

Aproximación a la "nahda" sirio-libanesa. La familia al-Bustânî:

El pensamiento reformista del maestro Buṭrus

María Isabel Lázaro Durán

Tesis para optar al grado de Doctor  
presentada por María Isabel Lázaro  
Durán y realizada bajo la dirección  
del Dr. Dn. José M<sup>a</sup> Fórneas Besteiro,  
Catedrático de Lengua Árabe de la  
Universidad de Granada.

Universidad de Granada, 1986.

INDICE

<u>INTRODUCCION</u> . . . . .	.VIII
1. <u>LA FORMACION SOCIAL SIRIO-OTOMANA. FASES DE SU DESARROLLO</u> <u>SS.XVI-XIX</u> . . . . .	.1
1.1. <u>INTRODUCCION</u> . . . . .	.1
1.1.1. El Imperio otomano: antecedentes económicos, políticos sociales. Los ss.XVI al XIX . . . . .	.2
1.1.2. El liberalismo otomano: Período de Reformas . . . . .	16
1.2. <u>LA SIRIA OTOMANA SS.XVI AL XIX</u> . . . . .	.23
1.2.1. Delimitación geográfica . . . . .	.23
1.2.2. Organización administrativa. El Monte Líbano . . . . .	.25
1.2.2.1. Las llanuras sirias. Sistema del <i>iltizam</i> . . . . .	.28
1.2.2.2. El Monte Líbano: Sistema del <i>iqṭā'</i> . El régimen del emirato . . . . .	.30
1.3. <u>EL SISTEMA COMUNITARIO SIRIO-LIBANES</u> . . . . .	.39
1.3.1. Las comunidades cristianas . . . . .	.42
1.3.1.1. Los maronitas . . . . .	.47
1.3.1.2. Los griegos ortodoxos y los griegos católicos . . . . .	.51
1.3.2. Las comunidades musulmanas . . . . .	.54
1.3.2.1. Los sunníes . . . . .	.55

1.3.2.2. Los <u>šic'ies</u> .....	57
1.3.2.3. Los drusos.....	58
1.4. <u>LA SIRIA DECIMONONICA</u> .....	61
1.4.1. La dominación egipcia: Ibrâhîm Bâšâ .....	62
1.4.2. El Monte Líbano. El régimen de las <u>Qaymaqâmât</u> .. ..	66
1.4.2.1. El <u>Haṭṭ-i Humâyûn</u> de 1856 .La guerra civil de 1860.....	69
1.4.2.1. La intervención francesa. El Reglamento Orgánico del Monte Líbano .....	72
1.4.3. Período constitucional. <u>Midḥat Bâšâ</u> ."Los Jóvenes tur- cos".....	74
1.4.4. Desarrollo de la burguesía autóctona: la ciudad de Bey- rut .....	77
1.5. <u>FORMACION Y DESARROLLO DE LA ELITE INTELLECTUAL SIRIO-LIBA- NESA</u> .....	82
1.5.1. Antecedentes .La educación religiosa. Los ss.XVI al XIX.....	82
1.5.2. La nueva escuela. El concepto laico de la enseñanza.....	88
1.5.3. Ilustración y liberalismo burgués. El discurso refor- mista de los primeros intelectuales burgueses .....	90
2. <u>LA FAMILIA AL-BUSTÂNÎ</u> .....	97
2.1. Su origen y procedencia .....	97
2.2. Su vinculación al <u>Colegio Maronita de Roma</u> .....	100

2.3. Ordenación cronológica de los miembros reconocidos de la Familia. Notas bibliográficas .....	106
2.3.1. 'Abd Allâh .....	106
2.3.2. Monseñor Buṭrus .....	108
2.3.3. El maestro Buṭrus .....	110
2.3.4. Al-Jûrî Yûsuf Ḍâhir .....	110
2.3.5. Yûsuf Tûmâ .....	112
2.3.6. Faḍûl ibn Yûsuf .....	113
2.3.7. Salîm .....	113
2.3.7.1. El ensayo periodístico .....	116
2.3.7.2. La novela .....	122
2.3.7.3. El teatro .....	131
2.3.7.4. La historia .....	133
2.3.8. Elîs .....	134
2.3.9. Sa'îd ibn Yuryîs .....	136
2.3.10. 'Abd Allâh Ibn Mîjâ'îl ibn Nâşif .....	137
2.3.11. Amîn Zaydân Mansûr Afrâm .....	143
2.2.12. Sulaymân b. Jaṭṭâr .....	144
2.3.13. Sa'îd ibn Raşîd Ḥannâ .....	156
2.3.14. Nayîb .....	157
2.3.15. Al-Jûrî Buṭrus Yûsuf ..	161
2.3.16. Mîjâ'îl ibn Anṭûn .....	162
2.3.17. Yûsuf Ilyâs Şâliḥ Afrâm .....	163
2.3.18. Luîs ibn Şahîn 'îd .....	164

2.3.19. Na <sup>c</sup> ûm Sulaymân Murâd Mijâ'îl Afrâm.....	164
2.3.20. Wadî <sup>c</sup> Ibn Fâris .....	165
2.3.21. Rašîd ibn Dâhir.....	168
2.3.22. Karam .....	168
2.3.23. Buṭrus b.Sulaymân Ḥassân <sup>c</sup> Abd Allâh Afrâm.....	170
2.3.24. Alfrîd Ŷuryîs Šiblî Ŷuryîs Afrâm.....	172
2.3.25. Fu'âd Afrâm .....	173
2.4. CONCLUSIONES .....	180
3. <u>BUTRUS AL-BUSTÂNÎ, AL-MU<sup>c</sup>ALLIM</u> .....	184
3.1. Su primera formación: el Colegio maronita de <sup>c</sup> Ayn Warqa...	188
3.2. Su segunda formación: la Misión protestante americana.....	192
3.2.1. Crisis religiosa. Su conversión al protestantismo.....	194
3.2.2. Primeras traducciones de contenido religioso. Fundación de la <b>Academia de la Educación</b> (1842-1846) .....	200
3.2.3. La escuela de <sup>c</sup> Abayh (1846-1848) Creación de la iglesia protestante nativa. Sus primeros trabajos escolares. Fundación de la <b>Sociedad Siria</b> .....	208
3.2.4. Labor en el Consulado americano. Traducción del Pentateuco. Adaptación de libros escolares. Su primer discurso (1848-1857) .....	214
3.2.5. Fundación de la <b>Sociedad Científica Siria</b> . Su segundo discurso. Relato sobre un converso. Nueva <b>Sociedad literaria</b> (1857-1860) ..	220
3.3. La guerra civil de 1850. Su "conversión" al patriotismo. Proyectos nacionales. Labor de gramática y de traducción	227

3.3.1. <b>Nafîr Sûriyya</b> (La Trompeta de Siria) (1860-1861).....	228
3.3.2. Traducción del <b>Robinson Crusoe</b> . Nuevo libro sobre gramática árabe . . . . .	230
3.3.3. La fundación de la "Escuela Nacional" ( <b>al-Madrasa al-Waṭaniyya</b> (1863) Nueva traducción Su tercer discurso . . . . .	233
3.3.4. Labor lingüística y lexicográfica: creación del diccionario <b>Muḥiṭ al-Muḥiṭ</b> (1869-1870) .. . . .	240
3.3.4.1. El <b>Muḥiṭ al-Muḥiṭ</b> (El océano del "Océano") . . . . .	245
3.3.5. Fundación de la revista <b>al-Ŷinân</b> y de los periódicos <b>al-Ŷanna</b> y <b>al-Ŷunayna</b> .....	252
3.3.5.1. El problema de la autoría de <b>al-Ŷinân</b> .. . . .	257
3.3.5.2. La temática de <b>al-Ŷinân</b> ... . . . .	258
3.3.5.3. El lema de <b>al-Ŷinân</b> : los objetivos de su creación ... . . . .	264
3.3.5.3. Los periódicos <b>al-Ŷanna</b> y <b>al-Ŷunayna</b> .....	266
3.3.6. Labor enciclopédica: <b>Kitâb Dâ'irat al-Maċârif</b> (La Enciclopedia) (1876-1883) . . . . .	271
4. <u>EL PENSAMIENTO REFORMISTA DEL MAESTRO BUTRUS AL-BUSTÂNI A TRAVÉS DE SUS ENSAYOS</u> .. . . .	300
4.1. <u>CAUSAS DE LA DECADENCIA Y MEDIOS PARA LA REFORMA</u> . . . . .	301
4.1.1. La reforma social: Situación de la mujer siria Su instrucción .. . . .	301
4.1.2. Fuentes de inspiración .. . . .	303
4.1.3. La mujer: esencia y naturaleza. Su papel en la sociedad.....	310
4.1.4. La mujer: Esposa y madre.....	315
4.1.5. La mujer: Necesidad de su instrucción .. . . .	319

4.2. <u>LA REFORMA POLITICA FORMACION DE LA NACION SIRIA</u> ..	.....325
4.2.1. La guerra civil de 1860 La intervención de Europa ...	.325
4.2.2. Crítica al sistema "feudal" y tributario sirio-libanés	.331
4.2.2.1. El "garad (amor propio/ "hubb al-watan"/amor a la Patria) .....	.....333
4.2.2.2. El grupo ganador"/ el "grupo vencido" .....	.....334
4.3. <u>MEDIOS PARA LA REFORMA ALTERNATIVAS</u> .	.....337
4.3.1. Gobierno de los "capaces" .....	.....337
4.3.2. Concepto del Estado "árbitro" .....	.....339
4.3.3. Sociedad laica: separación del poder civil y del poder religioso .....	.....346
4.3.4. Reivindicación de la sociedad mercantilizada. Seguridad de la propiedad y de los intereses comerciales ..	.....349
4.3.4.1. Las necesidades humanas ...	.....350
4.3.4.2. Sociedad urbana La ciudad de Beirut .....	.....352
4.4. <u>LA BUSQUEDA DE LA IDENTIDAD NACIONAL SIRIA</u> .....	.....355
4.4.1 La Patria "el amor a la Patria" .....	.....362
4.4.2. Los hijos de la Patria .....	.....369
4.4.3 La etnia árabe .....	.....371
4.4.4 La lengua árabe .....	.....374
4.4.5 La cultura árabe .	.....379
4.4.5.1. Época de esplendor: el período <u>Abbasí</u> .....	.....380
4.4.5.2 La época de decadencia .....	.....383

4.4.5.3. Las aportaciones culturales foráneas .....	385
4.4.5.4. Actitud de los sirios ante la cultura .....	387
4.4.5.5. Medios de adquirir la cultura alternativas de enseñanza .....	389
4.4.6. Las costumbres árabes .....	393
<u>CONCLUSIONES</u> .....	399
<u>INDICE BIBLIOGRAFICO:</u> Ordenación alfabética de las obras de la familia al-Bustânî y ordenación cronológica de sus miembros .....	410
<u>BIBLIOGRAFIA</u> .....	441
5. <u>APÉNDICES</u> (Traducción y textos) .....	463
5.1. <u>Jiṭāb fī Taʿlīm al-Nisā'</u> (Discurso sobre la instruc- ción de las mujeres 1849) .....	463
5.2. <u>Juṭba fī Ādāb al-ʿArab</u> (Discurso sobre la cultura árabe, 1859) .....	492
5.3. <u>Nafīr Sūriyya</u> (La Trompeta de Siria, 1860-1861) ..	547
5.4. <u>Jiṭāb fī-l-Hay'a al-Īytimāʿiyya wa-l-muqābala</u> <u>bayna al-ʿAwā'id al-ʿarabiyya wa-l-ifrāniyya</u> (Discurso sobre la organización social y cote- jo entre las costumbres árabes y occidentales, 1869) .....	636
5.5. <u>Al-Madrāsa al-Waṭaniyya</u> .....	679
5.6. Textos árabes	



INTRODUCCION

La elección de un tema de investigación sobre literatura árabe moderna como objeto de esta Tesis doctoral, ha sido promovida por la idea de contribuir a una línea de investigación que, abierta desde hace años en el Dpto de lengua árabe de Granada, sólo recientemente viene siendo labor de continuidad y de una mayor especialización. A este fin, se ha querido cubrir una de las tantas lagunas que el ámbito de la literatura árabe mantiene hoy día de forma generalizada, no sólo en el seno de este Departamento, sino también en el del arabismo español.

Esta Tesis, que lleva por título: **Aproximación a la "nahḍa" sirio-libanesa. La Familia al-Bustānī: el pensamiento reformista del maestro Buṭrus**, acota en primer lugar, y dentro del amplio campo de la literatura árabe moderna, una época concreta: el siglo XIX y ello por razones objetivas ya impuestas: la reconocida importancia que este período histórico tuvo en la transformación y evolución del Próximo Oriente en sus aspectos económico, político, social e ideológico; dentro de este último el discurso literario" afloró en este siglo como expresión de una nueva clase social, la burguesía local, que, influenciada por las condiciones particulares de cada región, se hace portadora de valores ideológicos completamente nuevos en la tradición árabe islámica: con ellos da contenido a un tipo de discurso que, más que literario, cabría calificarlo con otros términos más adecuados al contenido que sus portadores otorgaron en sus diferentes ámbitos geográficos. Siendo la prosa el principal canal de expresión de las ideas decimonónicas, la influencia de una nueva forma de expresión lingüística provocó una renovación literaria y, por tanto, dio lugar a la llamada "literatura árabe moderna".

