

Bašîr II. Se ocupó el Arzobispo de ambos y los envía al conocido seminario de ʿAyn Warqa<sup>10</sup>, la mayor escuela del Monte Líbano y de Siria, y en la que se formaron muchos intelectuales de la época<sup>11</sup>.

Ingresó Butrus en el seminario de ʿAyn Warqa en 1830, y en él pasa diez años de su vida aprendiendo y, más tarde, enseñando. Este período de la formación de al-Bustânî coincidió con la dominación egipcia en Siria (1832-1840). De esta forma, el ambiente político y cultural que rodea al joven Butrus fue favorable a su situación familiar, como miembro de la comunidad maronita y alentadora en la línea de pensamiento que desarrolló más tarde. La política liberal e integradora que el egipcio Ibrâhîm Bâšâ practicó durante su gobierno en estas tierras, favorece a las distintas comunidades cristianas del Monte Líbano. Su lucha por abolir el sistema "feudalizante" del Monte Líbano, su nuevo concepto de Estado y su intención de restaurar la "nación" árabe, despertando la conciencia árabe nacional entre los sirios<sup>12</sup>, debieron afectar de algún modo a al-Bustânî, como lo demuestran las alabanzas y el apoyo cultural que, posteriormente, intercambió con el gobierno egipcio<sup>13</sup>. En el Monte Líbano, la colaboración política del emir Bašîr II con los egipcios

10. Véase Y.ZAYDÂN, *Târîj*, vol IV, pág.632 y B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, vol.VII, pág.589.

11. Véase Ed.RABBATH, *La formation politique*, pág 182.

12. Véase G.ANTONIUS, *The Arab Awakening*, pág.29.

13. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat.*, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, vol.VII, pág. 589; R.KAHHÂLÂ, *MuCyam*, vol.III, pág.48-49 y J.ZIRIKLÎ, *al-Âlâm*, vol.II, pág.31.

y su clara tendencia hacia los maronitas, lo llevaron a dar pasos importantes, en este sentido: la participación política que el emir de la Montaña dio a estos últimos en su gobierno fue un aliciente profesional para los miembros de esta comunidad.

El ambiente socio-político que rodea a al-Bustânî, en esta etapa de su formación, sin duda favoreció las expectativas familiares en la promoción de aquel joven maronita que destacaba admirablemente entre sus parientes y compañeros de la Comunidad: Buṭrus, en el momento de ingresar en el seminario de <sup>C</sup>Ayn Warqa, era sólo un muchacho de once años, al que la tradición comunitaria trazaba una formación religiosa con el objeto de ingresar, en el futuro, en el alto clero maronita.

En este Seminario, al-Bustânî recibe la enseñanza usual de aquella época: sintáxis, morfología, retórica, métrica, historia, geografía, aritmética, lógica, filosofía, teología y los fundamentos del derecho canónico, así como los conocimientos de la lengua árabe, el siríaco, latín e italiano; más tarde aprende las lenguas hebrea, griega e inglesa<sup>14</sup>.

<sup>14</sup>. Respecto a los conocimientos de lengua inglesa de al-Bustânî existen contradicciones en cuanto a la fecha de su adquisición. En el vol.VII de la *Dâ'irat*, pág.589, se dice que al-Bustânî aprendió inglés cuando se estableció en Beirut, en 1840; por el contrario, Fu'âd A.al-Bustânî, Yur'î Zaydân y G.Antonius, en sus obras mencionadas, relacionan este aprendizaje con la estancia de maestro en el Seminario de <sup>C</sup>Ayn Warqa.

Cuando al-Bustânî finaliza sus estudios en Āyn Warqa, no quedaba en el programa del Seminario nada más que aprender. Fue entonces cuando el Patriarca de la comunidad maronita quiso enviarlo a Roma junto con su compañero Šiblî, pero un percance familiar impidió al joven Buṭrus viajar a Europa: el reciente fallecimiento de su padre motiva la negativa de su viuda a tal decisión<sup>15</sup>.

Este casual incidente trastocó el futuro previsible que el clero maronita trazó para Buṭrus al-Bustânî que, a diferencia de su compañero Šiblî y del resto de aquellos jóvenes que marchaban a Roma para recibir una formación superior, permanece entre los suyos implicado en el desarrollo de los acontecimientos del Monte Líbano y de Siria que surgieron a partir de entonces. Al-Bustânî fue empleado en el Seminario de Āyn Warqa y en él se dedicó a impartir clases y realizar algunos servicios públicos que el Patriarca maronita le encomendaba en las aldeas circundantes, al mismo tiempo que completaba su formación. Así permaneció al-Bustânî hasta 1840, fecha esta en la que decide trasladarse a Beirut.

Los motivos personales que impulsaron a al-Bustânî a abandonar la Montaña y el hogar familiar se desconocen. Existen, sin embargo, datos objetivos que pueden suplir la carencia de aquellos biográficos. La ciudad de Beirut en estas fechas venía adquiriendo un desarrollo económico y cultural desconocido anteriormente. La afluencia de las misiones religiosas a la ciudad durante el gobierno egipcio,

<sup>15</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ. *Dâ'irat*, s.v. *Dâ'irat al-MaĀrif*, vol.VII, pág. 589.

y la difusión de sus escuelas, dieron a Beirut los requisitos culturales necesarios para aquellos jóvenes que deseaban ampliar sus conocimientos y, al mismo tiempo, promocionarse. La derrota del ejército egipcio ante la unión de los Estados europeos con el Gobierno otomano y su retirada de Siria, conllevó el establecimiento del ejército inglés en Beirut y el envío a la ciudad de cónsules y comerciantes extranjeros por parte del resto de las Grandes Potencias. Todo ello, como el mismo al-Bustânî señala<sup>16</sup>, ampliaba las posibilidades de trabajo en Beirut en función de su sorprendente desarrollo.

### 3.2. Su segunda formación: La Misión protestante americana

La llegada de Buṭrus al-Bustânî a Beirut, en 1840, coincidió con las revueltas producidas en la región tras el exilio del emir Bašîr II<sup>17</sup>. Apenas se hubo establecido en la ciudad, fue contratado por la Marina inglesa, establecida en Beirut, en calidad de intérprete<sup>18</sup>. A la luz de este dato ha de suponerse que Buṭrus al-Bustânî tenía, cuanto menos, ciertos conocimientos de la lengua inglesa,

<sup>16</sup> Véase B AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, vol.V, s.v. *Bayrût*, pág.750 y ss. y E. I.<sup>2</sup>, s.v. *Bayrût*, págs 1171-1172.

<sup>17</sup> Véase E.I.<sup>2</sup>, suppl., s.v. *al-Bustânî*, pág.159.

<sup>18</sup> Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, vol.VII, pág. 589.

aunque, como advierte A.L.Ṭibâwî<sup>19</sup>, no existen pruebas fidedignas de que hubiese aprendido inglés antes de esa fecha.

La llegada de al-Bustânî a Beirut y su contacto con los ingleses fue un acontecimiento que marcaría su vida a partir de entonces, ya que ambas cosas posibilitaron al autor su contacto con la Misión protestante americana, establecida en la ciudad. La evolución cultural, literaria y religiosa del joven Buṭrus que, en estos momentos contaba con 21 años, estuvo influenciada, en términos generales, por la Misión protestante y, en términos concretos, por su amistad con el Dr. Van Dyck y con Elî Smith, uno de sus misioneros con el primero, y siendo ambos solteros, compartió la misma casa, a su llegada a Beirut desde entonces les unió un profundo afecto y una gran amistad<sup>20</sup>.

Existen pruebas de que en noviembre de 1840, Buṭrus al-Bustânî fue contratado como profesor en el Seminario masculino que los misioneros habían creado en Beirut<sup>21</sup>, y durante sus primeros años en la Misión, al-Bustânî se dedicó a la enseñanza de la lengua árabe y

19. *The American Missionaries*, pág.157.

20. Véase Y.QAZMÂ AL-JÛRÎ, *Al-Muḥallim Buṭrus al-Bustânî: hayata-hu wa Ca-mâlu-hu maCa dirâsa li-mayalla al-ŷinân wa aCdâd fihris la-hu*. Al-ŷamiCa al-Amîrikiyya, 1976 (Tesis doctoral, no publicada), pág.7.

21. Estos datos han sido obtenidos de la correspondencia que al-Bustânî mantuvo con Elî Smith, misionero protestante, así como de los informes de la *American Board of Commissioners for Foreign Mission* y del Consulado Americano de Beirut. Todo ello está sin publicar. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.158.

a la traducción de obras de contenido religioso<sup>22</sup>.

### 3.2.1. Crisis religiosa: su conversión al protestantismo

La primera mención sobre la conversión de al-Bustânî al protestantismo se hizo en una carta confidencial, fechada el 1 de junio de 1842, dirigida por uno de los misioneros protestantes al director de la Misión. En ella se decía: "El joven de C'Ayn Warqa, a quien estamos adiestrando como traductor...ha pasado gradualmente, y gracias a sus propias reflexiones, a ser un firme protestante, y muestra una delicada conciencia..."<sup>23</sup>. El dato de la conversión de al-Bustânî, importante en su vida y definitorio en la evolución de su pensamiento, es omitido con frecuencia por aquellos que han tratado de biografiarlo<sup>24</sup>. Así, su pariente más próximo, el conocido Sulaymân al-Bustânî<sup>25</sup>, y este otro más lejano, Fu'âd Afrâm al-Bustânî<sup>26</sup>, no mencionan -y ha de entenderse, conscientemente- la conversión de Buṭrus. Los motivos de tal omisión se deben a los pre-

<sup>22</sup>. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, *al-MuCallim Buṭrus*, pág 70.

<sup>23</sup>. Véase A.L.TĪBÂWĪ, *The American Missionaries*, pág.158.

<sup>24</sup>. Tal es el caso de Y.DÂGIR, R.KAḤHÂLÂ, J.ZIRIKLĪ, C.BROCKELMANN y F.A.AL-BUSTÂNÎ, en sus obras mencionadas.

<sup>25</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, vol.VII, págs.589 y ss.

<sup>26</sup>. *Al-MuCallim Buṭrus*, págs 67-68.

juicios religiosos de la Comunidad maronita del siglo pasado y del actual. Le ocurre igual al jesuita L.Cheikho<sup>27</sup> que, al referirse a la familia al-Bustânî dice: "...cuya fe religiosa permaneci6 intachable a excepci6n de la del maestro Buṭrus". Todo ello viene a demostrar que la conversi6n de al-Bustânî no fue, ni lo sigue siendo, bien vista en los sectores cristianos de la 6poca y posterior. La aversi6n de la Iglesia maronita respecto a la Misi6n protestante y su labor misionera en la regi6n qued6 manifiesta con la actitud del Patriarca de la comunidad ante los maronitas conversos. El encarcelamiento del joven convertido Asḥad al-Ṣidyâq<sup>28</sup>, como castigo a su decisi6n, fue una muestra de esa actitud

La conversi6n de un cristiano cat6lico al protestantismo, en el marco del sistema comunitario sirio del s.XIX, encerraba un significado social, pol3tico e ideol6gico que traspasaba los l3mites de lo puramente religioso. Una conversi6n de este tipo supon3a una actitud personal y privada ante las normas colectivas de una u otra

27. **Al-Adab al-Ḥarabiyya**, vol.II, pág.112.

28. El maronita Asḥad al-Ṣidyâq (1798-1829) fue contratado por el misionero Jonas King como profesor particular de lengua 3rabe. Su contrato se extend3a a lo largo de tres aṇos. Antes de abandonar Siria, en 1825, J.King escribi6 una pol6mica contra la Iglesia cat6lica, que al-Ṣidyâq tradujo al 3rabe bajo el t3tulo de **Wadāḥ Yūnis King ilā alḥabī-hi fī Filistīn wa Sūriyyā** (El adi6s de Jonas King a sus amigos en Palestina y Siria). El acento sarc3stico del escrito y su resultado final: la conversi6n de A.al-Ṣidyâq al protestantismo, llevaron al Patriarca maronita a encarcelar a al-Ṣidyâq. Asḥad muri6 en la prisi6n. Esta pol6mica fue el comienzo de una larga disputa entre la Iglesia maronita y la protestante, y Asḥad al-Ṣidyâq fue considerado, desde entonces, como "el m3rtir de los protestantes sirios". V3ase A.L.ṬIBĀWĪ, al-Muḥallim Buṭrus al-Bustânî. Ḥaqā'iq yadīda Ḥan-hu wa baḥd rasā'ili-hi allatī lam tanṣir, en **Revue de l'Académie Arabe de Damas**, vol.45 (1975), pág.595.

comunidad religiosa: el individuo que es capaz de cuestionar su fe religiosa y, por tanto la de una comunidad, escapa, de alguna forma, a las normas establecidas por dicha comunidad, le resta cohesión y queda en "libertad" no sólo para seguir manteniendo su actitud personal y crítica ante determinadas creencias religiosas, políticas, etc, sino también para difundirlas entre sus congéneres.

Las conversiones religiosas al protestantismo de principios y mediados del s.XIX, fueron consideradas peligrosas por los católicos, y su actitud ante ellas fue violenta en ocasiones<sup>29</sup>. Estas conversiones afectaron, en su mayoría, a los primeros intelectuales sirios educados en Beirut, y que, más tarde, serían considerados los pioneros de la *nahḍa* siria.

Pero el hecho de cuestionarse la propia fe religiosa o elegir libremente determinada comunión eclesiástica no fue un planteamiento ideológico fortuito o del azar: el nacimiento y desarrollo de la burguesía siria a lo largo del s.XIX, como una clase social que empezaba a ser autónoma económica e ideológicamente, así como la influencia de Occidente en esta nueva clase, como su promotor y educador, permitió a los primeros intelectuales sirios los medios de romper los límites ideológicos comunitarios en los que se apoyaban los sectores sociales de la época. En Europa, actitudes semejantes habían sido mantenidas por los Ilustrados dos siglos antes. Pero los "ilustrados" europeos resolvieron su crisis religiosa con

---

<sup>29</sup>. Véase A.L. ṬIBĀWĪ, *The American Missionaries*, pág.148-149.

un ataque feroz a la Iglesia Católica y a cuanto a ella se refería. Los cristianos de Oriente, pese a seguir e imitar en muchos aspectos a los "ilustrados" occidentales, no podían llegar tan lejos. La burguesía cristiana siria, sólo en las primicias de su posterior desarrollo, estaba aún lejos de mostrarse como una clase social consolidada. Los intelectuales cristianos no podían resolver su crisis religiosa como lo hicieron los europeos. Para ellos sólo cabía la elección de una alternativa más racional y "verdadera". La fe protestante les ofreció esa alternativa.

En definitiva, las crisis de la fe religiosa entre los primeros intelectuales sirios del s.XIX no fue más que un claro síntoma de la formación de la nueva conciencia burguesa local que, al igual que ocurrió entre los siglos XVII y XVIII en Occidente, conllevó una actitud del "hombre nuevo": su capacidad de enfrentarse a la comunidad religiosa de sus antepasados e incluso de romper con ella<sup>30</sup>. Estos hombres de vanguardia, los intelectuales sirios decimonónicos, encontraron una justificación a sus ideas, revolucionarias para su época, en una confesión distinta a las de sus familias.

Butrus al-Bustânî no fue el primero ni el único que sufrió esta crisis religiosa y se convirtió al protestantismo. As'ad al-Šidyâq había sido el primer maronita converso de cierta importancia. Tras él, los misioneros protestantes, en su afán de atraer a jóvenes

<sup>30</sup>. Véase B.GROETHUSEYN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Madrid, 1981<sup>2</sup>, págs.15 y ss.

brillantes para instruirlos y formarlos como traductores y profesores de lengua árabe, vieron crecer el número de adeptos entre aquellos. En 1827, el profesor, griego-ortodoxo, de la escuela de la Misión, Ṭannûs al-Ḥaddâd<sup>31</sup>, se hacía protestante. Del mismo modo actuó el maronita Aḥmad Fâris al-Šidyâq, hermano de As<sup>C</sup>ad. En 1848. lo haría Mijâ'il Mašâqa, médico griego-ortodoxo que sirvió al gobierno del egipcio Ibrâhîm Bâšâ en Siria, en calidad de médico jefe<sup>32</sup>. El testimonio escrito de las causas de la conversión de este último quizás nos aproxima al contenido ideológico y los motivos personales de la crisis religiosa de estos personajes.

Según cuenta el propio M.Mašâqa, fue a los 17 años cuando, a través de la lectura de libros de astronomía, ciencias y matemáticas, sintió turbarse su fe. Este sentimiento aumentó con la lectura de los viajes de Volney<sup>33</sup>, en los que relataba su visita al Monte Líbano y la impresión que todo aquello le causó. M.Mašâqa llegó a menospreciar todas las religiones a las que consideró "las fraguas de las gentes inteligentes para oprimir a los ignorantes". Se alejaba del catolicismo a medida que profundizaba en él y terminó con-

31. Las fuentes biográficas no recogen a este personaje.

32. Véase J.FONTAINE, La conversion de Mîhâ'il Mašâqa et de Buṭrus al-Buštânî, en *Travaux et Jours*, 40 (1971), pág.58.

33. C-F.VOLNEY, conde de, (1757-1820). Nació en Craon y murió en París. Su gran interés por la historia y las lenguas clásicas lo llevó a viajar por Egipto y Siria y escribió *Voyage en Syrie et en Egypte*, y más tarde, *Considerations sur la guerre actuelle des Turcs*. En 1791 apareció su obra de mayor influencia: *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, que dejó su marca en la literatura francesa del s.XIX. Véase *Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, vol.X, págs.487-488.

venciéndose de que las tajantes diferencias entre los distintos ritos religiosos católicos, aunque se apoyaban en los mismos Padres de la Iglesia, eran recientes, al contrario que el protestantismo, que sólo se apoyaba en los Libros Sagrados.

Tras doctorarse en medicina, en el Cairo, M.Mašâqa siguió escribiendo sobre el tema de la religión, y se preguntaba cómo Voltaire y Rousseau pudieron aceptar su pérdida de la fe y rechazar todas las religiones. Se tranquilizaba él mismo respondiéndose que, de haber encontrado ambos la prueba suficiente en alguna religión, la hubieran abrazado. Realzaba la figura de Newton sobre los dos "ilustrados franceses" y su conciencia se tranquilizaba al considerar que el eminente sabio fue creyente, estaba unido a la religión y se oponía a los que la negaban. De esta forma, M.Mašâqa se convirtió al protestantismo<sup>34</sup>.

La conversión de M.Mašâqa ha sido comparada con la del **muCallim** Buṭrus al-Bustânî que, si no dejó constancia escrita sobre sus verdaderas motivaciones, sí parece que fue producto de sus reflexiones al respecto, tal y como aparece en la mencionada carta del misionero protestante al director de la Misión, y en una segunda fechada el 23 de abril de 1844, en la que este último impresionado por las actitudes de al-Bustânî y por las demostraciones de sus deseos de predicar el Evangelio, recomendaba a los misioneros que se le preparase para entrar en el ministerio de la Iglesia Evangélica en Si-

---

<sup>34</sup>. Véase J.FONTAINE, *La conversion*, págs.57 y ss.

ria<sup>35</sup>.

### 3.2.2. Primeras traducciones de contenido religioso. Fundación de la "Academia de la Educación" (1842-1846)

En un intervalo de dos años entre 1840 y 1842, al-Bustânî se introdujo activamente en la labor educativa y de traducción para las cuales los misioneros lo requerían. Su amistad con Eli Smith, que conservó hasta la muerte de éste, supuso para al-Bustânî una mayor profundización en la fe protestante. Ambos intercambiaron muchos de sus conocimientos: E. Smith lo instruía en la nueva fe y en la lengua inglesa y, al mismo tiempo, al Bustânî lo hacía partícipe de sus conocimientos de la lengua árabe. Fue así como ambos iniciaron los primeros trabajos en colaboración. E. Smith escribió en inglés un tratado que versaba sobre las creencias protestantes, y al-Bustânî lo tradujo al árabe con el título de *Kitâb al-bâb al-maftûh fî a'mâl al-rûh* (El libro abierto acerca de las obras espirituales) (Beirut, 1843). Asimismo tradujo el *Pilgrim's Progress* de J. Bunyan (1628-1688) bajo el título de *Siyâhat masîhî* (Peregrinación cristiana) y la obra de D'Aubigne: *History of Redemption* con el título árabe de *Târîj al-Fidâ'*. y *Târîj al-Işlâh*<sup>36</sup>.

<sup>35</sup>. Véase A.L.ṬIBĀWĪ. *The American Missionaries*, pág.158.

<sup>36</sup>. Véase F.dî TARRĀZĪ, *Târîj al-şihâfa*, vol.I, pág.90 y A.L.ṬIBĀWĪ, *The American Missionaries*, pág.158

Con las traducciones de textos religiosos al-Bustânî se adentró en la fe protestante y, al mismo tiempo, en el ejercicio de la traducción.

Durante estos dos años, al-Bustânî alternó múltiples actividades en el seno de la Misión: profesor en el Seminario masculino, tutor privado de lengua árabe, traductor, colaborador en el trabajo de la imprenta de la Misión y predicador del Evangelio cuando la ocasión lo requiriera, pese a su negativa de ingresar en el ministerio de la Iglesia evangélica<sup>37</sup>. Pero esta negativa de al-Bustânî no le impide predicar e incluso sentir la necesidad de hacerlo entre la población del Monte Líbano. Las primeras guerras civiles entre drusos y maronitas preocuparon de tal forma al maestro que no perdía ocasión de hacer referencias a ellas. Consideraba, en esta época, que el Evangelio y su predicación eran una puerta abierta a la esperanza. En una carta que al-Bustânî envió a E. Smith, ausente de Siria en aquellos días, expresaba su preocupación de este modo: "...Es del dominio público que la situación del wādî al-Taym así como la de esta Montaña es la siguiente: los cristianos y drusos que la habitan están enfrentados entre sí. Toda la aldea de al-Dubiyya ardió y yo estoy triste por mi madre y mi hermano Canaán. Si pudieras ob-

<sup>37</sup>. En esta carta, fechada exactamente el 17 de junio de 1851, aparece el nombre del maestro Buṭrus como Buṭrus Bistāny, tal como él solía firmar. Según el propio A.L.ṬIBĀWĪ, al Bustânî rehusó ser misionero por razones materiales, bien porque un predicador ganaba poco dinero o por simples aspiraciones, "dadas las ambiciones del maestro". Véase *The American Missionaries*, pág.158 y ss.

servar a este país desde donde estás ahora verías que ha cambiado mucho y que está a punto de ser destruído por completo, pero el Señor vigila por las cosas y las conducirá a lo mejor para gloria de su nombre. Cuando veo este cambio en el régimen y en los súbditos desearía que tras todo ello, se abra una puerta en este país para la entrada del Evangelio..."<sup>38</sup>.

Butrus al-Bustânî, pese a su trabajo en la Misión protestante, no pierde de vista a los suyos. Su preocupación por el ambiente social y político del momento es evidente, no sólo en esta carta sino en otras posteriores que dirigió a E.Smith. En una de ellas, haciendo referencia al mismo tema de la guerra civil, el maestro Butrus mostraba una imparcialidad inusitada para la época: "...Nosotros sabemos que, esta vez, la culpa ha sido de los cristianos, porque los drusos, al principio, no querían la guerra y ha sido la insolencia de los cristianos, su soberbia y su perversa voluntad de aniquilar a los drusos y someterlos a sus armas y su falta de solidaridad con el Estado, lo que les ha ocasionado esta ruina y destrucción... Yo creo que la voluntad de Dios al respecto es alejar la insolencia de aquellos que se empeñan en enfrentarse a Él resistiendo a su palabra, y abrir ampliamente una puerta para la evangelización y apresurar el momento de que desaparezcan las falsas prácticas de culto..."<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>. El texto árabe aparece en A.L.ṬIBÂWÎ, *al-MuCallim Butrus*, pág.596.

<sup>39</sup>. *Idem*, pág.597.

El sentido religioso y la intervención divina que al-Bustânî objetiva respecto a la posible solución de los problemas políticos del Monte Líbano, se irá tornando más material y crítico, hasta el punto de encontrar la solución a los problemas de la Montaña en otros planteamientos ideológicos alejados de cualquier tipo de religiosidad, tal y como demostró en su visión de la tercera guerra civil del Monte Líbano, en 1860.

Las primeras actividades de al-Bustânî se adecuan perfectamente a sus convicciones religiosas, y todas ellas caminaron en ese sentido, limitadas, no obstante, por su inexperiencia, juventud y su amistad con Elî Smith que, según se desprende de los datos obtenidos, vino a cubrir, en la vida del maestro, la necesidad del padre, protector y educador, que al-Bustânî no tuvo en su infancia y adolescencia.

En esta época, al-Bustânî inicia una nueva actividad ligada a los aspectos educativo y religioso: la creación de una Sociedad "literaria"<sup>40</sup>. En su carta a Elî Smith, fechada en enero de 1846, al-Bustânî explicaba detalladamente la fundación de esta Sociedad de la que él mismo era secretario, así como los objetivos de la misma y los miembros que la componían: "Comunico a S.E. que hemos organizado una Sociedad en Beyrut a la que hemos denominado Academia de la educación (Ma<sup>y</sup>ma<sup>c</sup> al-Tahdîb), y le hemos asignado unos estatutos que habrán de observarse. El número actual de sus miem-

<sup>40</sup> El término empleado por al-Bustânî es ma<sup>y</sup>ma<sup>c</sup>. Véase A.L.ṬIṢĀWĪ al-Mu<sup>c</sup>allim Butrus, pág.598.

bros, ahora, es de catorce. Hemos tratado en ella múltiples temas y nos hemos reunido cuatro veces. El orden del día es el siguiente: el presidente de la Academia elige un tema idóneo; el secretario lo anota en el registro de la Academia; cada uno de sus miembros escribe algo sobre el tema y, cuando estamos reunidos, lee lo que ha escrito. Si se le hace alguna objeción a lo que diga, hay que responder y, al final de la lectura, se levanta el que ha sido elegido presidente para hablar, y lo dice. El tema de la última reunión fue: ¿Es lícita la adquisición de esclavos?. La opinión de todos los miembros de la Academia es que se prohíba esta ley, por aquello de que "lo que quieras que los demás hagan por vosotros..." y se presentaron muchas pruebas sobre la licitud de esta permisión. El tema de la próxima reunión es preciso que sea una respuesta a la frase: "dice el necio en su corazón: no existe Dios".

"Los miembros de la Academia son: Nâşîf al-Yâziyî, el doctor de Fôrest, el doctor Van Dyck, ʤannûs al-Ḥaddâd, ʤannûs Şâbûnyî, Ilyâs Fawwâz, Malḥam Şiblî y su hermano, Yûḥannâ wurtabât, Dimîtrî Fîlbis, Iskandar Abkarius, Gregor Wurtabât y Buṭrus al-Bustânî. Hay un presidente y un vicepresidente; un secretario y un vicesecretario, y tres "pilares". Las leyes generales de la Academia son: a) El nombre de esta Sociedad es la Academia de la Educación, <sup>Ma</sup>yma<sup>c</sup> al-Tahdîb, b) su finalidad es cultivar la mente y sacar provecho. Hemos dado a esta Academia los estatutos que más abajo se expli-

can..."<sup>41</sup>.

En la constitución de la Sociedad también figura un punto en el que se decía: "Esta reunión formará una Sociedad siria para la adquisición de las artes y de las ciencias", y en su artículo segundo quedaba establecido que la Sociedad "no tiene nada que ver con las controversias políticas o religiosas..."<sup>42</sup>.

En la misma carta, al-Bustânî expresaba su esperanza de que la Sociedad pudiera servir a la causa evangélica<sup>43</sup>.

La iniciativa y participación de al-Bustânî en la fundación de esta Sociedad ha sido minimizada por ciertos autores, como es el caso de G. Antonius<sup>44</sup>. En la descripción de los hechos, este historiador confunde, al mismo tiempo, el nombre de la Sociedad, a la que él denomina **Sociedad de las artes y de las ciencias**, equivoca la fecha de su fundación (enero de 1847) y mezcla los nombres de sus miembros, entre los que incluye al coronel Churchill. Asimismo, otorga a los misioneros americanos mayor participación de la que en realidad tuvieron. Esto último pierde credibilidad con la constancia escrita que el propio E. Smith dejó: "La iniciativa viene de un

<sup>41</sup>. *Idem*; A excepción de Nâsîf al-Yâziyî, el doctor Van Dyck, Buṭrus al-Bustânî y Yuhannâ Wurtabât, el resto de los miembros de la Sociedad no aparecen documentados en las fuentes bibliográficas.

<sup>42</sup>. Véase A.L. TIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág. 161.

<sup>43</sup>. *Idem*.

<sup>44</sup>. En *The Arab Awakening*, pág. 51.

joven nativo" y "la Misión le prometió la asistencia que pudiera prestar"<sup>45</sup>.

Al-Bustânî, al enumerar los miembros de la Sociedad, se olvidó de nombrar a uno de ellos. La mayoría de éstos eran nativos convertidos a excepción de los doctores Henry de Fôrest y Cornelius Van Dyck, así como de Nâşîf al-Yâziyî empleado de la Misión, pero que jamás se convirtió al protestantismo. Del mismo modo, en la lista no figuraba ningún otro miembro de las diferentes comunidades de Siria.

La **Academia de la educación** fue la primera sociedad de este tipo fundada en Siria y en el mundo árabe, en general<sup>46</sup>. La idea de promover el conocimiento mediante el esfuerzo colectivo era nueva en este tiempo, pero, a lo largo del s.XIX, encontró una rápida difusión con otras que se fundaron y en las que al-Bustânî siguió participando activamente.

La **Academia de la educación** celebró reuniones quincenales a lo largo de cinco años. Uno de los temas que se discutieron (el 2 de junio de 1849) fue el del **patriotismo**<sup>47</sup>, tema éste que preocupaba a al-Bustânî y que más tarde desarrollaría ampliamente. Al mismo tiempo, la Sociedad contó con una útil biblioteca de la que Nâşîf

<sup>45</sup>. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries* pág.161.

<sup>46</sup>. Véase G.ANTONIUS, *The Arab Awakening*, pág.52.

<sup>47</sup>. Véase A.L.ṬIBÂWÎ. *The American Missionaries*, pág.161.

al-Yâziyî se ocupaba ayudado por Buṭrus al-Bustânî<sup>48</sup>.

Las razones por las que los temas religiosos y políticos se descartaron de las inquietudes de la Sociedad no son difíciles de deducir en el contexto social sirio de mediados de siglo. Las circunstancias religiosas y políticas del momento no incitaban a tales fines, y los misioneros americanos, en concreto, debieron guardar especial cuidado debido a la reacción de las Iglesias maronita, griega-católica y ortodoxa. Las frecuentes conversiones de miembros de una y otra comunidad al protestantismo venían suscitando continuos roces y enfrentamientos. De ahí que la **Academia de la educación** optara, para su discusión y exposición, por temas sociales como "la esclavitud" o "el patriotismo", temas que se adecuaban a la línea reformista occidental que los otomanos liberales empezaban a introducir en el Imperio.

En este período de numerosas actividades para el maestro Butrus, su sentido profundamente religioso no deja de aparecer en todas ellas. El argumento moral y cristiano que al-Bustânî otorgaba en su carta a la permisión de la ley de la esclavitud, así como su esperanza de que la Sociedad ayudara a la difusión del Evangelio, lo corroboran.

---

<sup>48</sup>. Véase G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, pág. 52.

3.2.3. La escuela de CAbayh: 1846-1848. Creación de la Iglesia protestante nativa. Sus primeros trabajos escolares. Fundación de la "Sociedad Siria"

Cuando en 1842 los misioneros americanos se encontraron en una situación adversa por las razones ya mencionadas, cerraron el Seminario masculino de Beirut y decidieron su reapertura en 1844, lejos de la ciudad, en la aldea de CAbayh, en plena Montaña libanesa. En esta ocasión fue el Dr. Cornelius Van Dyck el encargado de llevar a cabo esta misión, y al-Bustânî fue elegido como su ayudante<sup>49</sup>.

Se sabe que en este tiempo Buṭrus al-Bustânî había contraído matrimonio con Raquel, una de las jóvenes alumnas del Seminario femenino protestante de Beirut, dirigido por la esposa de Elî Smith. De ella, la joven Raquel, recibió su educación doméstica. Sin más datos sobre su origen familiar y circunstancias personales, sólo aparece mencionada en una de las fuentes de la Misión como "la primera joven que aprendió a leer en Siria", no sin cierta exageración, como ya comenta A.L.Ṭibâwî<sup>50</sup>. De ella tuvo siete hijos: Salîm Na-

49. Véase B.AL-BUSTANI, *Dâ'irat.*, vol.VII, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, pág. 590; Y.DÂGIR, *Maṣâdir*, pág.181 y F.A.AL-BUSTANI, *al-MuCallim Buṭrus*, pág. 70.

50. En *The American Missionaries*, pág.159 y en *al-MuCallim Buṭrus al-Bustânî*, pág.599.

şîb, Nayîb, Amîn, Adîlid, Sara e Elîs<sup>51</sup>, autora esta última de una novela que ya ha sido comentada<sup>52</sup>.

Los dos años de dedicación a la enseñanza en <sup>C</sup>Abayh fueron de gran actividad para el maestro que, no sólo impartió clases en ella, sino que se ocupaba de la elaboración de libros de texto, al mismo tiempo que intervenía en la fundación de una nueva Sociedad en Beirut, en 1847, y de la que al-Bustânî fue su secretario: al-<sup>Â</sup>Yam<sup>C</sup>iyya al-Sûriyya (La Sociedad Siria)

Según <sup>Â</sup>Y.Zaydân, la Sociedad Siria fue fundada "gracias a los esfuerzos de los misioneros americanos" y tuvo como objetivo la difusión de los conocimientos y elevación de las artes entre los hablantes de la lengua árabe. Sus miembros, nativos y extranjeros pertenecían de alguna u otra forma, al círculo de la Misión protestante<sup>53</sup>. Entre los más conocidos figuraron: Nâşîf al-Yâziyî, Mîjâ'il Maşâqa, Salîm Nawfal<sup>54</sup>, Buṭrus al-Bustânî, Elî Smith, Corne-

51. Véase M.I. AL-BUSTÂNÎ, Kawtar al-nufûs. <sup>Â</sup>Yûnit, 1954, págs.354 y ss., citado por Y.QAZMÂ JÛRÎ, al-Mu<sup>C</sup>allim Buṭrus al-Bustânî; hayâtu-hu wa <sup>a</sup>amâlu-hu ma<sup>C</sup>a dirâsa li-ma<sup>C</sup>yallat al-<sup>Â</sup>Yinân wa i<sup>C</sup>dâd fihris la-hâ. Al-Yami<sup>C</sup>a al-Amîrikiyya. Bayrût, 1976 (Tesis doctoral, no publicada), vol.I, pág. 149.

52. Véase Capítulo 2, pág.134.

53. Véase <sup>Â</sup>Y.ZAYDÂN, Târîj, vol.IV, pág.428.

54. S.NAWFAL (1828-1902). Literato e investigador. Nació en Trípoli y estudió en la escuela de <sup>C</sup>Ayn Ṭûra en el Monte Líbano. Conocía las lenguas árabe, francés, ruso, inglés y turco. Viajó a Inglaterra y Rusia y muere en Moscú. Escribió relatos históricos y una Risâla de contenido religioso en la que recusaba al damasceno Mîjâ'il Maşâqa. Véase R.KAḤḤÂLÂ, Mu<sup>C</sup>yam, vol.IV, págs.248-9.

lius Van Dyck, el misionero Williams Thomson, el orientalista Manşûr Carletti<sup>55</sup>, ʿYuhannâ Wurtabât<sup>56</sup> y el coronel Churchill. El secretario de la Sociedad Siria fue Buṭrus al-Bustânî, mientras que su presidencia la ocupó, en un principio, el Dr. Thomson y, más tarde, Elî Smith. Por otro lado, ʿY. Dâyah<sup>57</sup> arroja cierta luz sobre esta Sociedad siguiendo las Actas de la misma, y que al-Bustânî recogió y publicó, el 6 de diciembre de 1852; en las primeras páginas de dichas Actas aparecen las funciones de algunos de sus miembros; éstos son radicalmente distintos a los que alude ʿY. Zaydân.

Esta Sociedad se mantuvo hasta 1852; sus miembros se reunían una vez al mes como mínimo y en sus sesiones se dieron conferencias al mismo tiempo que se estudiaron temas de interés.

A pesar del establecimiento de al-Bustânî en ʿAbayh, en las fechas en que se fundó la Sociedad Siria, es evidente, según los datos biográficos, que su participación en ella fue activa. Cabe pen-

55. M. CARLETTI. Orientalista francés. Estudió la lengua árabe en Beirut y fundó en Marsella un periódico político en lengua árabe, en 1858, al que denominó *ʿUṭārid* (Mercurio). Véase F. DĪ TARRĀZĪ, *Tārīj al-ṣiḥāfa*, vol. I, pág. 60.

56. ʿY. WURTABĀT (1827-1908). Médico armenio nacido en Beirut. Estudió con los misioneros americanos. Completó sus estudios de medicina en Inglaterra y pasó temporadas de su vida en la aldea de Ḥasbayâ, en el Monte Líbano, en Beirut, Alepo y Nueva York. Finalmente regresó a Beirut e impartió clases de Anatomía y Fisiología en la Universidad Americana. Sus obras no publicadas versan sobre las materias mencionadas. Véase R. KAḤHĀLĀ, *Muʿyān*, vol. XIII, págs. 264 y ss. y J. ZĪRIKLĪ, *Al-ʿĀlām*, vol. IX, pág. 279.

57. Véase J. DĀYAH, *Buṭrus al-Bustânî min jilâl "waṭaniyyât-hi"*, en rev. *Fikr*, nº 25 (1978), págs. 188-190.

sar que fue a su regreso a Beirut, un año después de la fundación de la Sociedad, cuando el maestro se incorporaría de lleno a sus actividades.

La estancia de al-Bustânî en el Seminario de ʿAbayh le hizo ver clara la necesidad que los alumnos tenían de manuales escolares sobre aritmética y gramática. Elías Smith, que había compuesto un libro de aritmética en otro tiempo, prestó su material al maestro para que lo adaptase. Se apresuró este último en su composición y, dedicando noches enteras al trabajo, lo concluyó con el título de *Kitâb kašf al-ḥiyâb fi ʿilm al-ḥisâb* (El desvelador de la aritmética), publicado en Beirut, en 1848. Este fue un célebre manual que conoció numerosas ediciones en Siria y que por su vivacidad, expresión, detalle y claridad, le deparó un diplomay grandes elogios<sup>58</sup>.

Inquietudes de otro tipo comenzaron a surgirle al maestro Buṭrus en ʿAbayh. En el mes de julio de 1847 los sirios convertidos al protestantismo celebraron una reunión en el Seminario, presidida por al-Bustânî como promotor del proyecto. En ella acordaron la creación de una Iglesia nativa protestante independiente de los misioneros americanos, y enviaron el proyecto a la Misión, en Beirut, con la firma de cada uno de los allí reunidos. Este fue un dato importante en la vida del maestro, pues la negativa de los americanos a tal proyecto, alegando razones de presupuestos económicos, conmovió profundamente a al-Bustânî y afectó, incluso, a la habitual cordialidad entre él y Elî Smith.

<sup>58</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, vol.VII, s.v. *Dâ'irat al-MaĀrif*, pág. 590.

Ciertamente la iniciativa de al-Bustânî entraba en los cálculos de la Misión americana; la organización de una Iglesia nativa en Siria hubiera sido uno de los mayores logros de la Misión, tras su dura labor misionera, pero, en la práctica, esta cuestión era difícil llevarla a cabo, no sólo por razones económicas, sino también por la consideración de los americanos de que los protestantes nativos no habían logrado aún la madurez requerida en este paso importante.

El director de la Misión, en una carta fechada el 27 de mayo de 1848, enviada a la Misión siria argüía, de alguna forma, la imposibilidad de aceptar el proyecto de al-Bustânî: "Si nuestro hermano Buṭrus ha pensado alguna vez en obtener fondos de este país (América), debería renunciar por completo. Nadie (en América) que observe la verdadera situación de la religión en Siria, aprobaría cualquier motivo que tienda a dividir la fuerza y a deteriorar la paz de la misión y sus operaciones"<sup>59</sup>.

