiempo y el espacio se nos hacían uno. En torno reinaba un silencio en que sólo los vientos jugaban, y una limpieza total, infinitamente alejada del mundo de los hombres”[Note119.](#)

El desierto se va a contraponer al mundo 'civilizado' que Thesiger tanto deplora. El 'Territorio Vacío' se ve como un lugar virgen, inviolado por la mano del hombre moderno. “En el desierto había encontrado una **libertad inaccesible dentro de la civilización**; una vida no trabada por posesiones, ya que cuanto no era una necesidad era un estorbo. Había hallado, además, una camaradería inherente a las circunstancias, y la fe en que allí había de hallarse la paz. Había aprendido la satisfacción que deriva de la vida dura y el placer que nace de la abstinencia (...)”[Note120.](#) En la 'barbarie', en el desierto, Thesiger encuentra la libertad, el bien máspreciado pero más extinguido, a la vez, en la 'civilización', en la sociedad moderna, que coarta al individuo en la esencia de sí mismo.

Thesiger cuenta que muchas veces le preguntaban en Europa cómo había sobrevivido a la soledad en el desierto; nunca la sintió, y afirma en cambio: “Ciertamente, la peor soledad es la del solitario en una multitud”[Note121.](#) Thesiger se había sentido solitario cuando pequeño, en las escuelas y en las ciudades europeas donde no conocía a nadie, pero jamás entre los árabes, los cuales no comprendían el aislamiento e incomunicación. Así, en el desierto mismo, se da testimonio de la soledad que vive el individuo en la sociedad moderna, sumergido en un ambiente frío y 'racional', carente de espiritualidad.

A pesar de la hostilidad del territorio desértico, sus habitantes lo hacen más que 'habitable'; lo convierten, con su generosidad y camaradería, en un lugar espléndido para un inglés, quien prefiere esta hospitalidad menesterosa en un medio hostil a las comodidades de Londres, medio 'civilizado' y con todos los lujos imaginables, pero cuyos habitantes 'urbanos' carecen justamente de 'urbanidad' (anecdóticamente, sinónimo de amabilidad y cortesía) “En el desierto jamás puede uno deshacerse de un huésped, por inoportuno que fuere”[Note122.](#) Así era la 'civilización' en el desierto 'bárbaro'. En medio de 'Las arenas', tras días sin comer, padeciendo frío y sueño, de todos modos prefiere la incomodidad del

desierto y se aferra a esa convicción en los momentos más críticos, ya que olvidarla era aceptar el fracaso, renegar de sus principios: “Si estuviera en Londres, daría cualquier cosa por estar aquí (...)No: prefería morir de hambre aquí antes de andar sentado en una silla, ahito de comida, escuchando un mensaje inalámbrico y dependiendo de vehículos motorizados para cruzar Arabia”[Note123.](#) Preguntárselo una y otra vez, en los momentos más difíciles, era la evocación con que se ponía a prueba.

Este es otro factor que lo lleva a reflexionar sobre su identidad como europeo, ya que más de una vez Thesiger se avergonzó al aceptar las regalías de los desposeídos bedu, cuando estos le decían que no se inquietara, ya que tenían la seguridad de que si ellos visitaran ‘sus tierras’, sus ‘tribus’ harían lo mismo por ellos. El inglés sabía que no sería de ese modo. Los bedu debido a las adversas condiciones de sobrevivencia, respetaban sobremedida al otro –comían, bebían y fumaban en conjunto, jamás solos- y nunca intentaban sacar ventaja de otro compañero.

Wilfred Thesiger no quería ni imaginar lo que ocurriría si los hombres ‘civilizados’ de su país fueran expuestos a estas condiciones. Si no podían guardar una mínima preocupación por el otro en un medio acomodado, ¿cómo sería en el desierto? Vemos entonces cómo Thesiger actualiza el ‘mito del buen salvaje’, el prototipo de ‘hombre natural’ que en el siglo XVIII el filósofo ilustrado francés, Jean-Jacques Rousseau había planteado puro en sus orígenes, pero que es luego corrompido por las condiciones socio- culturales de su entorno. En su pensamiento, el hombre sólo encontraría felicidad a través de la autenticidad (proximidad a la naturaleza) y mediante un contrato social igualitario, esto conllevaría a la armonía entre los individuos, cuya ética básica, por el contrario, no se estaba respetando en las sociedades históricamente consideradas.

“Pensé en cuán desesperadamente dura era la vida de los bedu en esa tierra mustia, y cuán paciente y animoso su espíritu. Ahora, oyéndolos hablar y observando los pequeños actos de cortesía que cumplían como instintivamente, comprendía, por compasión, cuán tristemente inepto debía parecer yo, cuán egoísta”[Note124.](#) Recordemos aquí que al caracterizar al beduino, von Schack también se había referido a él como ‘el buen salvaje’ cuyo bien supremo es la libertad y poniendo también hincapié a su carácter hospitalario “Tienen por único placer la guerra, la caza; el amor y la hospitalidad, dada o recibida”[Note125.](#)

A pesar que Thesiger había comenzado su viaje sintiendo desconfianza y recelo por los bedu, esta idea no tardó en dar un giro abrupto: aunque ellos amaban el dinero e incluso discutían como por entretenimiento sobre el valor de sus pertenencias, jamás, en los cinco años que convivió con ellos, perdió ni una moneda, ni una pertenencia. El viajero piensa en la infinita hospitalidad árabe, pobre, pero extraordinaria, en contraste con la europea. Muchas veces esa camaradería lo incomoda, ya que sabe que tras su visita podían pasar días de hambre, pero lo atendían tan a gusto y contentos que casi lo convencían de que había sido una gentileza de su parte quedarse a su lado y comer de su plato.