En segundo lugar, esta Tesis aborda el estudio de un ámbito geográfico específico: la región sirio-libanesa -dentro del marco del *bilād al-Šām*; una razón básica ha conducido a esta elección: la casi inexistencia de estudios pormenorizados, en el arabismo español sobre esta zona del próximo Oriente, en el s XIX, a favor del estudio y la profundización en el "renacimiento" literario egipcio; a éste se le ha otorgado un protagonismo con respecto a este otro sirio-libanés, que oscurece el conocimiento científico de la producción literaria árabe decimonónica, además de restarle la importancia que merecen sus intelectuales.

En tercer lugar, se ha enfocado el estudio hacia un grupo de intelectuales representativos de la aportación cristiana al "renacimiento" literario sirio-libanés; se trata de los Bustânî; una familia de eruditos libaneses maronitas que surgieron en el ámbito público, en los albores del s XIX. Desde entonces hasta la actualidad, la familia al-Bustânî ha ofrecido numerosos intelectuales; éstos dan muestras del progreso económico y social que el sector cristiano-maronita de la población siria alcanzó en la región, a lo largo del siglo; y ello, debido fundamentalmente, a las repercusiones que, sobre esta comunidad religiosa, tuvo el proceso de colonización europea, tanto en el aspecto económico como en el cultural.

Desde sus diferentes dedicaciones: clérigos, traductores, profesores, editores de textos clásicos, lingüistas, lexicógrafos, periodistas, "enciclopedistas", novelistas, ensayistas, poetas, dra-

maturgos y políticos los Bustânî forman una estirpe de eruditos de reconocida importancia en el ámbito cultural sirio y libanés una especie de institución familiar de la que le es difícil escapar al estudioso del "renacimiento" cultural árabe.

Los miembros de la familia al-Bustânî son innumerables; aquí se han recogido veinticinco de ellos; la mayoría, nacidos a lo largo del s.XIX, y sólo dos nacidos a comienzos de siglo actual; y esto último, para mostrar la labor de continuidad que los Bustânî siguen ejerciendo en el aspecto cultural y público del Líbano contemporáneo -es el caso de Fu'âd Afrâm al-Bustânî- y por seguir haciéndolo dentro y fuera de su marco geográfico natural -es el caso de Alfredo al-Bustânî en España-.

En cuarto lugar, esta Tesis ha seleccionado al miembro más representativo de la Familia: el maestro Butrus al-Bustânî; éste nace a comienzos del siglo XIX y muere hacia finales del mismo; quiere ello decir que su vida y actividades abarcan casi un siglo completo, dando buena muestra del proceso de evolución por el que las diferentes ocupaciones de los intelectuales sirio-libaneses pasaron, a lo largo del siglo pasado, así como de sus implicaciones con la realidad socio-política y cultural de su tiempo.

La elección del maestro Butrus ha venido motivada, además, por ser un intelectual que, haciendo acopio de la globalidad de las actividades a las que se dedicaron sus familiares, sobresalió entre ellos por la originalidad de sus experiencias personales y por idear un concepto de la sociedad de su tiempo de gran trascenden-

cia ideológica y política en el resto de los intelectuales de su época y posteriores.

Los estudios monográficos dedicados al maestro Buṭrus son escasos, pese a su reconocimiento general como "pionero de los pioneros" en muchas de las facetas culturales que desarrolló. Esos estudios han venido a corroborar la influencia lingüística y literaria de Buṭrus al-Bustânî en la literatura árabe moderna. Su labor como periodista, lexicógrafo y enciclopedista resulta ser la más alabada en este sentido. Sin embargo, existe, aun hoy día, un desconocimiento generalizado, tanto en Occidente como en Oriente, sobre dos aspectos básicos del autor; uno que incide en su biografía y, otro en su producción; el primero va referido a su ruptura con la comunidad maronita de la que era originario; es decir, a su conversión al protestantismo; el segundo, a su labor como ensayista, a través de la cual hizo acopio de un tipo de discurso reformista y nacionalista que ofrece la clave del objetivo de la globalidad de su obra y de sus actividades.

Partiendo de estas premisas, el estudio se ha enfocado hacia la exposición cronológica de los datos biográficos del autor, tratando de recopilar aquellos que, desde mi perspectiva, inciden sobremanera en la conformación del pensamiento del autor; entre la descripción y la interpretación de estos datos, el estudio bibliográfico que se elabora permite pasar, posteriormente, a la interpretación del discurso reformista y nacionalista del autor, a través de los ensayos en los que este trabajo se fundamenta y ofrece su versión castellana; se trata de tres discursos que el maestro

Buṭrus pronunció, en público y con un intervalo de diez años entre cada uno de ellos, y de sus *waṭaniyyāt*, (nacionalistas); once boletines o "cartas" patrióticas (*Nafīr Sūriyya*), que, tras la guerra civil de 1860, dirigió a "los hijos de la Patria" y firmó con el pseudónimo de "un amante de la Patria": tales son: *Jiṭāb fī Taḥlīm al-Nisā'* (Discurso sobre la instrucción de las mujeres, 1849); *Juṭba fī Ādāb al-ʿArab* (Discurso sobre la Cultura árabe, 1859); *Nafīr Sūriyya* ("La Trompeta de Siria", 1860-1861) y *Jiṭāb fī-l-Hay'a al-Iyṭimāʿiyya wa-l-Muqābala bayna al-ʿAwā'id al-ʿArabiyya wa-l-Ifran-yiyya* (Discurso sobre la organización social y cotejo entre las costumbres árabes y occidentales, 1869).

Para recoger el material necesario que la laboración de esta Tesis ha exigido, se han dado los siguientes pasos: En principio, y para la recopilación de los datos biobibliográficos de la familia al-Bustānī, se ha hecho uso de las fuentes básicas a tal objeto: Dāgir, Kaḥḥālā, Ziriklī, Ṭarrāzī, Sarkīs, Graf, Brockellman, l'*Enciclopedie de l'Islam*, Zaydān, ʿAbbūd..., así como otras obras generales sobre literatura árabe, artículos de revistas, de periódicos y reseñas que, de una forma u otra, salpican sus páginas con uno u otro comentario sobre los miembros de la familia al-Bustānī. Mayor dificultad ha ofrecido la recopilación de los datos biográficos sobre el maestro Buṭrus y la del material de primera mano que interesaba a este trabajo.

Respecto a la biografía del autor, aparte de la consulta de las fuentes biobibliográficas mencionadas, han resultado imprescindibles los dos artículos de revista que A.Ṭibāwī publicó sobre el

maestro Buṭrus, en 1963 y 1970; en ellos, este autor saca a la luz parte de la correspondencia que al-Bustānī mantuvo con algunos miembros de la Misión americana; los datos que ofrece son sumamente significativos, en cuanto que iluminan algo, no sólo sobre su conversión al dogma protestante, sino sobre su actitud en el seno de la propia Misión.

En cuanto a la búsqueda de los discursos de al-Bustānī y de sus once boletines, *Nafīr Sūriyya*, sólo se contaba, en principio con la edición de dos de estos discursos: *Taḥlīm al-Nisā'* y *Ādāb al-ʿArab*; edición incompleta que forma parte de la colección de divulgación *al-Rawā'ic*, nº 22, de Fu'ād Afrām al-Bustānī. Tras una visita a las bibliotecas del Instituto Hispano-Arabe y del departamento de árabe de la Universidad Autónoma de Madrid, y ante la carencia de los textos requeridos, realicé un viaje al Líbano, gracias a la ayuda económica de la beca de investigación del Ministerio de Educación que se gozaba en este momento. En el período de treinta días que duró la estancia en Beirut, pude hallar el material exigido en la Universidad americana, fundamentalmente. La primera edición de dos de los discursos mencionados fueron fotocopiados: *Taḥlīm al-Nisā'* y *Ādāb al-ʿArab*; así como *Nafīr Sūriyya*; el tercer discurso: *Al-Hay'a al-Iyṭimāʿiyya* .., se hallaba microfilmado; de él obtuve igualmente, fotocopia.

Una vez allí, en la biblioteca de la Universidad Americana, pasé a una exhaustiva revisión de la revista *al-ʿĪnān*, fundada por el maestro Buṭrus; los dieciséis volúmenes de los que la revista se compone sólo possibilitó la fotocopia de las partes que más incidencia tenían en este trabajo. Del mismo modo pude contemplar el pe-

periódico **al-Yanna**, fundación también del autor, pero que a diferencia de **al-Yinân**, tuvo mayores dificultades para su fotocopia. Siendo esta revista, fundamentalmente de tipo comercial, se postergó su interés. En cuanto a su periódico **al-Yunayna**, se desconocía, misteriosamente, el lugar o la biblioteca donde pudiera hallarse

También recabé la información pertinente en la Universidad jesuíta de S. José; en su biblioteca sólo se encontró la primera edición de la revista **al-Yinân**, existente en la anterior biblioteca de la Universidad americana. Tampoco pude hallar más información al respecto en la Universidad Libanesa, de la misma ciudad de Beirut.

El resto de las visitas que se realizaron, se repartieron entre la biblioteca del Instituto Oriental alemán y las distintas librerías de Beirut; en ellas sólo pude recoger el material bibliográfico aproximativo al autor y su época

Importante fue la entrevista que sostuve con un miembro reconocido de la familia al-Bustânî: el antiguo Rector de la Universidad Libanesa de Beirut, Fu'âd Afrâm al-Bustânî. El interés de esta entrevista estribó más en el puro contacto personal que en la escueta información que Fu'âd Afrâm ofreció al cuestionario, previamente confeccionado, sobre su familia y la figura del maestro Buṭrus; esta entrevista tuvo lugar en el mes de febrero de 1980 y se encuentra recogida en cinta **cassette**. Fu'âd Afrâm gratamente sorprendido por el tema de esta Tesis, tuvo la amabilidad de donarme un ejem-

plar del último número de su colección *al-Rawâ'ic*; se trata de su propia autobiografía y en él se recoge la totalidad de su producción literaria, hasta el momento que nos ocupaba; el árbol genealógico que inserta, al comienzo de su librito, hubiera resultado útil para este trabajo de haber incluido la otra rama principal de los Bustânî la procedente de la aldea de al-Dubiyya a la que pertenecieron la mayoría de los miembros de la familia, incluido el maestro Butrus; pero Fu'âd sólo inserta la rama de la que él, y sus parientes más próximos, proceden; la rama de Dayr al-Qamar.

Otra entrevista resultó igualmente ilustrativa; ésta que se sostuvo con el periodista y escritor libanés, Jean Dâyah. Más por coherencia política que por un interés definido hacia la investigación. J.Dâyah exiliado de su país hacia el año 82 dedicaba sus esfuerzos, en el momento de la entrevista, a la recuperación de la figura del maestro Butrus al-Bustânî respecto al carácter nacionalista sirio con el que el propio Dâyah lo define y caracteriza. A través de algunos artículos de periódicos y de revistas este autor retrotrae la ideología nacionalista del maestro y de otros miembros de la familia, del siglo pasado y del actual, al objeto de compararlos con la ideología nacionalista del mismo Fu'âd Afrâm al-Bustânî. Pese a ciertos desacuerdos teóricos entre ambos, esta entrevista resultó sumamente significativa, así como su aportación bibliográfica al respecto.

Todo ello, junto a la visita que se pudo realizar a la pequeña ciudad de Dayr al-Qamar, escenario principal de la guerra civil de 1860, así como a otras aldeas vecinas de tradición cristiano-maró-



nita, ha enriquecido sobremanera este trabajo, no sólo en el aspecto puramente científico, sino también en el aspecto del acercamiento humano que un trabajo de investigación de este tipo conlleva

La recopilación bibliográfica general de la Tesis se completó, posteriormente, con la visita a la biblioteca del **School of African Studies**, de Londres, a la Universidad **Mustanşiriyya** de Bagdad y a la Facultad de Letras de la Universidad de Rabat; viajes que si no fueron organizados para tal fin, me dio la oportunidad de que, a través de ellos, se obtuviera la Enciclopedia del maestro Buṭrus al-Bustânî, *Dâ'irat al-Ma'ârif*, y su conocido diccionario **Muḥiṭ al-Muḥiṭ**, bases de apoyo para este estudio.

Esta Tesis se ha proyectado sobre cuatro capítulos y un quinto capítulo, de apéndices, en el que se ofrece la traducción castellana de los textos seleccionados; los cuatro primeros capítulos recogen, consecutivamente: 1. El estudio específico de los aspectos económicos, sociales, políticos e ideológicos de Siria y Líbano, en su evolución y desarrollo, bajo los otomanos, desde el s.XVI al s. XIX, y ello, dentro del sistema comunitario-religioso del *bilâd al-Sâm*; 2. La exposición descriptiva de los datos biobibliográficos sobre los miembros de la familia al-Bustânî, analizando sus orígenes y su vinculación cultural con el Colegio Maronita de Roma y el posterior Seminario de <sup>C</sup>Ayn Warqa, en el Monte Líbano. En los veinticinco miembros recogidos, se incide más y se aporta mayor número de datos, en relación con su importancia y trascendencia, así como de la mayor accesibilidad bibliográfica sobre los mismos; 3. La

aportación del máximo número de datos biográficos sobre el autor escogido, como objeto esencial de este trabajo, el maestro Buṭrus al-Bustânî, incluyendo la ordenación cronológica de la totalidad de su producción y de sus actividades literarias y 5. El análisis e interpretación del discurso reformista del autor a través de sus ensayos.