Sin embargo, los datos que se han obtenido respecto a la creación de la Iglesia nativa, resultan contradictorios. A.L.Ṭibâwî, en su primer artículo (1961), alude a la aprobación del proyecto en la primavera de 1848. Ofrece, incluso, el número de miembros que la compusieron, así como la dirección de la misma a cargo de los diáconos nativos: Ṭannûs al-Ḥaddâd e Ilyâs Fawwâz, dos de los primeros

<sup>59</sup>. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.164.

convertidos, ya que, como él mismo afirma, Buṭrus al-Bustânî no estaba interesado en ningún cargo clerical<sup>60</sup>. En su segundo artículo (1970), refiere que "sabemos, por la historia de la Misión americana en Siria, que el problema de la independencia de la Iglesia nativa no se resolvió hasta el último cuarto del s.XIX..." y continúa "...ese fue uno de los motivos que empujaron al maestro Butrus a una nueva vida sin relación con los americanos..."<sup>61</sup>. Según la lectura del primer artículo (1961) de A.L.Ṭibâwî, la creación de la Iglesia nativa fue aceptada, pero no obtuvo la total independencia que el maestro Buṭrus deseaba, de ahí que la carta que al-Bustânî envió a Elî Smith, en 1854, y en la que decía: "Por otra parte, si tuviese tiempo y ganas de hacerlo, le rogamos que nos informe, con palabras claras y expresiones inequívocas, de las causas que le han hecho responder de una forma negativa a la Iglesia (nacional)..<sup>62</sup>, muestre una frialdad con E.Smith inusual hasta el momento.

Al mismo tiempo que al-Bustânî y sus compañeros reflexionaban sobre la creación de la Iglesia nativa, la Misión americana acordaba comenzar la traducción del Pentateuco a la lengua árabe, desde el original hebreo y griego. La tarea se le encomendaba a Elî Smith, al que le asignaron dos ayudantes: Buṭrus al-Bustânî y Nâṣîf al-Yâziyî, y se comenzó en 1848. Para facilitar la elaboración del

---

60. *Idem.*

61. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *al-Muḥallim Buṭrus*, pág.601.

62. El texto árabe se encuentra en A.L.ṬIBÂWÎ, *al-Muḥallim Buṭrus*, pág. 601.

trabajo, la Misión aconsejó a al-Bustânî regresar a Beirut. De esta forma, el maestro abandona la aldea de CAbayh y se establece de nuevo en la ciudad de Beirut. El único dato familiar existente sobre los dos años de su estancia en la aldea, es el nacimiento en ella de su primogénito Salîm que, más tarde, sería el brazo derecho en los numerosos proyectos del maestro<sup>63</sup>.

**3.2.4 Labor en el Consulado americano. Traducción del Pentateuco. Adaptación de libros escolares. Su primer discurso (1848-1857)**

A su llegada a Beirut y gracias a la influencia de Elî Smith, al-Bustânî obtuvo el puesto de traductor oficial en el Consulado Americano. De esta forma, lograba una mayor independencia de la Misión protestante que no sólo repercutía en el aspecto económico: con su nuevo trabajo, al-Bustânî abandona definitivamente su oficio de profesor de escuelas. A pesar de ello, él mismo sigue considerándose *muCallim*, un maestro, en el sentido amplio del término: así solía autodenominarse y así se le conocería en la historia literaria posterior.

<sup>63</sup>. Véase F.A AL-BUSTÂNÎ, *al-MuCallim Buṭrus al-Bustânî*, pág. 70.

Si al-Bustânî se apartó de la enseñanza, no ocurrió lo mismo con el resto de sus actividades. Su colaboración con Elî Smith y la Misión americana se mantuvo durante este nuevo período de su vida, a la vez que compartió su tiempo ampliando sus conocimientos lingüísticos y literarios, traduciendo libros europeos y colaborando en la Imprenta de la Misión.

Comenzó al-Bustânî su trabajo como ayudante de la traducción del Pentateuco junto a Nâşîf al-Yâziyî y Elî Smith. Este último, responsable del trabajo, lo vigiló estrechamente hasta su muerte y, para una mejor elaboración, profundizó en el estudio de la lengua árabe hasta el punto de dominarla<sup>64</sup>. Al-Bustânî, por su parte, se introdujo en el estudio de las lenguas hebrea y griega con el objetivo de lograr una mayor perfección en el trabajo.

El proyecto fue concienzudamente elaborado: al-Bustânî se encargaba de la primera traducción. Luego, él y Elî Smith la revisaban juntos y se concluía con una nueva revisión entre Nâşîf al-Yâziyî, que sólo sabía la lengua árabe, y Elî Smith, con el fin de eliminar las palabras y los giros idiomáticos inadmisibles desde el punto de vista de los criterios clásicos, pero sin olvidar el sentido que se pretendía dar a la traducción. La versión, una vez concluida, se imprimía y se enviaba a los estudiosos eclesiásticos y amigos de Siria<sup>65</sup>.

<sup>64</sup>. *Idem*.

<sup>65</sup>. Véase A.L. ṬIBÂWÎ, *al-MuCallim Buṭrus*, pág. 600.

A la muerte de Elî Smith, en 1857, el Dr. Cornelius Van Dyck, prosiguió el trabajo, asistido, en esta ocasión, por el šayj Yûsuf al-Asîr; al-Bustânî y Nâşîf al-Yâziyî no participaron en esta segunda fase de la traducción. Por su colaboración en ella, al-Bustânî recibió de la Misión la cantidad de 50.000 piastras<sup>66</sup>.

La traducción del Pentateuco se completó en 1865 y sería conocida por "La Traducción Americana"<sup>67</sup>.

Junto a su labor de traducción, al-Bustânî inicia, en este período, una nueva actividad: el ensayo, en su forma de discurso. El 14 de diciembre de 1849, en una sesión abierta de la **Sociedad Siria**, el autor ofrecía una conferencia sobre la instrucción de las mujeres (**Jiṭāb fi taʿlīm al-nisā**), a petición del comité de dicha Sociedad. Con ello, al-Bustânî no sólo se iniciaba en esta nueva actividad, sino que al mismo tiempo se erigía como el primer defensor de la mujer en Siria, haciéndolo, además, desde una tribuna pública. Así lo consideró Yuryî Niqûlâ Bâz, conocido defensor de la

66. Y. SARKÎS, **Muḥāṣan**, pág. 557 y G. GRAF, **Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur**. Roma, 1951, vol. IV, dicen que al-Bustânî ayudó a Van Dyck en la traducción del Pentateuco, sin embargo, en la **Dā'irat**, s.v. **Dā'irat al-Maḥārif**, pág. 590, se dice que Van Dyck completó la traducción, pero no se hace mención de al-Bustânî. Véase también A. L. ṬIBĀWĪ, **The American Missionaries**, pág. 167.

67. Véase F. A. AL-BUSTĀNĪ, **al-Muḥallim Buṭrus**, pág. 78.

mujer de su tiempo, en el mundo árabe<sup>68</sup>, y del mismo modo se le sigue considerando hoy día: "Si en Egipto, Rifā<sup>c</sup> al-Ṭaḥṭāwī fue el primero que alzó la voz exigiendo la enseñanza de la mujer en Siria y Líbano fue Buṭrus al-Bustānī..."<sup>69</sup>.

Este discurso sería publicado el 6 de Enero de 1852, en *Al-Mā<sup>c</sup> al-Ŷam<sup>c</sup>īyya al-Sūriyya* (Actas de la Sociedad Siria). Más tarde, y de forma resumida, en el volumen XII de la revista *al-Ŷinān*, fundada por el propio al-Bustānī; F.A.al-Bustānī volvería a editarlo en el nº 22 de su colec. *al-Rawā<sup>c</sup>'i<sup>c</sup>*, en 1929, y conoce una 2ª y 3ª edición en la misma colec., en 1950 y 1966; en todas ellas el texto sigue apareciendo incompleto. En 1981, J.Dāyah edita, nuevamente, este discurso completo en su obra *al-Mu<sup>c</sup>allim Buṭrus al-Bustānī. Dirāsa wa watā<sup>c</sup>'iq*, págs.63-112.

En este período, al-Bustānī se dedica también a la revisión y adaptación de libros escolares. En 1851 publicó, en Beirut, una ampliación de algunos capítulos de su *Kitāb kašf al-ḥiyāb fī ʿilm al-ḥisāb* (El desvelador de la aritmética), con el título de *Kitāb rawḍat al-tāyir fī mask al-dafātir* (El manual de contabilidad) De igual modo al-Bustānī elaboró una adaptación del libro sobre gramática del maronita Ŷibrā'il Farḥāt al-Ḥalabī, titulado *Kitāb baḥṭ al-maṭālib fī ʿilm al-ʿarabiyya* (El estudio de las cuestiones en la

<sup>68</sup>. Véase Y. NIQŪLĀ BĀZ, *al-Nisā'īyyāt*. Bayrūt, 1919, pág.52, citado por F. A.AL-BUSTĀNĪ, *al-Mu<sup>c</sup>allim Buṭrus*, pág.81; véase también M.ḤASAN, *Aḥmad Fāris al-Šidyāq*. El Cairo, s/d., pág.164.

<sup>69</sup>. Véase A.MAQDĪSĪ, *al-Ittiyahāt*, pág.254.

ciencia de la lengua árabe). Este libro había sido publicado en la Imprenta de los Misioneros americanos, en Malta, en 1836. La adaptación de al-Bustânî llevó por título *Kitâb mişbâh al-ţâlib fî Baht al-maţâlib* (La lámpara del estudiante acerca de El estudio de las cuestiones), y se publicó en Beirut en 1854<sup>70</sup>.

Un nuevo libro, también sobre gramática, ocupó a al-Bustânî: *Bulûg al-Ġarab fî nahw al-Ġarab* (Cómo acceder al dominio de la gramática árabe). En realidad, venía a ser un simple producto de las anotaciones que al-Bustânî preparaba para sus clases en el Seminario. Este libro no llegó a publicarse<sup>71</sup>.

En el prólogo a su libro *Kitâb mişbâh al-ţâlib fî Baht al-maţâlib*, al-Bustânî exponía claramente su objetivo "para la utilidad de los niños cristianos". Sin embargo dicho prólogo comenzaba con palabras coránicas y no bíblicas: "al-ĥamdu li Allâh al-Ġalî al-akram alladî Ġallam bi-l-qalam Ġallam al-insân mâ lam yaĠalim" (Alabado sea Dios, elevado, el más generoso, que ha enseñado al hombre a escribir con el cálamo lo que no sabía) Este libro ofrecía también algunas páginas sobre prosodia, compuestas por Nâşif al-Yâzi-<sup>72</sup>.

<sup>70</sup>. Véase F. A. AL-BUSTÂNÎ, *al-MuĠallim Buṭrus*, pág.70

<sup>71</sup>. Véase A.L. ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.160.

<sup>72</sup>. La frase coránica se encuentra en el Corán, sūra 96, versículo 3-5 Véase también A.L. ṬIBÂWÎ, *al-MuĠallim Buṭrus*, pág.603

Pero, a pesar de sus esfuerzos por ofrecer a los escolares de la época estos libros de texto, Buṭrus al-Bustânî estaba aún lejos de ser original en sus producciones didácticas.

El 6 de Enero de 1852, la **Sociedad Siria**, ya mencionada, editaba las Actas de la Sociedad Siria **Amâl al-Yamâ'iyya al-Sûriyya**, reunidas y publicadas por el maestro Butrus, encargado de registrar los escritos. Los estudios que la revista contenía trataban todas las materias: ciencias, arte, historia, comercio, literatura, leyes, descubrimientos e invenciones de la época. La mayoría de los miembros de la **Sociedad** ayudaron a al-Bustânî en la redacción de la revista y cada uno de ellos firmaba con su nombre lo que escribía<sup>73</sup>.

A pesar de sus actividades literarias y su trabajo como traductor en el Consulado americano, al-Bustânî siguió prestando sus servicios como predicador en la Misión protestante. Sin embargo, una cierta tendencia de independencia respecto a ella comenzó a surgirle al maestro hacia 1854. En una carta dirigida a Elî Smith, fechada el 5 de Octubre de ese mismo año, al-Bustânî expresaba, en términos respetuosos, su deseo de abandonar la responsabilidad en el "mimbar"<sup>74</sup> y la predicación dominical en Beirut y Kafr Šimâ<sup>75</sup>.

<sup>73</sup>. Véase F. DÎ ṬARRÂZÎ, *Târîj al-šihâfa*, vol. I, págs. 54 y ss.

<sup>74</sup>. Utiliza el término islámico "mimbâr" para el término cristiano púlpito. Véase A. L. ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág. 165.

<sup>75</sup>. *Idem*.

La muerte de Elî Smith, en 1857, puso fin a las relaciones entre al-Bustânî y la Misión protestante. En este año fue cesado de su colaboración en la traducción del Pentateuco y esto le llevó a dedicarse por entero a su producción literaria y a su trabajo en el Consulado. En él llegó a ser Cónsul efectivo en ese mismo año de 1857, fecha ésta en la que el Cónsul americano debió partir de Beirut. Buṭrus al-Bustânî era el mejor candidato para ocupar este puesto de forma interina. Sin embargo, el distanciamiento con los protestantes y sus tendencias patrióticas e intereses locales, levantaron las suspicacias de los americanos que decidieron nombrar a Noel Moore, Cónsul inglés, como Cónsul americano. De esta forma, al-Bustânî quedó excluido del puesto. Pero la designación de Noel Moore fue tan nominal que sus verdaderas funciones las ejerció al-Bustânî, quien, desde el 4 de abril de 1857 al 22 de Julio de 1858, estuvo ocupado en esta labor<sup>76</sup>.

### **3.2.5. Fundación de la "Sociedad Científica Siria". Su segundo discurso. Relato sobre un converso. Nueva Sociedad literaria (1857-1860)**

En 1857, al-Bustânî interviene en la fundación de una nueva sociedad literaria: al-<sup>â</sup>Yam<sup>â</sup>ciyya al-<sup>â</sup>Ilmiyya al-Sûriyya (La Sociedad

<sup>76</sup>. *Idem*, págs. 167 y ss.

Científica Siria), que vino a sustituir a la *al-Ŷam'ciyya al-Sûriyya* (La Sociedad Siria). Los miembros de esta Sociedad pertenecían en su mayoría a la anterior y entre ellos figuró el hijo del maestro Buṭrus, Salîm al-Bustânî.

La Sociedad Científica Siria funcionó hasta 1868, en que entró en una nueva fase: Fue reconocida por el Gobierno oficial otomano el 20 de Ramadân de ese mismo año. En una reunión celebrada con Kâmil Bâšâ, *mutaşarrif* del Monte Líbano en aquellos momentos, se acordó publicar los trabajos de esta Sociedad, en una revista fundada el 15 de Enero de 1868 para tal objetivo: *Maŷmû'at al-Culûm* (Colectánea científica)<sup>77</sup>.

Esta Sociedad literaria ofrecía una novedad importante: sus miembros nativos eran de diferentes religiones; los intelectuales musulmanes, drusos y cristianos se reunían por primera vez con un proyecto común: unir todas las creencias al servicio del conocimiento. El número de miembros fue de 150 y en ella colaboraron la flor y nata de los intelectuales de Siria, Estambul, Palestina y

<sup>77</sup>. Véase F.đî ṬARRÂZÎ, *Târîj al-şihâfa*, vol.I, pág.75.

Egipto; el emir druso, Muḥammad Arslân<sup>78</sup> fue su presidente durante muchos años. Más tarde, lo sería el **šayj** musulmán de una influyente familia, Ḥusayn Bayham<sup>79</sup>, quien nombró a Salīm al-Bustānī, vicepresidente de la Sociedad.

La Sociedad Científica Siria no sólo reunió a los intelectuales nativos de las diferentes religiones, también los políticos liberales de la **Puerta** contaron entre sus miembros. De igual modo, los embajadores y cónsules extranjeros se unieron a ella. Más que una Sociedad literaria en sí, la Sociedad Científica Siria significó la agrupación de la vanguardia liberal de la época para llevar a cabo un programa educativo común: "iluminar las mentes del pueblo y elevar a la nación en la escalinata del éxito"<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> **M. ARSLÂN** (1834-1868). Emir de una conocida familia drusa, nació en al-Šawifât, en el Monte Líbano. Estudió la lengua árabe y otras lenguas extranjeras. Obtuvo del Gobierno otomano cargos importantes de dirección en la Montaña. En 1858 se trasladó a Beirut para dedicarse a las actividades literarias. Su casa llegó a ser el centro de reunión de los intelectuales sirios del momento. Sus obras, no editadas, giraron en torno a los conocimientos de la lengua árabe y otros temas diferentes. En 1868, tuvo que abandonar la dirección de la Sociedad Científica Siria por motivos de enfermedad y se trasladó a Estambul para morir en ese mismo año. Véase Y. ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV, págs.597-8.

<sup>79</sup> **H. BAYHAM**, nacido en Beirut, perteneció a una familia noble. En su ciudad tendió hacia las actividades literarias, al mismo tiempo que se dedicó al comercio. Ocupó numerosos puestos en la administración otomana. En 1872 fue elegido diputado para representar a Beirut en la Cámara de diputados en Estambul. Cuando el Parlamento se disolvió, regresa a su ciudad y dedica el resto de su vida a la composición poética y la redacción de relatos literarios y patrióticos. Murió en Beirut, en 1881. Véase Y. ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV, pág.581.

<sup>80</sup>. Sobre esta sociedad, véase Y. ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV, pág.581.

En 1859, el maestro Buṭrus editó en Beirut la obra de Ṭannūs Šidyâq; *Kitâb al-ajbâr al-aḡyân fi Yabal Lubnân* (El Libro de las noticias célebres del Monte Líbano). Asimismo, volvió a pronunciar un nuevo discurso el 2 de Febrero de 1859, en la denominada **Asociación de los discursos**<sup>81</sup>; en presencia de un considerable público, árabe y extranjero, el autor improvisaba una charla sobre la cultura árabe. Este discurso fue completado y editado, más tarde, bajo el título de *Juṭba fi âḡab al-ḡarab* (Discurso sobre la cultura árabe); F A al-Bustânî volvió a editarlo junto al primero, *Taḡlîm al-nisâ'*, en el mismo número y fecha ya aludidos; del mismo modo, J.Dâyah lo inserta en su estudio mencionado.

Las alabanzas al Sultán turco que el maestro ofrece en esta disertación, fueron el inicio de otras sucesivas que aparecieron a partir de este momento. Sus obras ofrecieron en el futuro en su introducción o al final de las mismas, términos retóricos en favor del Sultán del momento, lo cual induce a pensar que al-Bustânî no ocultaba sus intenciones de obtener el favor y el patrocinio oficiales.

En 1860, el maestro decide escribir una nueva versión de la historia del "mártir de Siria", el converso Asḡad al-Šidyâq. La primera versión de este suceso, ya mencionado, fue elaborada por los misioneros protestantes, en lengua árabe, y editada en Malta, en

<sup>81</sup>. Esta Asociación la cita el propio al-Bustânî al inicio de su discurso, pero no aparece mencionada en las fuentes consultadas. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Âḡab al-ḡarab* (1859), en Capítulo 5 (Apéndices). El estudio y valoración de este discurso se inserta en el Capítulo 4 de este trabajo.

1833, bajo el título: **Yabariyyât AsCad al-Šidyâq** (Las experiencias de AsCad al-Šidyâq). Al Bustânî debió encontrar esta versión sectaria e "interesada", y ello le empuja a redactar una nueva en la que pretendió esa objetividad que caracteriza a su pensamiento. Bajo el título de **Qiṣṣat AsCad al-Šidyâq, bâkurat Sûriyya** (Relato de AsCad al-Šidyâq, mártir de Siria), su autor pretendía arrojar cierta luz sobre el tema, así como expresar su objetivo: "Condenar a aquellos que maltrataron a al-Šidyâq o juzgarlos. Los que escribieron sobre él antes obtuvieron su información de fuentes interesadas. La finalidad de esta historia es establecer los hechos verdaderos, sin tendencias..."<sup>82</sup>

Los datos que al-Bustânî aportaba los había recogido, según afirma, de los propios escritos de la víctima o de los miembros de su propia comunidad maronita.

Este libro de al-Bustânî no sólo fue una prueba de su creciente independencia de la Misión protestante, sino que, al mismo tiempo, reta al sectarismo y los intereses religiosos de aquella Misión u otras. Su tendencia hacia el laicismo y su nueva "conversión" al pratriotismo se inicia en esta época. Uno de los más claros síntomas al respecto fue la participación de al-Bustânî en una sociedad literaria en Beyrut: **al-ʿUm̄da al-Adabiyya li Iṣhâr al-Kutub al-ʿArabiyya** (Asociación literaria para la difusión de los libros árabes). Esta Sociedad ofreció la misma novedad que la Sociedad Cien-

<sup>82</sup>. Véase A.ṬIBĀWĪ, *The American Missionaries*, pág.166.

tífica Siria: sus miembros pertenecían a las diferentes comunidades religiosas y, por lo tanto, simbolizaba de la misma forma la unión entre todas ellas<sup>83</sup>. Su presidente fue Husayn Bayham y su secretario, el maestro Buṭrus al-Bustânî.

Las primeras publicaciones que surgen de esta Sociedad fueron las nuevas ediciones de los poetas más importantes de la época Cab-bâsî. Uno de los primeros frutos, en este sentido, fue la edición del *Dîwân de al-Mutanabbî*, del maestro Buṭrus. La edición ofrecía breves y sencillos comentarios y la iniciaba la frase coránica: "En el nombre de Dios, clemente y misericordioso". Asimismo, al ofrecer la fecha de preparación del manuscrito, lo hacía con la fecha de la hégira en primer lugar y, a continuación, con la cristiana. La elección del conocido poeta al-Mutanabbî fue indicativa respecto al modo de pensar de al-Bustânî y del resto de los intelectuales de Beirut en este tiempo, ya que la poesía de al-Mutanabbî simbolizaba el orgullo árabe y el resentimiento de una época en la que los árabes habían perdido el poder efectivo en las tierras del Califato. El sentido patriótico del maestro Buṭrus comenzó a fortalecerse a partir de aquí en todas sus actividades y producciones literarias<sup>84</sup>.

Es ésta una etapa importante en la formación y la evolución ideológica de al-Bustânî. Los acontecimientos políticos que ve

---

83. *Idem*.

84. Véase B. ABU-MANNEH, *The Christians*, pág. 292.

nían ocurriendo en el Monte Líbano y en Siria, en general, afectaron directamente los sentimientos y las ideas del maestro. Pese a su aparente distanciamiento de su anterior comunidad maronita y su lejanía de la Montaña, al-Bustânî, desde Beirut, siguió el proceso de transformación social y política de la región y en él intervino, desde su posición de intelectual, contribuyendo como tal en algo que él y su círculo consideraban fundamental para el progreso y la civilización de un pueblo: la enseñanza y la cultura. Sin embargo, en 1860, al-Bustânî aún se debatía, ideológicamente, en lealtades contrapuestas. Su condición de protestante le hace sentirse ligado, de alguna manera, a la Misión americana y su trabajo en el Consulado aumentaba aún más estos sentimientos. Por otra parte, el estallido de la última guerra civil en el Monte Líbano, en Junio de 1860, impresionó de forma especial al maestro. La destrucción en la que su antigua comunidad se vio envuelta, y la situación general en la que Siria se encontraba en aquellos momentos, le preocupaban igualmente. Finalmente, al-Bustânî toma una opción: el servicio a la Patria y a sus compatriotas se impuso como una idea a la que debía supeditar el resto de sus actividades. Para ello sabía que su apartamiento de los americanos era el primer paso a tomar; de ahí que adoptara una línea de conducta coherente con su pensamiento: al-Bustânî declinó su puesto de traductor en el Consulado americano a favor de su hijo Salîm y se aleja por completo de los misioneros protestantes para dedicarse de lleno a sus actividades literarias y educativas. A partir de aquí, el maestro Buṭrus ofrece su labor de intelectual a la Patria y sus compatriotas y, en esta medida, la faceta más original de su pensamiento, y su verdadera aportación a la sociedad de su tiempo comienza en este año de 1860.

**3.3. La guerra civil de 1860. Su "conversión" al patriotismo.**  
**Proyectos nacionales. Labor de gramática y de traducción**

El maestro Buṭrus al-Bustânî inicia en 1860 una nueva etapa en sus actividades motivada por la guerra civil del Monte Líbano, entre musulmanes y cristianos. El impacto que estos acontecimientos produjeron en al-Bustânî le hacen madurar una serie de ideas que habían permanecido de forma constante en su pensamiento. Ya en 1845 al-Bustânî reflexionaba sobre la situación política del Monte Líbano y el fanatismo religioso en el que esta región se hallaba envuelta. Así lo había hecho notar a su amigo y compañero, el protestante Elî Smith, en la correspondencia que ambos mantuvieron en esas fechas. Sin embargo, fue en 1860 cuando el maestro decide plasmar sus ideas políticas en unos escritos que comienza a publicar en ese mismo año con el nombre de **Nafîr Sûriyya** (La trompeta de Siria). A partir de estos momentos, las relaciones de al-Bustânî con los misioneros americanos se reducen a una cordial amistad sin apenas contacto alguno.

La línea de pensamiento que al-Bustânî desarrolló y plasmó en sus actividades educativas y culturales, desde 1860 hacia adelante, se adecua perfectamente a las ideas liberales de la vanguardia intelectual siria y otomana; al-Bustânî, representante cristiano de esa vanguardia, dio un paso hacia adelante con respecto a sus com-

temporáneos: crea un concepto de Patria que resultaba nuevo en el contexto socio-político sirio y que, acorde con el principio del otomanismo que los políticos liberales de la **Puerta** trataban de difundir en el Imperio, se diferenciaba de éste en muchos aspectos, tal y como se verá más adelante. También al-Bustânî dio un nuevo paso hacia adelante con la puesta en práctica de su concepto nacional de la enseñanza y de la educación escolar al crear una escuela, **al-Madrasa al-Waṭaniyya** (La Escuela Nacional), con sus propios recursos económicos. En este sentido, la iniciativa de al-Bustânî fue una primicia en Siria, en donde la enseñanza seguía su curso ligada a las distintas misiones religiosas y no se había dado, hasta el momento, ninguna iniciativa privada.

### 3.3.1. Nafîr Sûriyya (La Trompeta de Siria). 1860-1861

Al-Bustânî comienza a publicar una especie de cartas o de boletines a los que denominó **Nafîr Sûriyya**, el 29 de Septiembre de 1860. En total se trató de once números. Cada uno de ellos se limitó a una sola página que, de longitud variable, aparecieron entre la fecha mencionada y el 22 de Abril de 1861. Todos ellos tuvieron un solo tema: la guerra civil de 1860, sus motivaciones, sus consecuencias, sus pérdidas y sus "ganancias". A modo de cartas, al-Bustânî las dirigió a los "hijos de la Patria" y las firmó con un seudónimo: "un amante de la Patria" (*min muhibb al-waṭan*). Los tres

primeros números de **Nafîr Sûriyya** aparecieron simplemente enumerados y fue a partir del cuarto número cuando el maestro los enumeró por "cuarta nacionalista", "quinta nacionalista", etc.,

Los once boletines que componen **Nafîr Sûriyya** fueron una llamada a la conciencia religiosa, política y social de los sirios en los años 60; en ellos, al-Bustânî plasmó un pensamiento político en el que su búsqueda de la identidad nacional siria, lo eleva a precursor del nacionalismo sirio<sup>85</sup>.

**Nafîr Sûriyya** ha sido considerado por los historiadores del periodismo decimonónico como el segundo "periódico" que se fundó en Siria<sup>86</sup> -el primero es el de Jalîl al-Jûrî: **Ḥadîqat al-Ajbâr** (El Jardín de las Noticias, 1857)-, sin embargo, por las características de su contenido y por las del propio formato -más parecido a lo que hoy cococemos por "panfleto político"-, se ha creído conveniente, en este trabajo, no darle el tratamiento de periódico o de *ya-rîda*, en la terminología de su época, ya que según la propia definición que del periódico nos ofrece el maestro Buṭrus en su **Dâ'irat al-Ma'ârif**, **Nafîr Sûriyya** se aleja un tanto de lo que, en su día, él mismo entendía como tal.

<sup>85</sup>. El estudio y valoración de **Nafîr Sûriyya** se inserta en el Capítulo 4 de este trabajo.

<sup>86</sup>. Véase F.đî ṬARRÂZÎ, **Târîj al-ṣihâfa**, vol.II, pág.45.

### 3.3.2. Traducción del Robinson Crusoe. Nuevo libro sobre gramática árabe

En 1861, y a los 41 años de edad, al-Bustânî no abandona sus aportaciones al ámbito de la traducción. En ese año, el maestro decide traducir al árabe la primera parte de la obra inglesa **Robinson Crusoe**. Publicada en Beirut, en 1861, le dio el título de **Kitâb al-tuhfa al-Bustâniyya fî l-asfâr al-Krûziyya** (El libro del tesoro de los Bustânî acerca de los viajes de Crusoe). Esta obra, no obstante, había sido traducida ya a la lengua árabe por un anónimo, y su edición, en Malta, había aparecido en 1835<sup>87</sup>.

El objetivo de su traducción lo expone el autor en el prólogo del libro: "Puesto que es educativa, no hay duda de que esta obra obtendrá una gran aceptación entre el público de esta época en la que la puerta de los conocimientos se abre también al sexo femenino y en la que es preciso suscitar la depuración de las obras de los árabes, sus escritos y sus tertulias de las palabras y los hechos que no son convenientes"<sup>88</sup>.

La elección de al-Bustânî del libro de D.Defoe para su arabización responde, a un nivel consciente, a su demostración de que la soledad "salvaje" del individuo es perniciosa desde un punto de

<sup>87</sup>. Véase A.L.ṬIBÂWÎ. *The American Missionaries*, pág.171.

<sup>88</sup>. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, *al-MuCallim Butrus*, pág.81.

vista social y político; la necesidad de que los individuos se unan, se organicen y se repartan el trabajo es la moraleja que el autor extrae del mito del Robinson; "las dificultades por la que tuvo que pasar para obtener el pan"<sup>89</sup>, es un ejemplo que utiliza para su demostración.

A un nivel inconsciente, el autor expresa algo más con su traducción. Robinson significó en su momento el representante de la mentalidad de su época; el triunfo de la burguesía en la sociedad inglesa de mediados del s.XVII. Como buen burgués, Robinson es un comerciante que persigue su enriquecimiento; es un hombre moderno que, puritano por inercia, coloca la religión en un segundo plano. Es un hombre práctico y ese sentido lo acompaña siempre con los principios morales y religiosos; lejos de ser hipócrita con la religión, simboliza el hombre del momento y como tal, desconfía de todo y de todos tomando infinitas precauciones que lo conducirán al éxito. Robinson Crusoe no es un héroe extraordinario, por el contrario, es un hombre natural y corriente que, a través de su propio esfuerzo, logra vencer las grandes adversidades que le fueron surgiendo en la "aventura" de desligarse de la familia y de las normas sociales imperantes y emprender un viaje en el que sólo contaba consigo mismo, con la lógica de su razón y con una Biblia que solía leer cuando era consciente de la soledad en la que se hallaba inmerso<sup>90</sup>.

<sup>89</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Al-Hay'a al-Iyima'iyya*, Capítulo 5 (Apéndices), pf.3.

<sup>90</sup>. Véase D DEFOE, *Robinson Crusoe*. Barcelona, 1970, prólogo.

En este sentido, al-Bustânî está proponiendo la figura de un "hombre nuevo"; éste que, más tarde, se verá reflejado en otras traducciones: el libro de S.Smiles, **Self-Help**, elaborada por YaC-qûb Şarrûf en 1880 y el libro de E.Demolin, **A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons**, elaborada por Fathî Zaglûl, en 1898; el primero formulando los conceptos típicos del "laissez-faire" del liberalismo de la sociedad victoriana de mediados de siglo, y el segundo, mostrando la superioridad del sistema de valores de la Empresa y del liberalismo de la clase media británica<sup>91</sup>.

La ideología del "laissez faire" de la clase media británica, enriquecida más tarde por el darwinismo spenceriano, encontró mayor y especial recepción entre los cristianos sirios: Y.Zaydân se elevó como su típico representante<sup>92</sup>.

En su línea de pensamiento de educar, instruir, enseñar... al-Bustânî no olvida nunca tales objetivos en sus producciones. En este sentido, su afán por la lengua árabe y la enseñanza de su gramática fue una constante en él: en 1862 editó en Beirut una simplificación de su libro anterior sobre gramática árabe. Con el título

<sup>91</sup>. Véase T.PHILIPP, **Ġurġi Zaidân**, pág.12.

<sup>92</sup>. En la introducción a la biografía de su compatriota Salîm Şidnâwî, Y.Zaydân proyecta toda una serie de valores burgueses en donde es evidente la influencia de la ideología liberal británica. Asimismo en su autobiografía, Y.Zaydân se erige como modelo de la "automejora" de ese recorrer "desde los harapos a las riquezas". Véase T.PHILIPP, **Ġurġi Zaidân**, págs. 14-16.

de *Kitâb miftâh al-miṣbâh* (La clave del libro de la lámpara), el autor no sólo mostró su preocupación por el tema, sino que, al mismo tiempo, continua su línea de exaltación del "amor a la Patria", sin dejar de "aceptar" la legitimidad otomana y bajo el fondo ideológico de expandir la cultura árabe, tal como consta en el prólogo a dicho libro, en el que, además, dedica grandes elogios al sultán otomano <sup>C</sup>Abd al-<sup>C</sup>Azîz, al ministro Fu'âd Bâṣâ y al Bâṣâ de Şay-dâ<sup>93</sup>.

### **3.3.3. La fundación de la "Escuela Nacional" (al-Madrasa al-Waṭaniyya (1863). Nueva traducción. Su tercer discurso**

En 1863, Buṭrus al-Bustânî decide llevar a la práctica sus conceptos sobre la enseñanza y la educación escolar a través de la fundación de su *al-Madrasa al-Waṭaniyya* o Escuela Nacional. Con sus propios recursos económicos, el maestro fundó esta escuela masculina que incluía un régimen de internado, con unos claros objetivos que él mismo expuso en la revista *al-Ŷinân*, unos años después<sup>94</sup>. Su objetivo de crear una escuela femenina, no llegó a plasmarse en la realidad.

<sup>93</sup>. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.170.

<sup>94</sup>. Vol.4 (1873), págs.626-629. La traducción al castellano del texto íntegro, se ha insertado en el Capítulo 5 (Apéndices) de este trabajo.

La Escuela Nacional es la plasmación del pensamiento laico y "nacionalista" que Buṭrus al-Bustânî comenzó a desarrollar en 1860, en **Nafîr Sûriyya**. Bajo estos principios básicos: 1. "No ser una escuela sectaria" -tanto en el aspecto religioso e ideológico, como en lo que respecta a la nacionalidad de los alumnos- (Esc.Nac.pf. 2); 2. "Activar la lengua de su Patria...porque... la base de cada pueblo únicamente es la lengua que han mamado con la leche materna" (E.N.pf.3); 3. Preservar "la inclinación y los afectos nacionales" (E.N.pf.4) y 4. Inculcar los sentimientos del amor a la Patria en los corazones de sus alumnos, y crear los principios de la amistad y la unidad entre ellos, por encima de la diferencia de sus creencias e inclinaciones..." (E.N.pf.4.), Buṭrus al-Bustânî pretende la formación de una **élite**, educada, primordialmente, bajo unos principios "nacionalistas", unitarios e integradores, tanto con la realidad política otomana, como con la presencia de Europa en la región: "La escuela... se ha dedicado a la enseñanza de aquellas lenguas y conocimientos que el país necesita, de manera urgente, hasta el punto de encontrar lugares y centros de trabajo inmediatamente que los alumnos aprobados salen de la Escuela" (E.N.pf.5). Las "necesidades" educativas de Siria, las plasma el autor en su propio programa escolar; junto a la enseñanza de la lengua árabe, como primera lengua, aparece el turco, el francés y el inglés, en este mismo orden (E.N.pf.8).

Desde su punto de vista, el autor pretende formar un núcleo de jóvenes burgueses, intelectuales educados bajo los moldes de una instrucción 'modernizada' y acorde con las necesidades políticas,

sociales y culturales de Siria; y todo ello, con la finalidad primordial de que esta *élite* pudiera llevar "las riendas" del país, la Patria siria, en un futuro no muy lejano; así expresaba su intención en *Nafîr Sûriyya*, en 1860, tal como se verá más adelante.

La Escuela Nacional del maestro Buṭrus al-Bustânî fue la primera de este género en Siria. Su fundación supuso un reto para las escuelas de los misioneros extranjeros u otras ligadas a cualquier rito religioso, no sólo por el laicismo que la inspiraba sino porque el énfasis que su programa educativo otorgaba a la enseñanza de la lengua árabe y al principio del patriotismo superaban a la escuelas religiosas en su eficacia de formar y educar a los nuevos jóvenes burgueses. Salîm, hijo de Buṭrus, se expresaba en este sentido, en 1876: "Mientras la mayoría de la escuelas del país estén en manos de los extranjeros, no hay lugar para la reforma deseada"<sup>95</sup>. Y por "reforma", él y su círculo de intelectuales sirios entendían "el fortalecimiento de la unidad interna", tal como su hijo Salîm al-Bustânî escribió más tarde en la revista *al-ÿinân*<sup>96</sup>.

La Escuela Nacional, sobre la base de la libertad religiosa y el principio de la unidad nacional, tuvo una gran acogida entre los sirios; a ella acudieron alumnos de todas las regiones del Imperio. El número de ellos alcanzó, al año de su fundación, los 150.

<sup>95</sup>. Véase *al-ÿinân*, 7 (1876), pág.595.

<sup>96</sup>. Véase B.ABU-MANNEH, *The Christian*, pág.294.

entre árabes y no-árabes. Las enseñanzas de la lengua árabe fueron impartidas por los dos eruditos de mayor reconocimiento en su época: Nâşif al-Yâziyî y Yusûf al-Asîr. Del resto de las materias escolares se ocuparon, igualmente, los más conocidos intelectuales sirios establecidos en Beyrut. Entre ellos, el *şayj* de al-Azhar, Aḥmad <sup>C</sup>Abbâs, Şahîn Sarkîs... y el mismo Salîm al-Bustânî, que fue profesor de historia, ciencias naturales y lengua inglesa: el primer especialista sobre esta última materia en Siria, al mismo tiempo que repartía sus funciones entre la enseñanza y su cargo de subdirector de la Escuela, cuya dirección ocupó el maestro Buṭrus.

Al-Bustânî solía ofrecer charlas semanales a los alumnos de la Escuela; en ellas predicaba sus puntos de vista sobre la reforma educativa. Del mismo modo, el primer día del curso, al-Bustânî iniciaba a los alumnos con un discurso en el que los incitaba al esfuerzo personal, la rectitud en el proceder, el amor a la Patria, etc, etc.,<sup>97</sup>.

La escuela de Buṭrus al-Bustânî duró más de quince años; en este tiempo gozó del respeto de las autoridades otomanas, al igual que su persona<sup>98</sup>.

La **Escuela Nacional** de Buṭrus al-Bustânî con su sistema laico de enseñanza, surgió en medio del gran sectarismo religioso en el

<sup>97</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat.*, vol. VII, s.v. *Dâ'irat al-Ma'ârif*, pág. 580 y B. ABU-MANNEH, *The Christians*, pág. 294.

<sup>98</sup>. *Idem.*

que la educación escolar en Siria se hallaba inmersa. La iniciativa de esta escuela motivó a las diferentes comunidades religiosas a cuestionarse sus propios sistemas educativos. De este modo, las comunidades griegas, ortodoxa y católica, establecieron, dos años después de la fundación de la Escuela Nacional, una escuela que seguía el mismo sistema de al-Bustânî, pero no sus ideas. Los misioneros protestantes y jesuitas siguieron los pasos de los anteriores. En 1866, los protestantes fundaron el **Protestan Syrian College** como una institución independiente de la Misión, de sus fondos y de sus dirigentes, y ubicado en un pequeño edificio propiedad de al-Bustânî que lindaba con el edificio de su Escuela. El **College** protestante ofrecía enseñanzas de nivel superior en lengua árabe -más tarde se sustituyó por el inglés- para las que la Escuela de al-Bustânî servía de enseñanza preliminar<sup>99</sup>. Antes de la apertura del **College** protestante, la Misión había llegado a un acuerdo con al-Bustânî para asociarlo con su Escuela, que, incluso, sirvió como lugar de alojamiento del **College**. Este acuerdo sólo duró tres años; tras ellos, el **College** tuvo que trasladarse a otro edificio: los intereses religiosos protestantes y el objetivo de la Misión de intentar aunar a los alumnos del Colegio con los de la Escuela en el culto protestante, se oponían radicalmente a aquellos objetivos laicos de al-Bustânî. en los que su sentimiento "nacionalista", y su objetivo de lograr un sistema educativo sin proselitismo, aumentaban sus diferencias.