“Llegué allí creyendo en mi superioridad racial, pero en sus tiendas **me sentí como un bárbaro** rudo e incapaz de expresarme, un intruso proveniente de un mundo materialista y vulgar”[Note126.](#) Thesiger, el ‘bárbaro civilizado’, se afanó, mientras estuvo entre los nómadas del desierto, en

convertirse en uno de ellos y transmutó sus ropas por las de los bedu. Si bien en un comienzo lo hace por no sentirse enajenado de sus acompañantes, también tuvo que hacerlo por una razón práctica: si algunas tribus se llegaban a enterar que por sus arenas andaba un cristiano, estaba muerto. En un comienzo dice sentirse ‘psíquicamente incómodo’; se sentía ‘descollar como un faro’ con su metro 88 de altura, entre pequeños bedu. Pero a pesar de su altura, muy superior a la de ellos, confiesa su sentimiento de inferioridad, de ser simplemente un ‘infiel’ entre ellos, que “eran musulmanes y bedu, y yo no era ninguna de las dos cosas”[Note127](#).

Al regresar a su país, Thesiger siente que en la sociedad europea vive enajenado, ya que la ‘civilización’ pertenece a la era de las máquinas, que él aborrece. Se sabe distinto y que allí nunca podrá encontrar la satisfacción que sí tiene entre los bedu, a pesar de que “nunca llegara a ser uno de ellos”[Note128](#). Al regresar a la ciudad y vestirse con pantalones, Thesiger admite que ha vuelto a recobrar sus inhibiciones, se avergüenza de tomarles las manos en las calles a sus compañeros, como lo acostumbraban hacer en el desierto: “Al afeitarme la barba, mudar ropas, vivir en una casa y utilizar los aparatos provistos por la civilización, me había separado de ellos”[Note129](#), y piensa que sería lo mismo que le ocurriría a él si llegase un bedu a Londres, y luego de adaptarse a las costumbres inglesas, se empeñara en vestirse con sus túnicas y comer con los dedos. Cuando Thesiger muda a ropas inglesas se reconoce como un turista, como un intruso en territorio ajeno.

El regreso de la primera travesía es gustoso sólo porque sabe que es un interludio, y disfruta de las comodidades (hablar en su idioma, sentarse en una silla, un baño caliente) sólo porque sabe que se trata de un intermedio y no del fin de su viaje. Estando en el desierto dice no haber añorado en ningún momento una verde pradera, pero al regresar a Londres “(...) era casi un dolor físico el deseo de regresar a Arabia”[Note130](#) y las arenas occidentales de Arabia son su nueva obsesión y desafío. Así, emprende su segunda travesía.

En esto va a radicar la permanente ‘extranjería identitaria’ del viajero: “Yo sabía moverme sin esfuerzo en cualquiera de los dos mundos con tanta facilidad como quien muda de ropas, pero comprendía que corría el riesgo de no pertenecer a ninguno. Cuando me encontraba entre gente de mi raza, siempre había a mi lado una sombra que los observaba con ojos críticos e intolerantes”[Note131](#). Thesiger se siente feliz entre los bedu, les ha tomado un infinito cariño y siente ‘cómoda igualdad’ en sus relaciones, y a pesar que eran muy tolerantes en cuanto a la religión, dice Thesiger: “(...) no podía engañarme considerándome uno de los suyos. Ellos eran bedu y yo no; ellos eran musulmanes, y yo, cristiano”[Note132](#). A pesar de que los bedu le daban la mayor familiaridad y lo protegerían y defenderían como a uno de ellos, Thesiger fue siempre conciente de su ‘alteridad’; por eso es notoria la desazón del inglés, cierto de su condición de extranjero.

El desierto de Arabia es el terreno inexplorado que promete, es lo desconocido, porque existían otros lugares cuyos misterios se habían disipado, ya que habían sido trazados mapas y rutas, y sus tribus estaban ya sujetas a administración. “La Zona Vacía se convirtió para mí en la Tierra Prometida”[Note133](#), nos dice Thesiger.

Como podemos ver, para Thesiger el ‘Territorio Vacío’ se presenta como el ‘paraíso perdido’, o que, más bien, está a punto de perderse.

En la *poesía hispanoárabe de las ruinas* la ciudad también se ve como un edén, que pronto será, por desgracia, ‘paraíso perdido’. En un elogio a Andalucía leemos:

(...) Edén de los elegidos
es vuestra tierra dichosa;
si a mi arbitrio lo dejasen,
no viviría yo en otra (...) [Note134](#).

Tal como los románticos buscan una comunión más pura y original con la naturaleza, Thesiger busca una cultura pura y limpia, la menos ‘afectada por el mundo exterior’, y la encuentra en ‘los más auténticos bedu’ porque justamente se ha mantenido alejada de la civilización europea, que encarna la corrupción. Los bedu del ‘Territorio Vacío’ son la raza más pura de entre los puros de raza y viven en condiciones en que sólo sobreviven los mejores y más fuertes [Note135](#).

Todos los habitantes de Arabia están excluidos, dice Thesiger, del mundo exterior gracias al desierto y al mar (a diferencia de su vecinos, como Egipto, Siria e Iraq, que han sido territorio abierto para invasiones y migraciones) y dentro de la península, los bedu del ‘Territorio Vacío’ están aún más protegidos que los habitantes de la periferia y apenas han modificado, por milenios, su estilo de vida. Thesiger admira esta rudeza bedu, y también por su capacidad de sobrevivencia los considera una raza única: “Ninguna raza en el mundo aprecia tanto como los árabes su pureza, y ninguna la ha mantenido a tal punto. Hay, naturalmente, mezcla de sangre en las ciudades, sobre todo en los puertos marítimos; pero no es más que la **espuma sucia** en los bordes del desierto” [Note136](#).