Al término de estos capítulos se incluye un índice bibliográfico, ordenado alfabéticamente, de todas las obras de los miembros de la familia al-Bustânî aquí recogidos; un cuadro cronológico de los mismos y, finalmente, la bibliografía general utilizada en la Tesis.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento personal al profesor que me inició en el tema de investigación de esta Tesis, el Dr. Don José María Fórneas Besteiro, director de la misma; su ayuda y colaboración me han sido esenciales; el celo y la preocupación mostrados por la traducción de los textos, así como sus consejos y orientaciones a lo largo de la elaboración del trabajo, los ha sabido alternar, sabiamente, con su respeto y talante liberal hacia el enfoque personal que su autora le imprime.

A la profesora Dra. Dña. Mercedes del Amo Hernández, por haber puesto a mi disposición su biblioteca personal y haberme aportado numerosas referencias bibliográficas. Su constante preocupación por la elaboración de esta Tesis, ha servido de alimento para una futura proyección de trabajos conjuntos.

A todos y cada uno de mis compañeros y compañeras de departamento: en especial a Salvador Peña Martín, por sus ilustradas opiniones sobre tantos aspectos de la cultura árabe, en general, y por cubrir, en gran medida, los momentos de soledad que la investigación universitaria en este país aún conlleva. También a Beatriz Molina Rueda, "compañera de Tesis", por las opiniones y conocimientos sobre la lengua y la gramática árabe que me ha aportado en este tiempo; así mismo, al compañero iraquí, Bassâm Yasín, por su permanente disposición a resolverme las dudas surgidas.

A mis compañeros de Facultad, por el aliento "desesperado" que me han mostrado para que concluyera esta Tesis; en especial a los Drs. D.Manuel González de Molina, profesor del Dptº. de Historia Contemporánea y D.Cristino Pérez Meléndez, profesor del Dptº de Psicología experimental. Al primero por sus orientaciones teóricas en el enfoque del trabajo; al segundo, por haberse brindado a iniciarme en el manejo del procesador de textos, haciéndome, por tanto, también responsable de la presentación formal de la Tesis.

A los profesores del departamento de árabe de la Universidad Autónoma de Madrid, los Drs. Bernabé López García, Carmen Ruiz Bravo y Pedro Martínez Montávez, por su aportación bibliográfica y sus orientaciones sobre este trabajo, en los escasos momentos en que pude contactar con ellos.

Al director del Centro Cultural español de Beirut, en el año 80, Sr.Dn.Primitivo Martínez, con quien tantas facilidades obtuve

durante mi estancia en Beirut. Al Dr Dn. Sassine Simón Assaf, antiguo compañero y amigo, con cuyo contacto en el Líbano, se me allanó el camino de mis objetivos en su país. Y, en general, a todas aquellas personas, bibliotecarios y profesores libaneses, a los que tuve ocasión de tratar durante mi estancia en Beirut, con cuya amabilidad y cortesía descartaron la posibilidad de sentirme desalentada en un Líbano en guerra, como estaba entonces y, aún permanece hoy día.

CAPITULO 1

## 1. LA FORMACION SOCIAL SIRIO-OTOMANA. FASES DE SU DESARROLLO SS.

### XVI-XIX

#### 1.1. INTRODUCCION

El recorrido histórico del Imperio Otomano en las tierras del Cercano Oriente, estuvo sujeto a una serie de transformaciones económicas políticas y sociales que contribuyeron a su total desintegración. Desde 1516 a 1918, el Oriente árabe, bajo dominación turca, sufrió acontecimientos que dieron más tarde la clave de su constitución en Estados independientes. Siria o el **bilâd al-Şâm**<sup>1</sup>, como provincia del Imperio Otomano, estuvo sometida a sus propios avatares. Por su proximidad geográfica a la **Puerta**<sup>2</sup> y por las ca-

<sup>1</sup>. La denominación de **bilâd al-Şâm**, o, simplemente, **al-Şâm**, se aplicó a la región de Siria hasta inicios del s.XX. Su área geográfica quedaba comprendida entre el Monte Taurus, al norte, la Península del Sinaí, al sur, el Mediterráneo, en el oeste y el desierto sirio al este. Véase A RAYMOND *La Syrie d'aujourd'hui*. París, 1980, pág.31; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque de Mamelouks*. París, 1923, págs.6-15; E.I<sup>1</sup>, s.v. **al-Sham** pág.302 y S. and N RONART, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Amsterdam 1966, s.v. **Syria**, vol. **Arab East**, págs 503-512.

<sup>2</sup>. Traducción castellana de **Bâb-i Câlî**. Con este término se designó en un principio el palacio del Sultán o el **diwân** imperial pero, a partir de 1718, pierde su carácter semi-privado y cobra la designación oficial de la administración del Estado. El uso de nombrar **puerta** o **umbral** al palacio, la corte, o el gobierno de un soberano era antiguamente muy extendido. En traducciones francesas e inglesas aparece el término traducido simplemente por **Puerta**. Véase E.I<sup>2</sup>, s.v. **Bâb-i Câlî**, pág.859 y B.AL-ŞUSTÂNÎ, *Dâ'irat al-MaCârif*, s.v. **al-Bâb al-Câlî**, vol.V, págs 3-4

racterísticas propias de la región estas tierras pasaron por una serie de acontecimientos propios que la hicieron diferente del resto de las provincias del Imperio, y en concreto de Egipto.

La demarcación provincial del bilâd al-Šâm, que recogía entre sus tierras el Monte Líbano, alcanzó el siglo XIX con unos antecedentes culturales que también le son específicos. Ellos decidirán a lo largo de ese siglo las directrices intelectuales que revirtieron en un movimiento cultural eñitista, conocido por nahda o "renacimiento literario" y que fue producto de la transformación económica, política e ideológica por la que atravesó el Šâm hasta llegar al s.XIX.

### 1.1.1. El Imperio otomano: Antecedentes económicos, políticos y sociales. Los siglos XVI al XIX

El Imperio otomano llegó a dominar, con la conquista de Constantinopla, en 1453, la Península balcánica, al sur del Danubio, toda Anatolia y el mundo árabe, desde Iraq hasta los confines de Marruecos<sup>3</sup>.

Este Imperio islámico mantuvo su poder y supremacía política

<sup>3</sup>. Véase S.J.SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. London, 1976. vol.I, pág.55.

hasta mediados del s. XVII, en que la derrota sufrida frente a los austríacos y sus aliados, le dieron el reconocimiento ante sí mismo y ante Occidente de su subdesarrollo político y económico<sup>4</sup>.

Los otomanos habían basado su supremacía económica en el comercio lejano con Occidente, cuando el Mediterráneo constituía el primer foco comercial para Europa. Hasta mediados del s. XVI, los otomanos dominaron el comercio marítimo mediterráneo. De él, el Imperio extraía el excedente económico que, revirtiendo en la agricultura, constituía la base sobre la que sustentaba su economía. Esta formación social comercial vio girar su suerte cuando el comercio mediterráneo comenzó a declinar y a ser suplantado por el comercio del Atlántico<sup>5</sup>. En estos momentos, al Imperio sólo le quedó jugar su papel de intermediario entre el lejano Oriente y Occidente. En estos términos se firmaron "Las Capitulaciones" entre las Grandes Potencias europeas y el Imperio, como la fórmula más ventajosa que el Gobierno turco, la **Puerta**, podía encontrar a su reconocido declive económico. "Las Capitulaciones" dieron un conjunto de derechos acordados por el Gobierno otomano a los comerciantes europeos: exención de impuestos, tribunales consulares, zonas francas..., que otorgaron a franceses, ingleses, holandeses e italianos la posibi-

4. El tratado de Carlowitz, en 1699, y, más tarde, el de Pasarowitz en 1718, fueron las expresiones formales de ese reconocimiento. Representaron, asimismo, la transición de los Otomanos, desde la ofensiva a la defensiva, y dejaron, por tanto, de ser una amenaza para Europa. Véase B. LEWIS. *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1966, pág.45 y S.J. SHAW, *History*, vol. I, pág.224 y 232.

5. Véase W. HEYD *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*. Amsterdam, 1967, vol.2, págs.257-552.



lidad de instalarse en los puertos del Imperio: las llamadas "Escalas del Levante" (Trípoli, Beirut, Saydá, etc.). El comercio interior y exterior quedó prácticamente en manos de los europeos quienes, de esta forma, emprendieron su lenta y progresiva "colonización" en Oriente Medio<sup>6</sup>.

La economía agraria del Imperio en el Cercano Oriente también sufrió transformaciones desde el s.XVI al XIX que incidieron en su descomposición y desintegración. El primitivo sistema de distribución de las tierras que el Imperio heredó de la época medieval precedente estuvo circunscrito al marco del "modo de producción asiático": Las comunidades campesinas gozaban de la "posesión" del suelo, pero no de su propiedad, exclusivamente del Estado que, a través de la compulsión que ejercía su burocracia militar, extraía el excedente sobre la tierra. Esta estructura dualista, la casta burocrática-militar, por un lado, y el conjunto de las comunidades campesinas, por otro, fue transformándose, a partir del s.XVI, en un conjunto jerarquizado de comunidades y órdenes, entre los cuales se desarrollaron los cambios mercantiles<sup>7</sup>.

Esta formación comunitaria era también una sociedad de órdenes, cada uno de los cuales gozaba de las prerrogativas adecuadas. La je-

<sup>6</sup>. Véase E.I<sup>2</sup>. s.v. *Imtiyâzât*, págs.1207-1225 y G.B.DEPPING, *Histoire du commerce entre le Levant et l'Europe depuis les Croisades jusqu'à la fondation des colonies d'Amérique*. New York, 1970, vol.I, pág.279 y ss.

<sup>7</sup>. Véase Cl. DUBAR et S.NASR *Les classes sociales au Liban*. Presses de la Fondation National des Sciences Politiques. 1976, pág.15.

rarquía turca privilegiada constituyó, en tierra árabe, la burocracia militar. Con unos privilegios jurídicos determinados acrecentó su poder financiero a través de la explotación ejercida sobre los otros órdenes. Los **Culemas** y los jueces musulmanes, verdaderas "dinastías" de letrados, llegaron igualmente a consolidar y reproducir el monopolio que detentaban sobre los bienes **waqfs** o bienes de "salud". Lo mismo ocurrió con las jerarquías clericales cristianas, institucionalizadas por el poder otomano en sus funciones temporales de gestión de los bienes comunitarios<sup>8</sup>.

Las diversas comunidades en las que se descompuso la primitiva formación social otomana no sólo se desarrollaron en torno a la tierra, en las zonas rurales sino que se extendieron a la organización ciudadana. Sus razones no sólo fueron puramente de jerarquías u órdenes sociales, sino que también lo fueron por razones étnicas o confesionales.

Estas comunidades, fuertemente jerarquizadas en sí mismas, basaban su régimen de propiedad y la organización del trabajo agrícola en la existencia de un sistema de parentesco que aseguraba una fuerte cohesión familiar y los mecanismos susceptibles de perpetuarla. La unidad familiar de base, la gran familia agnática, reagrupaba en una misma línea el conjunto de los descendientes de un mismo ancestro masculino. La integración familiar constituyó la norma esencial. La cohesión la solidez y la perennidad de la fami-

---

<sup>8</sup>. *Idem*, pág.16.

lia no fueron concebidas más que en la unión dentro del parentesco agnático. Esta cohesión se vió reforzada por el matrimonio endogámico y sobre todo por el matrimonio preferente con la prima patrilateral, con la pariente del hombre más próxima después de su hermana<sup>9</sup>.

La fragmentación de la Autoridad se vio aumentada con el acceso a la propiedad privada en ciertas regiones del Imperio. Se trataba, en principio, de la posibilidad del campesinado de poseer tierras en libre goce. Esto dio lugar a una creciente privatización de la tierra y a la transformación de su excedente en mercancía. Las familias de notables pudieron desarrollar, de este modo, la gran propiedad que, a su vez, engendraría en su seno la pequeña propiedad. Y ello, a través del arrendamiento de tierras que aquellos notables otorgaban a otros campesinos<sup>10</sup>.

A partir del s.XVII el poder del "Estado", en teoría absoluto, se fragmentó en autoridades subordinadas y rivales que mantuvieron posturas independentistas y pusieron en crisis la supuesta unidad de este conglomerado étnico-religioso.

Esta fragmentación de la Autoridad se vio aumentada asimismo con la oleada de una población nómada que comenzó a asentarse en las regiones más estratégicas del Imperio. Su forma de vida y los

<sup>9</sup>. *Idem*, pág.25.

<sup>10</sup>. Véase T.H.TOUWA, *Le paysan et la terre au Liban aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, en *Civilisations*, 16 (1966), págs 233-241.

lazos estrechos en que fundaban su organización interna, hizo difícil el control sobre esta nueva población que, en ocasiones, se hizo fuerte y resistente al Gobierno Central, sin que éste consiguiera su adaptación e integración<sup>11</sup>.