---

<sup>99</sup>. Véase T. PHILIPP, *Ġurġi Zaidān*, pág. 18.

Los tres años que duró el acuerdo entre ambas instituciones: la Escuela Nacional y el Protestan Syrian College -más tarde Universidad Americana-, fueron la última ocasión de apoyo y cooperación entre al-Bustânî y los protestantes<sup>1</sup>.

De igual modo, los jesuitas fundaron, en 1874, un Colège -más tarde Universidad de S.José- siguiendo los mismos pasos de los anteriores. La lengua árabe, utilizada, en principio, en sus enseñanzas, fue sustituida, posteriormente, por la lengua francesa<sup>2</sup>.

Ambos Colegios, protestante y jesuita, fueron los núcleos de educación de la mayoría de los intelectuales sirios de finales de siglo y del actual.

En 1868, al-Bustânî volvió a su labor de adaptación de obras ya editadas. En esta ocasión, el maestro publicó, junto con Jalîl Sarkîs, una historia de Napoleón I: **Târîj Nâbûlyûn al-awwal**, que fue editada en la Maṭbaʿ al-Maʿârif. Esta contribución de al-Bustânî no fue más que una adaptación del libro de Niqûla al-Turk: **Dîkr tama-lluk yûmhûr al-firansâwiyya al-aqtâr al-miṣriyya wa-l-bilâd al-šâmiyya** (Memorandum acerca de la ocupación francesa de Egipto y de Siria), editada en París, en 1839, y del libro del coronel Louis Calligaris, editado en París, en 1856, en francés (Histoire de l'Empereur Napoleon I), y en árabe: **Kitâb sirat Nâbûlyûn al-awwal**

1. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.177.

2. Véase Ȳ.ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV, págs.395 y ss.

**Imbîratûr al-firansawiyya**<sup>3</sup> (Vida de Napoleón I, emperador de los franceses).

En 1869, el maestro Butrus al-Bustânî ofrece un tercer y significativo discurso que lleva por título: **al-Hay'a al- iÿtimâciyya wa-l-muqâbala bayna l-Cawâ'id al-Carabiyya wa-l-ifranÿiyya** (La organización social y cotejo entre las costumbres árabes y occidentales). A los diez años de haber ofrecido su segunda conferencia: **Â-dâb al-Carab** (La cultura de los árabes), Butrus al-Bustânî vuelve a hacer gala de su calificativo de **muCallim**, maestro, al ofrecer, a un considerable número de oyentes, un extenso discurso en el que supo combinar un estilo de cierta profundidad filosófica con otro no vacío de cierto gracejo y amenidad; combinación que, sin duda, gustaba al maestro ofrecer en público con un claro objetivo pedagógico.

El contenido de este discurso lo dispone su autor en tres partes: 1) La organización social; 2) Las costumbres y 3) El cotejo entre las costumbres árabes y las occidentales. La formulación de un modelo de social civil, burguesa y liberal, la reivindicación de las costumbres árabes "modernizadas" y una selección, racional y adecuada de las costumbres occidentales, definen, a un nivel general, el contenido de este discurso<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>. Véase A.L. TIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág.175.

<sup>4</sup>. El estudio y valoración de este discurso, se ha insertado en el Capítulo 4 de este trabajo.

### 3.3.4. Labor lingüística y lexicográfica: Creación del diccionario Muḥiṭ al-Muḥiṭ (1869-1870)

Junto a los proyectos nacionales del maestro Buṭrus al-Bustânî, su labor lingüística y lexicográfica, figuran como el aspecto más característico y original del autor.

La aportación de al-Bustânî al renacimiento lingüístico, y, por tanto, literario, del s.XIX, es algo que los estudiosos del tema admiten y reconocen; en este sentido, S.Moreh<sup>5</sup>, por ejemplo, alude a Buṭrus al-Bustânî, a su hijo Salîm y a su sobrino Sulaymân, entre otros, como los eruditos que mayor influencia han ejercido en la literatura árabe moderna, al introducir en ella métodos occidentales de pensamiento, temas, formas y metáforas.

Esta aportación de al-Bustânî al ámbito de la lengua, estribó, fundamentalmente, en su creación de una nueva forma de composición: sus traducciones, ensayos, boletines (*Nafîr Sûriyya*), y la revista y periódicos que fundó, translucen un tipo de redacción, en lengua árabe, que rompe los moldes clásicos en los que, en su época, aún se hallaba inmersa.

Al-Bustânî era consciente del grado de incultura que predominaba

<sup>5</sup>. En *Modern Arabic Poetry. 1800-1970. The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature*. Leiden, 1976, pág.40.

en la Siria de los años 60, tras el largo período de "decadencia" cultural. Desde la creencia de que la lengua árabe es el único instrumento de difundir los conocimientos, en tanto que lengua materna de todos los sirios (Cult.Arab.pf.30), su afán de hacerlos extensibles al mayor número de gentes posible, condujo al autor a innovar un tipo de prosa sencilla y sin retórica alguna; sin retórica, pero incorrecta, tal como apunta Mārūn <sup>C</sup>Abbūd<sup>6</sup>, y que le valió las críticas de un sector de eruditos de la época, dirigidas, en particular, al modo de composición de la revista *al-Ŷinān*, principal órgano de difusión de esta nueva prosa árabe, y de la que al-Bustānī era su principal responsable; no se demoró el autor en responder a las críticas, y lo hizo en estos términos: "Dado que *al-Ŷinān* ha evitado el uso de expresiones cultas en el primer año de su publicación, será de utilidad no soslayarlas, dado que la generalidad de los lectores desean ampliar el círculo de la lengua con el uso del abundante léxico..."<sup>7</sup>.

La censura, de esta parte, se hizo extensiva, más tarde, a Egipto; los eruditos del círculo "conservador" de la mezquita de al-Azhar se pronunciaron en la figura de Muḥammad <sup>C</sup>Abduh; en su análisis de los distintos tipos de expresión, en el mundo arabófono, este autor alude a Buṭrus al-Bustānī en los siguientes términos: "Ha llegado a nuestro conocimiento un nuevo modo de expresión, cuyo estilo resulta muy extraño, que viene de Siria, de los periódicos *al-*

<sup>6</sup>. En *Ruwwād al-nahḍa al-ḥadīṭa*. Bayrūt, 1977, pág.202.

<sup>7</sup>. Véase *al-Ŷinān*, 2 (1871), pág.177.

-*Yanna* y *al-Yinân*, creados por la pluma del maestro Buṭrus al-Bustânî. Este estilo ha sido considerado uno de los más raros y, con él, se fundó, en Egipto, el periódico *al-Ahrâm*. Su influencia ya se ha borrado, gracias a Dios"<sup>8</sup>.

La renovación lingüística que Buṭrus al-Bustânî, entre otros, aportó al renacimiento literario del s.XIX, y en la que S.Moreh vislumbra la influencia de la labor de traducción al árabe de la Biblia, dirigida por los misioneros americanos<sup>9</sup>, se basó, fundamentalmente, en el particular concepto de la lengua árabe, y de su reforma, que al-Bustânî acuñó.

El celo que el autor mostró, a lo largo de su vida, por la conservación y depuración de la lengua árabe, le vino motivado por su observación de la influencia de las lenguas extranjeras, y su difusión entre los habitantes de Siria; esto, que conducía a la corrupción y degradación de la lengua árabe, supuso para el autor un evidente peligro que, no sólo redundaba, de forma negativa, en la propia lengua, sino que aceleraba el proceso de aculturación del pueblo sirio y, por ende, de su principal seña de identidad.

Siendo al-Bustânî consciente de la necesidad de aumentar el léxico de la lengua árabe, ante la profusión de los nuevos conoci-

<sup>8</sup>. Véase J.SANSO MOYA, Problemas lingüísticos de la *nahda* vistos a través de algunos textos autobiográficos de Muḥammad <sup>C</sup>Abduh, Aḥmad Amîn y Tâhâ Ḥusayn, en rev. *Orientalia Hispánica*, I (1974), pág.603.

<sup>9</sup>. Véase S.MOREH, *Modern Arabic Poetry*, pág.40 y ss.

mientos que el s.XIX occidental arrojaba, dedicó sus mayores esfuerzos a demostrar a sus compatriotas la superioridad de la lengua árabe, con respecto a otras lenguas, y su flexibilidad para adaptarse a los nuevos conocimientos científicos. Hacia este fin, al-Bustânî censuró a los "occidentalizados", dedicados a corromper y aniquilar su lengua materna, cambiando palabras usuales por palabras extranjeras inadecuadas..." (C.A.pf.30); sin embargo, y pese a ello, el autor no cierra las puertas de la lengua árabe a los posibles préstamos que ésta pudiera obtener de otras lenguas, pero, siempre y cuando carezca, originariamente, de ciertas expresiones y vocablos, y, además, sirvan para darle hermosura y belleza y no "cacofonía o pesadez" (C.A.pf.31).

La reforma de la lengua que al-Bustânî preconiza, tiene por finalidad no dejar anclada la lengua árabe en el pasado y, por consiguiente, ser sustituida por el uso de otras lengua extranjeras que, presumiblemente, pudieran adaptarse mejor a los nuevos conocimientos del s.XIX. Esta renovación de la lengua por la que aboga, la enfocó, en esencia, hacia el aspecto del léxico, sin olvidar, la necesidad de reformar los aspectos morfológicos y sintácticos de la misma. De esta forma, el autor criticó sobremedida, y de forma sarcástica, la absurda existencia de los innumerables sinónimos de la lengua árabe; éstos, en su opinión, no otorgan riqueza, necesariamente, a la lengua, "porque no equivale a un aumento de la semántica, que es el objetivo primordial de las lenguas" (C.A.pf.32); el hecho de que en el léxico árabe existan "casi tantas expresiones relativas a la camella como numeroso son sus pelos" (C.A.pf.32).

obedece a las necesidades que los beduinos tuvieron de este animal en otros tiempos; el mantenimiento de estos sinónimos, en su actualidad, se le antoja a al-Bustânî innecesario, dada la civilización sedentaria y urbana del s.XIX, muy lejana de aquella beduina (C.A. pf.33). En el parejo desarrollo que el autor atribuye a la evolución de los conocimientos y de la lengua, el autor abunda en la necesidad que la lengua árabe tiene de adaptarse a las ciencias, así como de un diccionario árabe moderno que recoja el nuevo léxico; su elaboración posterior de este diccionario, en 1870, demuestra el interés y preocupación del autor por el tema.

Con estas ideas de reforma y renovación, al-Bustânî pretendía, del mismo modo, equiparar la lengua hablada a la lengua escrita; y ello, con el fin de que no les ocurriera a los árabes lo que "a los griegos y los armenios con sus idiomas originales: usan la lengua hablada en vez de la original; y la lengua original se convierte, exclusivamente, en la lengua de los sabios e investigadores, como es el caso del latín entre los occidentales..." (C.A.pf.37).

Los conceptos de al-Bustânî sobre la lengua árabe, su creación de un nuevo estilo de redacción y la elaboración de su diccionario y su Enciclopedia, no dejan duda a los estudiosos del tema, a reconocer su influencia en la literatura árabe moderna. Si se admite, tal como lo expresa S.K.Jayyûsî<sup>10</sup>, entre otros, que el renacimiento literario de los árabes comenzó en Siria y Líbano, y no en Egip-

<sup>10</sup>. En *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden, 1977, pág.18.

to y que la prosa árabe fue la única forma literaria que experimentó una completa metamorfosis, estableciendo las bases del árabe moderno. no hay duda de que Buṭrus al-Bustânî, junto a Nâṣīf al-Yâziyî y Aḥmad Fâris al-Šiydâq, es un pionero y "el verdadero corazón del movimiento renacentista"<sup>11</sup>; y, en este sentido, para H.A R. Gibb<sup>12</sup>, su mejor aportación fue la creación del diccionario *Muḥiṭ al-Muḥiṭ* y de la *Dâ'irat al-Ma'ârif*.

#### 3.3.4.1. El Muḥiṭ al-Muḥiṭ (El océano del "Océano")

Desde 1855, el maestro Buṭrus al-Bustânî venía gestando la idea de elaborar un diccionario árabe basado en el sistema de ordenación alfabética europea. En una carta fechada el 18 de julio, de ese mismo año, comunicó su proyecto a la Misión americana:

"Muy Sr.mío:

Después de besarle la mano y desearle todo bien, paso a exponerle lo que ya anteriormente hablé con usted sobre la edición de un diccionario árabe reducido para la utilidad de las escuelas y del público de Egipto y siguiendo la ordenación de los diccionarios

---

11. *Idem*.

12. En *Studies in Contemporary Arabic Literature. I. The Nineteenth Century* en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 4 (1928), págs.750-751.

europesos en la distribución de las palabras, dada la facilidad que supondría para los eruditos y el resto de la gente, puesto que no se le oculta a usted la dificultad de consultar los diccionarios árabes desde muchos puntos de vista. Ahora me he apresurado a diseñarlo a fin de que me de su opinión a propósito de este trabajo y si encuentra dificultad de que se imprima, dado que hay un acuerdo entre el director de la imprenta (americana) y yo en el sentido de que se encargue de financiarlo. Si desea que esa impresión se haga en asociación con la imprenta, con la condición de que los gastos y los resultados se dividan en partes iguales, entre nosotros, no tengo inconveniente alguno. Creo que podremos llegar a un acuerdo justo en el que ambas partes no salgamos perdiendo. Le ruego se digno responderme para quedar informado, porque, si está de acuerdo con ese proceder, me dedicaré rápidamente a reunir los libros necesarios para este trabajo, y comenzaré este verano<sup>13</sup>.

Las dificultades que al-Bustânî encontró para la realización de su proyecto retrasó la ejecución del mismo catorce años. Durante este tiempo el maestro estuvo dedicado, no obstante, a la elaboración de su diccionario al que denominó **Muḥîṭ al-Muḥîṭ** (El océano del "Océano") y que apareció publicado en dos tomos en 1869 y 1870 respectivamente.

El objetivo de la creación del **Muḥîṭ al-Muḥîṭ** lo expresaba, clara y concisamente, el maestro Butrus en el prólogo a su obra:

<sup>13</sup>. Véase A.L. ṬIBÂWÎ, **al-Muḥîṭ al-Muḥîṭ**, pág.602.

"Alabado sea Dios que hizo hablar a los árabes las más elocuentes palabras y dispuso a la lengua árabe un hermoso lunar en la mejilla de las lenguas.

Esta obra incluye toda la materia que hay en el **Muḥiṭ** de Firūzābādī<sup>14</sup>, que es el diccionario más célebre de la lengua árabe, y muchos aditamentos, porque, en efecto, he añadido a los fundamentos básicos que hay en él muchas ramas y múltiples detalles así como tecnicismos de las ciencias y de las artes y, con frecuencia, muchas de las cuestiones reglas excepciones, etc que no están relacionadas estrictamente con la lengua<sup>15</sup> en sí. Cité con frecuencia muchos términos de la lengua de los postclásicos y términos coloquiales advirtiendo, en el lugar respectivo, que no son clásicos. Todo esto a fin de que esta obra sea completa y exhaustiva, de forma que cada uno encuentre en ella lo que busque en este sentido".

"Según estos presupuestos, este libro incluye términos raros y anómalos y de ahí que merezca ser denominado **Muḥiṭ al-Muḥiṭ** (El Océano del Océano), porque incluye lo que anda disperso en los libros de lengua.

He preferido ordenarlo, en contra del prodecimiento comúnmente seguido, por la primera letra de la palabra y no por la última,

<sup>14</sup>. Al-Bustānī vuelve a hacer referencia a este autor en su **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**, ed. Maktāba Lubnān, Bayrūt 1977, pág. 708. De nuevo explica la importancia de este diccionario que, vuelve a repetir, le ha servido de base para componer el suyo.

<sup>15</sup>. Literalmente **matn al-luḡa**, entendiéndose por tal: **uṣūlu-hā wa-l-alfāzu-hā wa mufradātu-hā**. Véase **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**, pág. 837.

porque eso resulta más fácil a la hora de buscar la palabra. Para hacerlo más accesible al lector he distinguido entre verbos y nombres y entre ambos con afijos o sin ellos -cada tipo por separado, desglosado y en compañía de los que tienen paradigmas semejantes.

Esperamos que este proyecto nuestro logre la acogida de los hijos de la Patria árabe y de otros lectores y estudiosos de la lengua árabe y (esperamos) hagan de él un humilde servicio de un amante de la Patria cuyos más nobles deseos y objetivos se cifran en que los hijos de su patria progresen en las Letras, los conocimientos y la civilización bajo su noble lengua, y que los medios estén al alcance de todos, tanto de la clase alta como de la clase humilde y de la manera más completa que se pueda desear.

Ruego a mis amigos y leales hermanos que me traten con amabilidad, benevolencia, tolerancia y bondad y que me ayuden con sus mejores oraciones. Yo me pongo en manos de Dios y a Él me remito"<sup>16</sup>.

La novedad del diccionario de al-Bustânî fue comentada por su pariente Sulaymân al-Bustânî pocos años después de la muerte del maestro: "Extenso diccionario que contiene términos científicos. En él se recoge la lengua en su totalidad y se facilitan sus anomalías con método claro y sencillo para hacerlo asequible al erudito y al ignorante y al principiante y el avanzado. En él se aclara el origen de numerosas palabras de origen desconocido o ya en desuso. Se dan a conocer muchas palabras vulgares útiles para los occidentales

<sup>16</sup>. Véase *Fâtiḥat al-kitâb Muḥîṭ al-Muḥîṭ*. Ed. Maktaba Lurbân, 1977.

que están aprendiendo la lengua árabe. Es un extenso libro, rico en materia y que contiene numerosas adiciones, explicaciones y comentarios del diccionario de Firûzâbâdî conocido como *al-Muḥîṭ*<sup>17</sup>.

Pero el valor y la importancia del *Muḥîṭ* de al-Bustânî no se reducían al aspecto puramente lingüístico o formal, en cuanto a su ruptura con el tradicional sistema de ordenación alfabética. La novedad y actualización del léxico recogido fue otra novedad importante y repleta de significación ideológica: si mucha de su terminología no ofrece hoy día la precisión conceptual que sería deseable, sí, en cambio, aporta un sentido a gran parte de ella que resultó novedoso y significativo para la realidad histórica en la que fue elaborado. En este aspecto, el nuevo vocabulario que al-Bustânî ofreció en su diccionario sirvió como objeto de "alumbramiento" no sólo a los jóvenes escolares de la época sino a los intelectuales que lo siguieron. El mismo Amîn al-Riḥânî en sus "Lecciones del diccionario sobre la independencia" (*al-istiqlâl*), escritas en 1936, examinó el vocablo *Istiqlâl* y, al consultar los diccionarios de Firûzâbâdî y de Buṭrus al-Bustânî, otorgó al de este último la novedad de significado en comparación con el del primero<sup>18</sup>.

A.L.Ṭibâwî, en sus artículos mencionados, cuestionó la originalidad del *Muḥîṭ* de al-Bustânî al hacer referencia al diccionario de Yibrîl Farḥât: *Inḥâm bâb al-Cirâb Can lughat al-Carab*, editado en

17. Véase B.al-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, s.v. *Dâ'irat al-MaCârif*, pág.590.

18. Véase C.RUIZ BRAVO, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952. Estudios y textos*. Madrid, 1976. págs.241-242.

Marsella, en 1849, bajo el título de **Dictionaire arabe**. Según comenta A.L.Tibâwî, en la introducción a este diccionario, su autor decía que era una simplificación y compendio del de Firûzâbâdî<sup>19</sup>.

No es objeto de este trabajo el análisis lingüístico y del léxico del **Muḥîṭ al-Muḥîṭ** del maestro Buṭrus al-Bustânî, como tampoco lo es su comparación con los diccionarios de Firûzâbâdî y de Farḥât. De ahí que profundizar en la originalidad o la novedad del diccionario de al-Bustânî no ocupe espacio aquí y ahora, a pesar del interés que pudiera ofrecer indagar al respecto. Aun así, es de creer que la supuesta falta de originalidad de una obra no estriba tanto en la existencia de una obra similar, como en el objetivo de su autor, los móviles que le inducen a ello y el tratamiento del léxico que utiliza. En este sentido, el **Muḥîṭ** de al-Bustânî fue una obra de creación importante para los fines educativos e "ilustradores" que persiguió. Pese a la polémica que en torno a él suscitó al-Karmâlî<sup>20</sup>, el **Muḥîṭ al-Muḥîṭ** sigue siendo hoy día un diccionario de consulta en la escuelas y al mismo tiempo, ha sido utilizado por importantes arabistas en la composición de sus diccionarios. Tal es el caso de R.Dozy que, en su **Supplément aux Dictionnaires Arabes**, expresa claramente su aprovechamiento del "gran diccionario que Buṭrus al-Bustânî publicó en Beirut, en 1870, y que

19. Véase A.L.TIBÂWÎ, *The American Missionaries*, pág 172.

20. Véase *Luga al-Carab*, vol.VII, págs.833-835

contiene muchos términos que no son clásicos....<sup>21</sup>".

Al elaborar su diccionario, al-Bustânî vuelve a declarar las constantes del objetivo de sus producciones: "el servicio a los hijos de la Patria árabe, de parte de un amante de la Patria"; "el progreso de la Letras, los conocimientos y la civilización bajo la lengua árabe...". Al-Bustânî es consciente del papel que la lengua árabe desempeña en esa comunidad ideal por la que aboga: la patria árabe, en este caso, la patria siria en casos anteriores, y todo ello independientemente de la pertenencia religiosa de cada uno de sus hijos: Comunidad política y comunidad lingüística son principios paralelos que confluyen en la Patria; una patria árabe o siria a la que al-Bustânî ofrece su diccionario de la lengua árabe con todas las novedades que la realidad política e ideológica del momento ofrecía y de las que sus compatriotas, tanto los que pertenecían a la élite como aquellos que no pertenecían a ella (al-jaṣṣa wa-l-ġamma), debían tener información. En este sentido, el diccionario de al-Bustânî y el léxico utilizado en sus posteriores publicaciones, tejieron una nueva forma de expresarse en la lengua árabe en la sociedad siria del momento, más acorde con las necesidades de los nuevos tiempos y más precisa para el tratamiento de los diver-

<sup>21</sup>. Leyde-Paris, 1967<sup>3</sup>, T.I, pág.IV. Otros autores han hecho referencia a la autoridad que hoy día sigue ofreciendo el **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**. Véase S.JARGY, Les origines culturelles du nationalisme arabe réflexions autour de la Nahḍa en Syrie, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, en **Orientalia, sive studia F M Pareja. Octogenario dicata**, vol.I, Arabica-Islamica. Pars Prior, 1974, pág.416. También recoge este diccionario y su resumen, **Qaṭr al-Muḥiṭ**, A.M. Umar, al-Baḥṭ al-lugawî ġinda al-ġarab. Maġa dirāsa li-qaḍiyat al-ta'ġir wa-l-ta'aṭtur. El Cairo, 1982<sup>4</sup>; asimismo I.GOLDZICHER, A **Short History of Classical Arabic Literature**. Berlín, 1966, pág.155, al hablar de la escuela lexicográfica de Beirut, recoge el diccionario de al-Bustânî, al que califica de "excelente", alabando, igualmente, a su autor: un "eminente filólogo", según sus palabras.

esos temas que esos tiempos requerían

El mismo año en que aparece el segundo tomo del **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**, en 1870, al-Bustânî publicaba un resumen del mismo, también en dos tomos y a los que denomina **Qaṭr al-Muḥiṭ** (Las gotas del Océano). Su pariente Sulaymân al-Bustânî decía al respecto: "En cuanto a su resumen, **Qaṭr al-Muḥiṭ**, excedía en materia al de Firûzâbâdî y lo dedicó a las escuelas .. En 1869 termina de componer los dos diccionarios mencionados, el extenso de 2.308 páginas grandes y el reducido de 6.452 páginas medianas. Envió a su Alteza Real una copia del **Muḥiṭ al-Muḥiṭ** y otras dos al Gran Visir y al Ilustre Ministro de Cultura. Lo premió su mencionada Alteza con el primer premio que se otorga a los compositores: el galardón **ma'yîdî** de tercera clase, y un donativo de 250 libras **ma'yîdiyyas**<sup>22</sup>"

### 3.3.5. Fundación de la revista "al-ÿinân" y de los periódicos "al-ÿanna" y "al-ÿunayna"

Cuando el maestro Buṭrus al-Bustânî se inició en el campo periodístico sirio-libanés, lo hizo de forma consciente y con unos claros objetivos. El mismo definió el vocablo **ÿarîda** en su **Dâ'irat al-MaCârif**<sup>23</sup>.

22. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, **Dâ'irat.**, vol.VII, s.v. **Dâ'irat al-MaCârif**, pág. 590

23. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, **Dâ'irat**, s.v. **ÿarîda**, pág.441.

"A las hojas o fascículos que se publican en momentos determinados y que contienen noticias sobre los acontecimientos políticos, comerciales científicos, agrícolas, literarios artísticos, etc., se les conoce por *al-ýarâ'id*, y *al-ýurnâlât*, es decir, *al-yawmiyya* o *ṣahâ'if al-ajbâr*". Continuó al-Bustânî definiendo los objetivos del periódico: "Se sabe que los periódicos tienen por objetivo el que el pueblo se aproveche de su utilidad y su poder. Se ha vinculado el progreso de muchos países su prosperidad, el desarrollo de la civilización, el progreso de los conocimientos, las artes, etc., a esta fuerza. Para que los periódicos sean útiles se requiere que no se publique en ellos algo que ofenda a la moral y a los verdaderos principios, o que promueva las discordias y las revueltas con fines personales y objetivos particulares. Creemos que los periódicos, para que sean útiles y eficaces para la comunidad, es necesario que dispongan de la libertad que permita la situación de esa comunidad. Consideramos que el desarrollo de los periódicos y su hundimiento en todos los países dependen siempre de la libertad con que cuenten o de las trabas que los limite".

Bajo estos presupuestos, al-Bustânî creó *al-Ýinân*, (Los jardines), como un periódico o revista<sup>24</sup> política, científica, literaria e histórica que apareció dos veces al mes, entre 1870 y 1886, en Beirut, tras obtener el permiso de su publicación del

<sup>24</sup>. El vocablo *mayalla*, "revista", no fue sacado a la luz hasta 1884 en que la revista *Al-Ṭabīb* (El Médico, Beirut, 1884), dirigida por Ibrâhîm al-Yâziyî, utilizó por primera vez la palabra *mayalla* en su significado de "periódico científico, religioso, literario, crítico, histórico, etc., que se publica impreso en momentos determinados". Sin embargo *al-Ýinân* es clasificada por los historiadores del periodismo como una revista, ya que su contenido y el tratamiento de sus temas se adecuaron perfectamente a lo que se entendió, posteriormente, por *mayalla*. Véase F.đî TARRÁZÎ, *Târîj al-ṣihâfa*, vol.I pág.78

gobernador otomano de Siria, Rašîd Bâšâ

Pero el maestro Butrus no fue el primer sirio que toma la iniciativa privada de crear un periódico en lengua árabe. Ante él existía ya una larga tradición en el campo periodístico que había iniciado Egipto tras la invasión de las tropas de Napoleón y que había continuado en Estambul, capital del Imperio. En la región del Šâm, sin embargo, la primera iniciativa había surgido del sirio Jalîl al-Jûrî que, en 1858 creó en Beirut su periódico **Hadîqat al-ajbâr** (El jardín de las noticias), en lengua árabe, como un semanario político, científico, comercial e histórico que recogía los acontecimientos del país y aquellos otros externos a él, originales y traducidos de los más importantes periódicos de Europa. No obstante, la diferencia entre **Hadîqat al-ajbâr** y **al-ÿinân** estriba en que el primero perdió su independencia inicial al convertirse en el medio oficial del gobierno otomano tras la guerra civil de 1860. El propio ministro de Asuntos Exteriores, Fu'âd Bâšâ, solicitó de al-Jûrî la semi-oficialidad de su periódico durante el período de pacificación del Monte Líbano. Al mismo tiempo, al-Jûrî era nombrado por la Puerta director de Asuntos Exteriores en Siria y, según cuenta Ý.Zaydân, llegó a tener un lugar de consideración ante los hombres del gobierno central<sup>25</sup>. La organización de la administración de censura en Beirut fue dirigida por Jalîl al-Jûrî después de los años 60 y su labor como censor fue meritoria, en tanto que trató siempre de coordinar con benevolencia su posición oficial de censor y la profesión del periodismo en la que él mismo se hallaba implicado<sup>26</sup>.

25. Véase Ý.ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV pág.589.

26. Véase D.J.CIOETA, *Censorship in Lebanon and Syria, 1876-1908*, en *International Journal Middle East Studies*, 10(1979), pág.169.

No sólo la falta de independencia política diferencia el periódico de Jalîl al-Jûrî de la revista *al-ÿinân*. El hecho mismo de haber sido clasificados, posteriormente, uno como periódico y la otra como revista, indica no sólo que el volumen de esta última era superior sino que el tratamiento y la diversidad de temas también lo eran. Por otro lado, *al-ÿinân* ofrecía una serie de relatos de contenido social e histórico que le han valido ser considerados como el primer conato de la novela de tipo social e histórica en el mundo árabe y que sólo posteriormente encontró su desarrollo con el libanés ÿ.Zaydân<sup>27</sup>, en Egipto.

También Yûsuf ibn Fâris al-Şalfûn, cristiano maronita, había creado en Beirut, en 1866, su revista mensual *al-Şarîka al-Şahriyya*, (El compañero mensual). Sin embargo, el tema central de esta revista consistía en ofrecer la traducción de relatos occidentales a la lengua árabe. Su edición sólo duró ocho años.

Dejando a un lado los escasos periódicos existentes en Siria, en esta época, pertenecientes y dirigidos por las distintas misiones religiosas extranjeras, cabe decir que la revista *al-ÿinân* vino a cubrir, en su momento, un vacío periodístico que el propio al-Bustânî argumentó: "... Y dado que Siria y los países circundantes tienen necesidad de aquello (de información política, comercial, científica, artística, industrial, etc,...), porque apenas existe algo que satisfaga sus necesidades por completo, hemos acordado publicar *al-ÿinân*<sup>28</sup>. En este sentido, la crítica posterior sigue

<sup>27</sup>. Véase Y.M.NAYM, *al-Qiṣas*, pág.41.

<sup>28</sup>. Véase *al-ÿinân*, 1(1870), pág.515.

dando la razón al maestro Buṭrus al-Bustānī: la revista *al-Ŷinān* sigue siendo considerada por los estudiosos de la *nahḍa* sirio-libanesa la primera revista de alto nivel científico en el mundo árabe del s.XIX<sup>29</sup>.

*Al-Ŷinān* fue una de las revistas que mayor difusión tuvieron en su época. Gozaba de una infraestructura bien organizada: las diversas corresponsalías en las diferentes regiones del Imperio, incluido Egipto, otorgaba a su información un amplio ámbito de noticias. Los afamados intelectuales que colaboraron en ella le dieron un importante nivel de calidad. Entre aquellos destacaron: el *ṣayj* Ibrāhīm al-Yāziŷī, Sulaymān al-Bustānī, Anṭūn Qandalfat, el Dr. Cornelius Van Dijk, Iskandar Abkarius, el marqués Mūsā dī Fariŷ, el *ṣayj* Jatār al-Daḥdāḥ, Salīm Diyāb, Nawfal Nawfal, Adīb Ishāq, el *muḥallim* Ibrāhīm Sarkīs, Ibrāhīm al-Hūrānī, Fransīs Marrāš, Šākir Saqīr, Ŷanūl Mudawwar, Ŷuryī Yānī, Asʿad Ṭarrād, Niʿmān Qašāṭalī etc.,. Todo ello, junto a la popularidad que el maestro Buṭrus gozaba por la fundación de su *Escuela nacional*, dieron a la revista una gran acogida entre el público de Siria y otras zonas del Imperio, y permitió que la revista se editara a lo largo de diecisiete años<sup>30</sup>, tras los que dejó de publicarse debido a la creciente censura del gobierno de ʿAbd al-Hamīd II.

29. Véase J.W. JANDORA, Buṭrus al-Bustānī, Arab Consciousness and Arabic Revival, en *Muslim World*, 64 (1984), pág.78.

30. Véase F. dī ṬARRĀZĪ, *Tārīj ṣiḥāfa*, vol.I, pág 45.

### 3.3.5.1. El problema de la autoría de "al-Ŷinān."

En la bibliografía general sobre la *nahḍa* árabe se encuentran constantes alusiones a la revista *al-Ŷinān* como obra de creación del maestro Buṭrus al-Bustānī, al que no sólo se le atribuye su fundación sino la autoría de la mayoría de los escritos que en ella aparecieron. Otros han afirmado, sin embargo, que el maestro no habría creado su revista de no haber contado con la ayuda de su primogénito Salīm al-Bustānī quien contaba con 22 años de edad en 1870, fecha de la fundación de la revista. La misma *Dā'irat al-Maʿārif*, al recoger la biografía del maestro Buṭrus, dice que éste creó la revista para el mayor de sus hijos, Salīm al-Bustānī<sup>31</sup>. Pese a todo, no es difícil llegar a esta última conclusión si se observa que la mayoría de los artículos políticos, históricos, científicos y literarios de *al-Ŷinān* fueron escritos y firmados por Salīm Efendī al-Bustānī. La firma del maestro Buṭrus apenas aparece en la revista salvo para hacer público algún comunicado sobre la propia revista o sobre la buena marcha de su *al-Madrasa al-Waṭaniyya* o sobre su proyecto de escribir la *Dā'irat al-Maʿārif*. De hecho, Salīm fue el jefe de redacción de *al-Ŷinān* e incluso su director, en aquellos momentos en que su padre decidió retirarse para elaborar su *Dā'irat al-Maʿārif* (La Enciclopedia). Y, como apunta Y. Qazmā Jūrī "los más importantes artículos de la prensa árabe en el último cuarto del s.XIX y principios del s.XX, fueron compuestos por

31. Véase B.AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat*, vol.VII, s.v. *Dā'irat al-Maʿārif*, pág. 591.

sus jefes de redacción. Tal fue el caso de *al-Ŷawā'ib* de Aḥmad Fāris al-Šidyāq, de *al-Muqtaṭaf* de Yaḥyā Šarrūf, de *al-Ŭurwa al-wuṭ-qā* de Muḥammad ʿAbduh, de *al-Hilāl* de Ŷuryī Zaydān, de *al-Manār* de M. Rašīd Riḍā, de *al-Mašriq* de Luīš Šayjū y de *al-Ŷinān* de Salīm al-Bustānī<sup>32</sup>

La juventud de Salīm al-Bustānī y su muerte temprana, cuando sólo contaba 38 años, han inducido a la crítica posterior a infravalorar la producción de este intelectual sirio-libanés cuyos escritos son constantemente atribuidos a su padre, ensombreciendo, de este modo, su valía como pensador socio-político y pionero de la novela social e histórica. Hoy, gracias a los recientes trabajos de L. Zolondek<sup>33</sup> y de C. I. Georgescu<sup>34</sup>, se empieza a reconocer y valorar la aportación de Salīm al-Bustānī a la *nahḍa* árabe.

### 3.3.5.2. La temática de "al-Ŷinān"

La estructura de la revista se basó, en un principio, en la re-

32. Véase Y. Q. JŪRĪ, *al-Muʿallim Buṭrus*, vol. II, pág. 134.

33. Véase L. ZOLONDEK, *Salīm al-Bustānī and Social Reform*, en *Studies in Islam*, 4 (1967), págs. 117-124 y *Socio-Political View of Salīm al-Bustānī (1848-1884)*, en *Middle Eastern Studies*, 2 (1966), págs. 144-155.

34. Véase C. I. GEORGESCU, *A Forgotten Pioneer of the Lebanese "nahḍa": Salīm al-Bustānī (1848-1884)*. New York University, 1978.

dacción de una editorial, escrita siempre por Salīm al-Bustānī, y que versaba sobre temas políticos de actualidad en la sociedad del momento. Su autor reflexionaba sobre ellos, daba su opinión e invitaba al lector a una toma de conciencia sobre los mismos. Cada una de las editoriales llevó un título concreto:

**Al-Ŷinān, 1(1870):**

Wilāya Sūriyya	(La provincia de Siria)....pág.1.
Sanat 1869	(El año de 1869)..... 33-34
Sanat 1870	(El año de 1870)..... 65-67
Naḥnu	(Nosotros)..... 97-99
Al-Iṣlāḥ	(La reforma)..... 129-131
Man naḥnu	(¿Quiénes somos?)..... 161-162
Al-Rāḥa	(La paz)..... 193-195
Al-Ma <sup>C</sup> da	(..... 225-227
Al-Dawrān	(La rotación)..... 257-258
Al-Mamālik	(Los reinos)..... 289-291
Umm al-Dunya	(La madre del mundo)..... 321-323
Al-Dawla al- <sup>C</sup> Ulya	(El Alto Gobierno)..... 353-355
Rūḥ al- <sup>C</sup> Aṣr	(El espíritu de la época).... 385-388
Al-Masāwāt	(La igualdad)..... 417-420
Al-Jazīna	(El tesoro público)..... 449-451
Al-Ḥukkām	(Los gobernadores)... .. 481-483
Al-Ḥarb	(La guerra)..... 513-515
Al-Garad	(El interés egoísta)..... 535-538
Al-Amal	(La esperanza)..... 577-580

Al-Âna	(Ahora).....	709-710
Al-Ams	(Ayer).....	741-748
Al-Gad	(Mañana).....	673-677
Siyâsat al-ams wa-l-ân wa-l-gad	(La política de ayer, de ahora y de mañana)	
	.....	705-708
Al-Jitâm	(El final).....	737-739

**Al-ÿinân, 2(1871):**

Sanat 1870	(El año 1870).....	1-6
Lisân al-Ĥâl	(El portavoz).....	141-143
Al-Işlâĥ	(La reforma).....	177-180
„	„ .....	213-216
„	„ .....	249-251
„	„ .....	753-755
Şawt al-Umma	(La voz de la nación).....	285-287
Ĥal	( ? ) .....	393-395
Mustaqbal Firansâ	(El futuro de Francia).....	422-443
Quwwatu-nâ	(Nuestra fuerza).....	465-467
Limâdâ	(¿Por qué?).....	501-503
Al-Difâc	(La defensa).....	537-539
Al-Ĥuqûq	(Los derechos).....	573-575
AĤyab al-Cayab	(Maravilla de maravillas)....	609-611
Sûr yya	(Siria).....	645-647
Wizâratu-nâ al-ÿadîda	(Nuestro nuevo Ministerio)...	681-683

Al- <sup>c</sup> Ināya al-Šāhāniyya	(La atención soberana).....	717-719
Al-Tawfīr wa-l-siyāsa	(La economía y la política)..	789-791
Al-Kuttāb	(Los escritores).....	825-827

**Al-Ŷinān, 3(1872):**

Sanat 1871	(El año 1871).....	1-3
Markazu-nā	(Nuestra posición).....	145-147
Yambū <sup>c</sup> al-ṭarwa	(La fuente de la riqueza)....	181-182
Al-Nuqṭ al-Šāhānī	(El Decreto real).....	361-363

Desde el año 1873 hasta que la revista se dejó de editar, estos editoriales tuvieron que suprimirse y fueron sustituidos por un resumen político (*al-ŷumla al-siyāsiyya* o *al-julāša al-siyāsiyya*) en el que Salīm al-Bustānī siguió dando sus opiniones políticas aunque de forma velada.

Otros temas de contenido socio-político y cultural aparecieron en la revista y bajo el mismo tratamiento que los mencionados editoriales, y de su mismo autor: Salīm al-Bustānī.