Podemos atribuir varias razones y fundamentos al viaje de Thesiger, pero una de ellas es la esencial, y es –como dijimos en un comienzo- reencontrarse con sus ‘bárbaros’ suelos natales que añoró toda vida: “(...) había una razón más profunda para elegir este viaje: lo había hecho para escapar por unos días más de las máquinas que dominaban nuestro mundo (...) toda mi vida había aborrecido las máquinas. Recordaba con qué amargura leía, en mis días escolares, que alguien, por vez primera, había cruzado el Atlántico en vuelo o atravesado el Sahara en automóvil. Ya entonces comprendía que la velocidad y el *confort* del transporte mecánico privarían al mundo de toda diversidad” [Note137](#).

Por esto comienza su viaje como un gran desafío, y se arroja al desierto (lugar duro e inhóspito, con un clima aterrador) donde pasaría una vida dura e inclemente, bajo la amenaza terrible y permanente del hambre y la sed [Note138](#). Tendría que vivir en hacinamiento con gente de idioma, religión y cultura radicalmente distinta a la suya, en la soledad – la que, como vimos nunca sintió- de ‘Las arenas’. Pero aún así, es esta dureza lo que lo impulsa al desierto. Esa es la ‘fortuna’ de los bedu de ‘Las Arenas’, lo que más le atrae en su espíritu de explorador, el elegir vivir bajo adversas condiciones a cambio de su libertad, que valoran mucho más que cualquier comodidad, orgullosos de su estilo de vida.

Este ‘estilo de vida’ bedu, va a condicionar de manera importante el modo en que la ‘civilización’ piensa la ‘barbarie’, visión claramente dual, marcada por un resentimiento que a la vez es admiración. El coraje y valor adquiridos por los bedu gracias a sus

condiciones de vida, no tienen igual. De este modo, los nómadas del desierto se imponían con superioridad a los aldeanos, que, aunque los despreciaban por su modo de vida ‘bárbara’, sobre este resentimiento se imponía la admiración. Aunque la ‘civilización’ los consideraba ‘infieles’, ‘salvajes sin ley’, ésta se maravillaba de que un hombre pudiera sobrevivir en el desierto. A este valor insuperable, se suma su indiscutida fama de infinita generosidad, hospitalidad y camaradería. Al escuchar hablar así a los árabes que vivían en la comodidad de la ciudad, Thesiger cuenta haber comprendido que los bedu se habían convertido en los ‘héroes legendarios del pasado’. Los propios nómadas nunca dudaron de esta superioridad: “Somos bedu. No tenemos otro rey que Dios”^{Note139.} a diferencia de los sedentarios más acomodaticios. “Son bedu, y esos espacios vacíos, donde no hay sombra ni abrigo, son su patria. Cualquiera de ellos habría podido trabajar en los vergeles aledaños de Salala; todos habrían despreciado esa **vida cómoda de hombres inferiores**. Entre los bedu, sólo los **inválidos** van a encallar en tierras de cultivo, a orillas del desierto”^{Note140.}

La modernidad se aprecia como una constante amenaza. Un día Thesiger es visitado por un Sahara que parecía un mendigo. “Vine a ver al cristiano”, había dicho el viejo. Los bedu le dijeron que no se preocupara, porque estaba loco; pero Thesiger piensa, tras ver al viejo que venía a visitarlo, que “Quizá, borrosamente, preveía el fin (...) mi imaginación se preguntaba si él no había visto más claro que ellos, si no había sentido la amenaza que con mi presencia se anunciaba: la inminente desintegración de su sociedad y la destrucción de sus creencias”^{Note141.}

Esta es una de las constantes preocupaciones del inglés: no dejar huella de su permanencia entre ellos, como la dejan los camiones petroleros en el desierto. “Mientras estuve con los árabes, sólo aspiré a vivir como ellos; ahora que los he dejado, me sería grato pensar que mi llegada en nada contribuyó a alterar sus vidas. Sin embargo, comprendo pesaroso que los mapas que tracé ayudaron a otros, guiados por fines más materiales, a visitar y corromper a esa gente cuyo espíritu encendía antes el desierto como una llama”^{Note142.} Sólo los bedu eran quienes podían sobrevivir en ‘Las Arenas’ que cubren la mayor parte de Arabia, pero el ‘hombre natural’ estaba siendo corrompido por la ‘civilización’: en Arabia del norte se desintegraron las estructuras tribales, se les impuso la paz y se destruyó su economía de vida por medio de la administración extranjera. Fueron despojados de su inaccesibilidad, por lo que ya no podían imponer tributos y contribuciones a los viajeros y labradores aldeanos. Pero, dice Thesiger, el cambio más desastroso fue la introducción de los medios mecánicos de transporte, que abolieron la dependencia a la que estaban sumidos los aldeanos respecto a los camellos que criaban los bedu. El mercado camellero quedó en el pasado, uno de los mayores sustentos bedu. Junto con esto también se destruyó las ganancias que por medio del transporte de mercancías a través del desierto obtenían las tribus. Tras el descubrimiento de petróleo en el Golfo Pérsico Arabia se enriqueció, pero los precios en las ciudades ‘se fueron a las nubes’ y las pocas cosas que los bedu necesitaban de la ciudad para subsistir en el desierto (municiones, vajillas, etc...) se hicieron inalcanzables. El trueque desapareció, ya nadie necesitaba lo que los nómadas del desierto producían. Y a pesar que en los campos de petróleo los bedu habrían podido encontrar el dinero (que tanto amaban, dice Thesiger) “Su amor por la libertad y la inquietud que llevaban en la sangre los devolvía a casi todos al desierto; pero la vida en él se tornaba cada vez más difícil; y pronto podría volverse imposible”^{Note143.} estos cambios económicos, en el

tiempo que Thesiger escribe su libro, aún no llegaban al sur, pero se sabía que no por mucho tiempo escaparían a sus consecuencias.