En el aspecto político, el Imperio reprodujo las mismas prácticas de los numerosos Estados de tipo asiático. Sólo encuadró y legitimó las estructuras socio-políticas existentes. Para ello se sirvió de intermediarios que tomaban o extraían, bajo forma de impuesto o tributo, una parte elevada del excedente producido por campesinos y artesanos o acumulado por los comerciantes.

El Próximo Oriente fue dividido en un conjunto de provincias (*wilâyât*)<sup>12</sup> gobernadas por altos funcionarios (*Bâšâ*)<sup>13</sup>, nombrados por un cierto período y apoyados por cuerpos armados (*jenízaros*), concentrados en las capitales de provincia.

<sup>11</sup>. La última gran migración tribal tuvo lugar en el s.XVIII. Procedentes de la Arabia central, estas tribus se desplazaron hacia el desierto sirio-iraquí. Esta migración, acompañada de "razias", incidió en el retroceso de zonas de cultivo sedentario, y, por otra parte, el dominio de potentes confederaciones tribales sobre vastas regiones agrícolas. Véase Cl. DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág.17.

<sup>12</sup>. El vocablo *wilâya* es la arabización de la palabra turca *eyalat*, denominación que los otomanos dieron a la *niyâba* de la época de los mamelucos. El significado común, en los tres casos, es el de provincia. Véase Ed.RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*. Beyrut, 1973, pág.167.

<sup>13</sup>. Título honorífico que recibía el *wâlî* o gobernador de cada provincia. Véase S.J.SHAW, *History*, pág.122.

Estos altos funcionarios fijaron al suelo, en las regiones militarmente estratégicas, una categoría de caballeros-colonos (**timariotes**), que recibían una dotación patrimonial (**timar**), a condición de que percibieran sobre estas tierras el impuesto para el Sultán y de servir, si fuera necesario, en el cuerpo de caballería<sup>14</sup>. Ellos reforzaron los cuerpos de otros oficios artesanales y los controlaron a través de sus **mašâyij**<sup>15</sup>, verdaderos jefes de cuerpos, árbitros, reguladores y perceptores de impuestos, responsables ante la **Puerta** de la buena marcha y de la disciplina social de sus corporaciones. El poder autocrático del Sultán, Califa del Profeta y sombra de Dios en la tierra, se elevaba por encima de esta red administrativa, asistido por un **diwân** o Consejo de ministros, visires en donde se discutía y decidía la política del Gobierno. Entre estos visires, uno de ellos era nombrado Gran Visir o Jefe de ministros que sustituía al Sultán en ocasiones y coordinaba y dirigía las actividades de los otros visires<sup>16</sup>.

La extensión de los territorios otomanos y la lejanía de la capital del Imperio. Estambul, hizo que en ocasiones, muchos de estos gobernadores que, además de sus funciones ya mencionadas, controlaban las Aduanas y la red de peajes del comercio terrestre, acumula

---

14. *Idem*.

15. Los **mašâyij** eran el conjunto de los **šayj** de cada región. El título de **šayj** o **muqaddam** (bajo los mamelucos), lo recibieron los **muqâtaçayyis**, poseedores de "feudos", que formaban una casta superior intercalada entre el Sultán y el pueblo. Véase Ed. RABBATH, **La formation historique**, pág. 170.

16. Véase S.J. SHAW, **History**, pág 122.

ran el poder económico y político suficiente para "independizarse" o hacerle frente a la Puerta. Esto aumentó la descentralización del Imperio imposibilitando un control directo sobre sus funcionarios<sup>17</sup>.

El aparato jurídico-religioso fue reorganizado y controlado por el Gobierno apoyándose en las viejas familias de letrados musulmanes, desde las ciudades secundarias hasta las capitales de provincias. La jerarquía de este aparato se extendía desde los jueces (qādīs) hasta el Šayj al-Islâm, autoridad suprema del Imperio en materia religiosa y jurídica, y establecido en Estambul, capital del Imperio<sup>18</sup>.

El ejército, sustento militar en el que el poder otomano había basado sus conquistas en otros tiempos, seguía estando constituido por el cuerpo de jenízaros, fundado en el s.XIV. Se trataba de hombres adiestrados en las armas y la religión islámica. Mercenarios que llegaron a constituir una infantería temible por su disciplina y fanatismo. Convertidos, más tarde en guardia pretoriana, eran conservadores y reaccionarios a todo cambio político. Sus revueltas y sublevaciones en contra del Sultán, en determinados momentos, hicieron patente el peligro que conllevaba la existencia de este

---

17. Véase M.A.ZEINE N.ZEINE, *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab-Nationalism*. Beirut 1958, pág.13

18. *Idem*, pág.14

cuerpo en el cuadro militar del Imperio<sup>19</sup>.

Dentro de cada provincia, la población estaba organizada sobre una base confesional y no sobre una base territorial o lingüística. Se componía de comunidades religiosas (*millât*)<sup>20</sup>, que tenían cada una de ellas, su propia organización interna. El conjunto global de esa población constituía una verdadera pirámide en cuya cúspide figuraban los turcos, columna vertebral del Imperio y defensores de la *umma* comunidad musulmana sunní; le seguían las comunidades musulmanas no-turcas (árabes, kurdos, albaneses...) y a continuación las etnias no-musulmanas y no-turcas, que abarcaban desde las comunidades centrales (griegos y armenios) hasta las periféricas (eslavos, cristianos, árabes cristianos...). Cada grupo se situaba allí donde la distancia étnica y religiosa, en relación al grupo dominante, le imponía colocarse<sup>21</sup>.

Bajo un poder puramente islámico, la población se dividía en Creyentes y *Dimmies* o no-musulmanes. Siendo el Islam la religión

<sup>19</sup>. Véase S.J.SHAW, *History*, vol.I, pág.123.

<sup>20</sup>. Las *millât* eran, en realidad, los miembros de las comunidades religiosas no-musulmanas que vivían en el Imperio otomano, y a los que se garantizaba un amplio ámbito de autonomía cultural y civil. La primera en importancia era la *millet-i-Rûm*, que comprendía a todos los cristianos griegos-ortodoxos, súbditos del Sultán. Le seguía la *millet* de los armenios, luego la de los católicos romanos y, finalmente, la *millet* maronita. La "nacionalidad" de cada súbdito era la denominación religiosa particular a la que su *millet* pertenecía. Véase M.A.ZEINE N.ZEINE, *Arab Turkish*, pág. 28.

<sup>21</sup>. Véase Cl.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág.14.

oficial del Imperio, sólo aglutinaba en este aspecto a una parte de la población. El resto, cristianos en su mayoría, se encontraba marginado jurídica y políticamente. No existía una igualdad de derechos entre ambos. Para los no-musulmanes, el poder otomano era extraño y enemigo, consumidor de su desigualdad y marginación. Por el contrario, los musulmanes sólo encontraban su vinculación con el Imperio en el aspecto religioso. En el fondo de la cuestión siempre permaneció la idea de encontrarse bajo dominación turca<sup>22</sup>.

No existía un concepto común que cohesionara a todo ese conjunto de población de diferentes etnias, lenguas y sistemas religiosos. La idea de "Nación otomana" se desconocía. La lengua, elemento básico unificador de las "nacionalidades" no era la misma. La lengua del Imperio, el turco, quedaba reducida, oficialmente, al aparato burocrático gubernamental y a la jerarquía dominante.

Las distintas comunidades se esparcían en tierras árabes ubicadas en lugares diferentes y desconectadas socialmente unas de otras. Su situación geográfica incidió en el proceso de transformación económica y política del Imperio desde los siglos XVI al XIX. La empresa colonizadora de Occidente, a través del monopolio marítimo de las "Escalas del Levante", por una parte, y por otra, con su envío constante de misiones religiosas al Cercano Oriente, influyó de manera decisiva en la desestabilización de las bases pri-

---

<sup>22</sup>. Véase M.S.AL-HUSRÍ, 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. Trad.de M.COLOMBE, en rev. *Orient* (1962), págs 117-134.

mitivas sobre las que se habían sustentado los sectores de la población. De esta forma, hubo comunidades que se beneficiaron profundamente de la transformación económica que produjo la penetración capitalista occidental en el Próximo Oriente.

Las minorías no-musulmanas de los puertos y ciudades comerciales fueron las más beneficiadas en este sentido. Ellas se convirtieron en corredores del comercio interior europeo y participaron de todas las transacciones comerciales. Los griegos, armenios, árabes ortodoxos, siríacos..., fueron los intermediarios de los comerciantes extranjeros, aprovechándose de las mismas ventajas y exenciones que ellos. Esto daría lugar a la formación de una "burguesía" local enteramente dependiente de los grandes comerciantes europeos. Este núcleo burgués, compuesto esencialmente de cristianos, no había tenido posibilidad de desarrollarse y promocionarse en el cuadro político de la formación social otomana. Debido a esto, se vinculó estrechamente a los comerciantes occidentales y llegó a ser su instrumento<sup>23</sup>.

A este núcleo burgués, nacido en torno al comercio, se añadió otro núcleo importante, el de la burguesía agraria: aquellas familias de notables, integradas por los caballeros-colonos arrendatarios y recolectores de impuestos que, dado su poder de acumulación, invirtieron en el comercio, las finanzas, los transportes y la construcción.

---

<sup>23</sup>. Véase Cl.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág 19.



Esta incipiente burguesía de comienzos del s.XIX se desarrolló en Oriente en estrecha relación con su integración en el sistema "colonialista" europeo. La nueva "clase", engendrada por la dominación occidental, se encontró en la dialéctica de ver su desarrollo limitado por ella. La no-promoción de la industria, ejercida de forma consciente por las Potencias europeas en estas regiones, limitó la producción agrícola y minera e impidió que la burguesía industrial autóctona naciera y se desarrollara<sup>24</sup>.

La jerarquía dirigente tradicional turco-musulmana se refugió en las funciones administrativas, tomando en arrendamiento diferentes tasas y atribuciones fiscales, y ejerciendo un severo control sobre el artesanado y el comercio.

El siglo XIX surgió en el Imperio como una época llena de proyectos a desarrollar. Si en el aspecto económico Occidente dominaba las regiones del Levante, desestructurando las primitivas bases sociales sobre las que se asentaba la población del Imperio, en el aspecto político el proyecto expansionista francés concebido por Napoleón Bonaparte, introducía en estas zonas el nuevo concepto de **nación** que, unido al de **libertad**, habían sido engendrados por la Revolución francesa<sup>25</sup>. Las minorías cristianas actuaron, en este sentido, de canal de transmisión del nacionalismo occidental; su

---

24. Véase S.AMIN, *La nation*, pág.52.

25. Véase B.LEWIS, *The Emergence*, pág.54.

primer impacto en el Imperio otomano quedó plasmado en las revueltas de los griegos y servios contra el Gobierno turco, en las primeras décadas del s.XIX. Estas revueltas, auténticos movimientos nacionalistas, fueron alentadas por Francia y lograron su éxito cuando, en 1830, se fundó un Estado independiente griego y la autonomía servia se reconocía en el mismo año. En 1859, los Valaques y Moldavies obtendrían su autonomía, aunándose bajo el nombre de Rumanía dos años después<sup>26</sup>.

La importancia del desmembramiento del Imperio otomano y la amenaza de su descomposición se vió acrecentada con la asunción del poder del albanés Muḥammad Ālī, Baṣā de Egipto, en 1805. La ocupación de esta provincia otomana por Napoleón Bonaparte seis años antes, movió a la población a lo que puede llamarse la "conciencia política" del Egipto moderno, y a que su política se apoyara de líderes. En este sentido, Muḥammad Ālī se aprovechó de la debilidad de los centros tradicionales de autoridad en el valle del Nilo, y haciéndose con el poder, utilizó a los europeos, franceses, sobre todo, en la adopción de su tecnología y su organización, sin encontrar una oposición fuerte en la población egipcia. Apoyado por Francia, encontró siempre en ella la cooperación y los consejos necesarios en beneficio del comercio francés, hasta el momento en que los franceses vieron peligrar sus intereses económicos y les retiraron su apoyo, en 1841. En esta fecha, Francia vuelve a unirse al

---

<sup>26</sup>. Véase E.KURAN, *The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century*, en *The Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*. Chicago, 1968, pág.109.

concierto de Europa y las tropas de Muḥammad Ālī son detenidas en Siria después de varios años de dominio de esta región<sup>27</sup>.

Muḥammad Ālī, que, en principio, se proclamó vasallo del Sultán, terminó enfrentándose a la Puerta, y se constituyó en gobernador independiente de Egipto. La modernización del aparato de Estado, la adopción de técnicas europeas y la fuerte asimilación del liberalismo occidental como ideología del nuevo "Estado", haría de Egipto un foco político y cultural de gran incidencia en el movimiento de élites del s.XIX. La política de Muḥammad Ālī y sus sucesores convirtieron a Egipto en un refugio de intelectuales de otras provincias, entre los que cuentan los sirio-libaneses, quienes al no encontrar el marco de libertad adecuado en el que expresar sus ideas, emigraron hacia allí impulsando definitivamente el "renacimiento"<sup>28</sup> literario árabe-egipcio que, en las últimas décadas, revistió claros tintes nacionalistas<sup>29</sup>.