**Al-Ŷinān, 1(1870):**

Al-Tahqīb	(La instrucción).....	pág. 22
Al-Tankīt	(La crítica).....	75-76

Al-Inṣâf (La equidad)..... 369-371

**Al-Ŷinân, 3(1872):**

Al-Šarq wa-l-Garb (Oriente y Occidente)..... 507-508

**Al-Ŷinân, 4(1873):**

Al-Duwal (Los Estados)..... 227-228

Al-Qawânîn al-Dawliyya  
(Las leyes gubernamentales).. 268-272

Al-Mamâlik al-Mahrûsa al-Sâhâniyya  
(Los reinos monárquicos)..... 369-371

(Aparecieron estos dos últimos en forma seriada)

**Al-Ŷinân, 5(1874):**

Ťarwatu-nâ (Nuestra riqueza)..... 806-809

**Al-Ŷinân, 6(1875):**

Al-Ĥiyâda (La neutralidad)..... 123-129

Al-ĤArab wa Ŭrubâ (Los árabes y Europa)..... 341-348

WâĤibât al-Ĥukûmât (Las obligaciones de los  
Gobiernos)..... 513-516

Al-*Yinân*, 7(1876):

Al-Ta <sup>c</sup> lîm	(La instrucción).....	562-701
„	„ .....	630-638

Al-*Yinân*, 13(1882):

Wazâ'if al-Hukûma	(Las funciones del Gobierno).	277-280
-------------------	-------------------------------	---------

Al-*Yinân*, 14(1883):

Al-Hukûma	(El Gobierno).....	215-216
-----------	--------------------	---------

Junto a estos temas de contenido social, político, económico y cultural, también aparecieron otros de contenido científico, histórico y literario. Estos dos últimos fueron las novelas seriadas que Salîm al-Bustânî publicó desde el primer número de *al-Yinân* hasta la muerte de su autor, en 1884, y su **Historia de Francia**, de las que ya se ha hecho referencia. El resto de los autores contribuyeron, igualmente, con temas de contenido similar a los elaborados por el jefe de redacción de la revista. Entre ellos, las continuas informaciones sobre los distintos países europeos<sup>39</sup>.

Cuando Salîm al-Bustânî murió en el año 1884, la dirección de la

<sup>39</sup>. Véase *al-Yinân*, 1 (1870), pág.515.

revista pasó a su hermano Naýîb al-Bustânî, que continuó la línea tradicional de al-Ýinân, en sus temas y su tratamiento. Dos años después de que Naýîb tomara la responsabilidad de la revista, ésta dejó de editarse.

### 3.3.5.3. El lema de "al-Ýinân": los objetivos de su creación

Era costumbre de los periodistas decimonónicos, en las diferentes regiones del Imperio, encabezar sus periódicos con un lema<sup>43</sup>. El maestro Buþrus eligió uno: El **amor a la Patria es un dogma de fe** (Hubb al-waþan min al-îmân)<sup>37</sup>. Curiosamente este mismo lema había sido adoptado por los Jóvenes otomanos, en 1868, como uno de los dos principios fundamentales de su programa político (una monarquía constitucional bajo los otomanos), y había sido publicado en su periódico **Hürriyet** (Libertad), en ese mismo año<sup>38</sup>.

Junto a este lema aparecieron dos principios en al-Ýinân: "el servicio a la verdad" y "el servicio al interés del país"<sup>39</sup>. El

43. Idem.

37. También aparece esta frase del **hadîþ** en el diccionario **Muþîþ al-Muþîþ**, pág.975, al hacer referencia al vocablo **waþan** (patria).

38. Véase B.LEWIS, **The Emergence**, pág.137.

39. Véase **al-Ýinân**, 1 (1870), pág.515.

objetivo general de la revista desarrollar los conocimientos y fomentar el progreso. Estos objetivos habían sido constantes en la producción del maestro Buṭrus al-Bustânî Pero en esta ocasión, al-Bustânî se servía del mejor instrumento público que su época le ofrecía: el periódico. y consciente de ello, supo utilizar e hizo posible que así se hiciera, este medio no sólo para informar, narrar y dar a conocer los acontecimientos internos y externos que se creyeron oportunos, sino, al mismo tiempo, hacer llegar al público una concepción política social, económica y cultural en nombre de "el servicio a la verdad y el servicio al interés del país". En torno a estos dos principios básicos de la revista, un grupo de intelectuales sirio-libaneses, provenientes de la nueva burguesía local, se unieron encabezados por el maestro Buṭrus, para hablar o escribir en nombre de la racionalidad, de la luz, de los nuevos tiempos, del progreso, de la civilización de la patria, del bien común, de las leyes, de las reformas, de la libertad de expresión, etc., etc... y ofrecer a la sociedad siria una alternativa política adecuada a los intereses de la nueva burguesía liberal, en la que se incluían elementos de todas los ritos religiosos y en la que, fundamentalmente, se reforzaban los vínculos de la unidad "nacional" bajo una patria siria que hiciera uso de las libertades necesarias para alcanzar el progreso de las naciones europeas civilizadas<sup>40</sup>. La imagen de Siria, como una unidad "nacional", comenzó a despertar en la mente de estos intelectuales la idea de un estado que abrazara toda la geografía siria, desde las montañas del Taurus

40. Véase Y.QAZMÂ JÛRÎ, *Al-Muḥallim Buṭrus*, vol.I, pág.136 y *al-Ŷinân*, 2 (1871), págs 610-611.

hasta el desierto del Sinaí, y una comunidad que incluyera a cristianos, musulmanes y judíos, en cooperación; esta idea había partido de Buṭrus al-Bustânî, en 1860<sup>41</sup>.

#### 3.3.5.4. Los periódicos "al-Ŷanna" y "al-Ŷunayna"

Los periódicos al-Ŷanna (El jardín) y al-Ŷunayna (El jardincito), fueron creados por los Bustânî con el fin de cubrir la información comercial de la que al-Ŷinân carecía. Como era común en el s XIX, la prensa ofrecía contenidos diversos; la especialización no existía. Por lo que estos dos periódicos, pese a tener como finalidad la información comercial, ofrecían, a su vez, otro tipo de contenido.

Al-Ŷanna, surge por primera vez el 11 de junio de 1870 y fue editado por Salîm al-Bustânî. Se trata de un periódico semanal político, comercial y literario; temáticas éstas que fueron unidas en la producción periodística del s.XIX con muchísima frecuencia. Su título aparecía enmarcado por dos ramas de laurel sobre las cuales se hallaba la media luna y la estrella otomanas. Junto al título, se encontraban los nombres de los colaboradores del periódico y las

<sup>41</sup>. Véase A.HOURANI, *Arabic Thought*, pág.276 y B.AL-BUSTÂNÎ, *Nafîr Sûriyya*. (1860-1861).

diferentes corresponsalías<sup>42</sup>.

El periódico **al-Ŷanna** tuvo una gran difusión en Siria y los países vecinos. Su fama de ser fidedigno y su carácter de actualidad (recibía las noticias telegráficamente, por su cuenta, en caso de necesidad), hicieron de él el medio de información "oficial" de los comerciantes árabes, quienes, a su vez, podían obtener la información pertinente.

Dos meses después de la publicación de **al-Ŷanna**, comenzó a editarse dos veces por semana en la imprenta **al-Maċċarif**, hasta comienzos de diciembre de 1881, en que pasó a imprimirse en la imprenta **Al-Adabiyya**, propiedad de Jalîl Sarkîs, autor del periódico **Lisân al-ĥâl** (El Portavoz), y yerno del maestro Buṭrus. Con Sarkîs establecieron un acuerdo los Bustânî: reunir los tres periódicos, **al-Ŷinân**, **al-Ŷanna** y **Lisân al-ĥâl** bajo una sola dirección y una sola imprenta, y se asignó a J. Sarkîs la dirección, la publicación y la contabilidad de los tres periódicos, aunque la redacción de cada uno de ellos siguió dependiendo de su propietario original<sup>43</sup>.

A la muerte de Salîm al-Bustânî, el 13 de septiembre de 1884, la dirección de **al-Ŷanna** pasa a su hermano Naŷîb, que siguió publicando el periódico durante los dos años posteriores a la muerte de su

<sup>42</sup>. Véase F. dî ṬARRÂZÎ, *Târîj al-ŝihâfa*, vol. II, pág. 10.

<sup>43</sup>. *Idem*.

hermano luego abandonó el periodismo definitivamente.

El periódico *al-Ŷanna* sufrió los efectos de la censura en mayor medida que la revista *al-Ŷinân*: el 7 de marzo de 1879 fue suspendido por un período indefinido los motivos "incitar a no pagar las tasas y por falsa noticia"; el 7 de junio de 1881, 15 días de suspensión por "falsas noticias sobre el gobierno del Líbano"; el 27 de agosto de 1881, 2 meses por "falsas noticias sobre acontecimientos en Alejandría"; el 3 de junio de 1884, 2 meses por "mentiras sobre Midḥat Bâšâ y ʿAbd al-ʿAzîz"; el 19 de abril de 1885, por tiempo indefinido, debido a falsas noticias sobre los disturbios de Damasco<sup>44</sup>.

Ciertamente, no sólo el periódico *al-Ŷanna* fue objeto de censura durante el último período de su edición; en general, toda la prensa sirio-libanesa sufrió los efectos de la censura creciente del gobierno de ʿAbd al-Ḥamîd II, entre los años de 1876 y 1908; y, entre los periódicos árabes, fue *al-Ŷawâ'ib*, de Aḥmad Fâris al-Šidyâq, el más perseguido<sup>45</sup>

Naŷîb al-Bustânî, ante la dura represión gubernamental, ve sus ánimos desalentados, de forma definitiva, cuando sus periódicos *al-Ŷanna* y *al-Ŷinân* sufrieron la censura a raíz de la publicación de la biografía de Midḥat Bâšâ, líder de la Constitución de 1876, una

44. Véase D.J.CIOETA, Ottoman Censorship in Lebanon and Syria, 1876-1908, en *International Journal Middle East Studies*, 10 (1979), appendix.

45. *Idem*

vez que éste había sido ya depuesto de su gobierno en Siria. La cercanía del gobernador otomano, Midḥat Bâšâ, con los Bustânî y sus periódicos, y la admiración de éstos hacia su persona, hicieron que *al-ÿanna*, en primer lugar, se sintiera obligado a dedicar unas páginas a la figura de Midḥat Bâšâ, admirado y aplaudido por los intelectuales liberales sirio-libaneses. Cuando el periódico fue suspendido por la publicación de dicha biografía, *al-ÿinân* hizo un segundo intento y ofreció de nuevo la misma biografía, por lo que también la revista fue suspendida<sup>46</sup>.

Los Bustânî supieron mantener siempre buenas relaciones con las autoridades otomanas, pero no por ello dejaron de censurar aquello que, según pensaban, perjudicaba los intereses de Siria. El gobierno otomano también había mantenido con ellos relaciones de cordia-

<sup>46</sup>. Véase Y. QAZMÂ JÛRÎ, *Al-MuCallim Butrus*, vol. II, pág. 277.

lidad: de ahí que las autoridades oficiales en Siria pidieran a Na-yûb ciertas disculpas por haber censurado sus periódicos. Pero, para estas fechas, Na-yûb estaba decidido a abandonar el periodismo definitivamente. Con su actitud se rompe la vinculación de los Bustânî al periodismo sirio-libanés.

Con la creación del periódico **al-Ûunayna**, los Bustânî intentaron cubrir la información comercial y política diaria. **Al-Ûunayna** fue el primer periódico diario conocido en el mundo árabe decimonónico; se publicó cuatro veces a la semana: lunes, miércoles, jueves y sábado. y, con la aparición de **al-Ûanna**, los martes y viernes, se cumplía el objetivo de la familia de cubrir diariamente el aspecto informativo.

También **al-Ûunayna** fue un periódico político-comercial; constaba de dos hojas y su formato era de tamaño mediano y con los mismos caracteres decorativos que **al-Ûanna**. Aparece en 1871, un año después que el anterior, y su editor fue el mismo: Salîm al-Bustânî junto al que colaboró estrechamente su pariente Sulaymân al-Bustânî.

Contó **al-Ûunayna** con la misma infraestructura que **al-Ûanna**, en cuanto a las distintas corresponsalías que servían la información. Pero, a diferencia del anterior, **al-Ûunayna** se centra más en la información comercial. De este modo, los temas políticos fueron breves y aparecieron encabezando al periódico; todos ellos giraban en torno a los acontecimientos, locales y otros ajenos a Siria, que

ofrecían los corresponsales. Las noticias comerciales, en cambio, eran más extensas y su elaboración fue objeto de mayor esmero. Una de sus características, en este sentido, fue la inclusión de los precios de las mercancías y del papel moneda.

**Al-Ûunayna** sólo perduró cuatro años; en 1875 deja de publicarse; uno de los motivos que se aluden al respecto fue la epidemia de la "fiebre amarilla" que asoló a Siria en este tiempo y que, al parecer, tuvo repercusiones de importancia en muchos aspectos de la vida en la sociedad siria<sup>47</sup>.

### 3.3.6. Labor enciclopédica: "Kitâb Dâ'irat al-Ma'ârif" (La Enciclopedia) (1876-1883)

La última gran aportación del maestro Buṭrus al ámbito cultural de su tiempo fue el ambicioso proyecto de elaborar un diccionario amplio que no se viera reducido a las biografías de autores y personajes famosos, como había sido costumbre entre los escritores árabes, sino que, por el contrario, abarcara todos los conocimientos y artes de su época. Ya había anunciado en la revista **al-Ûinân** su proyecto y puesta en marcha; así como la colaboración de su hijo

<sup>47</sup>. Véase F. dî ṬARRÂZÎ, *Târîj al-ṣihâfa*, vol. II, pág. 22.

Salîm y de otros escritores<sup>48</sup> con los que contaba para la elaboración de su obra. El resultado fue la creación de una enciclopedia a la que denominó **Kitâb Dâ'irat al-MaCârif**, título este que apareció en la portada de cada uno de sus volúmenes, seguido de este otro: **Qâmûs Câm li-kulli fann wa maḷab**. (Diccionario general de todas las disciplinas y materias), y en la primera página de cada volumen aparecían dos versos:

Este es un libro que proporciona a nuestra época  
conocimientos oceánicos  
Su utilidad es general y quien lo adquiera  
tendrá una riqueza porque todo está contenido en  
la Enciclopedia

Al-Bustânî proyectó publicar su Enciclopedia en 1875, pero fue al año siguiente, en 1876, cuando se edita el primer volumen de los once que se publicaron (hasta 1900), sin que dicha obra llegara a completarse. De esos once volúmenes, sólo los seis primeros y las dos terceras partes del séptimo -hasta la letra **dâl-** fueron elaborados primordialmente por el maestro, ya que falleció en el mes de mayo de 1883; el resto lo compusieron sus hijos Salîm, Naýîb, Naşîb y su sobrino Sulaymân al-Bustânî, con la colaboración de otros intelectuales. Aunque la iniciativa fue de Buḷrus al-Bustânî, él mismo afirmó que no se hubiera empeñado en esta obra de no contar con la ayuda de su hijo Salîm, para que, a su muerte, prosiguiera la labor

<sup>48</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, **Dâ'irat**, s.v. **Dâ'irat al-MaCârif**, vol.VII, pág. 591.

de continuarla.

Los objetivos que empujaron al maestro Buṭrus a la elaboración de tal proyecto los expuso claramente en el prólogo al primer volumen de la **Enciclopedia**; del mismo modo, al-Bustânî explicó en él los pormenores sobre la ayuda y el apoyo material y moral que su obra obtuvo del gobierno egipcio y, en concreto, del jedive Ismâ'îl. Este dato resulta curioso en el ámbito político-cultural de los años 70 en Siria, ya que, por primera vez, la obra de un intelectual sirio era acogida y respaldada por el gobierno egipcio de forma oficial, dentro de los límites de la misma Siria. Con ello, la labor de apoyo cultural del gobierno otomano a una iniciativa privada quedó, en principio, en entredicho. Al-Bustânî, sin dejar de alabar a los políticos otomanos, muestra claramente su admiración por el jedive Ismâ'îl y el pueblo egipcio, al que nunca perdió de vista en la dedicación de sus producciones literarias desde los años 70. La **Enciclopedia** de Buṭrus al-Bustânî trascendió los límites regionales sirios y pasa a ser una obra de utilidad para el mundo árabe en general, no sólo por la ayuda económica que Egipto le ofreció, sino porque su concepción de la cultura y de los conocimientos se universalizaron definitivamente con la creación de esta obra. En este sentido y en otros, el prólogo que adjuntó al primer volumen de la **Dâ'irat** resulta ilustrativo. Dice textualmente:

"Alabado sea Dios, el omnisciente"

"Dice su Autor que las necesidades de las comunidades y sus situaciones se diferencian de acuerdo con el tiempo y el lugar y es imprescindible que cada comunidad cree los medios espirituales y materiales adecuados a su situación y necesidad. Es evidente que los conocimientos son la base para el dominio de la agricultura, la industria y el comercio, el origen de los descubrimientos e invenciones, la fuente de riqueza y de poder, el manantial del bienestar y de la conservación de la salud; el pilar de la organización de la estructura social y de la comprensión de los detalles de la política, del conocimiento de las legislaciones, de las leyes y de los sistemas de regulaciones; el medio para cultivar la mente y el sano juicio, pulir los hábitos, mejorar las costumbres, conocer las enseñanzas religiosas, descubrir las causas y los motivos y dominar las actividades y precisarlas, etc.

Nadie puede negar que las comunidades orientales han dado grandes pasos en el camino de la civilización y en la ascensión de la escalera de los conocimientos que a ello conducen, y que las obras, conocidas entre los occidentales por **Enciclopedias**, son unos de los medios de aprovechamiento público que pone ante el lector toda ciencia, todo conocimiento, toda disciplina, toda industria y toda sabiduría. Es más, todas las exigencias importantes del mundo, de manera que, con ellas, se puede prescindir de cientos de libros y abre la puerta a todo su contenido con facilidad y accesibilidad; de ahí que todo pueblo civilizado haya introducido esas obras en su

lengua y "haya adornado el cuello" de sus bibliotecas con sus perlas. Dado que es imprescindible para los arabófonos obtener eso de una forma adecuada a sus circunstancias para promover las causas del progreso, de la civilización, de la riqueza, del bienestar, de las ciencias y de los conocimientos en sus regiones -a fin de que se incorporen a la caravana de sus contemporáneos que siguen este método y, especialmente, ahora que proliferan entre ellos las obras escritas y los periódicos, y que se dan cuenta de que necesitan mejorar cada uno de sus trabajos para acercarse a los países civilizados, y de que ellos no son triunfadores porque se les cortó el acceso para lograrlo y preservarse a sí mismos de perfeccionar sus trabajos contra la plaga de la imitación de las costumbres y comportamientos, cuyas necesidades son incapaces de satisfacer por su carencia de conocimientos de ese tiempo y de los medios de dominar su agricultura, industria comercio, etc., y otras cosas que son los cauces para triunfar y para enriquecerse-, dado todo eso, se nos ocurrió componer una **Enciclopedia** árabe que satisfaga esas múltiples necesidades. Empezamos a pedir consejo a los eruditos y a las gentes del gusto y del celo que hablan nuestra noble lengua y a otros, en Siria y demás países, y nos aconsejaron que emprendiésemos este trabajo. Ahora bien, cuando vimos que esto abarcaba un gran radio de acción y que imponía unos gastos enormes y exigía unas precisiones, afinamientos y administración, comenzamos a dudar, en el primer momento de su lanzamiento, si teníamos fuerzas para ejecutarlo por temor a que sus cargas económicas nos impidiesen la ejecución de lo que se pretendía. En vista de lo cual, expusimos este proyecto a algunos hombres importantes de nuestro Estado y, entre ellos,

a su excelencia, el Primer Ministro, el Gran Hâlit Bâšâ, antiguo gobernador de Siria y al Primer Ministro, el fallecido AsCad Bâšâ, anterior Gran Visir. Ellos nos expresaron una alegría y un anhelo extremados -nos dijeron que éste era un trabajo muy importante-que Dios, el Altísimo los proteja-, y sus ayudas materiales y morales. El fallecido AsCad Bâšâ nos insistió para proseguir el trabajo con constancia, pero, después de ver lo que ya estaba dispuesto, dijo que había que terminarlo y nos prometió su ayuda, aunque eso sí, no supuso la ayuda económica en efectivo, ya que se aplazaba hasta la aparición del primer volumen.

Una vez que hubimos conocido a ciencia cierta las nobles preferencias y el alto orgullo que lucían como soles en la capital del jedivato ismâCilî, en orden a apoyar los proyectos culturales y todo tipo de obras o actividades que proporcionan utilidad a los pueblos orientales, y la ayuda a sus autores, moral y material, y que contaba con muchos medios en esto, expusimos la manera de hacerlo a su Excelencia Suprema, y cuando vio las muestras y los detalles del proyecto dijo en una entrevista y, luego, en un informe: "Ciertamente nosotros tenemos necesidad de este libro de una manera imprescindible y no permitiremos que se desista de componerlo, pues conocemos su utilidad y la necesidad que de ello tienen los pueblos orientales de acuerdo con las circunstancias de nuestro pueblo. ¿Acaso será suficiente que nuestro gobierno se suscriba a mil ejemplares?. En el caso de que no sean suficientes, fijen lo que garantice la edición de un libro de acuerdo con su composición, pues no podemos prescindir de él".

Estas palabras no precisan elogio ni necesitan aclaración; son una prueba tajante del celo, el ardor y el amor al provecho público y la promoción de los conocimientos científicos entre el pueblo. Así que nos dimos cuenta de que se da en su Excelencia, el Jedive, esta esencia suprema de magníficas cualidades que el Creador, ensalzado y alabado sea, dispone en cada siglo y lugar como apoyo y sostén para los proyectos culturales importantes, facilitando los medios materiales cuando lo precisan.

El haber logrado esta gran ayuda no dejaba una puerta para el temor de que los ingresos económicos del libro no cubriesen sus necesidades, ni tampoco motivo alguno para que disminuyesen su rigor y su extensión, del mismo modo que (el haber logrado esta gran ayuda) imponía hacer todo el esfuerzo intelectual y material en pro de la investigación, el rigor, el reunir libros, ampliar la esfera de la biblioteca y la gestión del trabajo.

El jedive Ismâcîl tuvo la gran generosidad, además de colaborar con mil ejemplares, de ofrecer la preciosa biblioteca de publicaciones de Egipto para sacar provecho de ella. Nuestra pluma y nuestra lengua son incapaces de agradecer cumplidamente este don, pero el portavoz de esta obra lo hará en cada época y lugar y recordará siempre a los hijos de la lengua que el haber obsequiado con un libro, que es la fuente de todo conocimiento, se debe a esa ayuda. Pedimos a Dios, el Altísimo, que lo recompense en nuestro nombre y en el del resto de los hijos de nuestra lengua.

Luego, después de eso, nos propusimos firmemente imprimir el volumen primero. Pero la peste, que asoló a la región de Siria en ese año, es decir, en 1875, paralizó la marcha de los trabajos y se interpuso ante nuestro propósito durante seis meses. Ahora bien, este período no pasó sin traer sus ventajas a la obra; por el contrario, nos permitió aumentar el número de libros árabes y extranjeros que reunimos para valernos de ellos en orden a un mayor rigor, precisión y amplitud en la obra, y nos propusimos asimismo la preparación de la materia de otros volúmenes.

Como resultaba difícil adquirir una obra como ésta, a no ser por suscripción y el pago a plazos, procedimos en este sentido; y el interés de muchos que recibió, además de la ayuda del Jedive, incrementó nuestra actividad en el trabajo y nuestra confianza en que a la empresa la coronaría el éxito, especialmente tras haber oído aquellas elocuentes y estimulantes expresiones de su Excelencia, el supremo Jedive.

Aumentó nuestra decisión y confianza aún más cuando conocimos la inclinación de nuestro benefactor, la **Sublime Puerta**, Dios, el Altísimo la proteja, y de sus grandes hombres a divulgar los conocimientos y a apoyar proyectos como éste, pues al mostrarse dispuestos a ayudar, material y moralmente, después de la edición de los volúmenes, y la ayuda efectiva que de ellos habíamos recibido antes, hacía ver con esperanza que esta obra triunfaría con su apoyo y ayuda ahora.

Algunas personalidades importantes, en Egipto, prestaron ayudas materiales y morales que mencionaremos si Dios, el Altísimo quiere, en sus biografías como enardecimiento de su celo y de su amor por los conocimientos que sabrá valorar toda persona magnánima en cualquier gran nación.

Hemos llamado a esta obra *Dâ'irat al-Ma'ârif*, nombre que se corresponde con su contenido. Y si los que la conozcan la comparan, con ecuanimidad y sin prejuicios, con sus análogas occidentales en este terreno, admitirán que no es inferior a ellas en cuanto a consideración del público, en general, y que las supera mucho en mérito y utilidad desde el punto de vista de los intelectuales árabes y, en parte, de los occidentales, porque no sólo hemos recogido de ellos lo mejor que tienen de entre aquello cuyo conocimiento nos place y cuya lectura nos es útil, sino que hemos añadido múltiples aspectos de los que sus libros carecen. Por tanto, ellos tienen el mérito de la precedencia, de la misma forma que Yâqût al-Ĥamawî, Ibn Jalikân, Abû-l-Baqâ', Damîrî, Ibn al-Bayţâr y otros muchos sabios árabes, tienen el mérito respecto a ellos y nosotros en este campo.

No es necesario decir que la carencia que los arabófonos tienen de libros necesarios en todas las ciencias y materias es algo que realza el interés de esta obra entre ellos, y la necesidad que tienen de ella. Por otra parte, esto mismo disculpa que mencionemos algunas materias que aparecen en los libros de autores cuya importancia no vimos al comienzo, pero que merecen ser considerados como elementos importantes incluidos en la obra.

Hemos mencionado cosas que nos hubiese gustado no haber incluido porque no eran acordes con nuestro gusto o porque nos parecían supersticiones falsas; se trata de los mitos griegos, etc.; pero, teniendo en cuenta la estima de muchos y la afición que la gente tiene a conocerlos y e' hecho de que el estar al tanto de ellos condiciona otros muchos conocimientos, todo eso disculpa que los mencionemos junto a lo relacionado con ellos. ¡Cuántas veces eso nos llevó a acordarnos del dicho del poeta!

En algunas ocasiones toma apariencia de pasión quien no es  
apasionado  
pues el hombre escoge la compañía de quien no es propio de él.

Sin embargo, hemos prescindido de aquello que fuese procaz, indigno de oír u ofensivo para la moral; de manera que nos hemos obligado en algunos temas a pulir lo que era de este tipo o a prescindir de ello, indicándolo así.

Hemos puesto como principio a esta obra la carencia de objetivos particulares y el evitar partidismos, de forma que fuese común a todas las tendencias y sistemas religiosos y que sacase provecho tanto el que carece de libros como el que los posee. Y como pretendíamos que fuese un libro de lectura, de la misma forma que es un libro de consulta, hemos insertado en él las mejores poesías árabes y la traducción de algunas poesías griegas, siríacas u occidentales que el espíritu desea conocer, así como los proverbios y refranes que allí hay.

No hay necesidad de mencionar las dificultades y penalidades que hemos padecido en el tratamiento de esta obra, especialmente en lo que se refiere a personajes, lugares, número de habitantes, equivalencias, etc., y sobre todo, en lo referente a los reinos occidentales y países cuyas situaciones reales no dejan de ser desconocidas o dudosas. No obstante, no hemos escatimado esfuerzos en investigar, puntualizar y precisar, según lo exigiera la naturaleza de los temas y resultase posible.

Hemos recurrido a las Enciclopedias occidentales modernas y a las obras árabes y extranjeras más conocidas en el ámbito histórico, geográfico, industrial, científico, religioso, literario, político, etc., mediante la adaptación, el resumen y la traducción, con los apéndices, aclaraciones y observaciones que el tema exigiera.

Escribimos a diversos lugares y personas, y nos llegaron cosas muy útiles comprobadas de fuentes dignas de confianza y en las que se puede uno apoyar en muchos temas. Aquellas cosas que no hay manera de comprobar, ni de viso ni por escrito, nos hemos conformado con conocerlas a través de las palabras de los autores anteriores y nos hemos basado en eruditos dignos de crédito -dentro de la esfera de la Enciclopedia y fuera de ella- que gozan de fama en las ciencias y las disciplinas especializadas, a fin de conocer, debidamente, las materias, antes de imprimirla.

El cansancio, las dificultades y el gasto de tiempo y de dinero

no nos han impedido emplear todo lo debido a fin de que esta obra obtuviese el rigor, la precisión, la minucia y excelencia que la hiciera acreedora a la satisfacción, la confianza y la aquiescencia del pueblo y de los letrados. A pesar de eso, no pretendemos estar a salvo de no haber incurrido en falta a veces el generoso falla, el intrépido cae en el error y el hombre sufre de olvidos. De manera que rogamos a quien la lea que la hojee con ojos complacientes y espíritu bien dispuesto y que sea indulgente y sepa perdonar los errores en los que se haya incurrido porque la perfección es sólo de Dios...."49.

A continuación el autor habla de la coincidencia entre la edición del primer volumen de la *Dâ'irat* y la entronización del nuevo califa Murâd V; a él y a toda la estirpe otomana dedica palabras de elogio así como un poema de alabanza<sup>50</sup>.

Sigue hablando el autor en su prólogo de los contenidos de la *Enciclopedia*, y dice textualmente:

<sup>49</sup>. *Idem*, vol.I, *Muqaddima*, págs.2-5.

<sup>50</sup>. Hay que recordar que el califa Murâd V representó en su corto sultanato (desde el 30 de mayo de 1876 hasta el 31 de agosto del mismo año) la victoria de los políticos liberales representados por los *Jóvenes Otomanos*. Profundo admirador de la cultura europea, Murâd V fue depuesto y exiliado por su hermano y sucesor *Abd al-Hamîd II* que, de acuerdo, en principio, con el proyecto de Constitución del Gran Visir *Midhat Bâšâ*, daba paso a su proclamación el 23 de diciembre de 1876 para disolverla dos años después, en febrero de 1878 y destituir a su promotor, el liberal *Midhat Bâšâ*. Véase B.LEWIS, *The Emergence*, págs.158 y ss.

"La **Enciclopedia** contiene, de forma general: 1) Los conocimientos teológicos y filosóficos, como la teología dogmática y escolástica y la filosofía y sus ramas; 2) Los conocimientos civiles y políticos, como el *fiqh*, las instituciones civiles, el derecho natural, el canónico, el derecho público, el derecho mercantil y el derecho penal y las filosofías política y educativa; 3) Las ciencias históricas, como la geografía y sus ramas, la historia antigua, la eclesiástica, la historia moderna, la arqueología y la mitología griega y otros mitos antiguos; 4) Los conocimientos didácticos, como el cálculo, el álgebra, la geometría y sus derivados; 5) Los conocimientos instrumentales y los químicos, como la filosofía natural, la astronomía, la astrología, la alquimia y sus ramas; 6) Las ciencias naturales, como la geología, la mineralogía, la botánica, el conocimiento del hombre, la zoología, la medicina y sus ramas; 7) Las humanidades, como la lingüística, la elocuencia, la retórica, la poética, la composición, la historia literaria y lo relacionado con ellas; 8) Los oficios y artes, como son los descubrimientos, el arte de edificar, la fotografía, la música, el cultivo, la agricultura, la pesca, la extracción de minerales, las imprentas, la fabricación de máquinas, el comercio, los pesos, las medidas, la numismática, etc.,.

Para mayor aclaración diremos que los contenidos de la **Enciclopedia** hablan del sistema planetario, de las estrellas, de las constelaciones, del zodiaco, de los cometas y de los meteoros; de los elementos y todo lo relacionado con ellos, como el calor y el frío; los accidentes atmosféricos, como el crepúsculo, el relámpago, el

trueno, la lluvia y los rayos; los tres reinos de la naturaleza: el reino animal, el vegetal, el mineral y todo lo relacionado con ellos; los fármacos: sus características, utilidades y perjuicios, etc: la descripción de la geología y sus fenómenos: los terremotos y los volcanes -es decir, las montañas de fuego-; la descripción del globo terráqueo: la delimitación de sus países, la descripción de sus cualidades naturales, sus actividades comerciales, el número de sus habitantes, su historia, sus límites, sus cultivos, sus animales, sus plantas, sus minerales, sus conocimientos su economía, sus escuelas y sus lenguas; la descripción de los mares del mundo, sus ríos, sus montañas, sus valles, sus llanuras, sus golfos, sus lagos, sus estrechos, sus grutas, sus islas, sus regiones, sus canales, sus puentes y sus vías ferroviarias; la mención al ser humano y lo que con él se relaciona, así como los hombres y mujeres célebres, clásicos y contemporáneos, sus obras más famosas, sus biografías, sus autores y sus obras; los grupos étnicos de todas las comunidades y lo relacionado con ellos; los nombres de todas las naciones desde el comienzo de la historia hasta ahora, junto con la historia de sus acciones, sus guerras, sus costumbres, sus vestidos, etc.

Todos los estados del mundo, sus posesiones, sus sistemas de gobierno, sus ejércitos, su poderío militar, sus leyes, sus ingresos y sus gastos; todas las familias conocidas, sus historias, los motivos de su fama, su genealogía y sus derechos; la mención de las guerras, sus motivos, sus batallas y lo relacionado con ellas; la mención de las religiones y ritos religiosos con todas sus raíces y ramas, sus libros y sus dogmas.

La mención de lo relacionado con las humanidades como las ramas de las ciencias, sus tecnicismos y sus diferencias entre las naciones, etc.

Los caracteres innatos, como la belleza y la fealdad, la bondad y la maldad, la generosidad y la avaricia y la virtud y el vicio; la mención de las escuelas y sus ordenamientos; el arte de escribir, quienes ha destacado en él y sus artes características.

Las industrias con sus clases y ramas, sus inventores, sus descubrimientos, el modo de operar, sus características laborales y el material de que precisan, etc

Además de todo eso, hemos procurado ilustrarla con muchas fotografías de hombres, lugares, animales, plantas y maquinarias científicas e industriales. Y así la Enciclopedia es un diccionario general de los conocimientos geográficos, históricos, científicos, industriales, políticos, literarios, que contiene todo cuanto desea saber el espíritu y cuya adquisición hace innecesaria una biblioteca".

Continúa hablando el autor en su prólogo de los aspectos técnicos bajo los epígrafes: **modo de buscar** y **neologismos**. Respecto al primero, se facilitan una serie de normas que el lector ha de tener

en cuenta a la hora de buscar la materia requerida<sup>51</sup>. En resumen viene a decir:

\* Hay que buscar la palabra por la primera letra, tanto si es radical como afijo. Ej.: la palabra **Ifriqiyya**, se busca por **alif**; **tiyâ-ra** por **tâ'** y **Muṣṭafâ** por **mim**; a continuación de la primera letra seguirá el resto según su orden alfabético.

\* Si la palabra solicitada está compuesta de dos términos o más, aparece en la **Enciclopedia** como una sola, y por orden alfabético.

\* No aparece ninguna palabra con artículo salvo el nombre de **Allâh**.

\* Las letras geminadas se consideran dobles; de ahí que **Ibn Qutba** vaya antes que **Ibn al-Qattâr**

\* El **alif madda** se considera doble y, por tanto, aparece antes **Âsi-yâ** que **Ibrâhîm**.

\* El **hamzâ'** se considera u cuando aparece sobre el **waw**; y cuando aparece sobre el **yâ'**; y a cuando aparece sobre el **alif**.

\* El **tâ' marbûṭa** se considera **hâ'** y ésta aparece antes del **waw**.

<sup>51</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, vol. I, *Muqaddima*, pág. 7.

- \* Los nombres propios asociados a algún título (Ej : Aḥmad Bāšā, Ibrāhīm Bey...) se buscan como una sola palabra.
- \* Los nombres en estado de anexión hay que buscarlos por el segundo término. Pero hay excepciones al tratarse de nombres propios que comienzan por **Abū** e **Ibn**.
- \* La ordenación de los nombres propios se hace según el sistema occidental: por el nombre más conocido de la persona. En este punto la **Dā'irat al-Ma'ārif** de al-Bustānī muestra su originalidad con respecto a sus precedentes árabes.
- \* Cuando coinciden varios nombres de personas conocidos el autor los agrupa en un solo bloque y, siguiendo un orden cronológico, cita todos los personajes de ese mismo nombre.
- \* El resto de los nombres suele indicarse con una referencia que remite a su nombre más conocido.
- \* Muchas palabras aparecen vocalizadas para una mejor pronunciación y evitar confusiones.
- \* Era intención del autor, según él mismo lo especifica, poner un índice general, al término de cada volumen, de las materias en francés o inglés, pero no siempre fue así.

\* También habla el autor de su intención de elaborar un suplemento que incluyera los apéndices, las correcciones, las revisiones, etc., siguiendo a los autores extranjeros, pero, al no poder concluirse la **Enciclopedia**, no se llevó a cabo tal proyecto.

En cuanto a los **neologismos** que aparecen en la **Enciclopedia**, el autor explica en su prólogo el sistema de transcripción seguido. A modo de resumen dice: Los nombres de los personajes árabes se transcriben a las "lenguas europeas más importantes: el francés y el inglés". Consciente de las dificultades que la lengua árabe ofrece con respecto a las lenguas occidentales, el autor quiso crear "unos lazos para facilitar el entendimiento". De esta forma, los nombres propios árabes aparecen transcritos según el sistema fonético francés e inglés. El autor reprodujo en su prólogo dos cuadros detallados del sistema de transcripción utilizado<sup>52</sup>.

Todos los volúmenes de la **Enciclopedia** constan de 800 páginas cada uno, tal como su autor lo anunciaba<sup>53</sup>, aunque algunos exceden ese número en muy poco. Cada página consta de 32 líneas enmarcadas en un recuadro a dos columnas que separa una línea.

Se han estudiado en este trabajo con mayor interés los casi siete volúmenes elaborados por el maestro Buṭrus al-Bustānī, a fin de seguir con mayor rigor su pensamiento específico.

<sup>52</sup>. **Idem**, vol.II, en su nota introductoria.

<sup>53</sup>. **Idem**, vol.IV, en su nota introductoria.

Los cuatro primeros volúmenes los dedicó su autor al capítulo del *alif*. Es, por tanto, el de mayor contenido. Todos ellos fueron introducidos por notas aclaratorias: el primero, por el prólogo ya mencionado; el segundo, por una advertencia (*ilmâc*) ; el tercero por unas observaciones (*mulâhazât*), y el cuarto, por la fórmula de alabanza *al-ḥamd li-man lâ yuhmad siwâ-hu* (Alabado sea el Único que merece alabanza).

Estas notas no sólo introducen al contenido de cada volumen sino que, además, informan al lector de los pormenores de la elaboración de la *Enciclopedia*, de las dificultades económicas por las que atravesaba y de las condiciones de pago que tanto obsesionaron al autor, para aquellas personas que colaboraban en la obra o quisieran hacerlo<sup>54</sup>. Del mismo modo en ellas reitera su agradecimiento a las autoridades egipcias del momento y anima al lector a seguir la obra haciendo hincapié nuevamente, en su importancia y necesidad para los hablantes de la lengua árabe<sup>55</sup>. También mostró en ellas su intención de publicar dos volúmenes por año siempre que hubiera una mayor participación económica de todos aquellos cuyo deseo fuese "difundir los conocimientos"<sup>56</sup>. Pero esta premura que el autor quería dar a la obra no le fue posible. Si este objetivo lo anunciaba en el tercer volumen, el cuarto tardó dos años en edi-

<sup>54</sup>. *Idem*, vol.III.

<sup>55</sup>. *Idem*.

<sup>56</sup>. *Idem*, vol.IV.

tarse. Él mismo lamentó esta demora pero, con ese espíritu de animosidad en el trabajo que caracterizó al maestro Buṭrus, la argumentó como positiva en tanto que le permitió un mayor rigor y mejora en la elaboración de ese cuarto volumen. En éste son significativas las palabras de alabanza que al-Bustânî dedica al jedive Ismâ'îl de Egipto: "...Ciertamente él cambió su penuria (de las regiones egipcias) por el bienestar, su miseria por el desahogo y su gobierno despótico (*ḥukûma-hâ al-istibdâdiyya*) por un gobierno consultivo (*ḥukûma-hâ šûriyya*) ..."57. Este volumen se editaba en 1880, cuando el político liberal otomano, Miḥat Bâšâ, abandonaba definitivamente su período de gobierno en Siria y, en definitiva, su actividad política en el Imperio durante el sultanato despótico de Abd al-Ḥamîd II y su política represiva.

El orden de aparición de los siete volúmenes de la **Enciclopedia**, editados por el maestro al-Bustânî, fue el siguiente: el 1º, en 1876; el 2º, en julio de 1877; el 3º, en julio de 1878; el 4º, el 17 de septiembre de 1880; el 5º, el 20 de julio de 1881; el 6º, el 25 de julio de 1882 y el 7º apareció unos meses después de su muerte, el 12 de noviembre de 1883. A partir del 5º volumen, el autor no incorpora las páginas introductorias de los cuatro primeros. Los índices de todos ellos aparecen de forma desigual; si en unos se inscribe un índice de materias, transcrito en caracteres latinos, en otros aparece en lengua árabe solamente e incluso, en otros, un índice de fotografías y láminas tan sólo.