Para Thesiger “lo que en los árabes hay de mejor les viene del desierto”^{Note144.}: el instinto profundamente religioso, que se ha expresado en el Islam, la fraternidad, generosidad y hospitalidad, el orgullo de raza y hasta el amor por la poesía. Pero, para el inglés, los árabes son una raza que florece bajo condiciones “de penuria extrema” y decae “cuanto más cómodas se tornan las condiciones de vida”^{Note145.}. Por esto, “Me parecía trágico que, como resultado de circunstancias que en nada dependían de ellos mismos, se convirtieran en un proletariado parásito, acurrucado en torno a los campos de petróleo, entre la sordidez y las moscas de villorios de cobertizos hacinados, en lugares de los más estériles del mundo”^{Note146.}.

El petróleo es lo que lleva la ruina a Arabia. Así, un día en una aldea, sórdida por los deshechos de la producción en masa extranjera (botellas, alambres, papeles al viento, latas vacías) Thesiger escucha el rugido horrible de un jeep, que deja una hedionda estela de petróleo, y piensa “Para mí, el esqueleto de un auto calcinado por el sol era infinitamente más horrible que la osamenta de un camello con que nos cruzamos a poca distancia”^{Note147.}.

Como ya hemos podido ver, la ya conocida, dicotomía ‘civilización/barbarie’ se presenta en el texto de Thesiger fundamentalmente a partir de la reflexión acerca de la ‘identidad europea’ y de las consecuencias de la modernidad, que rompe con la ‘ingenuidad primitiva’ del desierto y su organizada sociedad tribal. Lo que trata de probar el inglés de algún modo es lo que Montaigne interpretó como un fenómeno en el cual “(...) lo que ocurre es que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres”^{Note148.}. Tal como Thesiger sintió auténtico apocamiento mientras estaba en el desierto, viviendo bajo las costumbres bedu, que, rigiéndose por la primitivas leyes de la naturaleza, parecían en muchos aspectos más ‘civilizadas’ que las europeas, nos dice Montaigne “Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie”^{Note149.}.

Como hemos visto en el discurso de Thesiger, la ‘civilización’ ha irrumpido en la vida de los bedu, quienes se regían por leyes propias de la naturaleza, imponiendo leyes sociales, que son artificiales y que por lo tanto coartan el espíritu del hombre. Thesiger busca convivir con los individuos que aún no están contaminados por la modernidad, con los ‘bárbaros’. Pero hemos visto cómo claramente la oposición ‘civilización/barbarie’ es invertida en sus términos, porque en boca de Thesiger podríamos muy bien poner las siguientes palabras que en el siglo XVI pensó Montaigne: “(...) en verdad creo yo que mas bien debiéramos nombrar así [‘bárbaros’] a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden a que pertenecían; Las leyes naturales dirigen su existencia muy poco bastardeadas por las nuestras, de tal suerte que, a veces, lamento que no hayan tenido noticia de tales pueblos, los hombres que hubieran podido juzgarlos mejor que nosotros”^{Note150.}.

De aquí también que Thesiger sienta que entre los bedu no puede alcanzar la comunión que busca con sus costumbres, y de aquí también gran parte de su cuestionamiento identitario, ya que comprende que para ellos él mismo es uno de los ‘bárbaros civilizadores’: “(...)

ellos [me] identificaban con el cristianismo. Sabían que los cristianos habrían subyugado la mayor parte del mundo musulmán y que el contacto con esa civilización había destruido o modificado profundamente las creencias, instituciones y culturas que ellos amaban. Naturalmente, no comprendían cuán poco simpatizaba yo con las innovaciones e inventos con los cuales me asociaban, y cuánto con los modos de vida que ellos procuraban preservar”[Note151.](#)

Ubi sunt?

El tópico, tan utilizado en la Edad Media, del ‘Ubi sunt’ se hace evidente en los testimonios y la ruina se observa como vestigio de un ‘paraíso perdido’ irrecuperable.

Las preguntas retóricas acerca del destino de lo que nos ha precedido son numerosas, como es de esperarse, tanto en la *poesía hispanoárabe de las ruinas* como en los viajeros que estudiamos, von Schack y Thesiger, son discursos en que tanto se añora el pasado que se ha ido, y así se convierten en elegías. Este tópico se relaciona por una parte con la fugacidad del paso del tiempo, y por otra, con la temática del destino inevitable, igualitario, que pone fin a todo orden de cosas, menos al recuerdo, que se eterniza [Note152.](#)

La falta de una respuesta clara a este triste cuestionamiento induce a una melancólica reflexión, en la que se evoca y añora el pasado, lamentaciones de su pérdida irrecuperable.