En este estado de cosas el Imperio otomano afrontó el nuevo siglo cuando sus fuerzas habían declinado y bajo el empuje del colo-

<sup>27</sup>. Véase J.M.AHMAD. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. New York, 1960, pág.2.

<sup>28</sup>. Véase G.ANTONIUS, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*. Beirut, 1969, págs.57 y ss.

<sup>29</sup>. Respecto a la controversia del nacionalismo egipcio y el momento concreto en que surge, véase S.G.HAIM, *Arab Nationalism: An Anthology*. Los Angeles. 1962. En su introducción al libro, la autora hace partir el germen del nacionalismo árabe en los argumentos de la *ṣalafiyya* ("la vuelta a los antepasados"). Este movimiento, que iniciaron al-Afgānī y M.Ābduh, tuvo como líder a Rašīd Riḍā.

nialismo occidental, amenazaba con hundirse. El problema de su existencia y de su transformación se colocó desde entonces bajo el cuidado de las Grandes Potencias, y sobre el plano de la "Cuestión de Oriente", que formó el móvil principal de sus luchas a lo largo del siglo. A Europa le interesó la existencia del Imperio en función de sus propios intereses económicos. Confiada en la debilidad de éste y en su fácil manipulación, prefirió su mantenimiento a su dislocación y a la independencia de sus provincias.

#### 1.1.2. El liberalismo otomano: Período de Reformas

La entrada del Imperio en el s. XIX supuso para la Puerta un giro a su política gubernamental. Se inició con el siglo el período conocido como de **Reformas** o **Tanzimât**. La nueva concepción política a desarrollar, denominada **Otomanismo**, en Occidente, se inspiró en el liberalismo europeo y se llevó a cabo bajo las presiones de las Grandes Potencias. Ello impulsó al Gobierno otomano a un intento de transformarse en Estado moderno.

El fundamento del **Otomanismo** fue sustituir la identidad sectaria y la solidaridad de las diferentes comunidades por la identidad nacional otomana y la lealtad de los súbditos hacia los nuevos con-

ceptos de Patria y de Estado<sup>30</sup>.

Los hombres de la *Tanzîmât*, élite de intelectuales turcos extraída de las nuevas academias militares e instruídos en el marco de una ideología liberal, intentaron a lo largo del siglo imponer un modelo occidental de clasificación y organización política secular en la comunidad religiosa del Islâm. Conscientes de la prosperidad de los Estados europeos y del fundamento político que la hacía posible, estos hombres llevaron a su programa de reformas ideas que el pensamiento tradicional islámico contenía en sí mismo: conceptos como libertad, nación e igualdad, existían de hecho en ese pensamiento, pero no con las nuevas connotaciones que ahora revestían; los "derechos del pueblo" y el "derecho a la libertad" eran ideas procedentes de Francia y desconocidas en el contexto islámico<sup>31</sup>.

El camino que iniciaron los hombres de la *Tanzîmât* venía preparándose desde el año 1792, en que el Sultán Salîm III acometió la empresa de crear un nuevo ejército (*al-nizâm al-yadîd*)<sup>32</sup> inspirado en modelos occidentales e instruído por profesores franceses que utilizaron el francés como instrumento de enseñanza. Desde 1792 a 1807 la iniciativa de Salîm III por reformar aspectos de la política

30. Véase B.ABU-MANNEH, *The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Buṭrus al-Bustânî*, en *International Journal East Studies*, II (1980), pág.287.

31. Véase B.LEWIS, *The Emergence*, págs.126 y ss.

32. Véase S.J.SHAW, *History*, vol.II, págs.1-3.

gubernamental, influyó en gran manera en la canalización de una nueva ideología de "Estado" que, sólo después de su muerte, vio su aplicación definitiva en el período de las **Reformas**. Los canales de transmisión de las nuevas ideas no quedaron reducidos al aspecto militar; la edición de libros europeos, en su mayoría franceses y entre los cuales figuraba, significativamente, la **Gran Enciclopedia** francesa; las Embajadas extranjeras, que llegaron a monopolizar aspectos concretos de la política interior y exterior del propio Imperio; la creación de Embajadas turcas en el extranjero, que occidentalizó a una nueva minoría de funcionarios del Gobierno; el papel jugado por las minorías cristianas, sobre todo armenios y griegos que, por sus conocimientos de las lenguas occidentales, ocuparon cargos de intérpretes, profesores de lenguas, traductores...; las misiones religiosas europeas e incluso la actividad de los franceses residentes en el Imperio, prepararon de manera efectiva el rumbo político que tomó el Imperio en esta época<sup>33</sup>.

Las **Reformas** tuvieron como objetivo fundamental la centralización del poder del "Estado". Para ello se despojó de poder a los señores locales autónomos o casi independientes del Gobierno central, a los que se les sustituyó la renta sobre la tierra extraída del campesinado por un salario. La organización militar se transformó radicalmente: el cuerpo de los **jenízaros** fue suprimido en 1826 y se continuó la política de Salím III en una occidentalización creciente del ejército: una modernización de las técnicas militares y

---

<sup>33</sup>. Véase B. LEWIS, *The Emergence*, pág. 126 y ss.

conocimientos castrenses que siguieron monopolizando los profesores extranjeros asentados en Estambul. El tercer aspecto importante se centró en las minorías cristianas que, en su conjunto global, sumaban doce millones de habitantes en el Imperio. La forma de aglutinar a este sector de la población, marginado en los aspectos político y jurídico y sometido al impuesto de capitación (*yizya*) en su calidad de *dimmies*, fue resuelta por la Puerta con la proclamación de *Firmanes* que otorgaron la igualdad jurídico-política entre musulmanes y cristianos<sup>34</sup>. Unos y otros pasaron a constituir la nueva categoría de *súbditos* del Estado. Desde 1840 a 1850, las *Reformas* extendieron sus miras a otros aspectos importantes: la marina, el comercio, la Justicia, los impuestos, la enseñanza etc.

Estas *Reformas* fueron un claro intento de aumentar el absolutismo y el despotismo del Sultán, que, aunque "ilustrado", tendió a sustraer el poder de las fuerzas locales, en beneficio de una mayor centralización del mismo. En el fracaso de las *Reformas* intervinieron factores inherentes a la propia transformación de las bases en las que el Imperio se había asentado hasta el momento, y factores externos centrados en torno al dominio de las Potencias y a sus propios intereses económicos en el Cercano Oriente. Si Europa apoyó y sostuvo la política de *Reformas*, su propia competencia en estas regiones condujo siempre a un espíritu de partidismos sectarios que dificultó el éxito de esta nueva política otomana<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup>. Véase Ed. RABBATH, *La formation historique*, págs. 34-37.

<sup>35</sup>. Véase G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, pág. 56.

Los círculos religiosos musulmanes, por su parte, no concibieron esa igualdad entre **Dimmies** y **Creyentes**. Un sustrato de oposición a la nueva política de la **Puerta** permaneció a lo largo de su realización, bien por motivos religiosos, bien por razones políticas y económicas<sup>36</sup>. La promoción financiera de las comunidades cristianas, propiciada por el colonialismo europeo, no favorecía en absoluto a la población árabe-musulmana; ésta comenzó a desconfiar de la legitimidad de un Gobierno que, aunque musulmán, era turco. Un estatuto de igualdad entre unos y otros daba mayor protagonismo a un sector de la población que contaba, además con el apoyo militar y el patrocinio francés.

Los descontentos populares pronto se generalizaron en los distintos frentes del Imperio, motivando el apoyo militar directo de las Grandes Potencias a una u otra minoría religiosa. Cada una de ellas distribuyó su fuerza allí donde encontraron aliados<sup>37</sup>. Esta situación quedó plasmada de manera explícita en la última guerra civil del Monte Líbano, entre drusos y maronitas, en 1860. Las consecuencias derivadas de este acontecimiento, hicieron ver al Imperio y sus "aliados" europeos la impotencia de unas **Reformas** que, más que solucionar los grandes problemas del Imperio, habían moti-

<sup>36</sup>. Véase M.A.ZEINE N.ZEINE, *Arab-Turkish*, pág.57 y K.S.SALIBI, *The Modern History of Lebanon*. New-York, 1977, pág.151.

<sup>37</sup> Véase G.CROLLA, La Siria e la competizione anglo-francese, en *Oriente Moderno*, I (1922), págs.513 y ss. y C.E.FARAH, Protestantism and British Diplomacy in Syria, en *International Journal Middle East Studies*, 7 (1976), pág.324 y ss.

vado el desarrollo de una ideología liberal que, con los conceptos básicos de libertad, igualdad y nacionalidad, introducía en cada una de las provincias otomanas un sentimiento democrático y "nacionalista" que minaba las bases del Imperio otomano e iba radicalmente en contra del despotismo de los Sultanes.

La Constitución de 1876, después de la cruenta represión del Sultán Abd al-Hamid II, no tuvo más que dos años de duración, tras los cuales, el Gran visir, Midhat Basha, que la promulgó bajo los principios de **Libertad, Justicia e Igualdad**, vio frustrados sus intentos de hacer llegar la Civilización al Imperio<sup>38</sup>. Fue en 1908, con la revolución de los **Jóvenes Turcos** y de su partido, **El Comité para la Unión y el Progreso**, cuando se retomó la misma línea política otomanista bajo la forma de un liberalismo constitucional. La vía democrática que se inició con el nuevo Parlamento, continuó la política anterior: Se mantuvo al Sultán, pero controlado por un Parlamento en poder de los **Jóvenes Turcos**. El período de democracia iniciado y que abarcó desde los años de 1908 a 1918, no impidió el avance "colonialista" de las Potencias europeas que, por otro lado, seguían mediando entre los nacionalismos balcánicos y despojando al Imperio de sus territorios. El nuevo gobierno, en pro de una mayor occidentalización, puso gran énfasis en hacer una clara separación entre Estado y Religión, reemplazando la **Shari'ca** musulmana por el Código Civil europeo y las **madrazas** por un único sistema de escue-

<sup>38</sup>. Véase S.J.SHAW, *History*, vol.II, pág.174 y M.E.SALIBA, The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria, en *International Journal Middle East Studies*, 9 (1978), pág.307.



las civiles. Al mismo tiempo se inició un crecimiento de partidos políticos y los primeros síntomas del nacionalismo turco dentro del propio Parlamento que, gradualmente, fue dirigiendo su política en este sentido<sup>39</sup>.

La situación general del Imperio, agravada por las nuevas crisis internacionales y la pérdida creciente de sus territorios, conllevó un retroceso político. Los **Jóvenes Turcos**, ante el estado de la situación, implantaron de nuevo la dictadura del período de 'Abd al-Hamîd, y continuaron con la misma política precedente<sup>40</sup>.

La participación del Imperio en la Primera Guerra Mundial, al lado de las Potencias centrales, influyó definitivamente en su caída. El caos social y político en que se mantuvo a lo largo de la guerra, la entrada de tropas europeas en sus territorios, la disolución de sus ejércitos en 1918 y el armisticio firmado con los aliados, el 30 de octubre del mismo año, puso fin al Imperio Otomano que quedaba en manos y a merced de las Grandes Potencias, a excepción de la Rusia bolchevique. El **Tratado de Sèvres**<sup>41</sup>, firmado en agosto de 1920, obligaba al Sultán a renunciar a todos los derechos sobre el territorio que no pertenecía a la península de Anato-

---

<sup>39</sup> Véase S.J.SHAW, *History*, vol.II, págs.273-334 y S.A.MARDIN, *Libertarian Movements in the Ottoman Empire 1878-1895*, en *Middle East*, 16 (1962), págs.169-182.

<sup>40</sup> Véase M.FLORY et R.MANTRAN, *Les Régimes politiques des pays arabes*. París, 1968, pág.71.

<sup>41</sup> Firmado entre Ankara, al mando de Mustafâ Kemal y Estambul. Véase S. S.SHAW, *History*, vol.II, pág.356.

lia dejando la región de Mesopotamia y Palestina bajo el mandato inglés y a Siria bajo mandato francés. La reacción otomana, protagonizada por Muṣṭafâ Kemal, líder del nacionalismo turco, no pudo evitar la total desaparición del Imperio que, en 1923, daba paso oficialmente a la República turca<sup>42</sup>

## 1.2. LA SIRIA OTOMANA SS.XVI-XIX

### 1.2.1. Delimitación geográfica

El bilâd al-Şâm barr al- Şâm, Siria, la región de Siria, de Damasco, o simplemente al-Şâm<sup>43</sup>, son sinónimos aplicados a una misma área geográfica que abarcaba, antes del siglo XX, la actual República siria, la República libanesa, el reino de Jordania y la Palestina ocupada por Israel. Dichas denominaciones significaron la serie de montañas, valles, desiertos y llanuras que Siria incluía en el momento de su dominación e inclusión en el Imperio Otomano en 1516. Entre el 24 de agosto de 1516 y el 27 de septiembre de ese mismo año, Aleppo, Ḥama y Damasco eran incorporadas por Salîm I a su

<sup>42</sup>. *Idem*, págs.365-369.