---

57. *Idem.*

Al final del último vocablo de cada volumen aparece la fecha de edición. A continuación el índice, si lo hay, y un gran número de láminas con diversas fotografías de personajes, instrumentos mecánicos, plantas, animales, edificios etc.,.

Los temas que el autor trató en su **Enciclopedia** responden exactamente a su proyecto inicial reflejado con precisión en su prólogo al 19 volumen. Si hay que resaltar una característica especial en la producción de esta obra, sin duda es la virtuosa objetividad con la que el maestro la elaboró. Bajo dos objetivos fundamentales: 1) Resaltar el pasado histórico y cultural de los árabes y 2) Acercar a los pueblos orientales a Occidente y a los occidentales de habla árabe a Oriente, el autor quiso presentar a los sirios, y al pueblo árabe, en general, todos los avances y adelantos que Europa y América habían obtenido bajo sus distintos sistemas de gobierno y condiciones sociales específicas, con el fin de que Oriente se incorporara "a las filas de los pueblos civilizados". Para ello también quiso mostrar la importante labor desarrollada en siglos pasados por los muchos personajes famosos con los que la tradición árabe contaba en todos los aspectos: político, científico y cultural, y por los que había que sentirse orgullosos. En este sentido, el autor demostró una gran delicadeza a la hora de hablar de los aspectos religiosos; el tratamiento de las diferentes religiones dentro del mundo árabe, lo hizo de forma equitativa y justa, dedicando numerosas páginas de su obra tanto a unas como a otras.

Dentro de la diversidad de materias que el autor trató en sus casi siete volúmenes, se ha querido, en este trabajo, resaltar aquellas que ofrecen un mayor interés para el objetivo de esta tesis, teniendo siempre en cuenta que el autor no pudo completar su obra y que, por lo tanto, los temas tratados son aquellos contenidos desde el capítulo del alif hasta el capítulo del dāl. La clasificación temática de esas materias es la siguiente:

\* Biografías

Casi todas las biografías tratadas por el autor se encuentran en los cuatro primeros volúmenes, dada su ordenación de los nombres propios en **Abū** e **Ibn**. Las biografías de los personajes árabes son, pues, más numerosas que las occidentales. Entre las primeras, el autor hace referencia tanto a nombres orientales como magribíes y andalusíes, dedicando, incluso, un mayor número de páginas a estos dos últimos. Todos estos personajes son, en su mayoría, "medievales" y están relacionados con los ámbitos políticos, científicos y culturales: emires, poetas, médicos, científicos, filósofos... ilustran sobre el pasado glorioso del pueblo árabe, sus gestas, sus descubrimientos científicos, sus conquistas, su occidentalismo alcanzado con la conquista de al-Andalus. Entre los personajes árabes modernos es de destacar las biografías dedicadas a **Yibrā'īl ibn Faraḥāt** (**Dā'irat**, s.v. **Yibrā'īl**), y a los **Bustānī**: **ʿAbd Allāh al-Bustānī** y

el arzobispo Buṭrus al-Bustânî (s.v. **Bustânî**, vol V, págs 415-414).

En cuanto a las biografías no-árabes, el autor dedica gran número de páginas a aquellos personajes relacionados con la Antigüedad clásica greco-latina: emperadores, poetas, filósofos, etc.; entre ellos cabe destacar las biografías de Platón (s.v. **Aflaṭūn**, vol.IV, págs.63-71); Aristóteles (s.v. **Ariṣṭū**, vol.III, págs.75-81) y Homero (s.v. **Ūmīrūs**, vol III, págs.691-693). También los personajes modernos ocupan un buen espacio en la obra; entre ellos: Bacon (s.v. **Bakūn**, vol.V, págs.129-131); Bossuet (s.v. **Būsūwī**, vol.V, págs.689-690); los Bonaparte (s.v. **Būnābart**, vol.V, págs.716-717; Lord Byron (s.v. **Bayrūn**, vol.V, págs.754-757); Newton (s.v. **Ishāq Nīwtūn**, vol. III, págs.459-467); Thiers (s.v. **Tīrs**, vol.VI, págs.288-290); Erasmo (s.v. **Īrasmūs**, vol.IV, págs.738-739) y el presidente americano John Adams (s.v. **Adam**, vol II, págs.638-684).

También se preocupó el autor por un cierto número de biografías femeninas árabes y occidentales, clásicas, medievales y modernas. Son de destacar la de la poetisa Jansâ' (vol.VI, págs.484-487); Agripina (s.v. **Agrībīnā** vol.III, págs.787-788); Octavia (s.v. **Uk-tāfiyā** vol.IV págs.110-111); Josefina, esposa de Napoleón I (s.v. **Ūzāfīnā** vol.IV, págs.591-592); la inglesa Esther Stanhope (s.v. **Istīr Stanhūb**, vol.III, págs.434-440); las mujeres conocidas por el nombre de Elizabeth (s.v. **Ilīṣābāt**, vol.IV, págs.335-341); de Eleonora (s.v. **Ilīnūrā**, vol.IV, págs 344-345) y de Isabel (s.v. **Īzābellā**, vol.IV, págs.755-759), etc.,.

### \* Científicos

Son éstos los temas a los que al-Bustâni otorgó una mayor profundización: instrumentos mecánicos, nuevos descubrimientos científicos occidentales y avances técnicos. Así dedica un capítulo completo al teléfono y al telégrafo. También a los vocablos médicos, zoológicos y botánicos dedica su autor un excesivo número de páginas.

### \* Geográficos

Se habla extensamente de las diferentes naciones europeas y de América: Alemania, Inglaterra, Francia, Italia, Prusia, Australia, Bélgica, Albania, Portugal, España... A esta última parece dedicar su autor un mayor interés que al resto. Habla de ella tanto en su aspecto moderno (s.v. *Isbâniyâ*, vol.II, págs 324-353), como en su aspecto medieval (s.v. *Andalus*, vol.IV, págs.471-487). Asimismo ofrece múltiples topónimos españoles y andalusíes; entre ellos: Alentejo, Almaraz, Almeida, Eibar, Albarracín, Alborán, Orense, Olivares, Orihuela, Oviedo, Ayamonte, etc, etc,(recogidos, en su mayoría, en el volumen IV). Las ciudades orientales también se recogen con amplitud: Bagdad, Basora, Alejandría, Beirut... Las páginas dedicadas a esta última son interesantes sobre todo en sus aspectos económicos y culturales, ya que ofrece una amplia informa-

ción sobre ambas actividades y sobre las diversas escuelas extranjeras y nativas con que la ciudad contaba desde mediados del s.XIX (s.v. **Bayrût**, vol.V, págs.744-753).

### \* Religiosos

En los pocos volúmenes que el autor pudo elaborar se trataron los diferentes grupos étnicos con sus diversos ritos religiosos, así como todos aquellos vocablos relacionados con ellos o con sus iglesias. De esta forma se dedicó un capítulo al vocablo **Papa** (s.v. **Bābā**, vol.V, págs.5-9); a los protestantes (s.v. **Brûtistan**, vol.V, págs.379-380); al islam (s.v. **Islām**, vol.III, pág.605) y a los drusos (s.v. **Drûz**, vol.VII, págs.671-677). Entre los muchos vocablos teológicos y filosóficos, relacionados con los distintos ritos religiosos y pensamientos figuran: la **irāda** (vol.II, págs.747-748) **bakāra** (virginidad) (vol.V págs.530-531); **tūrāh** (Biblia) (vol.VI, pág.264); **tawfīr** (filosofía práctica) (vol.VI, pág.269); **tālūt** (Trinidad) (vol.VI, págs.305-306); **tanāwiyya** (dualistas) (vol.VI, págs.334-335); **taṣawwuf** (misticismo) (vol.VI, págs.133-136) **tafsīr** (comentario) (vol.VI, págs.182-183); **taqlīd** (tradición) (vol.VI, págs.182-183); **takwīn** (Génesis) (vol.VI, pág.189); **talmūd** (tradición de los judíos) (vol.VI, pág.207) y **ḥaram** (anatema) (vol.VI, págs.11-13), etc, etc,.

\* Económicos

Se trataron los temas relacionados con la Banca (s.v. **Bank**, vol. V, págs.619-622); la Bolsa (s.v. **Bûrs**, vol.V, págs.679-680); el comercio (s.v. **tiyâra**, vol.VI, págs 60-65) y la seda (s.v. **harîr**, vol.VI, págs.14-15), desde un punto de vista informativo y de ilustración, sin dejar de mostrar la importancia que tales materias tenían para la economía de la sociedad sirio-libanesa del momento.

\* Políticos

Los temas que más destacan en este sentido son: **Ittihâd** (la unidad) (vol.II, págs.440-441); **haraka** (levantamiento) (vol.VII, pág. 10); **hukûma** (Gobierno) (vol.VII, págs.132-133); **himâya** (protección) (vol.VII, págs.170-171); **hiyâda** (neutralidad) (vol.VII, págs.271-272); **harb** (la guerra) (vol.VI, págs.779-784); **tawra** (revolución) (vol.VI, págs.337-338); **yumhûriyya** (república) (vol.VI, págs.534-535) y **uktûbir** (Octubre) (vol.IV, págs.124-126).

\* Filosóficos

Entre ellos: **Târîj** (La Historia) (vol.VI, págs.9-20); **tarbiyya** (La educación) (vol.VI, págs.86-88); **taclîm** (La instrucción) (vol.

VI, págs.159-167) taqlīd (La tradición) (vol.VI, págs 182-183) tamaddun (La civilización) (vol.VI, págs.213-215); ḥurriyya (La libertad) (vol.VII, págs.2-4); ḥaḍāra (La urbanidad) (vol.VII, págs. 96-97); ḥaqq (La verdad) (vol VII, págs.120-122); ḥaqīqa (La veracidad) (vol.VII, pág.123); ḥikma (La sabiduría) (vol.VII, págs.130-132); ḥafīza (La memoria) (vol.VII, págs. 648-650); Insān (el Hombre) (vol.IV, págs.494-496) y ŷunūn (La locura) (vol.VI, págs.562-567), etc.,.

#### \* Socio-culturales

Entre ellos: Ajawīyyāt (Las confraternidades) (vol.II, págs.644-650); ŷarīda (Los periódicos) (vol VII, págs.44-48); ŷamʿiyya (Las sociedades científicas) (vol.VII, págs.524-525); ŷahl (La ignorancia) (vol.VII, págs.574-575); ḥarīm (El harén) (vol.VII, págs.19-20); ḥikāya (La fábula) (vol.VII, págs 123-126); jitaḅ (Discurso) (vol.VII, págs.408-409); jalʿ (Divorcio) (vol.VII, pág.434); Akādīmiyā (Academias) (vol.IV, págs.102-107) Insiklūbīdiyā (Enciclopedia) (vol.IV, págs.500-504); Ayyām al-ʿArab (La gloria de los árabes) (vol.IV, págs.801-802), etc., etc.,.

Al-Bustānī también trató otros temas que él consideraba de interés informativo para la sociedad del momento. Temas éstos que ilustran sobre el interés de su autor respecto a una sociedad en vías de desarrollo y que estaba aún muy lejos de lograr ese progreso y

civilización "occidental" que él ambicionaba para su patria: **al-Āb ūlimbiyya** (Juegos Olímpicos) (vol.IV, págs.685-687); **tinnīs** (Tenis) (vol.VI, págs.238-239); **abniyāt wa-ṭuruqāt** (Rutas y construcciones) (vol.I, págs.749-763); **atāt** (los muebles) (vol.II, págs.485-490); **tibāg** (el tabaco) (vol.II, págs.36-39); **tibagīn** (la nicotina) (vol.VI, págs.39-40); **hidāna** (la nutrición) (vol.VII, págs.97-99), etc.

El maestro Buṭrus al-Bustānī fue consciente, al elaborar su **Enciclopedia**, del significado global de esta obra en el marco histórico de los "nuevos tiempos" -"época de la luz"-por los que abogaba. La definición que dio de la palabra **Enciclopedia**: "Palabra griega cuyo significado es el círculo de la instrucción -**dā'irat al-ta'lim**-, fue, en su origen, un nombre que recogía las siete artes y ciencias educativas que los eruditos enseñaban en la antigüedad: la gramática, el cálculo, la geometría, la música, la astronomía, la lógica y la retórica... En cuanto a nuestros días, su significado se reduce al conocimiento humanístico, en un solo aspecto o en todos ellos..."<sup>58</sup>.

Aí Bustānī recogió en el capítulo dedicado a este tema todas las Enciclopedias o diccionarios clásicos y modernos, árabes y no-árabes, conocidos. Entre ellos destacó de forma especial la Enciclopedia francesa<sup>59</sup>.

<sup>58</sup>. Véase B.AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat*, vol.IV, s.v. *Insiklūbiyyā*, págs.500-501.

<sup>59</sup>. *Idem*, pág.502.

En el mes de mayo de 1883, Buṭrus al-Bustānī moría de infarto cuando andaba dedicado a la elaboración del séptimo volumen de su obra, en la que se había mantenido ocupado los últimos ocho años. Fue enterrado en el cementerio protestante y su entierro fue la ocasión de reunir a toda la **élite** literaria sirio-libanesa con un sentimiento profundo de unidad<sup>60</sup>. Y el impacto que produjo la pérdida del maestro entre los intelectuales de la época fue recogida por sus familiares en la misma **Dā'irat al-MaĀrif**<sup>61</sup>. El Dr. Van Dyck, Adīb Ishāq, los periódicos **Ḥadīqat al-ajbār**, **Mašrat al-Cusbūca**, **al-Taqaddum**, **Ṭamrat al-funūn**, **al-Miṣbāḥ**, **al-Āwā'ib**, **al-Ahrām**, **Mirā't al-Šarq**, **Rawdat al-Iskandariyya**, y los portavoces de la iglesia evangélica, entre otros, dedicaron al maestro palabras de profunda admiración por su persona y su obra a los que comúnmente calificaron de "patriotas".

En cuanto al temor general entre aquellos intelectuales de que la **Enciclopedia** no llegara a completarse, las palabras y escritos de Salīm al-Bustānī, recogidas en varios periódicos sirios, respecto a la continuación de la obra iniciada por su padre, animó a los estudiosos de la época en la esperanza de verla completada<sup>62</sup>.

<sup>60</sup>. Véase Ā.ZAYDĀN, Buṭrus al-Bustānī, aḥad arkān al-nahḍa al-Āilmiyya al-ajīra fī bilād al-Šām, en *al-Hilāl*, vol.10 (1896), pág.368.

<sup>61</sup>. Véase B.AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat*, vol.VII, s.v. *Dā'irat al-MaĀrif*, págs.593-608.

<sup>62</sup>. *Idem*, pág.604 y ss.

CAPITULO 4

#### 4. EL PENSAMIENTO REFORMISTA DEL MAESTRO BUṬRUS AL-BUSTĀNĪ A TRAVÉS DE SUS ENSAYOS

Para un análisis e interpretación del pensamiento del maestro Buṭrus al-Bustānī se ha escogido su producción ensayística, la más desconocida del autor: tres discursos que pronunció con un intervalo de diez años entre ellos y once boletines o "panfletos periodísticos" que el autor publicó entre el segundo y el tercer discurso. En total, veinte años de la producción del autor en los que alternó otras muchas de sus actividades y en los que básicamente se encuentra la clave de las ideas del conjunto de su obra. Los textos que se presentan son los siguientes: *Jiṭāb fī Taḥlīm al-Nisā'* (Discurso sobre la instrucción de la mujer, 1849); *Juḥba fī Ādāb al-Arab* (Discurso sobre la cultura árabe, 1859); *Nafīr Sūriyya* ("La trompeta de Siria", 1860-1861) y *Jiṭāb fī-l-Hay'a al-Iyṭimā'iyya wa-l-Muqābala bayna al-ʿAwā'id al-ʿArabiyya wa-l-Ifrānīyya* (Discurso sobre la organización social, y cotejo entre las costumbres árabes y occidentales, 1869).

Existe una clara diferencia entre estos ensayos del autor y el resto de su producción; junto a una labor de traductor, adaptador y creador de libros de textos escolares, de instructor, lingüista y lexicógrafo y de periodista y enciclopedista, Buṭrus al-Bustānī realiza una labor de ensayo que, por ser prácticamente desconocida, oscurece la valoración global de su obra, así como su valoración

individual en el contexto cultural de mediados del s.XIX en Siria y Líbano.

Pero estas diferencias entre una parte de su producción y otra sólo existen en un plano formal; las motivaciones que impulsaron al autor a rozar tan diversos ámbitos de la cultura cobran unidad en la línea de pensamiento que lo guió a lo largo de su vida, y ello teniendo en cuenta la evolución progresiva de este pensamiento desde su juventud hasta su madurez.

#### **4.1. CAUSAS DE LA DECADENCIA Y MEDIOS PARA LA REFORMA**

##### **4.1.1. La reforma social: Situación de la mujer siria. Su instrucción**

El papel de la mujer en la sociedad siria, y árabe en general, es uno de los primeros temas sociales que preocupa a Buṭrus al-Buṭtānī. A sabiendas de la fuerza motriz que la mujer encarna, esencialmente como madre, la necesidad de educarla e instruirla supone un requisito primordial en su proyecto de reforma ideológica y social de su tiempo. De ahí que su ensayo sobre "la instrucción de las mujeres" (*Taḥlīm al-Nisā'*), sea el primero que el autor elabore

y bajo el nombre de "discurso", lo pronuncie públicamente en 1849, ante los miembros de la Sociedad literaria a la que pertenece, junto a sus compañeros protestantes.

Es la primera vez que un árabe se interesa por el sector femenino de la población que, como en todos los pueblos orientales y occidentales de la época, se encuentra social y políticamente marginado del acontecer histórico. El mismo autor hace referencia a esta primicia personal en el tema de la instrucción femenina de la que "no se han ocupado las plumas de mis compatriotas antepasados"<sup>1</sup>. Sólo un contemporáneo suyo, el musulmán Rifâ<sup>c</sup> al-Ṭaḥṭâwî se interesó por este mismo tema en Egipto bajo la misma óptica: la necesidad de instruir a la mujer egipcia en vista a otorgarle el lugar que merece en la sociedad de su tiempo.

Al-Bustânî dirige su ensayo a la mujer independientemente de su religión; habla de las mujeres sirias en general desde su perspectiva de protestante y bajo una fuerte influencia del liberalismo americano que le fue otorgado por su contacto con los misioneros presbiterianos de Norteamérica y por su conversión a la nueva fe protestante.

1. Véase Capítulo 5, *Discurso sobre la instrucción de la mujer*, pf.22.

#### 4.1.2. Fuentes de inspiración

Las fuentes que sirven de inspiración a Buṭrus al-Bustānī para el desarrollo del tema de la instrucción de la mujer son claramente occidentales. El autor parece conocer, o al menos tener información, de la bibliografía existente sobre el tema (pf.1). Su contacto con la Misión protestante americana desde 1840 y su conversión al protestantismo, pocos años después, lo proveen de unos conocimientos occidentales muy ajenos a su contexto nacional, al mismo tiempo que le hacen profundizar en el nuevo sistema de pensamiento religioso que el protestantismo supone.

Escribir sobre el tema de la mujer en el Mašriq, en 1849, es algo completamente nuevo. No ocurre así en Occidente. Este tema surge en el ámbito público en Europa con el desarrollo del pensamiento "ilustrado" y su implantación efectiva a través de la Revolución francesa; Montesquieu, Diderot y Voltaire simpatizan con el tema de la mujer de su tiempo y otros tantos filósofos franceses escriben sobre el mismo tema desde la óptica de la función social del matrimonio y de la familia<sup>2</sup>. El interés por el tema de la mujer viene dado por el saber enciclopedista que el pensamiento ilustrado alberga. En la medida en que se habla del tema de la esclavitud y del de la naturaleza, en general, este otro, el de la mujer,

2. Véase R.J.EVANS *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Madrid, 1980, págs.10-11.

viene a sumarse al cuestionamiento de los ilustrados sobre la situación de ciertos sectores de la población en tanto seres humanos; impuesta la Razón sobre la Revelación divina, ésta deja de constituir la única fuente de conocimiento; en el nuevo proyecto ideológico de racionalidad, conocimiento científico e individualismo racionalista, la mujer es concebida como criatura racional e individuo con plena capacidad intelectual y apta para obtener ciertos derechos. Hacia 1789 existe ya una respetable bibliografía sobre la cuestión femenina en la que se aboga por la igualdad de enseñanza, la igualdad de acceso al trabajo y la igualdad de derechos políticos para la mujer; estos argumentos se justifican en que "todos los seres humanos están igualmente dotados de razón"<sup>3</sup>.

El pensamiento "ilustrado" y la Revolución francesa sirven de acicate para valorar a la mujer como individuo en las diferentes sociedades europeas; a ambos se une la ideología social del protestantismo liberal; el individualismo racionalista de la Ilustración, aplicable tanto a un sexo como a otro, encuentra su símil al nivel religioso en el dogma protestante, en cuanto al papel que desempeña la razón, junto a la fe; en este sentido, la responsabilidad individual en la "salvación" se hace extensible a ambos sexos. De este modo, y pese a la convicción de la inferioridad de la mujer que las principales figuras de la Iglesia protestante mantuvieron (Martín Lutero, Calvino y su discípulo John Knox), Lutero y los calvinistas

---

<sup>3</sup>. *Idem*, pág.11.

intentan demostrar el prejuicio que la creencia católica medieval mantenía en su concepción de la mujer y su papel social y religioso<sup>4</sup>.

En el s.XIX occidental se avanza considerablemente en el tema de la cuestión femenina, ya que los antecedentes ideológicos expuestos se fusionan en el liberalismo europeo y americano desarrollados a lo largo del siglo; la libre competencia económica y social que la ideología liberal propugna afecta también a la mujer como un individuo más de la sociedad<sup>5</sup>.

Pero, hasta el s.XIX, la cuestión femenina es tratada, fundamentalmente y salvo excepciones, desde un punto de vista puramente educativo. Todos los proyectos de reforma social apuntan hacia la instrucción femenina como necesidad básica de las sociedades modernas. Aun así, dicha educación se enfoca a unos niveles muy precarios, la formación moral y religiosa continúan siendo materias educativas prioritarias y específicas de la mujer; el comportamiento racional de la mujer se encorseta en los límites de la autodisciplina moral y religiosa en mayor medida que en los hombres<sup>6</sup>.

En la primera mitad del s.XIX son las comunidades protestantes de América del norte las que dan un gran impulso al tema de la

---

4. *Idem*, pág.14.

5. *Idem*, pág.15.

6. *Idem*.

cuestión femenina. Las iglesias protestantes llevan a cabo un activo evangelio de regeneración moral y reforma social que otorga a la mujer un papel preeminente en sus comunidades. Ellas llegan a pronunciarse públicamente en las reuniones de oración y asambleas religiosas, al mismo tiempo que intervienen en otros aspectos sociales: el movimiento antiesclavista de la década de 1830 fue el más significativo<sup>7</sup>.

Los misioneros protestantes americanos se establecen en Siria con sus esposas; la labor educativa que desarrollaron estas mujeres en el seno de la Misión debió sorprender a muchos sirios; sus mujeres estaban lejos de verse reflejadas en los modelos femeninos que aquellas otras representan. La estrecha amistad entre Eli Smith, uno de los misioneros, y Butrus al-Bustânî debe alcanzar también a la esposa de aquel que, en estas fechas venía realizando una importante labor educativa en el seminario femenino protestante. No es de extrañar que al-Bustânî sintiera admiración por esta y otras mujeres y, al mismo tiempo, se encontrara fascinado por este modelo de mujer cuya labor era de gran utilidad no sólo a la Misión sino a la sociedad en general. Su casamiento con una siria, alumna de dicho seminario, demostró su convencimiento de estas ideas; la actividad creativa de una de sus hijas y el trabajo como educadora en la **Escuela Nacional**, demuestra, igualmente, su coherencia.

---

7. *Idem*, pág.47.

Todo el pensamiento de Buṭrus al-Bustânî sobre la mujer se encuentra contenido en su ensayo: *Taḥlîm al-Nisâ'*. No obstante, el autor siempre encontró lugar en su **Enciclopedia** para incluir un buen número de biografías femeninas, orientales y occidentales con las que demostró su interés por el tema femenino<sup>8</sup>.

El interés de Buṭrus al-Bustânî por la reforma de la situación de la mujer siria hay que encuadrarlo en su óptica general de la necesidad de reformar la sociedad de su tiempo. Él mismo apuntaba en su ensayo sobre la instrucción femenina: "Si intentamos reformar a un pueblo, será la instrucción de la mujer el primer peldaño a escalar y la puerta que es necesario abrir muy en primer lugar" (pf.22).

En estas fechas, la "filosofía" social de al-Bustânî está inspirada por sus creencias religiosas y el modelo de sociedad que el liberalismo occidental del s.XIX preconiza. En el aspecto religioso, su reciente conversión al protestantismo le lleva a la creencia de que la difusión de la fe protestante es necesaria para el cambio de mentalidad que sus compatriotas necesitan en la escalada hacia el progreso y la civilización preconizados por el autor<sup>9</sup>. En el aspecto social, el discurso ideológico de al-Bustânî demuestra su

8. El interés de Buṭrus al-Bustânî por el tema de la mujer fue seguido por su hijo Salîm al-Bustânî. Véase "Inna allatî tahuzzu al-sarîr bi-ya-sâri-hâ, tahuzzu al-arḍ bi-yamîni-hâ", en rev. **al-Muqataḥaf**, 9 (1884), pág.48 y ss.

9. Véase A.L.ṬIBÂWÎ, **al-Muḥallim Buṭrus**, pág.596.

convicción del modelo de sociedad liberal, extendido en Occidente; no hay que olvidar que protestantismo, liberalismo y burguesía fueron fenómenos que se dieron conjuntamente en determinados países europeos y, sobre todo, en América del norte<sup>10</sup>.

En este inicial proyecto de reforma ideológica y social, al-Bustânî apunta sus primeros dardos hacia la familia, y, dentro de la familia, hacia la mujer. Consciente del importante papel que ésta desempeña en el marco familiar, no sólo como reproductora de hijos sino también como reproductora de ideología, el autor considera prioritario reformar su situación de ignorancia por un estado de civilización más acorde con el modelo de sociedad liberal al que él aspiraba. La importancia social de la mujer viene avalada, además, por su valor numérico: "la mitad del género humano" (pf.6), según apunta el autor.

Siguiendo la tradición occidental, Buṭrus al-Bustânî enfoca sus preocupaciones sobre la situación social de la mujer siria desde un punto de vista educativo. Pese a ello, los argumentos científicos y religiosos en los que apoya sus ideas ofrecen aspectos generales de su valoración global de la mujer, aunque, a veces, de forma velada y un tanto contradictoria.

Buṭrus al-Bustânî parte de la creencia de la mujer como ser racional que comparte las mismas facultades del hombre (pf.2) en re-

---

<sup>10</sup>. Véase R.J.EVANS, *Las feministas*, pág.32.

conocimiento de su racionalidad, el autor concede plena libertad (pf.3) a la mujer para cumplir sus preceptos religiosos (pf. 4); desde este punto de vista, al-Bustânî se opone a cualquier religión que someta a la mujer a la "esclavitud" (pf.3), entendida ésta como el sometimiento de la mujer a las voluntades ajenas: a la del padre antes del matrimonio, a la del esposo una vez casada y a la de los hijos en ausencia de aquel (pf.3). Ninguna religión puede negar la individualidad de la mujer y su libre voluntad en el ejercicio de sus deberes religiosos, en tanto que "ella tiene alma como el hombre" (pf.4) y nadie puede sustituirla para cumplir con su religión o acatar las prohibiciones que ésta le ordena (pf.3): los preceptos y las prohibiciones religiosas van dirigidas a uno y otra y ambos son insustituibles en su ejecución (pf.3), afirma al-Bustânî

A pesar de que el autor expresa sus ideas desde el credo protestante, y otorga a éste una mayor capacidad de "liberar" a la mujer, admite que en todas las religiones existen enseñanzas al respecto (pf.6); no descarta una actitud positiva hacia la mujer entre sus compatriotas sirios de las diferentes comunidades religiosas, ya fueran cristiana o musulmana.

Buṭrus al-Bustânî considera la religión, la formación religiosa, el primer aspecto educativo a tener en cuenta en la instrucción de la mujeres: algo que mejora su condición en función de su papel de cooperadora y orientadora del hombre (pf.4). La falta de religiosidad en la mujer supone uno de los riesgos mayores a los que ésta se enfrenta: caer en frivolidades, hundirse en la ignorancia y

corromper las costumbres fueron los peligros más inmediatos que el autor anuncia a las mujeres sin educación religiosa, algo que, por otra parte, va en contra del molde que Dios concedió a este sexo (pf.21).

En cuanto a las leyes o costumbres que los diferentes pueblos orientales y occidentales, deben adoptar para un mejor reconocimiento social de las mujeres, el autor no es demasiado explícito: no obstante, considera válida o positiva aquella ley o costumbre que permite a la mujer disfrutar de los mismos derechos del hombre para desempeñar tareas que le son idóneas en función de su "especial morfología" (pf.9). Sin profundizar en el tema, alude a la India como modelo de sociedad bárbara, en donde muchas mujeres han llegado a situaciones límites, que, de no haber sido por la legislación inglesa, podrían haber alcanzado cotas más altas en su estado de barbarie (pf.3).

#### **4.1.3. La mujer, esencia y naturaleza. Su papel en la sociedad**

Las ideas evolucionistas de Buṭrus al-Bustānī (pf.7) le hacen diferenciar netamente las naturalezas femenina y masculina dentro del orden general de las diferencias biológicas entre las distintas especies: animal y humana, y, dentro de un orden más concreto: las diferencias naturales entre los humanos -hombre/hombre; hombre/mu-

jer y mujer/mujer-. El cuerpo humano y la inteligencia son concebidos por el autor dentro de un proceso de desarrollo progresivo, desigual en los individuos en función de su propia naturaleza, de sus necesidades y del medio ambiente (pf. 7).

Desde este punto de vista, al-Bustânî considera la naturaleza femenina, la "esencia" femenina, completamente diferente a la del hombre. Esta es la opinión institucionalizada de la ortodoxia médica del s.XIX en Occidente<sup>11</sup>; el argumento "científico" en el que se basa es la "especial" anatomía de la mujer: más frágil físicamente, su cráneo más pequeño, sus miembros más delicados (pf.8).

La fragilidad y delicadeza de la anatomía de la mujer que al-Bustânî destaca, lo conduce, inevitablemente, a determinar los "deberes y tareas acordes con su constitución e idóneos para su sexo" (pf.14). Si su determinismo biológico puede favorecer la situación de muchas mujeres de su época en tanto que éstas, decía, "no debían ser objetos de trabajos domésticos<sup>12</sup> o duros que la equipararan a los animales" (pf.3), en esencia, el ámbito social de la mu-

<sup>11</sup>. Véase C.SMITH-ROSENBERG y CH ROSENBERG "El animal hombre: puntos de vista médicos y biológicos sobre la mujer y su función en la América del s.XIX", en *Presencia y Protagonismo. Aspectos de la mujer*, (Ed.M.NASH), Barcelona, 1984, págs.343-344.

<sup>12</sup>. No debe entenderse por "trabajos domésticos" el sentido que actualmente tiene el término entre las clases acomodadas de Occidente y de Oriente. En el s.XIX, en el Próximo Oriente, este tipo de trabajo revestía unas condiciones de dureza muy diferentes a las actuales, teniendo cuenta que las mujeres, en su mayoría, habitaban en zonas rurales en las que el trabajo del campo se incluía entre las tareas de trabajo doméstico.

jer queda sumamente reducido en función de su naturaleza.

Si biológicamente se encuentran argumentos diferenciadores entre el sexo masculino y femenino, también los encuentra en el aspecto moral y religioso: su creencia en "la especial propensión al olvido en la mujer; sus pasiones desviadas; los desboques de sus instintos; su especial disposición y aptitudes ruines; su naturaleza dada al dolor y al sufrimiento"...(pf.13), lleva al autor a idear una serie de medios "curativos" para reformar la naturaleza femenina a fin de construir algo útil y aprovechable para el desarrollo y el progreso social. En este sentido, la religión y una educación específica fueron los medios más propicios que al-Bustânî considera capaces de "encauzar la especial morfología de la mujer hacia fines concretos..."(pf.8).

En todo su repertorio de ideas dispersas y reiterativas sobre éste y otros aspectos de la mujer, el autor parece no llegar a entender los límites de esas diferencias biológicas y psíquicas entre hombre y mujer; de ahí que sorprendan las afirmaciones de al-Bustânî en determinados momentos: "la diferencia entre el hombre y la mujer es mínima" (pf.11); "la superioridad de la mujer respecto al hombre en muchos aspectos..." (pf.10), para concluir "los accidentes no deben anular las esencias" ... ya que "el rango de la mujer es bien conocido y no debe, en ningún caso, ir más allá o sobrepasarlo" (pf.20).

Pese a las evidentes diferencias entre los sexos que se des-

prende del discurso, no deja de asomar un talente liberal que otorga a la mujer la igualdad de derechos a fin de utilizar sus diferencias naturales (pf.8).

Butrus al-Bustâni observa a la mujer como un miembro importante de la comunidad a la que sus condicionantes afecta y de los que es participante; al igual que los sentimientos, opiniones y hechos de esa comunidad (pf.14). La comunidad social, por tanto, tiene que cambiar la consideración tradicional sobre sus mujeres de cualquier clase social (pf.3): desde la concepción de la mujer como "una especie de ídolo al que adorar o como objeto decorativo" (pf.8); como "sirvienta y esclava doméstica" o como "instrumento de parir hijos" (pf.8) - "objeto de mantener la especie" (pf.10)- y "objeto de abuso y aprovechamiento del hombre" (pf.10) ..., una sociedad civilizada debe considerar a la mujer como "un miembro noble" (pf.13) capaz de conformar sus propias opiniones y de lograr el ideal liberal de la propia "tranquilidad", el "bienestar" y la "felicidad" (pf.14), al que la mujer tiene los mismos derechos que el hombre.

El marco social fundamental en el que el autor encuadra a la mujer es la familia; "la gran base de la naturaleza" (pf.15), dice textualmente al-Bustâni; en el seno familiar, la mujer es observada en su principal función de madre, y, por tanto, "señora de la existencia" (pf.19); desde este punto de vista el valor social de la mujer sí escapa del marco familiar y adquiere un protagonismo en la sociedad en general: "ella forma el mundo a su capricho y le da la horma que desea" (pf.19). En tanto que la madre es considerada como

un agente transmisor de ideología, de cultura (pf.13), dada su estrecha relación con los hijos, el autor la concibe como la "primera escuela del hijo", y, por tanto, hace depender de la mujer la desgracia o la felicidad del mundo (pf.19), según el grado de conocimiento o de ignorancia de la propia mujer; teniendo en cuenta que "la mujer ignorante es un gran mal en el mundo, si no el peor" (pf. 21), al-Bustâni aboga por introducir en ella las ciencias (pf.18), abundando en la idea de que "la mujer (culta o ignorante) es la que hace a la gente bárbara o civilizada, religiosa o impía, malvada o buena" (pf. 19).

En el aspecto político, las específicas cualidades de la mujer son objeto para al-Bustâni de una gran influencia en la "política del mundo"; la fuerza callada que la mujer tiene en dicha política (pf.15) consiste para el autor en sus cualidades de amor y de delicadeza: la "ley del amor y la delicadeza" que el autor considera como "un gran instrumento para gobernar" (pf.15), en contra del gobierno por la fuerza del miedo y del castigo (pf. 15), típico de las sociedades no civilizadas.

En su demostración de la capacidad de la mujer para realizar actividades sociales y políticas, al-Bustâni argumenta con los cargos de autoridad que muchas mujeres nobles o de sangre real han ocupado o la labor a las que se han visto obligadas a realizar en el ámbito familiar cuando enviudaban o sus esposos estaban ausentes (pf.12): la igualdad de los papeles sociales que el autor tímidamente sostiene no le conduce a perder de vista su creencia en la

inferioridad de la mujer respecto al hombre; así lo advierte: "la mujer no debe caer en un raptó de vanidad y soberbia" o "mirar por encima del hombro al esposo aunque sea más sabia que él", pues "los accidentes no deben anular las esencias" (pf.20).

En cuanto a la consideración y valoración social de la mujer siria de su tiempo, al-Bustânî entendió que su situación se encontraba en un estadio intermedio entre la barbarie y el mundo civilizado (pf 5); ejemplifica el primero en las sociedades bárbaras de las que ofrece el modelo de la India; el segundo, el mundo civilizado, significa para el autor Occidente.

#### 4.1.4. La mujer: Esposa y madre

Butrus al-Bustânî concibe las relaciones entre hombre y mujer es decir, entre esposo y esposa, de una forma radicalmente distinta de la costumbre general de su época, en el ámbito del matrimonio; frente a la existencia del usual matrimonio endogámico, como forma de organización familiar, sobre todo en la Montaña libanesa, de donde el autor procede<sup>13</sup>, introduce una serie de valores burgueses completamente nuevos en su tiempo: el concepto del amor como punto de unión entre el hombre y la mujer (pf.3). Partiendo de aquí, las

<sup>13</sup>. Véase C1 DUBAR et S NASR, *Les classes sociales*, págs.37-38.

relaciones entre los cónyuges se fundamentaban en una mutua ayuda y orientación en aquellas tareas a las que ambos están llamados a colaborar, haciendo uso de sus derechos a ejecutarlas en función de sus distintas naturalezas (pf.4) Por primera vez, en Siria, la mujer es concebida como "compañera" y "amiga" del esposo al que debe acompañar en todo lugar, tiempo y situación (pf.16) y ocuparse de las tareas comunes de la casa en su ausencia y presencia (pf.16). Al-Bustânî otorga a la mujer deberes específicos con respecto al esposo "obediencia fidelidad .." (pf.16), sin embargo advierte que tales obligaciones no dan derecho al esposo a utilizar a la mujer para trabajos que están en discordancia con su naturaleza, así como para ocultarla a través del velo o a repudiarla a su capricho abandonándola a su miseria económica y moral (pf.3), dado que todo ello, afirma el autor, es signo de animalidad y objeto de falsos beneficios para el propio esposo (pf.3).

Al-Bustânî quiere demostrar que el esposo es el mayor beneficiado de este nuevo concepto de las relaciones matrimoniales, en tanto que el nuevo papel que otorgaba a la mujer como "correctora, consejera y descanso del hombre" sólo contribuye al apoyo, promoción y éxito del esposo, que en contrapartida, redunda en ella misma: "el honor de la mujer estriba en la fama del hombre" (pf. 16). Los nuevos contenidos del contrato matrimonial propuestos por Buṭrus al-Bustânî se diferencian notablemente de aquellos otros usuales en su época: el intercambio de tierras y posesiones, en el mejor de los casos, que conlleva el contrato matrimonial tradicional.

No cabe duda que el modelo de relación entre hombre y mujer propuesto por el autor, y que es tema central de muchas narraciones noveladas a lo largo del s.XIX en Siria, obedece a su talante liberal y burgués. Pese a que el hombre continuó protagonizando las relaciones familiares y sigue siendo el sujeto activo a la hora de elegir esposa, las pautas a seguir en su elección son muy diferentes a lo usual: ahora el hombre debe fijarse en aquella mujer que "sea una ayuda en su trabajo" y "participe de sus mismos sentimientos" (pf.16.).

El nuevo prototipo de mujer que al-Bustânî considera digno para la incipiente burguesía masculina "no sólo es madre" (pf.4). Su educación y su formación moral es algo que incide en la mejora recíproca: "la mujer completa al hombre..." "lo conduce a la dirección que le conviene"... "del mismo modo que el hombre respecto a ella" (pf.15), porque al-Bustânî entiende que "el objetivo básico de la mujer es colmar las lagunas de su naturaleza (la del hombre) y hacerlo más completo de lo que es por su relación con él" (pf.15); en definitiva, la nueva mujer siria es entendida como una "cooperadora" y "orientadora" del esposo (pf.4).