Todos estos son tópicos recurrentes y fundamentales en la *poesía hispanoárabe de las ruinas*. En el siguiente poema podemos ver la temática del ‘paraíso perdido’, fundamental también en Thesiger, y el tópico de ‘¿Dónde están?’:

Éste es Egipto; pero ¿dó está la patria mía?
(...) ¿Dónde está mi Sevilla? Desde el tiempo dichoso
que yo moraba en ella, lo que es gozar no sé.
(...) Cuando pienso en la vida alegre de Sevilla,
lo demás de mi vida me parece dolor.
¡Y aquellas gratas horas en el prado florido!
¡Y aquella en los placeres suave libertad!
Recordando mi dulce paraíso perdido,
cuanto en torno me cerca es yermo y soledad.
(...) En tu valle, ¡oh Granada!, fructífero y umbrío,
y en ti pienso con lágrimas, ¡oh fecundo Genil!
(...) Con el fuego amoroso de sus tiernas miradas
hacen las granadinas una herida mortal.
Y disparan sus ojos mil flechas inflamadas,
y sus pestañas matan como mata un puñal.
(...) ¿Dónde están tus almenas, ¡oh Málaga querida!
Tus torres, azoteas y excelso mirador?
Allí la copa llena de vino generoso

hacia los puros astros mil veces elevé.
Y en la enramada verde, del céfiro amoroso,
sobre mi frente el plácido susurrar escuché.
(...) Pasaron estas dichas, pasaron como un sueño:
nada en pos ha venido que las haga olvidar;
cuanto Egipto me ofrece menosprecio y desdeño;
de este mal de la ausencia no consigo sanar [Note153](#).

En los primeros versos el hablante dice sentirse *sin patria*. Este mismo sentimiento va a ser el que inundará el corazón de Thestiger al terminar *Las Arenas de Arabia*, y que se deja sentir en von Schack, que al volver a visitar a España, siente ‘haber regresado a su patria’.

Este poema, que trae Maqqari, tiene un carácter enteramente popular. Se concertó en los últimos tiempos del reino de Granada, cuando ciudad y campo padecían grandemente a raíz de la guerra. También vemos en ella la añoranza de un edén que se ha perdido:

Con sus rayos el amor
aún inflama nuestros pechos;
mas **¿dónde están las amigas
y los dulces compañeros?
¿Cómo pasaron las fiestas
alegres en otro tiempo?**
Los convites y manjares
¿Cómo se desvanecieron?
¿Dónde están los ricos guisos,
condimentados con queso,
que el corazón nos robaban
en la mesa apareciendo?
(...) **La rienda allí se soltaba
a las burlas y a los juegos;
y rompía los cerrojos
de toda puerta el deseo.**
(...) Sin escándalos rompía
allí cada cual el freno;
nadie censurarle osaba,
nadie vigilar sus hechos.
Exprimido de las uvas
el deleite andaba suelto,
(...) ¡Ay! todas estas delicias
como relámpago huyeron.
Ya no las gozan los grandes;
¿qué han de esperar los pequeños?
¿Cómo vencer el destino

y derogar sus decretos?
En balde el bien que nos roba
que nos devuelva queremos [Note154.](#)

Todo el deleite propio del paraíso se ha ido, sin saber dónde. El destino es como un sino inviolable y fatal, que no se puede resistir. Lo mismo en este poema, “A un palacio desierto en Córdoba”, donde el hablante se siente como abandonado de todo aquello que lo rodeaba, sin poder nombrar dónde se han ido las maravillas que en otra época lo envolvían:

Tus salas y desiertas galerías
mis ojos contemplaban;
y pregunté: **¿Dó están los que, otros días,
en tu seno moraban?**
En mi seno, dijiste, breve ha sido,
muy breve, su vivir,
ya se ausentaron; pero ¿dónde han ido?
No lo puedo decir [Note155.](#)

Del capítulo de poesías elegíacas que von Schack nos presenta, podemos rescatar muchas, que cantan la caída del Islam en España, sin olvidar que la obra de Thesiger, *Las Arenas de Arabia*, es, sin duda, una larga elegía del desierto del ‘Territorio Vacío’. Ambos deploran la inminente caída de lo que se evoca. Este diálogo se puede establecer claramente a partir de la siguiente elegía, de Abu Bakr, de Ronda, luego de la toma de Córdoba y Sevilla por San Fernando, donde es evidente también la semejanza en el tratamiento del tema del destino imparcial en las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique:

(...) ¡Ay de aquel que en algo estima
el **bien caduco y mentido**
de este mundo!

(...) Lo que hoy es dicha o placer
será mañana amargura
y pesar.

Es la vida transitoria
un caminar sin reposo
al olvido;

plazo breve a toda gloria
tiene el tiempo presuroso
concedido.

Hasta la fuerte coraza
que a los aceros se opone
poderosa,
al cabo se despedaza,
o con la herrumbre se pone

ruginosa.

¿Con sus cortes tan lucidas,
del Yemen los claros reyes

dónde están?

¿**En dónde** los Sasánidas,
que dieron tan sabias leyes
al Irán?

¿Los tesoros hacinados
por Karún el orgulloso

dónde han ido?;

¿De Ad y Tamud afamados
el imperio poderoso
dó se ha hundido?

El hado, que no se inclina

ni ceja, cual polvo vano
los barrió,

y en espantosa ruina
al pueblo y al soberano
sepultó.

Y los imperios pasaron,
cual una imagen ligera
en el sueño;

(...) ¿A quién la muerte perdona?

¿Del tiempo el andar impío
qué no aterra?

(...) Mucho infortunio y afán
hay en que caben consuelo
y esperanza;

mas no el golpe que el Islam
hoy recibe en este suelo
los alcanza.

(...) Montes de escombros y desiertos,
no ciudades populosas,
ya se ven;

¿qué es de Valencia y sus huertos?

¿Y Murcia y Játiva hermosas?

¿Y Jaén?

¿Qué es de Córdoba en el día,
donde las ciencias hallaban,
noble asiento,

do las artes a porfía
por su gloria se afanaban

y ornamento?

(...) **Cada ciudad de éstas era
columna en que estaba España
sostenida.**

**Sus columnas por el suelo,
¿cómo España podrá ahora
firme estar?**

Con amante desconsuelo
el Islam por ella llora
sin cesar.

Y llora al ver sus vergeles,
y al ver sus vegas lozanas
ya marchitas,
y que afean los infieles
con cruces y con campanas
las mezquitas.