<sup>43</sup>. Véase nota 1.

en 1516. Entre el 24 de agosto de 1516 y el 27 de septiembre de ese mismo año, Alepo, Ĥamā y Damasco eran incorporadas por Salīm I a su imperio con el "benéplacito"<sup>44</sup> de la población y de los gobernadores de las zonas. En su recorrido por Siria hacia Egipto, conciliaba, asimismo, sus principales ciudades y provincias, así como a los jefes de las tribus beduínas y de aquellos grupos religiosos, musulmanes y no-musulmanes que habitaban esta región<sup>45</sup>.

La posición estratégica de Siria en el Oriente árabe, su naturaleza física, su diversidad étnica, el carácter confesional de sus poblaciones, así como su vinculación histórica al Occidente cristiano, desde la época de las Cruzadas, dieron a estas tierras unas características que le son propias<sup>46</sup>. Desde su conquista por

---

44. Respecto a la aceptación de la población árabe, en general, de los nuevos conquistadores otomanos, M.A.ZEINE N.ZEINE, *Arab-Turkish*, pág.13, señala que, en principio, los árabes no tuvieron demasiado interés por sus nuevos amos. Después del largo período de decadencia y desintegración en tierras árabes, la institución del Califato bajo los Mamelucos había alcanzado su más bajo nivel. En este sentido, los árabes no debían guardar demasiadas esperanzas en estos nuevos gobernadores.

45 Véase N.AL-ĤATTĀR, *Tārīj Sūriyya fi-l-Ĥuṣūr al-ĥadīṭa*. Damasco, vol.I, pág.34 y ss.

46. Véase A.TOYNBEE, *Le Liban, expression de l'histoire*, en *Les conférences du Cenacle*, 11(1957), pág.225-235.

los Otomanos hasta la firma del **Tratado de Lausana**<sup>47</sup>, en que Siria se divide y adquiere su independencia bajo protección francesa, el **bilâd al-Šâm** atravesó una serie de vicisitudes que marcaron su originalidad histórica con respecto a las demás regiones otomanas.

### 1.2.2. Organización administrativa. El Monte Líbano<sup>48</sup>

La organización social que prevaleció en el **Šâm**, desde el s.XIV al s.XIX, y sobre la cual los otomanos organizaron su administración, es un campo que ofrece una amplia bibliografía que, aún hoy, no ha agotado el tema. Los estudiosos del tema, siendo numerosos, no siempre están de acuerdo en sus puntos de vista. Se dice, por ejemplo, que la organización social y administrativa en el **Šâm** fue

47. Firmado el 24 de Julio de 1923 entre Turquía y los aliados. Por este tratado, Turquía renunciaba a sus pretensiones sobre territorios no turcos pero recibía gran parte de Grecia, incluyendo Edirna y las islas del Egeo, y se le concedía el pleno control de toda la Anatolia, sin limitaciones a su soberanía. Véase S.J.SHAW, **History**, págs.365-368; G.E von GRUNEBRUN, **El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días**. Madrid, 1979<sup>2</sup>, pág.126. y Ph.RONDOT, **La Syrie**, Presses Universitaires de France, 1978, págs.23 y ss.

48. El Monte Líbano es la cadena de montañas que desde el Taurus al Sinaí, bordean el litoral sirio-palestino. Una ancha bóveda profunda de 30 a 40 kms., de este a oeste, que alcanza 160 kms, de norte a sur entre el Nahr al-Kabîr y el Nahr Litâni Véase D.CHEVALLIER, **La société du Mont Liban à l' époque de la révolution industrielle en Europe**. París, 1982<sup>2</sup> y E.I<sup>2</sup>, s.v. Lubnân, suppl., pag.793.

diferente según sus regiones. De hecho, la zona del Monte Líbano ofrecía características inusuales en relación al resto del Oriente árabe otomano. El sistema político de la *imâra*, fundamentado en el régimen "feudal" (*iqṭāʿ*), su "independencia" y casi autonomía local, se contrapuso a sus regiones vecinas, en donde el sistema del *iltizâm*, típico de las formaciones sociales otomanas, dio lugar a unas relaciones sociales completamente distintas a las de sus vecinos de la Montaña.

Pero estos puntos de vistas, mantenidos por la mayoría de los especialistas sobre el tema, son rebatidos, no obstante, por otros, cuyas opiniones son encabezadas por D.Chevallier<sup>49</sup>.

La Siria otomana conservó la distribución administrativa que mantuvo bajo el Imperio de los Mamelucos. Sin embargo, su división en provincias (*wilâyât*) varió a lo largo de su historia en función de las necesidades políticas de la *Puerta*. Desde el año 1516 en que Salim I conquistó el *Šâm*, estas regiones se dividieron en tres provincias: la *wilâya* de Damasco, cuyos centros de población más im-

<sup>49</sup> Para los historiadores libaneses: Toufic Tuma e Ilyâ F. Harik, la organización social del Monte Líbano, en concreto, fue comparable al modelo abstracto construido a partir del sistema feudal medieval europeo y de este modo, radicalmente diferente de las estructuras sociales contemporáneas en las regiones vecinas del Oriente árabe y del Imperio Otomano. Dominique Chevallier, por el contrario, sostiene que, a pesar de la particularidad del caso libanés su organización social no se la puede separar del conjunto otomano. Véase Cl.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pag.25.

portantes fueron los distritos (**sanyâq**) de Jerusalén, Gaza, Nablus, Şaydâ y Beirut; la **wilâya** de Trípoli, que contó con los distritos de Hums, Hamâ, Salamiyya y Yabala, y la **wilâya** de Alepo, que abarcaba todo el norte sirio. Esta división administrativa permaneció hasta el año 1660, en que Şaydâ fue elevada al rango de **wilâya**, a fin de ejercer un mayor control sobre el Monte Líbano<sup>50</sup>.

A mediados del s.XVIII, este centro gubernamental de Şaydâ se transfirió a Acre, y, en 1861, el **sanyâq** otomano del Monte Líbano se convirtió en una **Mutaşarrifiyya** autónoma. El **Şâm** volvería a sufrir una nueva distribución provincial en 1864. Las dos **wilâyât**, Alepo y Damasco, integraron, desde esa fecha, a las provincias restantes. A ambas se les unió, en 1888, la **wilâya** de Beirut, convertida ahora en una provincia distinta por el florecimiento de su vida comercial<sup>51</sup>.

La administración de las **wilâyât** sirias estuvo sujeta, al igual que el resto de las regiones otomanas, a los diversos **Bâşâs** (**walîes**) o gobernadores turcos, nombrados directamente por la **Puerta**. Sin embargo, estos gobernadores no administraron, de forma eficaz, más que las ciudades importantes y sus alrededores inmediatos.

A diferencia de Egipto, formación social agraria cuya homogeneidad étnica, geográfica y religiosa permitió a la **Puerta** un mayor

<sup>50</sup> Véase E.I.<sup>1</sup>, s.v. **al-Sham**, págs.308-309; Ed.RABBATH, **La formation historique**, págs.167-168 y D.CHEVALLIER, **La société du Mont Liban**, pág.10

<sup>51</sup>. Véase E.I.<sup>1</sup>, s.v. **al-Sham**, págs.308-309.

control político hasta el s.XIX, el **Şâm** ofrecía no sólo una desigualdad económica y religiosa, en función de la naturaleza del suelo, sino también estructuras políticas internas de naturalezas diferentes. La clara distinción que existía en Siria entre las regiones montañosas (Monte Líbano) y sus llanuras, contribuyó a que en ella nunca existiera una unidad regional, económica, política o social, ni siquiera en el marco jurídico del Imperio Otomano. Esta diferencia será una de las claves de su posterior desarrollo histórico que culminaría, ya en el s. XX, con la separación de ambas regiones: Siria y Líbano. El ratificación de Salím I, en su conquista del **Şâm**, de esa estructura interna de la Montaña, contribuyó a su desarrollo y fortalecimiento, e incluso a su "independencia" del propio Imperio, en detrimento de los objetivos políticos de este último a lo largo de su poder en estas regiones. Las llanuras sirias, por el contrario, con unas estructuras internas menos fortalecidas, pasaron a ser controladas por el Gobierno central directamente, evolucionando en la medida que lo hacían el resto de las regiones otomanas.

#### **1.2.2.1. Las llanuras sirias: Sistema del iltizâm**

El sistema administrativo socio-económico y político que los Otomanos aplicaron en las llanuras de Siria, al igual que en Egipto y la mayor parte de Anatolia, fue el sistema del **iltizâm**, o sistema

de tasas. Este, no fue sólo un sistema tributario agrícola, sino un método de gobierno<sup>52</sup>.

El **multazim**, su concesionario, fue un dignatario, guerrero, jefe aristocrático o notable que "disfrutaba" de la extracción de parte del tributo de un territorio determinado, sobre el cual era investido de autoridad gubernamental. El **multazim** fue un representante del gobierno turco, sin ningún tipo de obligaciones militares. Como burócrata de una administración centralizada, su principal función consistía en revertir parte del tributo anual al Tesoro Público y mantener la ley y el orden en su distrito<sup>53</sup>.

El **multazim** podía adquirir el derecho sobre el **iltizâm** mediante subasta pública o nombramiento directo a través de un edicto proveniente del **Bâšâ** o gobernador de la **wilâya** correspondiente. Y, ya fuera adquirido de una u otra forma, representaba al Gobierno central y estaba sujeto a él en todos sus actos<sup>54</sup>.

La duración del disfrute de su concesión dependió siempre de la voluntad de los **Bâšâs** provinciales, junto a los que pasaban la mayor parte del tiempo y ayudaban en el ejercicio del poder. De ahí que ellos estuvieron más cerca de los centros urbanos que de los

52. Véase I.F. HAKIK, *The Iqtâc System in Lebanon: A Comparative Political View* en *Middle East Journal*, 19(1965) n.º.4 pág.406.

53. Véase S.KHALAF, *Persistence and Change in 19th Century Lebanon, a Sociological Essay*. Beirut, 1979, pág.19.

54. Véase I.F.HARIK, *The iqtâc*, pág.419.



distritos rurales que detentaban.

El sistema del *iltizâm*, de carácter confesional, hizo que sólo los musulmanes *sunnies* tuvieran derecho a adquirir estos privilegios agrícolas<sup>55</sup>, pero, a diferencia de los "señores" del Monte Líbano, los *multazim* o jefes locales no fueron "señores feudales" autónomos, sino oficiales de una administración descentralizada<sup>56</sup>.

La gran parte de Siria fue explotada mediante el sistema del *iltizâm*. De ahí que, a diferencia de las regiones montañosas, esas tierras estuvieran más sujetas al Gobierno central representado por los gobernadores o *Bâšās* provinciales. La inestabilidad de éstos en sus cargos<sup>57</sup>, y la ausencia de los *multazim* de sus propios territorios fue un factor más de la política desestabilizadora del Imperio otomano en Siria.

#### 1.2.2.2. El Monte Líbano: Sistema del *iqṭāʿ*. El régimen del Emirato

<sup>55</sup> *Idem*, pág.411.

<sup>56</sup> *Idem*, pág.420.

<sup>57</sup> En Damasco, en menos de doscientos años, se conocieron 133 gobernadores. Véase E.I.<sup>1</sup>, s.v. *al-Sham*, pág.308.

El sistema del *iqṭāʿ* fue, en sus comienzos, un sistema político, un orden de relaciones de autoridad en una unidad social. Este término homologado por ciertos investigadores al concepto de **feudalismo** occidental, pese a las controversias que aún hoy existen al respecto, se ha venido aplicando al régimen del *imāra* (Emirato, principazgo) del Monte Líbano<sup>58</sup>, que tuvo una duración desde 1585 a 1841.

Ciertamente, el Monte Líbano gozó, durante el período otomano de una serie de prerrogativas que fueron desconocidas en el resto de las regiones de Asia. Salīm I, en su conquista de Siria, reconoció a los "señores feudales" existentes en las zonas montañosas: beduinos, turcomanos, *ṣiʿīes*, drusos y cristianos, con la única exigencia del pago del tributo (*mīri*), sin que, a cambio, tuvieran que prestar ningún servicio militar a la **Puerta**<sup>59</sup>.

La existencia de estos jefes locales del Monte Líbano venía de tiempos atrás. En el período del Imperio mameluco, estos jefes fueron incorporados al cuerpo de caballería (*ḥalqa*). En compensación a sus servicios, se les asignaban las rentas de territorios fijados. A tales asignaciones se les llamaron *iqṭāʿ*. Sin embargo, estos "señores" no habitaron, normalmente, en ellos. Por el contrario, permanecieron en sus puestos militares, alejados de sus territorios, y su función revistió, por tanto, la de un oficial del Gobierno central<sup>60</sup>.

<sup>58</sup>. Véase I.F. ḤARIK, *The iḡṭāʿ*, pág.405.

<sup>59</sup>. Véase E.I.<sup>1</sup>, s.v. *al-Sham*, pág.308.

<sup>60</sup> Véase K.S.SALIBI, *The Lebanese Emirate, 1667-1841*, en *al-ʿAbhath*, vol. XX (1967), nº 3. pág.2.