En su énfasis de resaltar el papel que la mujer ejerce en la sociedad como madre, al-Bustânî da muestras de ese culto a la mujer/madre, esposa/madre, muy típico en el ideal victoriano de la feminidad<sup>14</sup>: "en la madre se configura el embrión del mundo, en él

<sup>14</sup>. Véase S.ALEXANDER. "La mujer trabajadora en el Londres del s.XIX: un estudio de los años 1820-1850", en *Presencia y Protagonismo*, pág.142.

nace y crece" (pf 19), afirma el autor. Su idea de que "aquella que mueve la cuna con su mano derecha mueve el universo con su brazo" (pf.22) va encaminada a resaltar el papel fundamental de la mujer en su relación con los hijos: un agente de influencias en la conformación de la personalidad del niño, futuro hombre llamado a protagonizar la historia económica, política y social de un país. El autor concibe a la madre como "la primera escuela del niño" (pf.18) y, por tanto, el primer y único punto de referencia que el hijo tiene en los primeros años de su infancia (pf.17); otorgando al padre un papel de escasa influencia en la educación de los hijos, dadas sus tareas fuera del marco familiar (pf.18), la madre es la que "encauza la naturaleza del niño hacia el bien o el mal" (pf.17); de ahí que, como eje de la familia, la madre se convierte para el autor no sólo en fuente de influencias sino, al mismo tiempo, en receptáculo y guardiana de las virtudes morales y domésticas; objeto de especial atención, por otra parte, en la educación religiosa, ya que ella es el "modelo a imitar" primero que el niño observa (pf. 17); de su ignorancia o de su cultura dependerá la ignorancia o cultura de los hijos, de los hombres, de la sociedad. El hecho de que "detrás de cada hombre importante hubo una madre o una esposa culta, tal como Alejandro Magno o Bonaparte", según ejemplos del autor (pf.19), demuestra claramente cuán importante es la madre, la esposa, en una sociedad de hombres y para los hombres.

#### 4.1.5. La mujer: Necesidad de su instrucción

Al-Bustânî al iniciarse en el tema de la instrucción femenina, tuvo que partir de conceptos que resultaban novedosos para la sociedad de su tiempo. Si la preocupación por la cuestión de la mujer se había iniciado en Europa con el racionalismo ilustrado, o el individualismo racionalista, como concepto ideológico prioritario en el reconocimiento de la mujer como ser racional, la Siria de 1849 no contaba con un campo suficientemente abonado para el entendimiento y acogida de estas nuevas ideas. Más aún, los misioneros presbiterianos americanos, principal canal de transmisión de estas ideas, se encontraban en estas fechas en su primera fase de asentamiento en el país y el número de adeptos a la fe protestante era aún mínimo.

Butrus al-Bustânî, al comenzar su discurso sobre la instrucción femenina, sabe que se enfrenta a una opinión generalizada, o ajera, a sus puntos de partida, tanto filosóficos como religiosos (pfs.1 y 2); hablar, por tanto, de Razón y Ciencia, independientemente de hombres y mujeres, es prioritario como forma de aclarar sus puntos de partida. Como más tarde volviera a repetir, en su discurso sobre la Cultura árabe, al-Bustânî inicia en estas fechas de 1849, en que escribe su ensayo sobre la instrucción femenina, un discurso racionalista y empírico en torno a su concepto de "Razón" y de "conocimiento científico" en su alegato sobre la reforma educativa y cultural; y ello para demostrar que la "razón" es algo de lo que hom-

hombres y mujeres están dotados como seres racionales que son ambos. Si hasta el momento el hombre, en función de su racionalidad, ha tenido acceso a la ciencia, al conocimiento, al-Bustânî opinaba que la mujer, dotada de razón, podía adquirirlos igualmente (pf.2).

Con estas afirmaciones no sólo argumenta en favor de un nuevo tipo de conocimientos: el conocimiento científico, sino que, además, expresa y aboga con claridad por los imperativos del credo protestante en cuanto que reconoce el individualismo de la mujer y su derecho a ejercitarlo; ambos puntos cobran en el autor categoría de instrumentos ideológicos necesarios para lograr el progreso y el bienestar del país (pf.2).

Butrus al-Bustânî ha ido definiendo progresivamente a la mujer: individuo racionalista cuya especial morfología física y esencia natural la hace idónea para el ejercicio de tareas específicas en la sociedad y cuya capacidad de engendrar hijos la convierte en el eje central del marco familiar y social como reproductora de ideología y agente de influencias múltiples. Partiendo de aquí, el autor otorga a la mujer el mismo derecho a instruirse que otorga al hombre; pero ofrece esos derechos a un ideal de mujer civilizada a los que no tiene acceso la mujer ignorante (pf.20).

Una mujer civilizada es para el autor una mujer instruída; la realidad social de Siria deja mucho que desear en este sentido; el propio autor refiere la escasez de escuelas femeninas y el índice de ignorancia de la mujer siria, dedicada a frivolidades intrascen-

dentes (pf.5) y a bárbaras costumbres (las albórbolas en las bodas, los gritos en los funerales...(pf.21); aun así, al-Bustânî la considera en un estado intermedio entre la barbarie "oriental" y la civilización occidental y, tomando como punto de partida el actual estado de la mujer en su país, el autor instó a sus compatriotas masculinos, y a la propia mujer, a interesarse por el tema de su instrucción.

Al-Bustânî observa que la educación, para hombres y mujeres, es un paso "para lograr el peldaño del conocimiento y la civilización" (pf.5); instruir en primer lugar a la mujer es el requisito prioritario, dado el valor social que le concede; esa instrucción debe iniciarse desde la infancia, al igual que se viene haciendo con los niños: "pensar que no es así es como poner un pie en la tierra y otro en las nubes" (pf.22). El autor abunda en esta idea haciéndose eco de las palabras de Bonaparte: "lo que el hombre construye en cien años, la mujer lo destruye en uno solo" (pf.22).

Desde su creencia de que "hombres y mujeres tienen los mismos derechos a acceder a la cultura" e "igualdad de oportunidades para instruirse" (pf.11 y 12), el autor expone un reducido programa educativo "especial" para la mujer<sup>15</sup>, susceptible de ampliarse; las

<sup>15</sup>. Se trataba, en definitiva, de encauzar los rasgos característicos de la biología de la mujer a través de una "cultura" femenina considerada como surgida de la naturaleza de la mujer. Véase E.PINEDA, "El discurso de la diferencia, el discurso de la igualdad", en **Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria**. Univ. Autónoma de Madrid, 1982, págs.264-265

materias propuestas por el autor están encaminadas hacia la mujer/madre, y no a otro tipo de mujer que, probablemente, carece de existencia en la mentalidad decimonónica de cualquier país, oriental u occidental.

En función del esposo y de los hijos, al-Bustânî aboga por un tipo de instrucción que, aunque ventajosa para la mujer, en primer lugar (pf.14), no le posibilita salir del marco familiar y doméstico; siguiendo un orden de prioridades, el autor ofrece una serie de materias educativas específicas de y para la mujer: "la religión, la lengua materna, la lectura, la escritura, la educación doméstica de los hijos, el cuidado de la casa, la geografía, la historia y la aritmética" (pf.13).

Al-Bustânî desarrolla con brevedad cada una de las materias propuestas. En primer lugar, la educación religiosa es concebida como algo necesario que ella debe aprender por sí misma, sin que nadie pueda reemplazarla; el autor deja claro con esta afirmación que sólo el individuo es el único llamado a instruirse y profundizar en el tema por sí mismo (pf.13); colocar la educación religiosa como materia prioritaria en la educación de la mujer no es una coincidencia; el concepto de la mujer como morada y guardiana de las virtudes morales es algo común en Occidente y que encaja, ideológicamente, en el ideal victoriano de la feminidad.

En segundo lugar, al-Bustânî inicia en estas fechas su concepto uterino de la lengua, al establecer el aprendizaje de la lengua á-

rabe, la lengua nativa, como una materia de enseñanza para la mujer; el autor demuestra su preocupación por la conservación de una lengua que, por las circunstancias históricas y sociales de Siria, corre un gran riesgo de corromperse; más aún, al-Bustânî demuestra una gran lucidez al otorgar a la mujer el papel de transmisora de esta lengua a los hijos: la mujer, siendo la primera escuela del hijo, según palabras del autor, es la principal responsable de su buena conservación o de su corrupción; "la lengua de la madre" (pf. 13) trascendería, poco después en el autor, al ámbito social: "la lengua de la madre patria" y, en este sentido, sus inquietudes lingüísticas cobrarían un sentido social y político.

El resto de las materias la enfoca el autor en función de los hijos y del ámbito doméstico; cuando alude a la escasez de escuelas femeninas en Siria, al-Bustânî hace hincapié en aquéllas en las que la mujer reciba un aprendizaje especializado en el trabajo doméstico, al que eleva a la categoría de ciencia (pf.13); sólo cuando hace referencia a la escritura, como materia educativa, el autor vislumbra un medio a través del cual la mujer "puede hacer llegar su opinión a lugares donde su voz no alcanza" (pf.13), un vehículo de expresión y comunicación social con el que la mujer no tiene necesidad de salir del ámbito familiar y doméstico.

La instrucción femenina que al-Bustânî propone conlleva grandes ventajas para la propia mujer (pf.14): "la mejora de su naturaleza, su refinamiento, el facilitar sus tareas, valerse por sí misma en la lucha con su propia naturaleza, su autocontrol para seguir en el

camino recto, no caer en la ignorancia y la necesidad, dar reposo a su cuerpo y su mente. libertad a su conciencia, hacerla objeto de cariño y estima social y convertirla en sujeto agente con opinión propia y algo que aportar a la sociedad" (pf. 14); la fuente de ventajas que el autor observa en este tipo de instrucción es más bien espiritual y social, dentro de una concepción burguesa y conservadora que limitaba a la mujer a un ámbito muy reducido: la familia. En definitiva, la instrucción para la mujer propuesta por al-Bustânî es aquella que hace a la mujer siria "sabia sin orgullo, afortunada sin testigos y útil sin notoriedad; que la conduzca al conocimiento del camino recto; a amar la verdad; tener ideas rectas y pulir su mente; que le enseñe a reflexionar, a comparar, a armonizar, estructurar y ordenar y que la haga preferir las cosas auténticas y reales a las frivolidades modernas"<sup>16</sup>. En contra de este modelo de mujer instruída y de sus beneficios morales y sociales, al-Bustânî predice los grandes perjuicios que conlleva la mujer ignorante: degradación de su gusto; corrupción de su fe y de sus costumbres y la pérdida del amor natural hacia sus hijos (pf. 21), un tipo de mujer que debe pertenecer al pasado de la sociedad de su tiempo.

---

16. Butrus al-Bustânî recogió esta definición de la obra de una "ilustre mujer" de la que no ofrece su nombre. Véase pf.13.

#### 4.2. LA REFORMA POLITICA. FORMACION DE LA NACION SIRIA

##### 4.2.1. La guerra civil de 1860: La intervención de Europa

En un período de casi veinte años, el Monte Líbano fue escenario de tres guerras civiles entre el sector druso y maronita de su población: 1841, 1845 y, finalmente, 1860<sup>17</sup>. Esta última revistió mayores consecuencias que las anteriores; el conflicto ha rebasado a aquellos dos sectores y produjo un enfrentamiento generalizado entre los musulmanes y los cristianos de la Montaña.

El alcance de esta tercera guerra civil de 1860 provoca en Butrus al-Bustânî su denominada "conversión al patriotismo": quiere esto decir, su entrega al desarrollo de un pensamiento político que plasma en once boletines (*Nafîr Sûriyya*), dirigidos a los "hijos de la Patria" y firmados bajo el pseudónimo de "un amante de la Patria". Escritos entre 1860 y 1861, el autor analiza las causas y consecuencias de esta guerra civil, al mismo tiempo que propone alternativas en favor de su proyecto de reformas.

La interiorización de la problemática de Siria que se observa en el discurso de al-Bustânî demuestra que las alternativas que se

<sup>17</sup>. Véase Capítulo 1, págs. 69-72

desprenden de su análisis las encamina hacia un proyecto de reforma que podría denominarse "nacional", más que estatal u otomano; sin aislar a Siria del contexto general del Imperio, al-Bustânî dirige su discurso a una demarcación geográfica concreta, el *bilâd al-Şâm*, y a sus habitantes, los sirios, en un intento de despertar su conciencias hacia lo que él denomina el progreso y la civilización del s.XIX.

La formación occidental de al-Bustânî, racionalista, liberal y profundamente pragmática, le lleva a observar las guerras civiles como síntoma de barbarie y de incivilización (*Naf.Sûr.pf.1*), así como la peor de todas las guerras", en tanto que enfrenta a las gentes de un solo país (*N.S.pf.17*). Este tipo de guerras es concebida como absurdo y vano porque a todos perjudica y nadie obtiene beneficios: "Pero, ¿qué ganásteis?. ¿Alguno de vosotros se ha convertido en rey, canciller o ministro, subió de categoría y dignidad o ha visto crecer su fama y su dinero?...¿Cuál ha sido el resultado sino la viudez, la orfandad, el rebajamiento, la pobreza, la ruina espiritual y material, la humillación y la bajeza a ojos de los inteligentes y de los extranjeros...?" (*N.S.pf.20*).

Estas guerras civiles que, según el autor, son provocadas a veces por "causas nimias y motivos mezquinos", no sólo van en contra de los derechos de la justicia y perjudican los derechos de los gobernantes, sino que son "totalmente incompatibles con...los derechos de vecindad, la fraternidad nacional, la gratitud, el afecto la concordia enraizados, por naturaleza, en beneficio del ciudadano y el compatriota..." (*N.S.pf.17*).

En su abstracción de los sucesos, al-Bustânî parte de un pensamiento preconcebido basado en la existencia de una patria común a todos los sirios, de unos bienes públicos que a todos pertenecen; de unas pérdidas, gastos y riesgos que la guerra ha provocado y que repercuten en todos ellos (N.S.pf.18). Desde este punto de vista, el autor bosqueja las causas de esta guerra civil y, en definitiva de todos los enfrentamientos acaecidos en Siria, argumentando con: 1. Su conglomerado social: tribus varias de diferentes tendencias, temperamentos, objetivos e intereses; 2. Su posición intermedia entre dos pueblos que frecuentemente se la disputan (musulmanes y cristianos); 3. Su lejanía de la sede del Gobierno que la deja abandonada a la "misericordia" de unas gentes que...causaron en el país la corrupción y la ruina; 4. Escenario de objetivos civiles y religiosos totalmente contrapuestos y con principios y sistemas totalmente diferentes; 5. Inconsciencia de los sirios de que Siria es su Patria, sin que les preocupe el bien común (N.S.pfs.18 y 46) y 6. La ignorancia y la incultura de sus gentes (N.S.pf.48).

Las consecuencias de esta última guerra las traduce el autor en "pérdidas y ganancias de la Patria" (N.S. 6ª nacionalista) entre ellas: las "pérdidas materiales" (N.S.pfs.24, 25 y 26), las "ganancias materiales" (N.S.pfs.27 al 29) y las "pérdidas morales de la Patria" (N.S.7ª y 8ª nacionalistas). Argumentando que las "pérdidas morales" superan en gravedad a las materiales, en tanto que son irreparables, al-Bustânî cuantifica el saldo material de los gastos y de la ruina económica en la que el país ha quedado sumergido tras

la guerra; al mismo tiempo, enumera las ayudas económicas recibidas desde el interior de Siria: "los donativos nacionales" (N.S.pf.27), las procedentes del Gobierno, "los donativos estatales" (N S.pf.28) y los procedentes "de Europa y América" (N.S.pf 29).

En cuanto a las "pérdidas morales de la Patria", el autor las enumera y especifica; éstas son, entre otras: 1. "De la concordia nacional" (N S pf 31); 2. "De la dignidad y el honor" (N.S pf 37) 3. "De la sinceridad y la credibilidad (N S pf.38); 4. "Del bienestar común" (N S pf 39); 5. "De la confianza entre los gobernantes y los súbditos" (N.S 40); 6. "De la honra" (N.S pf. 41); 7. De libros y bibliotecas" (N.S.pf.42); 8. "De la seguridad comercial" y 9. "De las pérdidas religiosas y la corrupción que afecta a las costumbres" (N S pf.43 )

Las "ganancias morales de la Patria", a las que al-Bustâni denomina así, de forma irónica (N.S.pf.44), las encuadra en los siguientes puntos: 1. El conocimiento palpable y claro de los sirios de la atrocidad de las guerras civiles y el mal que suponen en sí mismas y sus resultados (N S.pf 45); 2. El darse cuenta de que los intereses públicos y privados de los sirios obliga a que existan vínculos de unión, de concordia y de afecto entre sus grupos e individuos (N S.pf.46); 3. Convencerse de que estas guerras son productos de la falsa religiosidad y civilización (N S. pf.47); 4. La necesidad de abrir las puertas a la cultura (N S. pf.48); 5. Convencimiento de que los sirios no están solos en el mundo, sino de que son un eslabón más de la gran cadena del mundo: un vínculo en-

tre Oriente y Occidente (N.S.pf.50); 6. Convencimiento de los sirios de que los "compatriotas intelectuales los dotados de honor y riqueza" deben ser un modelo de actuación para el vulgo al que deben enseñar a través del ejemplo; 7. La culpabilidad debe ser buscada en el individuo y no en el grupo o la familia (N.S.pf.51) y 8. Atender a la religión sin transgredir los límites de la humanidad y de la equidad (N S.pf.52).

La intervención de las Grandes Potencias europeas en Siria para reestablecer la paz y el orden, tras la guerra civil de 1860, es observada por al-Bustânî como producto del mundo civilizado que viene a ayudar a los necesitados, proteger a los débiles y castigar a los culpables y agresores (N.S.pf.1). Apoya el autor esta intervención y trata de advertir a las víctimas sobre sus objetivos justos y equitativos: "dar tranquilidad y seguridad a los vencidos", "defender los derechos humanos y restablecer los principios de la justicia y el derecho" (N.S.pf.2). Estas Potencias son "Estados amigos" y su unión con el Gobierno otomano para acabar con la corrupción existente en el país (N.S.pf.15), le hace albergar al autor mayor motivo de esperanzas en el proyecto de ambos para solucionar la problemática del Monte Líbano; es más, se le hace imprescindible el "celo e interés" de Europa por los sirios, en tanto que la debilidad que observa en los otomanos para hacer factible sus reformas políticas, en favor de los cristianos de Siria, sólo puede reforzar la Occidente. Es así como se pronuncia el autor al hablar de la seguridad pública: "si se cuidasen de ella protectores fuer-

tes y hábiles médicos entre los hombres de Oriente y Occidente... tendríamos la esperanza de que sus cuidados la protegerían de las vicisitudes del tiempo..." (N.S.pf.9). Europa, que presta su apoyo a los "hombres sinceros del Estado" y a los "militares fieles a sus ejércitos" (N.S.pf. 53), debe ser correspondida por los sirios (N. S.pf.53), dada "su ayuda e interés" (N.S.pf.15).

Pese a todo ello, al-Bustânî es consciente de los "diversos intereses que los extranjeros tienen en Siria, debido a su situación estratégica" (N.S.pf.52); de ahí que, partiendo de esa realidad, advierta a los sirios y sus gobernantes (otomanos) de que transgredir los límites de la humanidad y de la equidad, les haría caer bajo el reproche del mundo entero y obligar a manos extranjeras a inmiscuirse en los asuntos del país" (N.S.pf.52).

La intervención de Europa, al mismo tiempo que es observada como positiva y necesaria en esta ocasión, se considera, por otra parte, como una "amenaza" obligada en tanto que el Gobierno demuestre su incapacidad de lograr la paz y la seguridad de todos sus súbditos: "Nosotros creemos firmemente que la intervención de manos extranjeras en la política de cualquier país, especialmente de este país en el que han ido recobrando fuerza elementos divergentes, y que por la ley del destino está constituido por razas diversas que hacen proliferar los motivos de desacuerdo de tal intervención, por la diversidad de intereses religiosos y civiles que entran en juego, esa intervención es perniciosa en un país así, a pesar de que unos pocos obtengan ciertas ventajas momentáneas. Lo cual no nos

impide decir que la intervención, esta vez, fue útil para todos los grupos y necesaria para impedir que se extendiese la guerra y la destrucción" (N.S.pf.53).

La guerra civil de 1860, sus causas y consecuencias, se traducen en el discurso de al-Bustânî en la crítica a las estructuras "decadentes" del Imperio otomano, tanto económicas como socio-políticas y culturales. Observado esto desde el propio interior de Siria, al-Bustânî propone, entre sus alternativas reformistas, la formación de la nación siria y la búsqueda de los lazos de identidad del pueblo sirio, destacando entre sus contemporáneos por la originalidad de un pensamiento nacional que lo eleva a precursor del posterior nacionalismo sirio.

#### **4.2.2. Crítica al sistema "feudal" y tributario sirio-libanés**

Butrus al-Bustânî encuentra en el sistema "feudal" libanés y tributario sirio un marco económico, político y social bajo el cual es imposible todo intento de reforma. Este sistema se opone al desarrollo de la burguesía mercantil de su tiempo, única clase social capaz de acoger y luchar por un cambio político y social en Siria, en tanto que resulta la primera beneficiaria del mismo. El autor sólo está proponiendo la continuación reformista que, en este sen-

tido inició el gobierno egipcio de Ibrâhîm Bâšâ en el país<sup>18</sup> y, tras él, los gobernantes liberales de la **Puerta**, con la política de centralización estatal y burocratización de los notables, señores de la Montaña y de otras zonas de Siria. Estos intentos gubernamentales venían, además, apoyados por la introducción del capitalismo occidental a través de los centros costeros, y sobre todo de Beirut, que agudizaba la puesta en crisis del modo de producción sirio-libanés. Esto, unido a los movimientos y revueltas del campesinado en contra de los señores drusos o maronitas, entre 1820 y 1860, financiados por clérigos maronitas, artesanos y comerciantes cristianos de las ciudades de Beirut, Zahlé, Dayr al-Qamar y otros centros urbanos<sup>19</sup>, evidenció el proceso de transformación social sirio-libanés, en el que el sistema "feudo-tributario" de la región corría el peligro de desaparecer.

Butrus al-Bustânî lucha desde sus escritos contra la sociedad feudalizante de Siria; con su actitud se torna portavoz de la **élite** intelectual urbano-burguesa y defiende al sector cristiano de esta burguesía con su apoyo a los liberales otomanos y su política de **Reformas**. Sus críticas las enfocó hacia el aspecto ideológico que dicho sistema mantiene (**el garad**) y hacia los portadores del mismo: el "grupo vencedor" de la guerra civil de 1860.

---

18. Véase Capítulo 1, pág.62

19. Véase CL.DUBAR y S.NASR, **Les classes sociales**, pág.31.

4.2.2.1. El "garad" (amor propio)/ "ḥubb al-waṭan" (amor a la Patria)

Butrus al-Bustânî utiliza con frecuencia el vocablo árabe **garad** revistiéndolo de un contenido ideológico concreto<sup>20</sup>. El **garad** tiene el significado de "amor propio", "ciego interés", "interés de grupo" o "interés particular" y reviste para el autor "un principio animalesco" que viene agitando al país desde hace siglos y que es responsable de las diversas guerras civiles acontecidas (Naf.Sûr. pf.20). Hace referencia al-Bustânî a las familias tribuales drusas que, desde hacia siglos venían luchando entre sí por adquirir el poder de la Montaña libanesa: Los Qaysîes frente a los Yemenîes; más tarde, los **Yumblâtî** frente a los Yazbakî (N.S.pf.20), son ejemplos del autor para confirmar sus argumentos. A estos enfrentamientos de grupo bajo denominaciones familiares siguieron otros revestidos de nuevas denominaciones; en esta ocasión fueron los **naṣrânî** (maronitas) frente a los **darâzî** (drusos) y, finalmente, los **masîḥî** (cristianos) frente a los **muslim** (musulmanes). Para el autor, el único móvil existente en los enfrentamientos entre unos y otros es la existencia del **garad**, el interés particular de cada grupo o sector bajo el que se esconde este otro, el del **ḥillat al-damm** (lazos de sangre) (N.S.pf.20); ambos principios son el sustento ideológico de una estructura feudalizante que basa su poder en la fuer-

<sup>20</sup>. Viene a confirmarlo la editorial que el hijo de Butrus, Salîm al-Bustânî, dedica al **garad** en la rev. **al-Yinân**, 1 (1870), págs.545-548.

za de un grupo y en el partidismo religioso. Este "amor propio", portador de todos los males de Siria, al-Bustânî propone sustituirlo por el "amor a la Patria" (**ḥubb al-waṭan**), es decir por el principio del interés común de todos los sirios; fórmula ésta que rompe con la ideología que sustentan las aristocracias feudales, drusas y maronitas de Siria y la sustituye por esta otra que representa la burguesía mercantil urbana, fundamentalmente cristiana.

#### **4 2.2.2. El "grupo ganador" / el "grupo vencido"**

Butrus al-Bustânî dedica en su discurso duras críticas a lo que él denomina el "grupo ganador" de la guerra civil de 1860. Y su crítica la enfoca desde su visión de la imposibilidad de reformar la situación de Siria mientras este grupo mantenga su línea de comportamiento en el país; con ellos es imposible la concordia nacional que el autor pretende en su proyecto.

Resulta difícil de creer que con esta denominación de "grupo ganador", al-Bustânî se refiera a los musulmanes, en general, dada la dureza de sus calificativos: "grupo incivilizado" de "acciones bárbaras y códigos salvajes" (N.S.pf.1), cuyos hombres son "sanguinarios y acostumbran a beber sangre y saquear por herencia natural" (N.S.pf.32)... "sector de criminales y corruptores del pueblo sirio" (N.S.pf.9)... "compatriotas rastrosos y salvajes" (N.S.pf.53). Si se

tiene en cuenta su disertación sobre el principio del *garad* y se añade su talante racionalista, cabe pensar que el autor se refiere más que a un grupo sectorial o religioso a una clase social concreta o a un sector específico de la población siria: las aristocracias drusa y maronita, y sus intelectuales (el clero religioso) y aquellos "dotados de honor y riqueza" que no se han esforzado en "reprimir a los ignorantes y enseñarles, a través del ejemplo y del consejo, a preferir la paz, la concordia..." (N.S.pf.51), y que "han suministrado el dinero, la orientación y los materiales de guerra" a un vulgo que no es más que "una máquina muda en manos de los gobernantes y sus notables y van guiados por ellos en contra de sus intereses, suponiendo que ellos sepan cuáles son" (N.S.pf.51). Pese a que los drusos han arrastrado en su lucha contra los cristianos al resto de los elementos musulmanes y todos ellos han vencido al sector cristiano en la guerra civil, al-Bustânî parece aludir con su denominación casi irónica de "grupo ganador", no sólo a la aristocracia drusa, sino también a la maronita y su Jerarquía religiosa que, abusando de su poder político en el país, protagonizó los levantamientos populares en contra de la propia aristocracia maronita<sup>21</sup>. Pero hay otro grupo que al-Bustânî añade al anterior; a éste lo califica de "traidores y opresores" y se refiere concretamente a los gobernadores locales otomanos que apoyaron materialmente, o no hicieron nada por evitarlo, las matanzas de los cristianos. A todos ellos, al grupo "ganador", en general, el autor califica de "culpables y transgresores de la ley y el orden"... por-

---

<sup>21</sup>. Véase Capítulo 1, pág. 70

tadores de "intereses de grupo e individuales" (N.S. pf.35) y exige del Gobierno la premura en crear las medidas eficaces para poner fin a esta situación (N.S.pf.33).

Frente al "grupo ganador", el autor habla del "grupo vencido", de la desaparición de "los hombres más capaces y ricos" (N.S.pf. 20), de la "muerte de muchos industriales" (N.S.pf.43), y tras ello, del "paro de casi 50.000 personas trabajadoras y el cierre del comercio y de las industrias..." (N.S.pfs.24 y 25) ... "la disminución del número de brazos para trabajar en pro de la prosperidad del país y del bienestar de los súbditos" (N.S. pf.20). En definitiva, la pérdida del sector de la incipiente burguesía industrial y mercantil en la que descansa, para el autor, el progreso económico de Siria y su posibilidad de reformar el estado de cosas. La actitud ante este "grupo vencido" sorprende sobremedida por el espíritu apaciguador y cristiano que el autor trata de inculcarles, en contra de cualquier intención de venganza; argumentando "la paciencia y la calma como uno de los deberes de los oprimidos" (N.S.pf.1 y 9), insta a las víctimas de la guerra civil a que "de la misma manera que queráis que se os trate, tratad vosotros" (N.S.pf. 16). Aún así, no elude el autor la exigencia de reclamar sus derechos, pero "con suavidad, delicadeza y grandeza de espíritu a través de los gobernantes" (N.S. pf.21).

#### 4.3. MEDIOS PARA LA REFORMA: ALTERNATIVAS

##### 4.3.1. Gobierno de los "capaces"

Frente al sistema burocrático del Estado otomano, basado en la herencia, el linaje o la pertenencia religiosa, típico de las sociedades feudales y tributarias "medievales", Buṭrus al-Bustānī propone un modelo de estructuración burocrática basada en el mérito y la capacidad personal, típico de las sociedades burguesas occidentales de los ss.XVIII y XIX<sup>22</sup>.

La formulación de tales ideas le viene al autor concebida por su evidencia de la corrupción estatal otomana, y, en concreto, por la actuación de los gobernadores locales de Siria; esto le lleva a desarrollar, escuetamente, el tema de otorgar "las responsabilidades de mando en atención al merecimiento y la capacidad, y no sólo por la raza, la estirpe, la riqueza o la posición social" (N.S.pf. 58).

Este principio, que es seguido por "los Estados más prósperos y avanzados a la luz de este siglo"(N.S.pf.58), sirve al autor para defender la posición de la nueva burguesía y su ascenso a los pode-

<sup>22</sup>. Véase J.C.RODRIGUEZ, *Teoría e historia de la producción ideológica. 1/ Las primeras literaturas burguesas*. Madrid, 1974, pág.35.

res burocráticos del Estado cuando dice que en aquellos "se otorgan los cargos públicos a gentes que lo merecen y no por herencia u otros métodos ilícitos" (N.S.pf.58). El concepto de la herencia se le muestra al autor "discriminativo e iluso", ya que como él afirma: "el hombre se mide por sus dos miembros más pequeños: la lengua y el corazón, y no por sus antepasados" (N.S. pf.58), y ello, no sólo en el aspecto político, también en el cultural: "No invoques nunca a tu progeñe ni a tu linaje: la alcurnia del hombre es sólo aquello que logra alcanzar" (Cult.Arab.pf.7).

La brecha de ascenso político que el autor abre con sus nuevos parámetros calificadores va dirigida específicamente a la burguesía siria que, compuesta de diversos elementos religiosos, es mayoritariamente cristiana. De ahí que en su discurso puede entreverse ciertos tintes de descentralización estatal en favor de la formación de una burocracia autóctona o nacional siria cuando argumenta "la necesidad de establecer un orden jerárquico para la administración en función de que los ocupantes sean dignos, merecedores y conocedores de la lengua del país (Siria) y expertos en las leyes e instituciones del reino" (N.S.pf.48). Sus intenciones se muestran con mayor claridad cuando propone la creación de "una escuela integradora" en Siria (N.S.pf.48) para la formación de esta burocracia nacional: la fundación de su **al-Madrassa al-Waṭaniyya**, tres años después, demostró la consecución de su proyecto.

El velar por las gentes de mérito, procurales una situación próspera y éxito en sus trabajos, no sólo supone para el autor un

"deber de los gobernantes" (N.S.pf.61), sino un medio de reforzar los lazos de unión entre los gobernantes y sus súbditos frente a los extranjeros, "el único medio de que los súbditos los quieran y no tengan que recurrir a algo que repugna a la mayoría: refugiarse en los extranjeros y colocar sus negocios e intereses bajo su control y su protección" (N.S.pf.61).

#### 4.3.2. Concepto del Estado "árbitro"

Si Buṭrus al-Bustānī se atrevió a expresar sus ideas sobre la necesidad de depurar la administración del Gobierno otomano, sus referencias a la Autoridad suprema, a la figura del Sultán otomano, jamás cuestionan su legitimidad. Esta Autoridad, según su opinión, "la concede Dios"; es más, en la figura del Sultán y en sus órdenes reales, siempre se observan objetivos de "paz, prosperidad y seguridad de bienes hacia los súbditos" (N.S. pf.57). Si se reflexiona sobre la realidad socio-política del momento, no es de sorprender que el autor, como el resto de los intelectuales cristianos de la época, defendieran la Autoridad del Sultán otomano en este proceso de modernización del Imperio y de evidentes beneficios sociales y políticos para la población cristiana. Pese a las sublevaciones y revueltas locales, provocadas en gran medida por la corrupción de los gobernantes otomanos, según se argumenta, cabe pensar que la élite intelectual siria encuentra esperanzadora la situación del

sector burgués cristiano en el marco del Imperio otomano. La voluntad de las Reformas y el beneplácito de la Puerta ante la presencia occidental en el Mašriq, reconforta a estos intelectuales en las aspiraciones económicas, sociales y políticas de la Reforma; aún así, se advierte, en el discurso de al-Bustānī, ciertas advertencias respecto al peligro que puede suponer a los sirios abandonarse en las manos extranjeras.

Se diría que Buṭrus al-Bustānī no ve inconveniente alguno en conservar la "monarquía" absoluta de los otomanos; pero su actitud es consciente; tanto es así que no condena el régimen representativo o la República como forma de gobierno; sobre estos dos últimos sistemas políticos dedica en su *Enciclopedia* un artículo<sup>23</sup> sumamente objetivo: comenta las ideas del ilustrado francés Montesquieu y elabora una revisión histórica de las antiguas y modernas repúblicas, europea y americana. También en su artículo sobre el Gobierno, en la misma obra, el autor hace referencia a la República que Aristóteles inserta en su división de los Gobiernos, junto a la Monarquía y el Principado; y pese a la objetividad de al-Bustānī, en este último artículo asoma su talante liberal en la exposición de los datos. Cuando comenta que los Gobiernos del s.XIX recogen bajo su órbita un gran número de pueblos cuyos individuos viven holgadamente en medio de libertad e igualdad de derechos, participando en los asuntos de su Gobierno<sup>24</sup>, se expresa en los mismos términos en

<sup>23</sup>. Véase B.AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat*, s.v. *Yumhūriyya*, vol.VI, pág.534.

<sup>24</sup>. *Idem*, s.v. *Hukūma*, vol.III, págs.132-133.

que lo hiciera en sus boletines (*Nafir Sûriyya*). Ocurre igual cuando describe los antiguos Gobiernos, persa y romano, y refiere no haber algo en ellos que hoy tienen "los países civilizados: libertad, igualdad y un Gobierno fundado sobre cánones políticos y una cámara de representantes en los que el pueblo deposita sus esperanzas"<sup>25</sup>.

Pero la mejor evidencia de las ideas de al-Bustânî sobre su concepto de Gobierno, se encuentra en su propia definición "fuente de arbitraje en una situación de litigio"<sup>26</sup>. Esta idea de Estado "árbitro" que la burguesía, en general, propone como alternativa burguesa en contra de un Gobierno despótico, representante de los intereses de la nobleza o de la aristocracia feudal, en fase de regresión<sup>27</sup>.

De todo ello, cabría deducir que, pese a la aceptación de Butrus al-Bustânî de la "monarquía" absoluta, de la Autoridad del Sultán, como algo incuestionable por inevitable, contempla otras posibilidades políticas: el régimen representativo. De hecho, su revista *al-ÿinân* aboga por la Constitución de 1876. Y, en cuanto a su promulgador Midhat Bâšâ, es el personaje más admirado por los Bustânî, tal como se contempla en la misma revista<sup>28</sup>. Pero si el

---

25 *Idem.*

26. *Idem*, pág.132.

27. Véase J.C.RODRIGUEZ, *Teoría e historia*, pág.28.

28. Véase Capítulo 3, pág.269

autor no defendió de forma directa estas ideas, sino que, por el contrario, alaba siempre que tiene ocasión al Sultán otomano, no se le puede catalogar como "otomanista": al margen del riesgo que supone, en esta época, expresar con libertad las ideas, al-Bustânî alberga sobrados y sinceros argumentos para "aceptar" al Gobierno otomano, en la coyuntura que Siria se encuentra: el grado de incultura de la población siria le induce a pensar que "mientras los compatriotas (sirios) no abran las puertas para que entren los conocimientos y las artes y las difundan entre los notables y el pueblo, en general, será inútil esperar ingresar en la organización de los pueblos civilizados...ni ocupar cargos importantes en el Gobierno" (N.S.pf.48).

La desolación que al-Bustânî encuentra en esa falta de cultura necesaria para que un pueblo pueda tomar sus decisiones y participar en ellas, le viene provocada por la misma guerra civil de 1860; ella le demuestra la difícil solución del problema de los sirios: saber cuáles son sus intereses, porque, como él mismo dice: "cada sirio tiene los suyos propios" (N.S.pf.74). La sinceridad de su postura es coherente con su actitud de fomento de la cultura entre "los notables" (al-jassa) y el pueblo (al-câmma)<sup>29</sup>, aunque, inevitablemente, redundara en los primeros.

Parte el autor de una aceptación del absolutismo otomano, pero en su vía de Reformas. Más en consonancia con los políticos libera-

<sup>29</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ. *Introducción al Muhiṭ al-Muhiṭ*.

les de la **Puerta** otomana, exige una serie de requisitos políticos que restringen el despotismo gubernamental:

1. La figura del propio Sultán; su añoranza de los califas Cabbásíes, desde Abû Yâcfar al-Manşûr hasta al-Mustanşir, le sirven como modelos de soberanos que no sólo fueron amantes de las ciencias y las artes, sino que, al mismo tiempo, se preocuparon por los grandes científicos y filósofos de sus épocas, sin que jamás fueran discriminados por su pertenencia a una u otra religión. La consideración de los soberanos Cabbásíes hacia los sabios y eruditos de la corte, supone para al-Bustânî un requisito fundamental en el buen gobernar de un monarca (C.A.pf.11-18): el monarca absoluto debe ser un "filósofo ilustrado", tal como diría Voltaire<sup>30</sup>, y preocuparse por las ciencias y los conocimientos, así como por aquellos que las ejercitan, en tanto que éstos son "lámparas de las tinieblas y los soberanos de la humanidad, cuya pérdida dejaría en salvaje soledad al mundo" (C.A.pf.14).

2. La reivindicación de unas leyes que se opongan a la corrupción del Estado, limiten la arbitrariedad de los gobernantes y se fundamenten en principios racionalistas: a) "Sin principios partidistas", que son una de las lacras de los siglos oscuros que impiden la seguridad y el éxito del país" (N.S.pf.56); b) "Unas leyes armónicas y ordenanzas justas en consonancia con la situación, el lugar y el tiempo, sin mezclarlas con los asuntos religiosos" (N.S.pf.

<sup>30</sup>. Véase G.LEFEBVRE, *El nacimiento de la historiografía*. Barcelona, 1974, pág.138.

35); c) "Unas leyes tajantes a la hora de castigar al culpable o culpables, y no dadas a la corrupción" (N.S.pf.55); d) "Severas y alerta, y que mantengan a las gentes dentro de sus límites, mirando a todos por igualdad, sin tener en cuenta su comunidad religiosa" (N.S.pf.35); e) "Que no se apliquen a todos por igual, sino según la responsabilidad de cada cual, ya que lo contrario sería una exageración desde un punto de vista religioso y político" (N.S.pf.50) y f) "Que las Autoridades del rango que sea no las pasen por alto o dejen de ejecutar lo que la Ley pretende" (N.S.pf.56).

3. La formulación de una serie de libertades para todos los súbditos. Parte de la idea de que "la libertad es uno de los dones más ilustres por el que el género humano se caracteriza y sobresale por encima de todos los seres vivos"<sup>31</sup>; de ahí su declaración pública, ya en 1849, de que la razón humana necesita de la "libertad de pensamiento" "como uno de los medios auxiliares ... para adquirir los conocimientos" (C.A.pf.5) y, en 1860, se exprese del mismo modo respecto a la libertad de conciencia.

Estas libertades las amplia en el artículo correspondiente de su **Enciclopedia**<sup>32</sup>: en su referencia a la libertad civil, al-Bustânî escribió sobre: la **libertad política**: como el "disfrute del hombre de los derechos otorgados por el sistema de cada nación"; **física**: como la "capacidad del hombre de ir y venir y utilizar sus

<sup>31</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat*, s.v. *Hurriyya*, vol.VII, pág.4.