(...) Nadie viva con descuido,
su infelicidad creyendo
muy distante,
pues mientras yace dormido,
**está el destino tremendo
vigilante.**

(...) Nos abruma de cadenas;
hartan con sangre su sed
los cristianos.

(...) la amargura,
que destroza el corazón
y hierde la mente al cabo
con locura.

Tristes lágrimas ahora
vierta todo fiel creyente
del Islam.

¿Quién su infortunio no llora,
y roto el pecho no siente
del afán?^{[Note156](#)}

Para Thesiger, aunque hay un destino ‘moderno’ que es inevitable, al que los bedu bien se adaptarán, este no es un hado ‘divino’ ni incógnito, sino que está claramente identificado con los culpables: las grandes potencias económicas de Europa y Norteamérica. En el caso de los poemas que revisamos, también se hace recurrente la mención a este destino superior e igualador, pero al mismo tiempo muchas veces son directamente impugnados los cristianos, los culpables directos de la destrucción.

Tal como nos dice von Schack, Medina Azahara no fue sólo un monumento de la grandeza omeya y del esplendor del califato de Occidente, sino también una prueba de lo perecedero y efímero de las cosas materiales. Medina Azahara fue devastada por salvajes hordas berberiscas, setenta y cuatro años después de comenzada su construcción, incendiada y reducida a escombros casi en su totalidad. A sus ruinas, un árabe compuso estos versos:

La ciudad que antes brillaba
por su lujo y sus delicias,
ya con muros derribados,
y ya desierta se mira.
A la que más se lamenta,
(...)le pregunto: «¿Qué te apena?
**Y me responde: «La impía
fuga del tiempo que nunca
vuelve, y matando camina»**[Note157.](#)

Tal como lo hemos visto en nuestra revisión de la *poesía hispanoárabe de las ruinas*, y en el resto de los testimonios acá estudiados, se da cuenta del paso imperioso del tiempo y de una concepción catastrófica del destino.

Al terminar su primera travesía, Thesiger reflexiona acerca de ella, y piensa que a pesar de que tendría poca importancia para la mayoría y que no produciría nada materialmente útil para la ‘civilización’, fue una experiencia personal y se preocupa de planear su segundo viaje por la ‘Región Vacía’. Para Thesiger la aventura no tenía más justificación que vivirla. “No; no es la meta lo que importa sino el camino, y cuanto más difícil el camino, tanto más valioso el viaje. (...) Quizá ésta era una de las razones por las cuales me fastidiaban las invenciones modernas: hacían los caminos demasiado fáciles”[Note158.](#)

Poca gente entendía que Thesiger viajara por territorio árabe sin fines económicos ni políticos, sino que por propio gusto. En el desierto siente haber hallado todo lo que pedía, sin embargo ya no lo tendría nuevamente. No sólo esto lo entristece al terminar el viaje: sabe que los bedu con quienes compartió todos estos años estaban ‘condenados’ en su austeridad por el mundo materialista. No piensa en su beneficio, sino en su derrumbe.

Thesiger siempre recordará cuán inferior se sintió ante este pueblo, pobre e iletrado, por su generosidad, valor, alegría, coraje y resistencia. El peligro de este pueblo, nos dice, no estaba en la dureza de su vida, sino en la amenaza de tener que renunciar a ella. La tragedia radica en que no tengan opción alguna: serían obligados por fuerzas económicas externas y demasiado poderosas a deambular por las ciudades como ‘mano de obra no calificada’.

Al despedirse de sus compañeros bedu, Thesiger los ve alejarse entre tambores de petróleo y piensa “Mientras el avión se remontaba por encima del poblado y volaba sobre el mar, conocí lo que es ir al destierro”[Note159.](#), Tal como a los nueve años, el niño dejaba Addis Abeba. Su destino fue ser un inadaptado. Sus compañeros bedu se habían ido conformando con los cambios y el desarrollo modernizador, pero Thesiger en cambio, le dice a uno de

ellos en 1991, cuando regresó: “Es que ya no sois beduinos. El único beduino que queda en el mundo soy yo”[Note160.](#)

“Este mundo bueno fue/ si bien usásemos dél/ como debemos (...)”

Jorge Manrique

Coplas por la muerte de su padre

Como hemos podido ver, los tres testimonios que han sido los ejes de este trabajo son conmovidos en su contenido por el contexto histórico en que fueron producidos, en el sentido de ser justamente emitidos por testigos de la ruina de la cultura árabe e hispanoárabe, en los que efectivamente repica la ‘voz de la resistencia’ al desastre. Sin embargo, más allá de esto, y tal como observa Leonidas Morales en su ya mencionado trabajo [Note161.](#), estos testimonios tienen la característica de ser ‘transhistóricos’, es decir, no responden a un único momento histórico.

En este sentido, hemos podido corroborar cómo estos testimonios son ‘transversales’ en el tiempo, ya que presentan cada uno por su parte, por su época, por su contexto inmediato, y por la problemática en particular a la que se enfrentan sus testigos, una misma idea de ello. Hemos podido ver cómo al estudiarlos éstos dialogan de manera sorprendente, por ellos mismos, y presentan las mismas temáticas y –lo que es aún más sorprendente- las mismas maneras de enfrentar una situación de ruina. Esto responde, sin duda, al concepto de ‘alma de mundo’ esbozado por Emerson, desde la Historia, en el ensayo que hemos revisado en un comienzo. Esta especie de ‘simbiosis’ que hemos recorrido entre los testimonios no nos prueban más que, al parecer, es efectiva la afirmación de Emerson, según la cual el hombre tiene la capacidad congénita de comprender – y sentir- lo que ‘en cualquier tiempo’ le haya sucedido a ‘cualquier hombre’. Nosotros, como lectores, tampoco fuimos ajenos a la miseria que estos discursos exudan, de forma casi desesperada, porque tal como dice Emerson, simplemente no podemos mantenernos al margen.