Esta peculiar tradición de tenencia de la tierra que se desarrolló, sobre todo, en las regiones del sur del Monte Líbano, en tiempos de los Mamelucos, evolucionó, más tarde, bajo los Otomanos, hacia el régimen del Emirato como una jefatura suprema de una región fijada, y no como el mando del *ḥalqa* del anterior gobierno<sup>61</sup>.

Durante el período de existencia del Emirato (1585-1841), el Monte Líbano no conoció uno solo, ni el mismo gobierno. Las dinastías cambiaron, y las fronteras políticas estuvieron en un constante flujo. Sólo persistió el carácter "feudal" de su gobierno, con mínimas alteraciones a finales del s.XVIII<sup>62</sup>.

El sistema del *iqṭāʿ*, como organización socio-económica y política, se componía de distritos, *muqāṭaʿāt*, cuya autoridad política se distribuyó entre las familias "feudales" (*muqāṭaʿāyyī*) existentes en el Monte Líbano. A la cabeza de estas familias se hallaba el *amīr* (emir), también llamado *ḥākim*, que, siendo gobernador supremo, su cargo investía a toda su familia, sobre la que él tenía una preeminencia<sup>63</sup>. En el contexto general del Gobierno otomano, el Sultán era formalmente la autoridad más elevada entre los gober-

<sup>61</sup>. *Idem*, pág.3.

<sup>62</sup> Véase I.F.HARIK, *The iqtāʿ*, pág.16-32; Ed.RABBATH, *La formation historique*, pág 167-171; A.HOURAJI, *Lebanon from Feudalism to Modern State*, en *Middle Eastern Studies*, vol.2 (1965-1966), págs.256-263 y P.K.HITTI, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*. New-York, 1967<sup>3</sup>, pág.386.

<sup>63</sup>. Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. *Lubnān*, suppl., pág.798.

nadores del Monte Líbano y sus súbditos. De ahí que el emir tuviera que recibir su investidura anual de mano de uno de los representantes del Sultán, los Bâšās de Şaydâ, Trípoli o Damasco. A través de estos mismos, el Emir pagaba también su tributo anual (*mîrî*), que era vertido al Tesoro Público.

La propiedad territorial del Emir le venía delegada por el Sultán. El Emir era quien acordaba los beneficios o las concesiones sobre extensiones de tierras variables (*muqâṭaʿât*) a familias de notables drusos -en el sur de la Montaña, de origen tribal medieval y con una función guerrera- y a familias de notables maronitas, en el centro y norte de la Montaña -de origen más reciente y con funciones administrativas-. Estas familias gozaron de una remuneración territorial a cambio de elevar el impuesto sobre el *muqâṭaʿa* y de proveer, eventualmente, un contingente armado de campesinos al emir gobernador<sup>64</sup>.

Este sistema emanaba de una organización social basada en el patriarcalismo de la extensa familia, tejiendo una red jerárquica de concesiones y alianzas e integrándose desde su cima, el Emir y su función fiscal, en una amplia formación social: el Imperio otomano<sup>65</sup>.

<sup>64</sup>. Véase Cf. DUBAR et S. NASR, *Les classes sociales*, pág. 26.

<sup>65</sup>. *Idem*, pág. 27.

El Emir, como supremo gobernador, tenía la doble tarea de tratar las demandas de los **Bāšās** otomanos y actuar como árbitro entre los conflictos internos de las familias "feudales". Sus deberes específicos fueron la recolección de tasas, mantener la paz y el orden, requerir el pago anual del campesinado y ejercer la autoridad judicial local.

El Emir no contaba con un ejército propio. Su fuerza militar dependía sobre todo del **Bāšā** turco correspondiente; un número de partidarios le secundaban, mayormente para propósitos administrativos; la conformidad y obediencia a su autoridad dependió, en la mayoría de los casos, de la buena voluntad de las familias "feudales"<sup>66</sup>.

Las familias de notables, drusos o maronitas, gozaron de la casi "propiedad" de la tierra que poseían, cuyo impuesto asumían frente al fisco. Su cargo, **muqāṭaʿayyī**, de carácter hereditario, los ascendía socialmente. Este cargo quedaba, teóricamente, a disposición del Gobierno central. Pero, en realidad, estas familias dispusieron de una gran autoridad política en sus territorios, y contaron con "seguidores" (**ḥuḍā**; **nāsu-nā** = "nuestros hombres"), a cuyo mando se erigían como jefes militares<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Véase I.F. HARIK, *The iqtāʿ*, pág.410.

<sup>67</sup> *Ideaz*, pág.409.

A imitación de la familia dirigente, en la que sobresalía el Emir o **Hākim**, las familias de notables ejercieron su autoridad sobre otras familias; de ellas percibían las rentas y en ellas quedaba garantizada su potencia social y territorial<sup>68</sup>.

A pesar de las rígidas graduaciones de la jerarquía de autoridad política: Sultán, **Bāšā**, Emir y **muqāṭaʿayyī**, este último gozó de completa supremacía sobre los asuntos de su territorio. La autoridad otomana se limitó a cobrar el tributo, a través del Emir, y aunque el "señor feudal" estuvo subordinado a él, el Emir, en ocasiones, dependió del **muqāṭaʿayyī** cuando necesitó tratar algún aspecto concreto con sus "súbditos", ya que éste siempre estuvo en estrecha conexión con ellos, debido a su permanencia constante en su distrito y a su trato personal de los asuntos de sus gentes. Más aún cuando su autoridad política y su sucesión permanecían dentro de la misma familia<sup>69</sup>.

De esta forma, el pueblo del Monte Líbano vivió la división de la sociedad en dos jerarquías. En ellas, cada cual ocupaba el lugar que su nacimiento le determinaba. Un hombre era plebeyo (**ḥāmmī**) o noble (**ḥayj**, **muqaddām** -jefe político- o **emir**). Cada uno tenía su lugar concreto y sus derechos en la sociedad del momento<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. **Lubnān**, suppl., pág.799.

<sup>69</sup> Véase S.KHALAF, *Persistence*, pág.21.

<sup>70</sup> Véase I.F. HARIK, *The iqtāʿ*, pág.409.

La diversidad de las familias "feudales", en el Monte Líbano, tuvo como consecuencia, entre otras, el fraccionamiento de la tierra desde el s.XVI. Estas familias ejercieron una explotación parcelaria de la tierra, y su organización del trabajo agrícola tuvo como base la cohesión del linaje. Bajo la autoridad de su jefe, este linaje hacía valer los derechos de sus miembros; controlaba la explotación del territorio velaba por la repartición equitativa de sus fuentes... La endogamia fue la garantía de la estabilidad y rentabilidad de la producción. El matrimonio entre primos no sólo permitió guardar los bienes inmuebles en el interior del linaje, sino que su cohesión -aplicada a la puesta en valor de la tierra- limitó los efectos de su desmenuzamiento entre los miembros del mismo linaje. Del mismo modo, el mantenimiento de las parcelas individuales, en el seno de la comunidad económica, contribuyó a asegurar la cohesión y la potencia del grupo consanguíneo y dio a las familias poseedoras un medio para proteger su rango<sup>71</sup>.

El campesinado, por su parte, conoció dos tipos de apropiación de la tierra entre los siglos XVI y XIX: la pequeña propiedad parcelaria en libre uso<sup>72</sup> y la pequeña explotación por asociación de arrendamiento (**mušáraka**). La parcelación privada y las parcelas arrendadas a familias de notables y conventos, en su evolución y desarrollo, llegarían a constituir, a principios del s.XIX, tres categorías de propiedad en el seno del campesinado: los pequeños pro-

---

<sup>71</sup> Véase Cl.DUBAR et S.NASR, **Les classes sociales**, pág.28.

<sup>72</sup> Véase T.H.TOUMA, **Le paysan**, págs.233-241.

pietarios independientes, pero sujetos a un impuesto territorial; los arrendatarios (*šurakā'*) y los pequeños propietarios de parcelas suplementarias<sup>73</sup>.

Durante la primera mitad del s.XIX, el Monte Líbano vió extenderse la pequeña propiedad. La emigración campesina maronita desde el norte al sur, a la llamada de los *muqāṭaṭayyī* drusos, necesitados de vivificar nuevas tierras, desarrolló este tipo de propiedad a través del sistema de la *mugārasa*<sup>74</sup>. Hacia la segunda mitad del s.XVIII, comenzó a efectuarse una diferenciación social en el seno de las familias campesinas; muchas de ellas empezaban a extender progresivamente sus bienes y prerrogativas económicas.

Los "señores feudales", por su lado, no sólo recibían los beneficios que sus distritos les producían, sino que poseían, además, dominios privados (*mulk*). Se trataba de tierras que hacían explotar por sus arrendatarios y de las que recogían una parte del tributo territorial. Entre los años de 1760 a 1850, estas familias de notables tendieron a agrandar al máximo su dominio privado. La acumulación monetaria que efectuaron, la transformaron en capital usuario: mercados, tiendas, inversión en las fábricas de seda naciénte...<sup>75</sup>.

<sup>73</sup>. Véase Cl.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág.29.

<sup>74</sup>. Literaímente: *coplantación*. Se trataba de un contrato que un "propietario" noble, notable, rico, funcionario, viuda, anciano..., no queriendo o no pudiendo trabajar la tierra por sí mismo, se "entendía" con un campesino de condición modesta que le aseguraba los trabajos agrícolas. Véase T H.TOUMA, *Le paysan*, pág.235.

<sup>75</sup> Véase Cl.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág 29-30.

El Monte Líbano, con una economía básicamente agraria, contó con un desarrollo creciente de su actividad comercial, que aunque controlada por el Gobierno central, estuvo en manos de comerciantes occidentales y de las minorías cristianas indígenas. Asimismo, el comercio de la seda<sup>76</sup>, que tradicionalmente producía la región, contribuyó a una riqueza creciente de la zona y dio pie a las inversiones extranjeras. Todo ello, fomentado por los emires del Monte Líbano, provocaría, más tarde, una serie de acontecimientos de crucial importancia para el **bilād al-Šām**, a lo largo del s.XIX.

Este "original" sistema socio-económico y político que el Monte Líbano gozó desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, el sistema del **iqṭāʿ**, o sistema "feudal", como es llamado por muchos estudiosos del tema, motivó que su historia haya estado en un continuo desajuste territorial de rivalidades internas que los **muqāṭa-ḥayyī** o "señores feudales" llevaron a cabo a lo largo de este tiempo. En apoyo de un emir o de otros o en lucha directa con el supremo gobernador de la Montaña, estos "señores" llegaron incluso a aliarse con los **Bāšās** turcos, en pro de sus intereses. Sin embargo a pesar de las rivalidades internas, el Monte Líbano bajo el sistema del Emirato, y en concreto con los emires Fajr al-Dīn II, de la Casa de los **Maḥān**, y Bašīr II, de la Casa de los **Šihāb**, conoció serios intentos de independencia y autogobierno local frente al Imperio Otomano. Uno y otro miraron más hacia Occidente que hacia el

<sup>76</sup>. Véase Ch. ISSAWI, Lebanese Agriculture in the 1850s: a British Consular Report en **American Journal of Arabic Studies**, vol.I (1973), págs.66-80.



interior de esas tierras que los turcos gobernaban. Y a ambos valoraba no hace mucho el Líbano como símbolos de unidad e independencia de su "país", por encima de sus particularismos y divisiones<sup>77</sup>.

### 1.3. EL SISTEMA COMUNITARIO SIRIO-LIBANES

La población siria, integrada por musulmanes, judíos y cristianos, presentó a ojos de los conquistadores otomanos una singularidad importante: la diversidad de comunidades cristianas que diferían bastante de aquellas que el turco, Muḥammad II, encontró a su llegada a Constantinopla. Una densa población de razas diferentes a la de los griegos, eslavos y armenios que poblaban los Balcanes y Asia Menor, aglutinaba a cristianos jacobitas y melkitas (en el interior de Siria y en la zona palestina), a maronitas (en el norte del Monte Líbano) y nestorianos (en los valles del Tigris y el Eufrates) en el bilād al-Šām.

Estas comunidades cristianas se hallaban diseminadas por la región siria cubiertas, desde hacía siglos, por el techo del Islam. Y aunque su número había disminuido en los últimos tiempos del gobierno mameluco, ellas continuaban siendo núcleos vivos en el seno

---

<sup>77</sup>. Véase D.CHEVALLIER, *La société du Mont Liban*, pág.10.

de las ciudades y regiones montañosas musulmanas<sup>78</sup>.

Salim I, conquistador del **Sâm**, no alteró en absoluto el régimen de vida al que estos cristianos se hallaban sometidos. El sistema comunitario, basado en la independencia y autonomía de cada comunidad (**milla**), permitió a este sector de la población otomana proseguir su **modus vivendi** bajo la jefatura de un Patriarca, a quien el Gobierno turco confería poderes absolutos en el seno de su propia comunidad, tanto en el plano espiritual como en el legislativo y judicial. A cambio, los cristianos debían al Soberano obediencia y fidelidad, así como el pago del tributo de capitación (**jarây**)<sup>79</sup>.

Si, en principio, los otomanos, denominaron a su población, tanto musulmana como cristiana, con el nombre de **raçiyâ** (**rebaño**), finalmente, dicha denominación se aplicó sólo a los cristianos, y, en general, revistió en boca de los musulmanes, un sentido peyorativo<sup>80</sup>.