<sup>32</sup>. *Idem*, págs.2-4.

miembros sin prohibición: **de pensamiento**: como el "poder del hombre de mostrar sus ideas sin prohibición en todas las materias: filosofía, religión, política, etc."; **de religión**: como la "capacidad de creer en un sistema religioso que considere verdadero y en aprenderlo sin oposición"; **de culto**: como la "capacidad de los creyentes de enseñar su religión y practicar su culto"; **de imprenta**: como el "derecho de los impresores, especialmente de periódicos, de publicar sus opiniones en los estudios que elijan o crean adecuados a las circunstancias"; **individual**: "de cada individuo para hacer uso de su libertad personal, a menos que se lo prohíba la Ley o vaya en contra del sistema. Este derecho lo conceden los sistemas de todos los países libres y los gobiernos que los asisten;" **profesional**: como "la capacidad que el hombre tiene de dedicarse a cada profesión que desee sin que nadie se lo prohíba"; **comercial**: "el derecho del comerciante de vender y comprar en el interior y exterior bajo la observación de las ordenanzas locales"; **marítima**: como el "derecho de cada pueblo a viajar por todos los mares sin oposición alguna"; y **libertad estatal**: "derecho de un pueblo a liberarse de toda opresión y a independizarse a través de otro pueblo; es decir, la libertad de independencia (*istiqlâl*), como la de EEIJJ, que depuso su sumisión a Inglaterra y se estableció como República independiente..."<sup>33</sup>.

4. La descentralización burocrática estatal en favor de la participación de la **élite** local siria en los asuntos nacionales (N.S.pf.

---

<sup>33</sup>. *Idem*, pág.3.

13). Bajo la óptica de que Siria pertenece a los sirios y de que su "felicidad" estriba en la "prosperidad y el bienestar nacionales" (N.S.pf.13), el autor propone al Gobierno dar cabida en las tareas gubernamentales locales a las personas de mérito y conocedoras de la lengua de su país; y ello, en función de la "jerarquización" política que otros países siguen y que los otomanos debieran imitar (N.S.pf.48).

#### 4.3.3. Sociedad laica: separación del poder civil y del poder religioso

Butrus al-Bustânî propone la necesidad de una sociedad laica como opción política a la problemática situación de la confesionalidad religiosa de Siria. La unión de los poderes civil y religioso y la conjunción de ambos en una sola persona, acarrear, en opinión del autor, "daños y perjuicios tanto en las leyes como en las religiones y, con su mezcla es imposible la existencia, vida y desarrollo de la civilización" (N.S.pf.59); con la alusión a los países civilizados, al-Bustânî argumenta que, en ellos, la separación tajante entre ambos poderes les ha llevado "al bienestar y al éxito" (N.S.pf.59).

La definición de los poderes, civil y religioso, es clara en el discurso de al-Bustânî: 1. El Poder religioso es "aquel que está

vinculado a los asuntos internos y estables, aquellos que no se alteran con el paso del tiempo y de las circunstancias"; 2. El Poder civil es "aquel que está vinculado a los asuntos externos e inestables, aquellos que se alteran con el paso del tiempo y de la circunstancias" (N.S.pf.59).

El laicismo que proclama su discurso es contrario, por una parte a la tradicional estructura legal islámica del Imperio otomano en la que la *Šarīca*, o ley religiosa, es considerada como un "corpus de inspiración divina, de regulaciones y principios políticos, sociales y morales que, en teoría, cubren todos los aspectos de la vida"<sup>34</sup>; por otra, a la estructura de poder de las diferentes Jerarquías religiosas de las distintas *millât* del país; la autonomía política de la que gozan, sobre todo las Jerarquías no-musulmanas, les lleva a ejercer un poder, a veces opresor, sobre su gente; Patriarcas, rabinos y otros, detentan el poder político y espiritual de su pueblo sobre el que ejercen una evidente influencia civil; los continuos levantamientos populares, a lo largo del siglo, lo han demostrado. En el modelo de sociedad laica que al-Bustānī preconiza, la mezcla de poderes, civil y religioso, en manos de las Jerarquías de las distintas comunidades, se opone a su modelo de sociedad laica bajo la que Europa había logrado su éxito: "En tanto que nuestro pueblo no distinga entre religión y estructura civil, y constituya su organización social y política sobre esta diferencia, así como limitar tajantemente entre estos dos principios, no habrá éxito en el país" (N.S. pf.47).

<sup>34</sup>. Véase G.E.GRUNEBAUM, *El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla*, pág.80.

La profunda religiosidad de Buṭrus al-Bustâni no le impide exigir la conveniencia de separar los poderes, civil y religioso. Es más, tal vez por ello, y porque su fe protestante le hace más próximo a la cultura moderna occidental, es por lo que rechaza de lleno la confusión existente en el Imperio, entre ambos poderes. Esto que conlleva la asunción de cargos políticos por parte de la Jerarquía religiosa, incapaz para este fin, y que le hace abandonar su verdadera función: la de pastor de almas (N.S.pf.59); del mismo modo que a los cargos religiosos llegan personas con ambiciones de poder y de privilegios temporales con el fin de adquirir influencias en el ámbito civil, cuando su preparación no ha sido la idónea para ello (N.S.pf.59).

Con la creencia de que "los sistemas religiosos son las bridas de los malvados y de los violentos" (N.S.pf.52), Buṭrus al-Bustâni relaciona la conjunción de los poderes, civil y religioso, con el fomento del fanatismo (*taḡṡṡub*), tradicional en la región siria y provocador, en gran medida, de las guerras civiles entre su pueblo. Fanatismo religioso que, además, alberga intereses de grupos, de facciones y de familias (N.S.pf.46) y que, se contrapone a su idea de la "concordianacional", bajo unos presupuestos laicos y encaminada hacia "la prosperidad y el éxito de Siria" (N.S.pf.34).

La separación de los poderes civil y religioso supone para el autor un requisito prioritario de la reforma siria para la integración social de un sector de la población, los cristianos, en los

que descansa la prosperidad económica y el progreso y desarrollo del país; su racionalismo no puede aceptar la unión de ambos poderes porque ello va en contra del individualismo liberal que su ideología contiene, ésta que mide al individuo por su capacidad y su esfuerzo personal en una sociedad móvil y no por la pertenencia a una u otra religión que conlleva una inmovilización social.

#### **4.3.4. Reivindicación de la sociedad mercantilizada. Seguridad de la propiedad y de los intereses comerciales**

El modelo de sociedad que Buṭrus al-Bustânî reivindica en su discurso es claramente definido: "La organización social sirve para designar a los habitantes de un país o de una ciudad cuyos intereses son comunes. O mejor, el estado resultante de la sociedad humana" (Org.Soc.pf.1). Esta sociedad la fundamenta en "las necesidades y temores de sus individuos"; su grado de civilización lo estriba en "el mayor número de necesidades y los más variados y fuertes temores", y su grado de perfección o deficiencia en "la capacidad de satisfacer esas necesidades y alejar aquellos temores" (O.S.pf.1).

Desde el punto de vista de que "la felicidad del ser humano estriba en obtener por completo sus deseos, según el grado de desarrollo" (O.S.pf.1), al-Bustânî reglamenta una especie de norma con la que analizar el grado de civilización y de perfección de la so-

ciudad siria y con la que exponer sus criterios. Para ello, concreta, de forma resumida, los distintos tipos de "necesidades humanas" desde la perspectiva de las sociedades occidentales decimonónicas.

#### 4.3.4.1. Las necesidades humanas

Las necesidades del ser humano las especifica el autor en los siguientes capítulos: 1. **Naturales**: aquellas necesidades primarias de subsistencia (alimento, vestido y vivienda) que aumentan su grado de "sofisticación" en la medida de su mayor civilización y comunitarismo; 2. **Intelectuales**: aquellas que atraen las mentes de los individuos y les posibilitan satisfacer mejor sus necesidades vitales (los medios culturales); 3. **Sociales**: aquellas que se fundamentan en todo aquello que estimula a hacer el bien a los demás posibilitando una serie de cualidades espirituales con las que mejor apreciar a los humanos; 4. **Religiosas**: aquellas que ayudan a cumplir con los deberes hacia Dios; 5. **Políticas**: aquellas cuyo eje es la fuerza que la masa otorga a un número de sus miembros cultivados, enérgicos y leales a fin de mantener la organización común, evitar las deficiencias y defender sus bienes, sus vidas y sus honras; y 6. **Complementarias**: aquellas que el ser humano no precisa pero que son útiles para el bienestar de su cuerpo. ejercitar su mente y conseguir los deseos naturales (espectáculos, instrumentos musicales, vestidos elegantes, etc.). (O.S.pf.2).

Con su descripción de las necesidades humanas básicas de la organización social, el autor proyecta su concepto de sociedad comunitaria como requisito imprescindible para la satisfacción de aquellas necesidades, porque "no le es dado a un individuo en particular, o a un grupo minoritario de ellos, satisfacerlas" (O.S.pf.3). La agrupación y la repartición del trabajo social están contenidas en su modelo de sociedad humana contraria al individualismo salvaje que representa el **Robinson Crusoe** (O.S.pf.3): "El acercamiento y la convivencia de y entre los individuos" es la causa lógica, para el autor, de "la prosperidad de los campos, de las aldeas, de las ciudades y de las capitales" (O.S.pf.3). Pero esta agrupación humana no la reduce el autor a un marco restringido; por el contrario, la universaliza, porque, como argumenta, "cada país y región ofrecen particularidades y materias que no existen en otros" (O.S.pf.4); de ahí su representación del mundo como una "cadena cuyos eslabones se multiplican y se necesitan entre sí, de tal modo que no es posible mantener su estructura y su sistema sin ellos" (O.S.pf.4); argumentos encaminados a demostrar la necesidad que Siria tiene de relacionarse con Europa, económica, política y culturalmente.

#### 4.3.4.2. Sociedad urbana: La ciudad de Beirut

Para al-Bustânî, la sociedad urbana es el resultado de la necesidad de comunicación entre las aldeas y las ciudades (O.S.pf.4); este tipo de sociedad es el que el autor reivindica desde sus escritos; la vida beduina representa para él el paso intermedio entre el estado de rudeza o de barbarie y el estado de civilización ciudadana: un grupo social que, debido a su desarrollo de vida y a sus muchas necesidades primarias, obtuvo una cierta sistematización social y que, debido a sus grandes temores -las luchas tribuales- tuvo que custodiarse con la solidaridad tribal (*aşabiyya*), como forma de alejar sus temores (O.S.pf.1). Pero la vida beduina está lejos de aproximarse al modelo de sociedad urbana en el que estriba el desarrollo económico, social y cultural de Siria en esta segunda mitad del s.XIX. El desarrollo de la burguesía mercantil interna autóctona tiene su sede en los centros urbanos del Monte Líbano: Nabatiyeh, Zahlé y Dayr al-Qamar son un ejemplo<sup>35</sup>. Gracias a la nueva economía de mercado interno, estas ciudades prosperan y, en ellas, su población. La penetración capitalista occidental masiva, a partir de 1840, ha potenciado a esta clase social burguesa, ahora convertida en burguesía dependiente, intermediaria y víctima del capitalismo europeo<sup>36</sup>; tras ello, el florecimiento urbano de la ciudad de Beirut, centro y sede de las transacciones comerciales, industriales y bancarias de Siria<sup>37</sup>.

<sup>35</sup>. Véase CL.DUBAR y S.NASR, *Les classes sociales*, pág.56.

<sup>36</sup>. *Idem*.

<sup>37</sup>. *Idem*, pág.57.

La ciudad de Beirut sirve al autor de modelo y ejemplo para su reivindicación de una sociedad urbana y mercantil: "uno de los eslabones de la gran cadena del mundo...vínculo entre Siria y nuestra patria chica y entre ésta y los países extranjeros..." (O.S.pf. 4) "...punto de unión entre el nuevo y el viejo mundo..." (N.S.pf. 36). Esta ciudad representa un modelo económico y social de "intercambio" y de "colaboración" entre la población autóctona y los europeos, por ser: 1. Sede de la burguesía siria y núcleo de la población con intereses comunes: "artesanos, comerciantes, propietarios y gobernantes...gentes amantes de la paz y del bienestar y cuyo número es mayor a este otro: "las gentes de baja ralea" que la habita (O.S.pf.5.a); 2. Ciudad cosmopolita, en tanto que su población está formada por gentes de diversas razas y nacionalidades: orientales y occidentales: dos grupos de población con "intereses comunes, especialmente cívicos y culturales" y que pueden vivir en la ciudad con "seguridad, bienestar, tranquilidad y felicidad" (O.S.pf.5.b); 3. Civilizada: "la mayoría de sus habitantes son civilizados: sus necesidades y temores son las de un pueblo civilizado" (O.S.5.c); 4. La cobertura de sus necesidades naturales y de los medios de protección y seguridad de sus gentes, de sus bienes y de su honor: "la ciudad más segura del mundo" (O.S.pf.5.d); 5. Técnicamente avanzada: "arreglo de caminos, mejora de los medios de comunicación...", y todo ello debido "al tesón, la actividad, lucidez y audacia de sus gentes... no superadas por ninguno de los habitantes del mundo" (O.S.pf 5.e); y 6. Avanzada en el aspecto cultural, pese a las deficiencias que el autor observa en el momento,

pero que siendo "la nodriza del pensamiento y de las humanidades en el pasado", alberga esperanzas de que "en el futuro sea el punto de contacto entre Oriente y Occidente de todo lo útil" (O.S.pf.5.e).

El tema de la seguridad comercial es algo que preocupa a al-Bustânî en su reforzamiento de la sociedad urbano-mercantil y en la reivindicación de la misma; esta seguridad que el autor considera "deficiente" y cree "tarea de los gobernantes" (O.S.pf.5.4); la falta de esta seguridad provocó "la muerte de muchos industriales y la pérdida de informaciones importantes" durante la guerra civil de 1860 (N.S.pf.43), y por ello hay una apremiante "necesidad de adoptar medidas enérgicas y eficaces para crear y dar completa seguridad a los supremos bienes del hombre, sus comercios, sus industrias y sus conocimientos" (N.S.pf.60).

La reivindicación de la seguridad, básica para el buen desarrollo de la sociedad mercantil siria de mediados de siglo, no es sólo comercial; al-Bustânî alude también a la seguridad pública, en general, como requisito básico para su modelo de sociedad burguesa; con su alusión al tema sólo hace recordar al Gobierno el hacer efectivas las leyes proclamadas al respecto en el edicto de 1856; de ahí que argumente: "la seguridad pública, como tarea de los gobernantes, ha nacido recientemente en este país y, hasta ahora, yace aún en la cuna, fajada en pañales...; si se cuidasen de ella protectores fuertes y hábiles médicos, entre los hombres más capaces de Oriente y Occidente...entonces tendríamos la esperanza de que sus cuidados la protegerían de las vicisitudes del tiempo..." (N.S.pf.9).

No se le oculta al autor el papel influyente de las Potencias europeas en la política de **Reformas** otomanas. La seguridad de vida, de honor y de bienes para todos los súbditos, que al-Bustânî reivindica, son cláusulas del edicto de 1856 proclamado por la **Puerta** en favor de los cristianos de Siria. La presión que Europa ejerce sobre el Imperio, y para protección de aquel sector de la población, es observada por el autor como única opción viable en la defensa y seguridad de la burguesía cristiana autóctona, tras los acontecimientos últimos.

#### 4.4. LA BUSQUEDA DE LA IDENTIDAD NACIONAL SIRIA

El contenido patriótico o nacional del discurso de Butrus al-Bustânî resulta ser el más polémico y controvertido del pensamiento del autor. La escasa bibliografía existente sobre este aspecto es reciente y contradictoria; ella gira en torno a su consideración de "pionero del nacionalismo árabe" y de "primer nacionalista sirio". Quienes comparten la primera opinión basan su calificación en el **arabismo** existente en los ensayos que este trabajo presenta, así como en la participación de al-Bustânî en la fundación de la **Sociedad Científica Siria**; en ésta, G. Antonius<sup>38</sup> localiza el germen

<sup>38</sup>. En *The Arab Awakening*, págs. 82-83.

primero del nacionalismo árabe; los que, en cambio, califican a al-Bustânî de nacionalista sirio, se fundamentan en el contenido político de **Nafîr Sûriyya**.

Sin querer entrar en el debate nacionalista y, en concreto, en el del nacionalismo árabe y los nacionalismos regionales, sólo se hará referencia a aquellos aspectos fundamentales del discurso del autor en los que los escasos estudiosos del tema concretan su carácter nacionalista árabe o sirio.

La opinión general respecto a los primeros propagadores del nacionalismo árabe, es el surgimiento de aquellos en torno a la labor lingüística y científica de los misioneros americanos, afincados en Beirut, a lo largo de la 2ª mitad del s.XIX<sup>39</sup>. Desde esta óptica, G. Antonius, tras una exhaustiva investigación sobre el tema, encuentra el germen de este nacionalismo en un poema de Ibrâhîm al-Yâziyî al que se dio lectura en una reunión de la **Sociedad Científica Siria**, fundada por el padre de aquel, Nâşîf al-Yâziyî y Bu-ṭrus al-Bustânî; en este poema, su autor hacía un llamamiento al despertar de los árabes bajo el yugo otomano. Más tarde, en 1875, Ibrâhîm al-Yâziyî y Fâris Nimr, junto a otros veinte intelectuales, fundaban en Beirut una Sociedad secreta; ésta elaboraba, unos años después, un programa político de independencia para Siria; los puntos contenidos en este programa, así como la fraseología del mismo,

<sup>39</sup>. Véase Ş. AL-HUSRI, L'idée de nation dans les pays arabes. Du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la création de la Ligue des états arabes, en rev. **Orient**, (1962), pág. 127.

le lleva a G. Antonius a establecer una estrecha relación con las ideas de los dos maestros: N. al-Yâziyî y B. al-Bustânî: 1. Independencia de Siria con el Líbano; 2. El reconocimiento de la lengua árabe como lengua oficial del país; 3. Rechazo de la censura y otras restricciones sobre la libertad de expresión y la difusión del conocimiento; y 4. Empleo de unidades reclutadas del servicio militar local<sup>40</sup>.

A partir de aquí, y pese a la opinión contraria de S. Haim en lo que al surgimiento del nacionalismo árabe se refiere<sup>41</sup>, son numerosos los estudiosos que siguen a G. Antonius; entre éstos: Z. N. Zeine<sup>42</sup>, P. Hitti<sup>43</sup> y A. Hourani<sup>44</sup> enfocan el tema desde una perspectiva más cultural que política, y, en este sentido, el discurso de Buṭrus al-Bustânî representa la toma de conciencia de una entidad llamada "los árabes" y de algo denominado "la cultura y la sangre árabe"<sup>45</sup>; todo esto que Ibrâhîm al-Yâziyî y su Sociedad secre-

<sup>40</sup>. Véase G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, págs. 82-83.

<sup>41</sup>. S. HAIM, *Arab Nationalism. An Anthology*. Los Angeles, 1962, en su introducción, establece el surgimiento del nacionalismo árabe en los argumentos de la *ṣalafiyya*, cuyo primer exponente fue Rašîd Riḍâ.

<sup>42</sup>. En *Arabic-Turkish Relations*, págs. 56 y ss.

<sup>43</sup>. En *The Impact of the West*, pág. 477.

ta recogerían más tarde.

En esta misma línea se pronuncian S.Jargy<sup>46</sup> y S.Lavan<sup>47</sup>; el primero califica al autor de "pionero del movimiento nacionalista árabe" en su proyección cultural; siendo la lengua el móvil principal de dicho nacionalismo, S.Jargy considera al maestro su principal exponente. S.Lavan, por su lado, destaca a al-Bustânî como "líder del despertar intelectual árabe", dando muestras de un "nacionalismo árabe no-político" que no reivindica la separación del Imperio otomano de un "Estado árabe" independiente<sup>48</sup>.

Contrario a estos argumentos, J.W.Jandora niega que Buṭrus al-Bustânî fuera un nacionalista árabe; considera casual la coincidencia del lenguaje y de las ideas entre el autor y la Sociedad secreta de I.al-Yâziyî; coincidencia que niega a los objetivos de uno y otros, en tanto que son diferentes, según su opinión<sup>49</sup>.

Esto en lo que a la polémica del nacionalismo árabe se refiere, de una forma global; menos controvertido, por estar menos estudiado, es el aspecto del "nacionalismo sirio" en el discurso de Buṭrus al-Bustânî.

<sup>46</sup> En *Les origines culturelles du nationalisme arabe*, págs.411-427.

<sup>47</sup> En *Four Christians Arab Nationalists: A Comparative Study*, en rev. *Muslim World*, 57 (1967), págs.115-125.

<sup>48</sup> *Idem*, pág.121.

<sup>49</sup> J.W.JANDORA, Buṭrus al-Bustânî. Arab Consciousness and Arabic Revival. en rev. *Muslim World*, 64 (1984), pág.75.

Es J.Dâyah, periodista y escritor libanés, quien, en 1978, edita por primera vez, desde su publicación en 1860/1861, las **waṭaniyyât (nacionalistas, Nafîr Sûriyya)** de Buṭrus al-Bustânî<sup>50</sup>. Consta para J.Dâyah que en ellas se encuentra contenido el pensamiento nacionalista sirio del maestro. En 1981, y profundizando algo más sobre el tema, el mismo autor hace referencia al desconocimiento existente sobre esta faceta de al-Bustânî; el motivo del oscurecimiento al respecto lo expone así: "ello no se debe a la falta de fuentes en este sentido, sino a la falta de deseo de escribir sobre el pensamiento nacionalista del maestro Buṭrus; la causa más importante quizás se deba a la no correspondencia de la doctrina del maestro con la de los investigadores y estudiosos..."<sup>51</sup>; la definición de la "nación siria", contenida en sus boletines, y en la que el Líbano se incluye, así como su llamada a la independencia política "velada" que se desprende de los mismos, conducen a J.Dâyah a formular sus consideraciones.

También B.Abu-Manneh califica al maestro de "primer nacionalista sirio". Al fundamentar su estudio en **Nafîr Sûriyya**, y en los escritos de Salîm al-Bustânî, en la revista **al-ÿinân**, B.Abu-Manneh amplía el estudio de esta faceta del autor y lo califica, finalmente, de un intelectual que abrió el camino hacia el "arabismo" en el

50. J.DÂYAH, *Al-MuCallim Buṭrus al-Bustânî min jilâl "waṭaniyyât-hi"*, en rev. *Fikr*, 25 (1978), págs.181-230.

51. J.DÂYAH, *Al-MuCallim Buṭrus al-Bustânî. Dirâsa wa waṭâ'iq*. Manṣurât mayalla *Fikr*, 1984, pág.7.

aspecto cultural, hacia el otomanismo, en el político e, inevitablemente, hacia el nacionalismo sirio; y, en este sentido, no duda en calificarlo como "primer nacionalista sirio"<sup>52</sup>.

En consonancia con unos y con otros, K.Salibi argumenta acerca del "sirianismo" de Buṭrus al-Bustānī, como algo específico y original del autor y que se concreta en un "nacionalismo arabo-sirio" de tipo lingüístico y cultural: un nacionalismo secular basado en la lengua y la herencia cultural árabes del que se hacen eco, más tarde, los jóvenes cristianos sirios en torno al Colegio Protestante Sirio<sup>53</sup>.

La polémica establecida en torno al nacionalismo árabe o sirio en Buṭrus al-Bustānī, conduciría, de forma lógica, al debate de los nacionalismos árabe y local o regional, a su correspondencia en muchos aspectos y su equiparamiento, en otros; sin embargo, la existencia de un importante trabajo sobre el tema, objeto de una tesis doctoral, en 1976, lleva a eludir el debate aquí y remitir al mismo<sup>54</sup>. No obstante, y para un mejor entendimiento del discurso "nacionalista" de al-Bustānī, es imprescindible resaltar que "el movimiento nacional", a grandes rasgos, y en el mundo árabe decimonónico, es producto de la emergencia de grupos y clases sociales autó-

<sup>52</sup>. B ABU-MANNEH, *The Christians*, pág.304.

<sup>53</sup>. K.SALIBI, *The Modern History*, pág.151.

<sup>54</sup>. Véase C.RUIZ BRAVO, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952. Estudio y textos*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1976.

tonas surgidas en torno a las nuevas relaciones de producción capitalista, desarrolladas al calor del colonialismo europeo; siguiendo a A. Abdelmalek, este "movimiento nacional" surge en esta época como una forma de asegurar el acceso al poder económico y político de una nueva clase social, la burguesía local, que irá convirtiéndose, poco a poco, en burguesía nacional<sup>55</sup>. En esta primera fase de mediados del s.XIX, previa al posterior desarrollo de los nacionalismos del s.XX, la burguesía siria aún no está consolidada; en este sentido, Buṭrus a-Bustânî destaca entre sus contemporáneos por erigirse en el portavoz y, al mismo tiempo, ideólogo, del carácter nacional de la incipiente burguesía siria de su tiempo. Su "nacionalismo" es sirio, por tanto; el arabismo del que se hace eco el autor, en su discurso, es sólo un concepto supra-religioso que utiliza en favor de la unidad entre los musulmanes y los cristianos de Siria; un concepto común de identidad que, étnicamente se concreta en el bilād al-Šām y, culturalmente, en el mundo árabe, en general, y que sirve, al mismo tiempo, de carácter cultural definitorio frente a lo turco y lo occidental<sup>56</sup>.

El "nacionalismo" sirio de al-Bustânî no se opone al colonia-

<sup>55</sup>. Véase A. ABDELMALEK, *La dialectique sociale*. Paris, 1972, pág.66 y *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. II. Les essais. Paris, 1967, pág.7.

<sup>56</sup>. Todo ello quedaría definido en lo que P. RONDOT denomina la "Patria siro-árabe" que, bajo la influencia del Occidente liberal, se concibió "a finales del s.XIX"; las nuevas demarcaciones geográficas que los Aliados llevaron a cabo, entre 1914 y 1918, resolvieron dicha Patria de forma muy distinta. Véase *Tendances particularistes et tendances unitaires en Syrie*, en rev. *Orient*, 7 (1958), pág.137.

lismo europeo ni reivindica la separación e independencia del Imperio otomano; es un nacionalismo de **conciliación** con: 1. Europa, porque Siria está enclavada en una zona política, económica y militarmente "dependiente" de Occidente y 2. Los otomanos, y sirviendo a los intereses coloniales, porque mantiene la integración política de Siria dentro del Imperio reivindicando, tan solo, la soberanía, es decir, la autonomía de Siria.

Con todo ello, el nacionalismo que define el discurso reformista de Buṭrus al-Bustânî, en rasgos generales, es mimético y subordinado a Europa como garante económico y político de la formación de la burguesía siria.

#### 4.4.1. La Patria: "el amor a la Patria"

Buṭrus al-Bustânî define por primera vez el vocablo **Patria** en el nº 4 de sus boletines (**Nafir Sûriyya**); no es casual que, precisamente, a partir de este número cambiara el título de cada uno de los boletines por el de **wataniyya** (nacionalista).

La Patria, dice al-Bustânî, es la tierra del **Šâm** y **Arabistân** (N.S.pf.11); estas dos denominaciones son diferentes y revisten significados distintos. En primer lugar, el **Šâm**, el **barr al-Šâm** o **tierra del Šâm** es la Gran Siria; región ésta que, geográficamente,

abarca unos límites concretos en esta 2ª mitad del s.XIX; tal como la propia **Enciclopedia** de al-Bustânî recoge, estos límites son: al norte, Asia Menor; al sur, el desierto que la separa de Egipto y los países árabes; al este, el Eufrates y el desierto; y, al oeste, el mar Mediterráneo<sup>57</sup>. En segundo lugar, el término **Arabistân**, que al-Bustânî incluye en su definición de la Patria, significa para él **bilâd al-ʿArab** (la tierra o el país de los árabes), tal como inscribe el vocablo en su propio diccionario **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**<sup>58</sup>.

Es indiscutible que la patria que al-Bustânî reivindica es una región que, geográficamente, se circunscribe a la Siria decimonónica y que, étnicamente, pertenece a los árabes. Dice el autor: "Siria, conocida por tierra del Šâm y **Arabistân**, es nuestra Patria, en la diversidad de sus llanos y escarpados, de sus costas y montañas..." (N.S.pf.11).

En la globalidad territorial que el autor recoge en esta definición, es evidente que la Montaña (libanesa) (**ʿyabal**), en su terminología inicial, o el Líbano (**Lubnân**), como expresaba finalmente, carece en su discurso de cualquier signo de identidad particular. De hecho, y en su mismo diccionario, **Muḥiṭ**<sup>59</sup>, aparece el término **Lubnân** como **ʿyabal al-Šâm** (montaña de Siria).

57. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, **Dāʿirat**, s.v. **Sûriyya**, vol.X, pág.196. Este artículo aparece firmado por ʿYuryî Yâni

58. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**, s.v. **Arabistân**.

59. **Idem**, s.v. **Lubnân**.

Al-Bustânî define el vocablo *waṭan* como "la casa en la que uno se establece o reside, haya o no nacido en ella"<sup>60</sup>; si a esta definición se añade el contenido de "modernidad" que le otorga al vocablo: "el más placentero vocablo postclásico en el collar que orna la lengua árabe..." (N.S.pf.11), no cabe duda de que la Patria es aquí sinónimo de *nación* europea y, concretamente, del concepto de *nación* definida por los enciclopedistas franceses<sup>61</sup>; quiere ello decir que pese a su elección de la frase del ḥadīṭ: *ḥubb al-waṭan min al-imān* (el amor a la Patria es dogma de fe), tal como aparece en el mismo diccionario<sup>62</sup>, el concepto de Patria para el autor pierde sus connotaciones clásicas para significar "una sociedad territorial delimitada por unos rasgos comunes que la enfrentan o la diferencian del exterior", siguiendo a los teóricos de los nacionalismos modernos europeos<sup>63</sup>.

Las constantes alusiones de al-Bustânî a los "países civilizados" -europeos y americanos-, las encamina a su demostración de que sólo con la formación nacional, con la existencia de la *nación* es posible el progreso y la civilización de Siria; ambos son alcanzables "si (los sirios) se sometieran a las estructuras acordes con los tiempos y las circunstancias..."(N.S.pf.19).

60. *Idem*, s.v. *waṭan*.

61. Véase J.ACOSTA SANCHEZ, La naturaleza de la *nación* como problema teórico. Incidencia en España, en *Nacionalismo y regionalismo en España*. Excmo.Diputación de Córdoba, 1985, pág.139.

62. B.AL-BUSTÂNÎ, *Muḥīt*, s.v. *waṭan*.

63. Véase J.ACOSTA SANCHEZ, La naturaleza de la *nación*, pág.142.

A partir de aquí, Buṭrus al-Bustâni crea la esencia del nacionalismo sirio otorgando a la Patria ese sentido de atracción inherente en ella misma, que la lleva "a apretar (a sus hijos) con fuerza dentro de sus límites, por muy adversos que sean, y asir las fibras de sus corazones, atrayéndolos hacia ella violentamente para hacerlos regresar cuando estén ausentes, aunque la tierra que los acoga sea mejor que ella" (N.S.pf.11). El amor con el que el autor impregna a la Patria respecto a sus hijos es el mismo que quiere inculcar a los sirios cuando dice "sin el amor apasionado por la Patria, los países pobres serían abandonados" (N.S.pf.11).

El amor recíproco entre Patria e hijo de la Patria o compatriota es fundamental en el discurso de al-Bustâni como núcleo provocador de un nuevo sentimiento que el autor hace albergar en los corazones sirios: El sentimiento nacional sustituto de cualquier otro que fuera contrario a la unidad de todos los sirios -la *Caṣabiyya* (solidaridad tribal)- y en el que Europa basa su poder y su fuerza (O.S.pf.20). El "amor a la Patria", a la nación, reviste, para el autor, una fuerza material capaz de transformar la realidad histórica del momento.

La unidad, o mejor, el regreso a la unidad del pueblo sirio se traduce en el léxico de al-Bustâni por la *concordia*; a este fin, convoca a ella, en términos religiosos, con el argumento de la amistad y al amor recíproco, y, en términos políticos, con el de la unidad nacional. Dice el autor: "Para conservar a la Patria y a sus

habitantes es imprescindible la concordia, así como para su prosperidad y su éxito" (N.S.pf.34). Esa concordia, esa unidad nacional, añorada por el autor y, por ende, existente en otros tiempos, es la unidad del pueblo árabe, a la que el autor quiere regresar en el marco geográfico de Siria, pero bajo una óptica claramente distinta a la de tiempos anteriores: la óptica de la burguesía autóctona siria, que sólo esta 2ª mitad del s.XIX conoce. De ahí que los principios obligados para la existencia de la concordia, de la unidad nacional, los resume el autor en la necesidad de un marco jurídico y legal muy lejano al de los Imperios árabe-islámicos medievales: una reglamentación legal que haga clara distinción entre las competencias civiles y religiosas, a fin de medir al hombre como individuo y no por "su nombre o su pertenencia a una secta u otra" (N.S.pf.35). Dice al-Bustânî: "el éxito de cada hombre, especialmente en este país de tan fuertes sectarismos, descansa en gran parte sobre estos principios" (N.S.pf.35).

La pérdida de esta concordia, es una de "las mayores causas de la ruina y el retraso del país" (N.S.pf.39). De ahí que se lamenta por ello: "¡Qué pena de Siria! ¡Qué mala suerte tiene! ¡Qué poco acierto al actuar! ¡Qué ignorancia la de sus gentes! ¡Más le hubiera valido aceptar de buen agrado que se la limpiara de los sanguinarios, gérmenes de la corrupción, a fin de no caer en esta lamentable situación!..." (N.S.pf.39).

Los "sanguinarios", este término que sirve al autor para calificar a todo aquel que se opone a la concordia, a la unidad nacio-

nal, representan a la aristocracia feudal y tributaria de país, así como el sistema de poderes religiosos que cada una ellas arrastra; éstos "son egoístas y van por sus intereses particulares" (N.S. pf. 35); de ahí que al-Bustânî se niegue a volver a la concordia con ellos, a la armonía nacional que el s.XIX requiere; este siglo en el que al-Bustânî observa la superioridad de Occidente con respecto a Oriente precisamente por tener una organización política e ideológica basada en la solidaridad nacional, en la nación como unidad territorial, étnica y lingüística (O.S.pf.20)); y siendo el s.XIX el "siglo de los conocimientos, de la luz, de los inventos y descubrimientos, de las Letras, de las industrias y de las Artes" (C.A pf.55 y N.S.pf.64), el siglo, en definitiva, de la **civilización** occidental, al-Bustânî pretende insertar a Siria en este siglo convirtiéndola en nación civilizada, en "eslabón útil y pacífico en la gran cadena del mundo...", porque, de lo contrario, (los sirios) serán siempre despreciados, sometidos y aborrecidos, y los perjuicios serán suyos y no de sus coopartícipes" (N.S.pf.50). Al-Bustânî no quiere dejar aislado al pueblo sirio del progreso y desarrollo que Occidente protagoniza; para ello hace referencia a un concepto histórico-universalista en el que el mundo aparece como una gran cadena en la que todos los países representan los eslabones, unidos y trabados entre sí, interconexiónados e influenciados unos por otros, necesitados unos de otros, recibiendo y tomando entre sí (O.S.pf.4); en este sentido, los sirios "únicamente son un eslabón de la gran cadena del mundo" (N.S.pf.50); ambos son conceptos de aproximación económica, política e ideológica a Occidente: "Nosotros (los sirios) y ellos (los europeos) somos primos hermanos, puesto

que los europeos son los hijos de Yafeth y los árabes son los hijos de Sâm, y ambos proceden de un mismo padre: Noé" (O.S.pf.19); un cosmopolitismo que las burguesías "ilustradas" periféricas pretenden en su concepción del progreso del pueblo a través de la anglicización o del afrancesamiento<sup>64</sup>, pero que en el discurso de al-Bustânî, más cercano al liberalismo decimonónico, no pierde su compromiso con la burguesía nacional y el pueblo sirio, en general.

En favor de la glorificación de la Patria siria, al-Bustânî dedica sus alabanzas a las excelencias de su tierra, de su agua, de su posición estratégica: "única entre el resto de los países del reino... próspera, floreciente, opulenta" (N.S.pf.15 y 25).

Al-Bustânî observa que el florecimiento económico de Siria produce una riqueza que redundará en el pueblo sirio y que sólo a éste debe pertenecer; requisito importante para vincular a este pueblo en torno a la Patria; de ahí que argumente: "aumenta el amor a la Patria de sus compatriotas el saber que el país es suyo y que su felicidad estriba en la prosperidad y el bienestar nacionales; mientras que la desgracia está en su ruina y malestar" (N.S.pf.13).

Los bienes comunes, los bienes nacionales del pueblo sirio son todos aquellos bienes materiales que la nación siria contiene: la tierra común, la Patria. La alusión a las "pérdidas materiales de

<sup>64</sup>. Véase T.NAIRM, El Jano moderno, en rev. *Nación Andaluza*, 5 (1985), pág.39.

la Patria", tras la guerra civil, sirven a al-Bustânî para constatar la existencia de unos bienes económicos nacionales diferenciándolos de los "bienes estatales": "la cuenta nacional", "los donativos nacionales" (N.S.pf.27) frente a la "Hacienda pública" o la "riqueza gubernamental" y los "donativos estatales" (N.S.pf.28), son denominaciones utilizadas que marcan diferencias al objeto de reivindicar la economía nacional siria. En este sentido, denota la toma de conciencia del progreso del país, logrado hasta el momento, gracias a un florecimiento industrial -de la seda (N.S.pf.22)- y mercantil del que el Estado se beneficia sin que Siria obtenga grandes beneficios a cambio (N.S.pf.26); "el debe y el haber de la cuenta nacional" (N.S.pf.27) y el argumento de que todas las pérdidas materiales y humanas corren a cargo del bolsillo de la Patria y repercuten en todos los compatriotas (N.S.pf.20), son utilizados por el autor como un acicate más hacia la toma de conciencia entre el pueblo sirio de que "el país es suyo". Redunda en ello el autor cuando incita a los sirios a "preferir vivir del trabajo de vuestras manos y del sudor de vuestras frentes, a deteneros en las puertas y apoyaros en ayudas cuyas fuentes, apenas brotadas, se secan y mueren" (N.S.pf.9).

#### 4.4.2. Los hijos de la Patria

Butrus al-Bustânî inicia cada uno de sus boletines (*Nafir Sûri-*

yya) con los términos **yā abnā' al-waṭan** (¡Oh hijos de la Patria; compatriotas); quiere esto decir que antes de definir la patria, en su 4ª **nacionalista**, presupone la existencia de sus hijos, los que pertenecen a la patria siria, aquellos que "bebéis la misma agua, respiráis el mismo aire, comunes son asimismo, la lengua que habláis, la tierra que habitáis, vuestros bienes y vuestras costumbres..." (N.S.pf.3); combinando los términos: "hijos de la patria", o compatriotas, y "sirics", el autor les dedica, de forma exclusiva, su discurso en un intento de unir a todos ellos bajo unos rasgos comunes de identidad: la tierra que habitan, la lengua que hablan, las costumbres adoptadas y los bienes materiales de los que gozan. Desde este punto de vista, al-Bustānī pretende inculcarles la "fraternidad nacional" (N.S.pf.53), la "interdependencia y vinculación conjuntas de sus personas y sus intereses" (N.S pf.54) como única fórmula racional de obtener el éxito del país. Y, para ello, el autor exige de los sirios lo que denomina "deberes de los compatriotas hacia la Patria" (N S.pf.14): 1. rechazar el ciego egoísmo, "notable cualidad de los sirios" (N.S.pf.20), y, por el contrario, apoyarse mutuamente, aunar esfuerzos personales y no estribar en los demás, porque "aquel que no se mantenga en pie por sí mismo, nadie va a extender la mano para sostenerlo" (N.S.pf.54); 2. Adoptar como dogma de fe prioritario "el amor a la Patria" (N.S. 14) y 3. Desechar el fanatismo religioso, porque "las diferencias de religiones, de costumbres y de organización (han de ser observadas) como un medio de despertar los sentimientos de estímulo, entusiasmo, nobleza y simpatía... los sirios no deben mirar a sus hermanos desde el ángulo de un sistema religioso o de una raza, sino

desde el ángulo del merecimiento, la virtud y la fraternidad nacional..." (N.S.pf.48).

Al igual que dedicara alabanzas a la Patria siria, al-Bustânî las dedica igualmente a los sirios como "raza árabe" (N.S.pf.38) y, por tanto, como "uno de los pueblos extremadamente inteligente y listo por naturaleza, preparado para progresar en las Letras e industrias hasta los grados más elevados de la civilización ("y no te preocupes que los fanáticos digan contra ellos lo que quieran )..." (N.S.pf.46). Estas cualidades que el autor observa en los sirios, dice que están en franca decadencia, y ello por "la falta de unidad, el escaso amor entre ellos y la falta de celo por el bien de su país y sus compatriotas" (N.S.pf.46); en apoyo de esta fraternidad nacional y de la necesidad de crear la nación siria, al-Bustânî profundiza en los rasgos de identidad comunes a todo el pueblo sirio: la etnia árabe, la lengua árabe, las costumbres árabes y los bienes nacionales.