De esta forma, se hace casi irresistible traer a presencia aquí un Canto como el que Neruda compuso en las ruinas de Macchu Picchu [Note162.](#), en Perú, hace sesenta y dos años. Al encontrarse con estas ruinas, como espacio de meditación, el poeta confiesa: “**Me sentí infinitamente pequeño** en el centro de aquel ombligo de piedra, ombligo de un mundo deshabitado, mundo orgulloso y eminente, al que **de algún modo yo pertenecía. Sentí que yo mismo había trabajado allí en alguna etapa lejana** cavando surcos, alisando peñascos. **Me sentí chileno, peruano, americano.** Había encontrado en aquellas alturas difíciles, entre aquellas ruinas gloriosas y dispersas, una profesión de fe para la continuación de mi canto”[Note163.](#)

Aunque, como sabemos, la de Neruda es una reflexión bastante ‘distante’ (temporal y contextualmente) al leer lo que el poeta dice haber sentido al enfrentarse por primera vez a estas ruinas, podemos comprender una vez más cómo estos *testimonios sobre las ruinas* son ‘transhistóricos’ y sus emisores se ‘comprenden’ y aúnan unos con otros en una meditación que es prueba de la ‘inteligencia universal’ planteada por Emerson. Al

posicionarse en Macchu Picchu, Neruda confiesa haber sentido que sus manos habían trabajado ahí, en otra época, construyendo lo que él visita en ese entonces como una realidad devastada por el tiempo. No hay límites temporales, históricos, ni tampoco geográficos en este sentimiento: “Me sentí chileno, peruano, americano”, dice el poeta. En esta misma narración Neruda nos descubre también el sentimiento de ‘sublimidad’ (romántica) ya que la ruina ‘lo supera’ y se siente ‘infinitamente pequeño’ en un ‘mundo orgulloso y eminente’, pero al que sin embargo, se siente perteneciente y es donde encuentra la inspiración para la ‘continuación de su canto’, a lo largo del cual se encarga de demostrar que ‘no hay tiempo’ y tampoco hay ‘Historia’, sino hechos comunes a todos los hombres, en una comunión universal, contenida en su célebre composición ‘¡Sube a nacer conmigo, hermano!’.

Hemos observado que los tres discursos con que hemos trabajado en este estudio presentan la temática del ‘paraíso perdido’. Los tres testigos se aferran de manera desesperada a esa realidad que se está arruinando; los poetas hispanoárabes no logran conformarse ante la pérdida, y cantan sus poemas sobre las últimas piedras levantadas por su cultura; los viajeros (von Schack y antes que él, el Conde de Volney en las ruinas de Palmira) duermen en las ruinas mismas que interpretan; Wilfred Thesiger, no hace falta decirlo, se empeñó en vivir cinco años en el desierto nómada, como un bedú.

Al hombre que se enfrenta a la ruina lo perturba el fugaz e inexcusable paso del tiempo, que se siente como una fatalidad del destino, pero cuya devastación tiene responsables directos (como lo apunta ‘el fantasma’ en Volney) y este culpable es el hombre (el cristiano, el europeo, el norteamericano). Sí, porque la ruina se ve como el triunfo de la naturaleza por sobre la civilización destructora del hombre; la ruina se hace mártir en estos discursos, un mártir que parece intentar dar la última pelea, antes de desmoronarse por completo, y ser un vestigio, una huella.

Antes de abandonar estas ruinas, los testigos de ellas se hacen parte de la misma inquietud: el futuro de ella, el preguntarse en qué lugar (‘ubi sunt’) irán a parar esos rastros. Lo que más los atormenta es que tal vez se pierda toda pista de ello, ‘como si nunca hubieran sido’. En este sentido, el discurso de Thesiger es como una agonía, ya que él es testigo de ‘lo que será una ruina’ y que poco a poco, ante sus ojos, se va cayendo a pedazos. Von Schack vista las ruinas de Granada, de sus palacios, que están bastante bien conservados pero cuya cultura originaria (la hispanoárabe) ha sido sumida en la oscuridad y de ahí su testimonio, que es prueba no sólo de su existencia, desarrollo, esplendor y ruina, sino que también es, al modo de Thesiger, una denuncia de la catástrofe y pérdida total en que pueden caer esas ‘huellas del pasado’ en que él se ha posicionado como un romántico, para darles vida con su imaginación. La *poesía hispanoárabe de las ruinas* es el testimonio más fiel de estas catástrofes, ya que sus productores son ‘naturales’ al espacio que se desmorona y por lo tanto el arrebato de estos discursos es mucho mayor. Sin embargo, hemos visto cómo los viajeros toman también la voz de las víctimas, cuando en estricto rigor ellos pertenecen originalmente al bando de los victimarios. Debido a esta reunión entre los testigos es que unos y otros se instalan finalmente como individuos desterrados, caídos, exiliados, aunque esos lugares que se arruinan no les pertenezcan autóctonamente como a los poetas hispanoárabes, estableciendo una especie de puente ‘transhistórico’ e intemporal.

Justamente, es como vemos las impresionantes semejanzas que existen entre la exposición de los testimonios en cuanto a las acusaciones de que hacen ecos. Así pudimos verlo especialmente en los ‘cantos de guerra’ de los poetas hispanoárabes, en los que se nombra la ruina como un paraíso que está por perderse si no se recibe el auxilio que mediante el poema se requiere. Esta misma demanda es la que hacen von Schack y Thesiger en sus testimonios.