#### 4.4.3. La etnia árabe

Butrus al-Bustânî atribuye a los sirios una etnia común: la etnia árabe. Esta es su forma de marcar las diferencias étnicas de los sirios respecto a los turcos y a los occidentales. Dice el autor: "Los árabes son un pueblo diferente a los Caýam (no-árabes),

es decir, a todos aquellos que no son árabes: persas, turcos, europeos, etc."<sup>65</sup>.

En su pretensión de trazar los rasgos de identidad del pueblo sirio, al-Bustânî desarrolla el tema de la arabidad de Siria como un medio ideológico encaminado a la unidad de los sirios, a la fraternidad nacional; en este sentido, lo árabe aparece como una fórmula laica de identificación que supera aquella otra religiosa sobre la que se basa el sistema de las confesionalidades en Siria, la de lo musulmán, cristiano o judío. Bajo esta perspectiva, Buṭrus al-Bustânî da muestra de un arabismo difícil de superar por sus contemporáneos. Es en su ensayo sobre la cultura árabe (*Ādāb al-Carab*, 1849) donde el autor evidencia, básicamente, la búsqueda de una identidad étnica, lingüística y cultural del pueblo sirio. El resto de su producción no deja de lado el tema.

El estudio y análisis del legado cultural árabe, desde la *yâhiliyya* hasta el s.XIX, no sólo pone en evidencia el "flaco favor" que los turcos han ofrecido a los árabes, sino que, al mismo tiempo, le sirve al autor para reafirmar lo árabe frente a lo europeo; esa raza que otrora fuera insuperable y que ahora se encuentra en una fase de superación, tras un largo periodo de decadencia: "Pese a que los árabes hoy son descendientes de los antiguos árabes...no podemos conceder que la raza se haya echado a perder, porque la buena inteligencia de los árabes...demuestra lo contrario" (C.A.pf.

<sup>65</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Muhîṭ*, s.v. *Caṣam*.

46); para apoyar este argumento, la confirmación de los mismos extranjeros: "los europeos certifican que los árabes son inteligentes y de rápida comprensión, alaban a sus clásicos y reconocen su contribución a las ciencias y los saberes..." (C.A.pf.43).

Al-Bustânî abunda en el arabismo del pueblo sirio y, para ello, no repara en construir elementos calificadores de la superioridad de la etnia árabe respecto a aquellos que no lo son:

1. "Excelencia de la mente árabe y su buena disposición para adquirir las ciencias... hasta el punto de que no existe en el mundo un pueblo que pueda superar a los árabes, por no decir que ni los igualan" (C.A.pf.24).

2. "La constancia de los árabes y su firmeza para soportar las adversidades, las dificultades y los obstáculos que acompañan, por naturaleza, la adquisición de las ciencias, cuando había motivos que incitaban a ello" (C.A.pf.24).

3. "La superioridad de los árabes en este tema (las ciencias) en relación con el resto del mundo, desde numerosos puntos de vista" (C.A.pf.27).

La defensa de la etnia árabe que el autor practica a lo largo de su producción le lleva a interrumpir su relato para dar muestras de un temperamento que el autor define como árabe: "No te subas a la cabeza, sangre árabe, y no te alteres como si te agravia se

cuando oigas que alguien como tu te aclara tu verdadera situación, no como reproche ni ataque, sino solamente para que te enteres de la verdad, por ver si ese puede ser un medio de despertarte y estimularte en la búsqueda de las ciencias..." (C.A.pf.48).

Como ya advierte A.Hourani, en al-Bustâni se observa por primera vez la toma de conciencia de algo llamado "sangre árabe"<sup>66</sup>; sobre ella insiste nuestro autor en otros momentos: "En cierta ocasión hablaba con un hombre que difamaba a la raza árabe. Acusaba a los árabes diciendo que eran tramposos y falsos por naturaleza, sin excepción ni miramiento alguno; se me sublevó la sangre árabe y le dije...que la mentira y la falsedad están en la naturaleza de todas las personas y las razas..." (N.S.pf.38).

#### 4.4.4. La lengua árabe

La utilización de la lengua como instrumento de identidad nacional es algo universal y que discurre parejo al desarrollo de los nacionalismos modernos. En este sentido, R.Rémond dice que "el movimiento de las nacionalidades en el s.XIX ha sido en parte la obra de intelectuales, de los escritores que contribuyen al renacimiento del sentimiento nacional, de los lingüistas, filólogos y gramáticos

<sup>66</sup>. Véase A.HOURANI, *Arabic Thought*, pág.101.

que reconstituyen las lengua nacionales, las depuran, les dan sus formas de nobleza..."<sup>67</sup>. En lo que respecta a Siria, la labor lingüística y de celo por la lengua árabe, se remonta a siglos precedentes. Pero la lengua fue observada como objeto de estudio en sí mismo y no como instrumento de unificación nacional; es éste el sentido que, en esta segunda parte del s.XIX cobra la lengua árabe con al-Bustânî y su círculo de intelectuales sirios: "No conviene que el hombre, para quien la lengua es sólo un medio y la puerta de las ciencias, haga de ella un fin y le dedique toda su vida, parado ante esa puerta y contemplando sus adornos y sus grabados externos..." (C.A.pf.34).

La lengua árabe es algo más que un objeto de estudio para al-Bustânî; algo más que una "lengua noble"<sup>68</sup>. Ella y la civilización del pueblo sirio van en consonancia y no separadas: "no hay lengua sin civilización ni civilización sin lengua"<sup>69</sup>; ella es el elemento de unión y reafirmación del pueblo sirio ante el exterior, ante los extranjeros, y, no cabe duda de que, con estos argumentos, el concepto de *luga* sufre una transformación fundamental con respecto a los tiempos precedentes.

Vienen a reafirmar este argumento las reflexiones de J.Berque

<sup>67</sup>. Véase R.REMOND, *Introduction a l'histoire de notre temps. 2. Le XIX<sup>e</sup> siècle. 1815-1914*. Paris, 1974, pág.175.

<sup>68</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Intruducción al Muḥîṭ*.

<sup>69</sup>. Véase J.DÂYAH, *Al-Muḥallim Buṭrus al-Bustânî*. Dirâsa, pág.36.

cuando se refiere a la labor de al-Bustânî y su círculo, en este período del s.XIX; en él, la *luga* pierde las connotaciones islámicas de sus asociaciones en favor de una acentuación social y nacional: "más que musulmana quiere ser árabe"<sup>70</sup>. En esta línea se pronuncian los intelectuales nacionalistas posteriores; entre ellos, Â.Zaydân argumentaba que la lengua árabe debía ser un instrumento de enseñanza, de composición y de investigación de los asuntos nacionales<sup>71</sup>, a finales del s.XIX.

Resulta significativa la definición que al-Bustânî ofrece de la lengua (*luga*) en su diccionario: "voces con las que todo pueblo expresa sus intereses particulares"<sup>72</sup>; en cuanto a su definición de la lengua árabe: "la lengua de los árabes o con lo que los árabes se expresan"<sup>73</sup>.

Es evidente que la lengua árabe para el autor es, en esencia, un medio para expresar unos intereses, políticos o culturales: "el medio más importante para que exista la cultura y se difunda entre las gentes" (C.A.pf.27). Intereses particulares que en el contexto que ocupa son intereses nacionales y de aquí que la lengua árabe sea, para el autor, un instrumento de identidad nacional para el

<sup>70</sup>. J.BERQUE, *Los árabes de ayer y de mañana*. México, 1964, págs.283-284.

<sup>71</sup>. Â.ZAYDÂN, *Târîj*, vol.IV, pág.401 y T.PHILLIP, *Ġurġi Zaidan*, pág.83.

<sup>72</sup>. B.AL-BUSTÂNÎ, *Muġiġ*, s.v. *Luga*.

<sup>73</sup>. *Idem*, s.v. *ĠArab*.

pueblo sirio<sup>74</sup>. A partir de aquí, el autor lucha desde sus escritos por convertir la lengua nacional en un medio escrito y oral de expresión cultural y política: se enfrentó, de esta forma, a los occidentales y a los turcos. A los primeros, recordándoles que debían enseñar en sus escuelas la lengua del país a fin de que los sirios tuvieran mayor celo e interés por su tierra (N.S.pf.63); a los segundos, tratando de concienciar a los sirios de que su progreso es más fácil y efectivo bajo la lengua árabe que bajo las lenguas extranjeras, entre las que incluye el turco, lengua oficial del Estado (N.S.pf.63).

Al-Bustânî dedica gran parte de su discurso a glorificar y engrandecer la lengua árabe, más como forma de reafirmación cultural ante los europeos que ante los turcos: el riesgo de aculturación por parte de Europa era mayor, desde todos los puntos de vista. De ahí que el autor trate de demostrar la superioridad de la lengua árabe con respecto al resto de las lenguas extranjeras: "... es una de las más antiguas, más completas y más nobles del mundo... la lengua que se le inspiró a Adán en el Paraíso Terrenal" (C.A.pf.28).

No elude el autor el papel fundamental que el elemento islámico desempeñó en el "interés y el tesón por idear medios fuertes para conservarla limpia y pura" (C.A pf.28). Es más, alberga esperanzas en el receptáculo de conservación de la lengua árabe que supone el Corán junto con "los libros árabes sobre materias diferentes" (C.A.

<sup>74</sup>. Véase J.DÂYAH, *Al-Mu'allim Butrus al-Bustânî*. Dirâsa, pág.36.

pf.30). Esperanzas que se ven aumentadas, en un optimismo casi eufórico, cuando al-Bustânî habla sobre el futuro prometedor de esta lengua, en cuanto que "el gran número de hablantes de esta lengua y el ser los territorios, distritos y países en los que está dispersa, de los más amplios y excelentes para cualquier lengua ...hacen que su futuro sea más importante y grande que el del resto de las lenguas del mundo" (C.A pf.28). Al-Bustânî cree firmemente en la amplitud del círculo de la lengua árabe, desde su ámbito actual: la India, la Península Arábiga y el Norte de Africa hacia otros pueblos de Oriente, de Occidente, del Norte y del Sur, que "reconocen su excelencia, aunque no puedan hablarla"(C.A.pf.30).

Quizás el mayor énfasis de al-Bustânî respecto al tema, sea su advertencia y concienzación al pueblo sirio de su adopción de las lenguas extranjeras. El riesgo que el autor observa en la occidentalización de los sirios, en el aspecto lingüístico, le lleva a observar que "Siria (de continuar así) estaría condenada a ser la Babel de las lenguas, de las costumbres y de las tendencias, como es ya la Babel de las religiones, razas y ritos" (N.S.pf.63).

En la unidad lingüística del pueblo sirio, es evidente que al-Bustânî observa la unidad nacional; y de ahí que se anime así mismo y a sus compatriotas expresando estos argumentos: "a pesar de que vemos a los persas, turcos y occidentales...introducir (sus lenguas) entre los árabes; y... a los occidentalizados, dedicados a corromper y aniquilar su lengua materna, cambiando palabras usuales por palabras extranjeras inadecuadas, que no corresponden a la len-

gua árabe..., necesariamente surgirán árabes, celosos por su lengua...De este modo, tal corrupción actual...cesará" (C.A.pf.30).

EL celo que el autor esperaba de sus compatriotas fue él el primero en llevarlo a la práctica, no ya en sus numerosos trabajos al respecto, sino también en el programa educativo de su **Escuela Nacional**; en él la lengua árabe figura en primer lugar<sup>75</sup>.

#### 4.4.5. La cultura árabe

Al-Bustânî ofrece un segundo carácter de identidad al pueblo de Siria: la tradición cultural árabe que auna en su elaboración a elementos cristianos y musulmanes. El autor retrotrae a su momento actual la herencia cultural árabe, que no islámica, de los tiempos "dorados"; ésta que alcanzó su cénit con los califas Abbásies.

El término **Ādāb** es identificado por el autor como las ciencias y los conocimientos (**al-Culūm wa-l-maĀrif**)<sup>76</sup>, y es utilizado como punto de referencia de lo que los árabes llegaron a alcanzar, mediante el esfuerzo y el tesón de sus sabios y sus califas, y de lo que carecen en la actualidad (s.XIX).

<sup>75</sup>. Véase Capítulo 3, pág.234.

<sup>76</sup>. B.AL-BUSTĀNĪ, **Muhīt**, s.v. **Ādāb**.

En la división de los distintos períodos históricos, a través de los que el autor expone la evolución y desarrollo de la cultura árabe, resulta sintomático el énfasis que se otorga al período glorioso de la cultura árabe: el período *ʿAbbāsī*; éste se elige como modelo para: 1. Demostrar la superioridad de la cultura árabe en los tiempos "medievales" respecto a la cultura occidental; 2. Analizar y valorar el momento de la llegada del período de la "decaencia" cultural de los árabes; 3. Revisar el estado de la cultura árabe decimonónica y sus aportaciones foráneas; 4. Analizar la actitud de los sirios ante la cultura actual; y 5. Proponer medios de adquirir la cultura y ofrecer alternativas de enseñanza para su modernización y reforma, en pro de la nueva cultura que los sirios necesitan en el s.XIX.

#### **4.4.5.1. Época de esplendor: el período *ʿAbbāsī***

Este período político del Imperio árabe es el que mejor sirve al autor para resaltar el arabismo de la cultura que pretende; su exaltación del mismo conlleva la reafirmación del pueblo sirio-árabe ante los europeos, de forma específica; de ahí que no deje de enfatizar constantemente la deuda cultural que Europa adquirió con Oriente a partir del año 750 d.C.; época ésta en que los *ʿAbbāsīs* suben al poder y se funda la ciudad de Bagdad: "Mientras la igno-

rancia y la barbarie dominaban por todas partes en los pueblos europeos, a causa de las guerras civiles y las disputas mantenidas entre reyes y súbditos...las Ciencias y las Artes encontraron en las escuelas árabes un refugio en el que protegerse contra las condiciones adversas de aquellos tiempos y la estulticia de aquellos siglos oscuros" (C.A.pf.10). Pese a su reconocimiento de que la "mentalidad árabe" fue influenciada por la "filosofía de los griegos" (C.A.pf.11), al-Bustânî resalta la superioridad de los árabes respecto a ellos: "mientras que las Humanidades griegas exigieron esfuerzos continuos durante ochocientos años, para llegar a lo que llegaron en tiempos de Pericles, vemos que el ardiente deseo de los árabes y su afán por adquirir los conocimientos y sus frutos son tan intensos que sólo median cien años o pocos más entre el más profundo salvajismo y barbarie de los árabes, y la expansión de los conocimientos y su divulgación por sus extensos dominios" (C.A.pf. 10).

En el recorrido histórico por el desarrollo de la cultura árabe, al-Bustânî hace hincapié sobre la gran labor de los califas Abbásîes en la promoción de la misma. No se le escapa nunca al autor aludir al carácter de aglutinación cultural que aquellos practicaron con los distintos elementos religiosos, cristianos y musulmanes: "(Harûn al-Rašîd) estimaba las ciencias donde quiera que se encontraban, y a los sabios, cualquiera que fuera su religión: no menospreció el saber de quien tuviera una distinta a la suya, de forma que el jefe de sus escuelas...fue un cristiano nestoriano de Damasco...Este ejemplo suyo -que demostraba su gran inteligencia y

noble carácter- fue seguido por sus sucesores" (C.A pf.12).

Los sabios, tanto musulmanes como cristianos, son presentados por el autor como una fuerza única y necesaria en el ejercicio de las ciencias, para el progreso de la cultura árabe. Y, desde este punto de vista, al-Bustânî no tiene prejuicios a la hora de admitir cualquier tipo de aportación cultural, venga de donde venga y siempre que contribuya a la arabización de la cultura, puesto que los que protagonizan el ejercicio de las ciencias, los sabios, independientemente de su pertenencia religiosa y de su procedencia nacional, son "lámparas en las tinieblas...cuya pérdida dejaría en salvaje soledad a este mundo" (C.A.pf.14).

La herencia cultural que al-Bustânî retrotrae a esta época, no la enmarca en la geografía del Mašriq; también el Magrib y, sobre todo, al-Andalus, son observados como puntos de referencia para su exaltación de los logros científicos de los árabes (C.A.pf.8 y 19); logros que el autor enfatiza como producto de la creatividad de los árabes y no de la pura imitación. Pese al débito que al-Bustânî admite respecto a las ciencias y artes griegas, romanas y caldeas, "no podemos admitir que (los árabes) fueran meros imitadores y no inventores como creen algunos" (C.A.pf.21). La enumeración de los diversos ámbitos de la cultura que el autor ofrece, camina en favor de demostrar la originalidad del pueblo árabe en todos ellos (C.A. pf.21-23), hasta el punto de llegar a considerar "la superioridad de los árabes en este tema en relación con el resto del mundo" (C.A.pf.27).

Insiste al-Bustânî en "el abismo de la ignorancia y el desconocimiento" en que Europa se hallaba inmersa en estos momentos en que "los árabes abrían sus escuelas para recibir a los jóvenes occidentales" (C.A.pf.27) y, de esta forma, "las ciencias llegaron, bajo los auspicios y la protección de la media luna islámica, a los confines de sus países (de Europa). Y he aquí que el Islam le entregó con la mano izquierda el doble de lo que les había tomado, hacía quinientos años, con la mano derecha..." (C.A.pf.27).

#### **4.4.5.2. La época de decadencia**

Llega Butrus al-Bustânî a la época de "decadencia" cultural de los árabes; ésta la establece en el preciso momento en que "decaió el interés de los reyes y de los grandes por la ciencia; cesaron los motivos por los que se buscaba y el esfuerzo por obtenerla"(C. A.pf.39); las fechas históricas que ofrece son el s.XII y finales del s.XV; la primera es el inicio de esta decadencia y la segunda, la desaparición definitiva de la cultura árabe. Con una ausencia total de análisis histórico, el autor, desde una perspectiva liberal y decimonónica, atribuye a la voluntad de los dirigentes gubernamentales y al esfuerzo personal el progreso y avance de las ciencias en la época "medieval". De ahí que otorgue la culpabilidad de los hechos al "destino" que "aniquiló a quienes se dedicaban a ellas" (a las ciencias) (C.A.pf.39).

Sin embargo, las fechas que apunta señalan la caída definitiva del Imperio árabe, tras la invasión de los mongoles (s.XII), y la desaparición de los últimos intelectuales árabes (finales del s. XV); entre ellos: al-Suyûṭî (+1505-6); al-ʿAsqalânî (+1448-9); Ibn Taymiyya (+1327-8); Abû-l-Fidâ (+1331-2); Ibn Jaldûn (+1406-7), etc.<sup>77</sup>.

Alcanza el autor el s.XIX y detiene su relato para preguntarse: "¿Qué se hizo de los árabes de ayer a hoy?...¿Dónde están los poetas?, ¿dónde los médicos?, ¿los oradores, las escuelas, las bibliotecas, los filósofos, los ingenieros, los historiadores...?. ¿Dónde están la gloria de Bagdad, la fama de Alepo, el ornato de Alejandría, el esplendor de al-Andalus...?.¿Dónde están al-Ma'mûn, al-Mustanşir, al-Mutanabbî Abû-l-Fidâ ..?" (C.A.pf.40). A pesar del desencanto que al-Bustânî experimenta en las posibles respuestas a sus interrogantes, da muestras de una esperanza en el s.XIX, que si puede parecer inusitada desde una perspectiva actual, resulta explicable en su momento, dada la gran actividad intelectual que la ciudad de Beirut alberga, en esta segunda mitad del s.XIX, provocada fundamentalmente por la presencia de los misioneros occidentales. De ahí que al-Bustânî comente: "Que albricien los Banû Sâm (semitas) porque sus primos, los Banû Yâfit (los occidentales) han comenzado a devolverles lo que tomaron de ellos, en forma impresa y endosado por sus descubrimientos recientes, a cambio de un interés, que no usura, hace unos cuatrocientos años" (C.A.pf.41).

<sup>77</sup>. Véase I.GOLDZIEHER, *A Short History*, págs.141-151.

#### 4.4.5.3. Las aportaciones culturales foráneas

El optimismo que el autor muestra ante la perspectiva cultural de los árabes en el s.XIX le viene otorgado por la aportación de Occidente y el desarrollo de la cultura árabe en Egipto.

Las esperanzas que al-Bustânî deposita en la aportación cultural de los occidentales a los árabes, en este siglo XIX, encuentran una justificación histórica en la creencia de los ciclos vitales de la historia, en el cosmopolitismo "ilustrado" burgués, en el que el progreso, de cualquier tipo, se define en la frase: "con el tiempo y la ayuda (exterior) saldremos adelante"<sup>78</sup>.

El desarrollo cultural de Siria sólo es posible, en esta segunda mitad de siglo, con la ayuda y el apoyo intelectual de Occidente; los turcos, el Gobierno otomano, es incapaz de favorecer al pueblo sirio en este sentido; y, pese a que al-Bustânî es consciente del proceso de aculturación que su Patria está sufriendo, esto no le impide reconocer la labor educativa que "los misioneros americanos, monjas y sacerdotes latinos y, en particular, los jesuitas y los lazaristas..." (C.A pf.41) han desarrollado y siguen desarrollando en Siria.

<sup>78</sup>. Véase T.NAIRM, *El Jano moderno*, pág.39.

En este mismo sentido plantea el desarrollo que la cultura árabe viene adquiriendo en Egipto, desde principios de siglo; esto que considera un síntoma más de esperanza en el renacimiento cultural árabe. En su apoyo a aquel "cosmopolitismo" cultural, resalta la labor de trasvase a la lengua árabe de la cultura occidental que Muḥammad ʿAlī favoreció en Egipto: ... "de inmortal memoria, hizo en este siglo con los libros europeos lo que había hecho Carlomagno con los libros árabes...(con ello) embelleció la lengua árabe en todas las artes e industrias árabes y occidentales" (C.A.pf.42). La imprenta de Bulâq es resaltada por el autor como una fuerza primordial en el desarrollo cultural de los egipcios y de los árabes, en general.

Pese a todo ello, se advierte cierto prejuicio en el préstamo cultural de los occidentales al pueblo sirio: "...aunque la mayoría de las veces venga eso amargado y trabado por la supremacía, el orgullo y el menosprecio que sobre nuestra raza oriental muestran algunos de nuestros primos mencionados..." (C.A pf.41), al-Bustâni reconoce y tiene conciencia de la supremacía cultural de Occidente, en este s.XIX, con respecto a Oriente: "...¡Cuán grande es la diferencia entre las ciencias que nosotros conocíamos y las suyas de ahora!". (C.A.pf.43). Desde este punto de vista, el autor pretende concienciar a los sirios de la no conveniencia de menospreciar las ciencias extranjeras por el mero hecho de serlo: "por el contrario, nos conviene dar la bienvenida a las ciencias sin mirar quien nos la da, siendo lo mismo que venga de la China, de la India, de los

persas o de Europa" (C.A.pf.43). Para minimizar la posible acusación de "occidentalismo", al-Bustânî vuelve a recurrir a la teoría cíclica de la historia: "Las ciencias han completado su ciclo llegando hasta los árabes por el camino de Alejandría, Estambul, la India y Beirut. Y así como los europeos, en sus tiempos de ignorancia, no menospreciaron las Letras árabes, por el mero hecho de serlo...conviene a los árabes no menospreciar las ciencias extranjeras..." (C.A.pf.43).

Estos argumentos de al-Bustânî en nada ensombrecen el fuerte arabismo que lo impregna y cuyo resurgimiento pretende. Por el contrario, parte de una posición realista y acorde con la situación de precariedad cultural existente en Siria. De ahí que explicara: "la pretensión de que los árabes tienen todo lo que es necesario en ciencia y arte, es la prueba más evidente de su profunda ignorancia" (C.A.pf.43). Quiere el autor que los sirios hagan un examen de conciencia de su propia situación cultural. del analfabetismo de la Siria de esta época y, aún así, les muestra el cierto orgullo que ya, en 1859, pueden ellos sentir por los logros obtenidos en el país: "podemos alzar la cabeza por lo que ya tenemos, prescindiendo de su origen..." (C.A.pf.45).

#### **4.4.5.4. Actitud de los sirios ante la cultura**

Butrus al-Bustânî escribe sobre el pasado cultural de los ára-

bes no sólo como un intento de resaltar un factor más de identidad del pueblo sirio, sino como una fórmula de despertar a sus compatriotas del largo período de decadencia cultural y conducirlos a la empresa común del renacimiento de la tradición cultural árabe perdida. Con estos fines, al-Bustânî se dirige a los sirios con el término genérico de "árabes" y critica su actitud ante la cultura con este paternalismo de alabar, al mismo tiempo, sus buenas inteligencias y preparación para obtener las ciencias (C.A.pf.46); porque, como argumenta: "No podemos conceder que la raza se ha echado a perder...(la mala situación actual) no ha sido más que el resultado de numerosas situaciones y diferentes motivos que quisiéramos aclarar...a fin de aligerar, a los que son de nuestra carne y nuestra raza, el reproche que les hacen los extranjeros, de los que no dudamos que hubieran llegado a una situación peor que la nuestra si el destino los hubiera puesto en circunstancias análogas..." (C.A. pf.46).

Butrus al-Bustânî no llega a aclarar las "numerosas situaciones y diferentes motivos" por los que los árabes atravesaron para lograr esta situación de "completa decadencia", según su expresión. Sin embargo al "destino", que numerosas veces aparece en sus escritos como el verdadero culpable de la situación actual de los sirios, no sería una imprudencia hacerlo sinónimo de "mongoles" y "turcos" en su contexto.

Al igual que culpabiliza al destino, al-Bustânî achaca a sus compatriotas, los sirios, un excesivo "conformismo" en la recepción

de la cultura; éste lo concreta el autor, fundamentalmente, en el contentarse con una exclusiva formación religiosa pretendiendo con ello haber ascendido "a los grados más elevados de la ciencia" (C. A.pf.46). El resto de las críticas que dirige a los sirios las entona con un cierto gracejo no exento de mordacidad (C.A pf.47-48).

#### 4.4.5.5. Medios de adquirir la cultura: alternativas de enseñanza

Butrus al-Bustânî no limita su discurso a la mera formulación teórica; se atreve a proponer medios o instrumentos materiales a través de los cuales los sirios pudieran lograr un grado de cultura y civilización superior: 1. Las imprentas, no-confesionales, ni detenidas en la edición de libros sobre materias religiosas, sino dedicadas a imprimir "todo lo que es útil a las gentes, en general, en materia de cultura y civilización" (C.A.pf.49)<sup>79</sup>. Hace especial mención a la edición de los periódicos que, "cuando se utilizan como es debido son uno de los mayores medios para civilizar a las ma-

<sup>79</sup>. Dirige sus alabanzas al-Bustânî a la imprenta de vapor de los misioneros americanos y a los libros en ella editados; del mismo modo alaba a la imprenta de Jalîl al-Jûri, a la que considera la primera imprenta árabe especializada en periódicos; también, a las imprentas de Qazhayya, al-Şawîra, Alepo, Jerusalén y el Magrib; pero a la que otorga la máxima importancia es a la imprenta de Bulâq, en Egipto, por su buena organización, la gran utilidad de sus libros, originales y traducidos, y por la pretensión de los traductores en eludir las palabras extranjeras.

sas y aumentar el número de lectores" (C.A pf.49)<sup>80</sup>; 2. **Las bibliotecas**, como un medio de difundir los conocimientos, siempre que la avaricia de sus propietarios o encargados no prime sobre la facilidad de acceso a los libros, porque ¿qué utilidad tiene aumentar los libros cuando no hay forma de leerlos?" (C.A.pf.50); y 3. **Las escuelas primarias y superiores**, no basadas en la exclusiva formación religiosa de sus alumnos ni regentadas por profesores eclesiásticos, "maestros incapaces de enseñarles como sería necesario", porque esto "conlleva perjuicio a la cultura de esta generación y a sus conocimientos desde la infancia" (C.A.pf.51).

En su referencia a las escuelas superiores, el autor admite que son escasas y reducidas, en su mayoría, a los conocimientos religiosos-confesionales..."hasta el punto de que no podemos decir con exactitud que haya una sola escuela superior en la que las ciencias sean estimadas por sí mismas" (C.A.pf.51). En este sentido parece descartar la escuela superior de <sup>C</sup>Ayn Warqa, de la que él mismo procedía y a la que considera "la madre de las escuelas nacionales en este país"; a su antiguo director Yûsuf Istîfân otorga el mérito de haber sustituido los instructores religiosos por otros seculares (C A.pf 52); ejemplo éste que fue seguido por otros seminarios religiosos a fin de enseñar "lo idóneo" y "cultivar a sus adeptos"

<sup>80</sup>. Menciona especialmente el periódico de Jalîl al-Jûrî: **Ḥadiqat al-aj-bâr** (El Jardín de las noticias), por su excelente labor porque, como argumenta al-Bustânî: "Los periódicos -cuando se utilizan como es debido- son uno de los mejores medios para civilizar a las masas y aumentar el número de sus lectores".

(C. A. pf. 52)<sup>81</sup>.

Al-Bustânî propone un modelo de enseñanza y, en general, de la cultura, basado en el racionalismo ilustrado: el carácter acumulativo y positivo de las ciencias; el conocimiento científico como producto de la mente individual, de la "razón" humana, del individuo, en el que el clima y las costumbres influyen, hasta el punto de existir grandes diferencias entre las razones individuales (C. A. pf. 3). Partiendo asimismo del desarrollo gradual de las ciencias y del desarrollo parcial de la razón individual, considera imprescindible la solidaridad racional entre los individuos, la solidaridad orgánica de la división del trabajo intelectual para el progreso científico. De ahí que la agrupación de los pueblos, la "convivencia" sea necesaria "a fin de lograr el máximo de ventajas" (C. A. pf. 1). A este racionalismo "ilustrado" del autor, se une el concepto empírico y liberal de la "adquisición de las ciencias a través de los sentidos" (C. A. pf. 1) y del "esfuerzo personal", porque "los conocimientos no se heredan" (C. A. pf. 2). Para el desarrollo de la razón humana, para despertarla de su estado de letargo, en terminología del autor, se necesitan medios auxiliares que la lleven a adquirir los conocimientos: "viajar, "leer", "instrumentos materiales para conseguirlos", "móviles que la estimulen", "libertad de pensamiento", "los discursos" y las "Sociedades" (C. A. pfs. 4-6).

<sup>81</sup>. Al-Bustânî quiere ser objetivo al pasar revista a las escuelas religiosas de Siria; no olvida, en este sentido, aludir a los musulmanes, siríacos, católicos y ortodoxos. En estos últimos deposita especialmente su admiración y esperanza en el fomento de la cultura del país.

Las Sociedades "literarias" representan para al-Bustânî, el mejor modelo a imitar en la difusión de los conocimientos, porque ellas aglutinan los esfuerzos individuales de un conjunto de intelectuales, nacionales -cristianos y musulmanes- y extranjeros, en torno al proyecto común de hacer progresar a la razón y, con ello a las ciencias. De ahí que aluda al importante papel que estas Sociedades vienen desarrollando en Beirut, esta ciudad a la que al-Bustânî pretende devolver el papel cultural que, en tiempos de los **Ca-bbâsîes**, alcanzó la ciudad de Bagdad.

Los progresos culturales que algunos centros urbanos y, sobre todo, Beirut, han obtenido hasta esta segunda mitad del s.XIX, hacen presagiar buenos augurios a al-Bustânî. De ahí que pretenda transmitir sus esperanzas a los sirios para que les sirva de acicate en su actitud positiva hacia el fomento cultural de Siria: "¡Compatriotas!. ¡Raza de aquellos hombres ilustres, descendientes de los siríacos y griegos, que cabalgáis a lomos del s.XIX...!. ¡Ea, erguíos, despertad, levantaos, actuad con decisión!. ¡Ahí están las ciencias...!. ¡Abandonad, pues, vuestro fanatismo, los partidismos y egoísmos...!. ¡Dad a las Letras, unánimes la mano...pues eso llenará vuestro país de paz y opulencia y lo vestirá de esplendor y de gloria. .!" (C.A.pf.55).

#### 4.4.6. Las costumbres árabes

El tercer rasgo de identidad que al-Bustânî bosqueja para el pueblo sirio es el de las costumbres árabes; a este fin dedica la 2ª y 3ª parte de su ensayo *al-Hay'a al-iytimâ'iyya wa-l-muqâbala bayna al-Cawâ'id al-Carabiyya wa-l-ifranjîyya* (La Organización social y cotejo entre las costumbres árabes y occidentales, 1869); en la 2ª parte, el autor reflexiona sobre el concepto de costumbre, *al-Câda*, y la interiorización que de la misma hace un pueblo, hasta el punto de definir su **carácter**; la 3ª, va referida a las costumbres del pueblo árabe y a las diferencias existentes entre éstas y las occidentales.

Al-Bustânî define el vocablo *Câda* como procedente del vocablo *Cawd* (retorno); su significado: "aquellos hechos buenos o malos al que la humanidad se acostumbra mediante la reiteración y la insistencia, de forma que puede llegar a ser una facultad arraigada en el espíritu y que, entonces, se llama **carácter**..." (O.S.pf.6).

Con esta definición y sus posteriores argumentos, el autor se hace eco de la corriente de pensamiento racionalista y evolucionista occidental, defendiendo la relatividad de las costumbres en lo que se refiere a "su bondad o malicia" (O.S.pf.6), su "utilidad o perjuicio" (O.S.pf.7) y la variedad de temperamentos, países y épocas (O.S.pf.7). Hace depender la evolución de las costumbres de un pueblo con el avance de la civilización del mismo (O.S.pf.11), y

adopta con ello una tendencia evolucionista, que podría denominarse "unilineal", siguiendo a J.Steward<sup>82</sup>, en su planteamiento de la uniformidad en el proceso evolutivo de cada cultura.

Es esta posición evolucionista de al-Bustânî la que da explicación a ciertos tintes etnocentristas de su discurso (O.S.pf.1, 2 y 21): la jerarquización, a partir de las etapas de evolución de las diferentes bondades y valías de las sociedades humanas: un grupo humano con un reducido grado de evolución poseerá una débil civilización, siguiendo su discurso. Aún así, denota, en algunos puntos, un cierto reconocimiento de la "justa" diferenciación en las costumbres, según los diferentes medios donde habitan; concepción que supone una cierta posición relativista que tuvo su desarrollo, a comienzos del s.XX, con F.Boas<sup>83</sup> y sus seguidores.

Esta posición de objetividad en el análisis de las costumbres se observa en el discurso del autor al hablar del cambio cultural, de la aceptación de nuevas costumbres y del rechazo de las antiguas porque "no conviene hacernos esclavos de la costumbre..." (O.S.pf. 10 y 21); y con ello, la necesidad de reflexión, racionalidad y valoración antes de cualquier cambio; es decir, tratar de ser objetivo a la hora de valorar las costumbres que pueden ser introducidas en la comunidad.

---

<sup>82</sup>. En *Theory of Culture Change*. University of Illinois Press, Urbano, 1955.

<sup>83</sup>. En *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, 1964 (1ª ed.1911).

Desde estos puntos de vista, el autor pretende definir los rasgos de identidad del pueblo sirio, en función de unas costumbres árabes que han evolucionado desde la época de la *yâhiliyya* (preislámica) hasta el momento que le ocupa; en esta evolución, los árabes han pasado de una vida nómada y beduina a una vida urbana y "civilizada", ésta que según el autor se desarrolla en los centros urbanos o cívicos; de ahí que abogue por una renovación de las costumbres árabes, adecuadas a los tiempos modernos sin perder su arabidad: la reconstrucción de un nuevo carácter de identidad del pueblo que, sin quedar atado a las costumbres del pasado, le reafirme ante el peligro que supone "la avalancha de las costumbres occidentales".

El autor enlaza sus formulaciones cotejando las costumbres árabes y occidentales en la 3ª parte de su ensayo. La creciente occidentalización que observa en el pueblo sirio tanto en el aspecto lingüístico como en la adopción de maneras y usos extranjeros presagia al autor la pérdida del **carácter**, del espíritu de su pueblo. Es éste el peligro más inminente que percibe en la sociedad de su tiempo: la imitación indiscriminada de todo lo que viene de fuera, de Occidente. En menor medida le preocupa el fenómeno de la "turquización" de los sirios, porque ésta no es significativa. Lo turco parece mostrarse al autor más como el techo político no-árabe, y por ende, extranjero, que domina en Siria, que como un fenómeno ideológico que contribuya a la pérdida del arabismo de Siria.

Sin perder de vista su conciencia de la superioridad política y

científica de Occidente respecto a Oriente, así como su profunda admiración por estos motivos, al-Bustânî pasa revista a las costumbres árabes y occidentales haciendo hincapié en la profunda diferencia entre ambas. Desde una óptica más anecdótica que científica, el autor alude a ciertos hábitos de unos y otros que concreta en la forma de llevar el cabello (O.S.pf.13); el vestido (O.S.pf.14); los alimentos y utensilios de comer (O.S.pf.15); la forma de convivencia -el saludo, la correspondencia, el pudor ante determinadas expresiones- (O.S.pf.16); el establecimiento de leyes y reglas en el actuar (O.S.pf.17); la opinión recíproca que árabes y occidentales se tienen entre sí (O.S.pf.18) y las maneras sociales (O.S.pf.19). Con un trato objetivo del tema, al-Bustânî insiste en el perjuicio que supone aferrarse a ciertas costumbres inadecuadas a los momentos actuales: "Los occidentales no se aferran ciegamente a sus costumbres...cambian lo que les parece perjudicial por algo más útil..." (O.S.pf.17); en contraposición, "los árabes se aferran tenazmente a sus costumbres, aun a sabiendas de que existen otras mejores...¡Qué grandes perjuicios les causa esta inclinación!. Por eso se ve cómo avanza el mundo mientras ellos siguen en su lugar y ocupados en alabar sus costumbres y criticar lo que se opone a ellas..." (O.S.pf.17).

Pero, esta reflexión de al-Bustânî gira en torno a "las costumbres árabes genuinas" (O.S.pf.20) y a "las costumbres occidentales actuales" (O.S.pf.20); es en ese desfase temporal entre unas y otras donde el autor pretende encontrar un término medio a las costumbres árabes que se adecue a los tiempos modernos, sin perder su

carácter árabe. Porque de no hacer avanzar las costumbres, en consonancia con el tiempo y el medio, el autor dice ver "cómo las legiones de costumbres occidentales las atacan (a las árabes) con toda fuerza y decisión" (O.S.pf.20); y ello porque al-Bustânî es consciente de una superioridad occidental, basada en el "número" y la "fuerza" con respecto a Oriente. Superioridad que observa en la existencia de la solidaridad nacional de Occidente, cuyo fundamento la encuentra en "el amor a la Patria" (O.S.pf.20), así como en el progreso científico y técnico; todo ello le hace temer que "finalmente, la derrota caiga sobre las nuestras (costumbres) y éstas tengan mal destino" (O.S.pf.20).

Concluye el autor su ensayo reproduciendo un párrafo de su XI<sup>a</sup> **wataniyya**, en la que aconsejaba a sus compatriotas sobre la "imitación y falsificación" de las "cosas preciosas de este mundo" (O.S.pf.21). Con ello aludía a la imitación existente en la sociedad siria de una civilización que "no merece este nombre, ni produce los frutos de la verdadera (civilización)" (O.S.pf.21): aquella que pone en peligro "nuestra actual generación" (O.S.pf.21) y que le hace temer que sus compatriotas, "las personas más inclinadas a imitar y a seguir" (O.S.pf.21) se abandonen a la adopción de las costumbres occidentales, "pensando ilusamente que esto es suficiente para incorporarlos a los pueblos civilizados y para hacerlos superiores a las gentes de su raza y su país, olvidándose de que esto les hará extraños a los ojos de sus compatriotas, y despreciables, por imitar... a los ojos de los extranjeros" (O.S.pf.21).

Desde este punto de vista, al-Bustânî invita a los sirios a reflexionar sobre los riesgos de una ciega adopción de maneras y usos occidentales; admitiendo que la civilización "nos viene del lado occidental y que muchos europeos merecen la máxima estima, no podemos aceptar ciegamente que todo lo que nos viene de allá sea útil por sí mismo y adecuado para la prosperidad de los orientales y el ambiente de su patria, que es uno de los factores más influyentes en el hombre, y de modo especial, en este sentido" (O.S.pf.21).

Un análisis preciso, una crítica sana y una selección de lo mejor que procede de Occidente, son las alternativas que al-Bustânî recomienda a los Sirios a fin de no perder el carácter árabe en el difícil proceso de ascender al grado de civilización que Occidente impone en el s.XIX.

CONCLUSIONES