Los poetas hispanoárabes se posicionan en las ruinas de ‘su’ cultura, cuando estas están siendo eminentemente amenazadas por los invasores, y piden socorro; cuando ya han perdido todo en manos de los dominadores, sollozan por esa pérdida irrecuperable y muchas veces incomprendida. Von Schack comienza desde la ruina, con el propósito de iluminarla, en cambio Thesiger se sitúa en *lo que va a ser ruina* si no se hace algo por ello. Sin embargo, ambos se aúnan en el propósito de rescatar una cultura que *cayó en ruina* o que *caerá en la ruina*, respectivamente, pidiendo también, al igual que los poetas hispanoárabes, un apremiante auxilio. Lo que hace uno (von Schack) es justamente lo que el otro quiere evitar que ocurra (Thesiger): que la cultura nómada de *Las Arenas de Arabia* desaparezca ‘como si jamás hubiera sido’.

Por esto es que fundamentalmente estos testimonios son elegías de -y a- la cultura árabe e hispanoárabe, de un pasado que se fue, que se irá; son también poderosas denuncias a la mole devastadora de los dominadores, que sin medir consecuencias se aúnan en una demoledora empresa de ‘conquista civilizadora’. Debido al contexto de producción de los discursos, se hace clara la relación existente entre el temple de los testimonios de Thesiger y von Schack: al primero, “Le ocurre como a todos los románticos: llega un momento en que el mundo, tan imperfecto, no está a la altura de sus ideales. Por eso se enfada, se desencanta, se frustra, abomina del progreso que destroza sus sueños de virginidad y perfección”^{[Note164](#)}.

Toda edificación, representativa de una cultura o civilización (o, como hemos visto, una ‘barbarie’) se encuentra en equilibrio entre la naturaleza y el ‘espíritu creador’ del hombre (la ‘civilización’). Poco a poco, gradualmente, este espíritu humano va dominando la naturaleza. Sin embargo, cuando estas construcciones devienen en ruina, vemos plasmada la tendencia de triunfo de la naturaleza sobre la materia ‘humana’. Así, el equilibrio precario existente entre ‘civilización’ (‘espíritu creador del hombre’) y ‘barbarie’ (en el sentido de naturalidad) se fragmenta en las ruinas, en pro de la segunda. Por esto es que se ha pensado el fenómeno de la ruina como una señal del conflicto entre naturaleza y ‘espíritu humano’.

De este modo, podemos pensar que en las ruinas se plasma la venganza de la naturaleza ante la ‘civilización’, que la irrumpe y daña; constituye entonces la prueba de que la naturaleza está por encima del espíritu y progreso humanos.

En la ruina se plasma por una parte (y en los testimonios también) el paso inexorable del tiempo, y en este sentido el triunfo de la naturaleza sobre la creación humana, a modo de una huella que pervive lánguidamente, a través del tiempo. Pero, por otra parte, en los testimonios vemos cómo se atribuye la ruina, en el sentido de decadencia, pérdida y catástrofe, no a este ‘destino’ ineludible, al paso inexorable (y ‘natural’) del tiempo, sino

que se inculpa y se levanta una denuncia contra una ruina que es artificial, que no responde a un proceso natural de deterioro temporal, sino que es producto de una intervención invasiva por parte del hombre que atenta contra una cultura, contra sus baluartes espirituales. Esta intervención del invasor viene a interrumpir el proceso normal de evolución y detrimento cultural, para convertirlo en una ruina que no representa el triunfo de la naturaleza por sobre la 'creación humana', sino que por el contrario, es una devastación que encarna el triunfo de la 'barbarie humana', por sobre la 'civilización' de la naturaleza. Esta ruina es destrucción, es desastre originado por hombre ambicioso de que nos habla el Conde Volney, por el colonizador, por el 'civilizador'.

Bibliografía

Fuentes:

1. Thesiger, Wilfred: *Las Arenas de Arabia*. Buenos Aires: Peuser, 1963. (1959)
2. Von Schack, Adolf Friedrich: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Trad. Juan Valera. Madrid: Hiperión, 1988. (1865)

Bibliografía

1. Béguin, Albert: *El alma romántica y el sueño* (primera parte, 'El sueño y la naturaleza') México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1954 (1939)
2. Bowra, C. M.: 'La imaginación romántica' en: *La imaginación romántica*. Madrid: Taurus, 1972
3. Emerson, Ralph Waldo: 'Historia' en: *Diez ensayos*. Buenos Aires: Americalee, 1943 (1841)
4. Góngora, María Eugenia: 'Imágenes para comprender el pasado. Apuntes al pensamiento de Ralph Waldo Emerson (1803-1882)' En: *Revista chilena de literatura* Nº56, Abril 2000.
5. Irving, Washington: *Cuentos de la Alhambra*. Madrid: Espasa- Calpe, decimotercera edición, 1987 (1832). Versión electrónica en: www.cervantesvirtual.com
6. Leguineche, Manuel: *El último explorador. La vida del legendario Wilfred Thesiger*. Barcelona: Seix Barral, 2005.
7. Montaigne, Michel de: 'De los caníbales' en : *Ensayos de Montaigne*.
8. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719700248615644802/index.htm>
9. Morales, Leonidas: 'Género y discurso: el problema del testimonio' en: *Revista Mapocho* Nº 46, Santiago, segundo semestre de 1999.
10. Neruda, Pablo: *Confieso que he vivido. Memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
11. Rubiera, María Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid: Hiperión, 1988.
12. Volney: *Las ruinas de Palmira*. Edición virtual en: <http://www.volney.org/> (1869)

Anexo

El Patio de los Leones de la Alhambra, un grabado de Gustave Doré en: “*Spain by the baron Ch. D'Avillier*” London: Bickers & Son, 1881.