El régimen comunitario que los otomanos mantuvieron en su Imperio, hacía que los miembros de una comunidad no tuvieran personalidad jurídica en sí mismos, sino en el seno de cada una de ellas.

<sup>78</sup>. Véase Ed. RABBATH, *La formation historique*, pág. 70 y L. Z. YAMAK, *The Syrian Social Nationalism Party an Ideological Analysis*. Massachusetts, 1966, pág. 31 y ss.

<sup>79</sup>. Véase E. I.<sup>2</sup>, s.v. **Kharadh**, págs. 1085-1087.

<sup>80</sup>. La denominación de **raçiyâ** fue reemplazada, en 1856, por la de **ṭabaç**, (seguidores, súbditos). Véase P. K. HITT, *Lebanon*, pág. 360.

Sólo el Patriarca de cada una estas comunidades era reconocido como una entidad en sí mismo, pero ésta se reducía a su función de jefe o representante de sus fieles, y la única diferencia con el resto de los sujetos, era su trato directo con los representantes del Gobierno turco, o con el propio Sultán.

Los gobernadores otomanos siguieron, pues, la tradición islámica de proteger a los cristianos y permitirles desarrollar su culto y sus formas de vida. Pero el Imperio otomano era un Imperio musulmán, y de ahí que el trato que los árabes musulmanes gozaron fuera muy distinto al que obtuvieron los árabes cristianos. Los lazos que unieron a los árabes, en general, con el Imperio, fueron, de este modo, diferentes, y estuvieron en función de su pertenencia religiosa<sup>81</sup>.

Los musulmanes sirios, en su conjunto (sunníes y *xiCíes*), dependían de la Puerta. La profesión de la fe religiosa islámica, los hacía integrarse en el Imperio, sin que, en principio, se sintieran como extranjeros en su propia tierra. Junto a ellos, los drusos, vivían de forma independiente en el Monte Líbano, cuyo gobierno detentaron durante siglos. Los árabes cristianos, por el contrario, vivían en el seno de su propia comunidad. Su vida confesional y sus regímenes comunitarios les conferían una existencia social particular que los diferenciaba claramente de los otros elementos étnicos

---

<sup>81</sup> Véase S.AL-HUSRÍ, *L'idée de nation*, pág.121.

del Imperio<sup>82</sup>.

### 1.3.1. Las Comunidades cristianas

Las comunidades cristianas, bajo el poder de los otomanos, comenzaron un lento proceso de desarrollo social y promoción económica que les llevaría a adquirir un protagonismo político y cultural de gran importancia en la historia del **Sán**.

Intervinieron en esta transformación de las comunidades cristianas dos factores: uno de carácter interno y un segundo de carácter externo.

El factor interno lo protagonizó el propio Gobierno turco al reconocer e "integrar" en su Imperio a dichas comunidades. Los poderes adquiridos por los Patriarcas de las mismas, los beneficios sobre las tierras que sus conventos poseyeron, como bienes de "salud" (**waqf**), y el contacto con los extranjeros occidentales, Cónsules, comerciantes, misioneros religiosos..., que la política exterior otomana desarrolló, fueron, en principio, las bases internas de la promoción de las comunidades cristianas. Y, junto a estas razones de carácter positivo que la política otomana ejerció en favor

---

<sup>82</sup>. **Idem.**

de los cristianos, quedaron implícitas otras de carácter negativo que, paradójicamente, los benefició. Se trató de esa marginación en la que quedaron envueltos bajo el poder islámico-otomano. El pago del tributo, la misma denominación que ellos recibieron y su convivencia comunitaria hermética, en relación con el elemento musulmán, les haría crear, poco a poco, una conciencia particular de "comunidad" que, a lo largo del s. XIX, trascendió el marco de la misma y se hizo "nacional".

La comunidad musulmana siempre gozó de preeminencia respecto a las comunidades tributarias, entre las que la judía también formaba parte. Tal situación quizás no hubiera planteado problemas, dentro del contexto islámico y de su virtual tolerancia religiosa, si no hubieran intervenido una serie de acontecimientos, externos a la dinámica del propio Imperio otomano. Y es aquí donde hay que señalar el papel que Occidente jugó en Oriente Medio, y en concreto, en el bilād al-Šām, como ese segundo factor que contribuyó al auge y prosperidad de las comunidades cristianas.

El objetivo principal por el que Occidente comenzó a inmiscuirse en los asuntos internos del Cercano Oriente, y sobre todo, de Siria, respondió, desde su comienzo, a unos claros intereses económicos en estas regiones. La posibilidad de dar salida al potencial económico que Europa gozaba en el s.XVI, a través de la inversión monetaria que podían efectuar en zonas "aún por descubrir"<sup>83</sup>, lle-

---

<sup>83</sup> Véase M.RACCAGNI, The French Economic Interests in the Ottoman Empire, en *International Journal Middle East Studies*, II (1980), pág.339.

vó a las Grandes Potencias occidentales a fijar sus miradas en el Oriente otomano. La existencia de cristianos en estas tierras les procuró un revestimiento "espiritual" a sus objetivos económicos. Para ello, Occidente comenzó a tejer una entramada red política de colonización, en la que la Iglesia y las Embajadas diplomáticas fueron sus medios más eficaces<sup>84</sup>.

La iniciativa de esta política de colonización occidental la llevó a cabo Francia. La firma de **Las Capitulaciones** de 1535, entre Sulaymân II y el Embajador francés, Jear. de la Fôret<sup>85</sup>, fue de crucial importancia, no sólo para la política interior de la Puerta, sino para el futuro de las comunidades cristianas sirias. Las Capitulaciones fueron la base de la diplomacia franco-otomana posterior. En su firma, no sólo se establecieron las relaciones comerciales y el "gobierno" francés en la región, sino que otorgaron a Francia la responsabilidad de proteger a los católicos romanos del Imperio y a sus escuelas, cualquiera que fuera la "nacionalidad" de sus directores<sup>86</sup>. De esta forma, Francia asumió la preeminencia implícita sobre las demás naciones cristianas.

<sup>84</sup>. Véase J.P.SPAGNOLO, The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Investment in Ottoman Beirut, en *French Historical Studies*, 8 (1973-1974), págs.563-584; M.RACCAGNI, *The French Economic*, págs.339-376 y R.PINNON, *L'Europe et l'empire ottoman. Les aspects actuels de la Question d'Orient*. Paris, 1913, págs.8 y ss.

<sup>85</sup>. Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. *Imtiyâzât*, págs.1207-1208.

<sup>86</sup>. Véase M.RACCAGNI, *The French Economy*, pág.341.

Las Capitulaciones fueron ampliando el campo de la intervención judicial francesa cada vez que se renovaron. Hasta el punto de que las concesiones religiosas que ellas otorgaron a Francia, se transformaron en la base sobre la que desarrolló un protectorado sobre los católicos del Imperio otomano<sup>87</sup>.

La firma de Las Capitulaciones conllevó, al mismo tiempo, un movimiento de trastocación de las antiguas Iglesias orientales. Estas, separadas desde hacía siglos de la Iglesia de Roma, a excepción de la Maronita, se vieron "acosadas" por la propaganda religiosa de las distintas misiones que, a partir del tratado, afluyeron a los Santos Lugares y al resto del Levante sirio. Las misiones religiosas occidentales, imbuídas de fe católica, de fidelidad inquebrantable a la Santa Sede y de un confuso sentido monopolizador del rito latino, comenzaron su labor propagandística con un afán incesante de unir a Roma las Iglesias orientales y de asimilarlas a sus ritos, al considerarlas cismáticas<sup>88</sup>.

La labor de los misioneros occidentales comenzó a dar sus frutos a lo largo del s.XVIII. Fue sobre todo en Alepo donde la propaganda de la fe romana pareció ser más fecunda; numerosos sirios-jacobitas, griegos-melkitas y armenios, proclamaron su unión a la fe

---

<sup>87</sup>. Véase Y.MOUBARAG, *L'islam et le dialogue Islamo-Chrétienne. Pentalogie Islamo-Chrétienne*. Beirut, 1972-1973, vol.III, pág.29 y J.P.SPAGNOLO, *France an Ottoman Lebanon*. London, 1977, pág.4 y ss.

<sup>88</sup>. Véase Y.MOUBARAG, *L'islam*, pág.29.

católica<sup>89</sup>. Pero esta pronta conversión a la unión con la Santa Sede no siempre fue una sólida aceptación. Muchos de los Patriarcas, jefes religiosos, se resistieron a la nueva situación, y mantuvieron ocultos sus principios. Pero, en las primeras décadas del s XIX, se llegó a la formación de las llamadas **Comunidades Uniatas**<sup>90</sup>, que proclamaban su unión a la Santa Sede y su aceptación de todos los dogmas de la Iglesia Católica.

Las Comunidades Uniatas fueron fracciones de sus comunidades originarias. El reconocimiento oficial que obtuvieron del Gobierno turco no fue el mismo que sus Iglesias originarias les otorgaron. Los Uniatas siempre fueron vistos por estas últimas como auténticos desertores.

No sólo Francia se otorgó la prerrogativa de proteger a ciertas comunidades de Siria. La Rusia zarista siguió sus pasos y se alzó en protectora de la comunidad Griega-ortodoxa de la región. Esta política de "protección" a determinados sectores de la población siria-otomana, la seguiría más tarde Gran Bretaña, cuando decidió su apoyo al sector druso del Monte-Líbano, a mediados del s.XIX, con lo cual, la trayectoria de la población siria llegó a convertirse en una cuestión internacional, en la que el Gobierno turco sólo pudo debatirse en su propia impotencia<sup>91</sup>.

---

89. Véase Ed.RABBATH, *La formation historique*, pág.72.

90 *Idem*.

91. Véase K.S.SALIBI, *The Modern History*, pág.41.



Las comunidades cristianas sirias fueron diversas y estuvieron en una constante evolución a través de los tiempos. Desde el inicio del cristianismo en Oriente, las comunidades cristianas pasaron por una serie de transformaciones y cambios de denominación de los fieles que las integraban. El **Sân** conoció tres grandes comunidades, entre otras minoritarias, que fueron las que más influyeron en los planos económico, político y social de su historia moderna y contemporánea: la comunidad **Maronita**, la comunidad **Griega-ortodoxa** y la comunidad **Griega-católica**, (estas dos últimas conocidas también con el nombre de **melkitas**). A estas tres se unirán, en el s.XIX, la comunidad **Latina** y la comunidad **Evangélica o Protestante**<sup>92</sup>.

#### 1.3.1.1. Los maronitas

Los maronitas forman un grupo étnico producto de la mezcla de varios pueblos en los que se confunden los antiguos habitantes del Monte Líbano alcanzados por el cristianismo circundante, los discípulos de San Mârûn, emigrantes de la Siria del norte, y los res-

<sup>92</sup> Ed.RABBATH, *La formation historique*, pág 75-80.

tos de cristianos **mardaítas**<sup>93</sup>, originarios de las montañas del Amanus, en el golfo de Alexandretta.

El origen de la comunidad maronita se remonta a finales del s. IV. En esta época, y cerca de la ciudad de Ciro, en la región de Antioquía, vivió un piadoso solitario llamado Mârûn. La austeridad de la vida que llevaba, al aire libre, cerca de un templo pagano que había convertido en Iglesia, le hizo ser conocido en la región. Después de su muerte, sus discípulos, los sirios cristianos del norte de la zona, constituyeron una comunidad autónoma, en oposición a los monofisitas o jacobitas que poblaban entonces la Siria bizantina. Ellos formaron el primer núcleo de la Iglesia maronita, y construyeron en el s.X, el Monasterio de San Mârûn, en el valle del Oronte, que dedicaron a su santo.

El primer Patriarca que condujo a los maronitas fue Yûhannâ Mârûn, hacia la segunda mitad del s.VII. El grueso del grupo emigró desde la alta Siria hacia el norte del Líbano. A partir de aquí se fueron asentando unos y continuaron su viaje otros hacia el sur: un grupo se estableció en la Biqâc septentrional, viviendo bajo la tutela de los **ḥayjs ḥiḥies** desde mediados del s.XVIII; otro creó su

<sup>93</sup>. Los **mardaítas** fueron guerreros establecidos por los bizantinos en el Monte Amanus, al noroeste de Siria. Según los historiadores árabes y bizantinos, aquellos **mardaítas** fueron motivo de gran preocupación para los primeros Omeyas en Siria, y, finalmente, fueron retirados de la frontera árabe-bizantina por Justiniano II en el año 685 d.C., siguiendo el tratado de paz entre el emperador de Bizancio y el califa omeya 'Abd al-Malik b. Marwân. Véase K.S.SALIBI, *The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)*, en *Arabica*, IV (1957), pág.289.

hogar en el Kisrawân junto a los notables drusos, ya asentados en la zona; a imitación de éstos, los maronitas llegaron a formar grandes familias de notables cuyas fortunas estuvieron ligadas a los emires drusos de la casa de los Ma<sup>cn</sup>. También se aposentaron en el Ḥûf, de nuevo al lado de los drusos; para ellos trabajaron las tierras bajo la forma de clientela. La comunidad maronita llegó a constituirse en un auténtico pueblo cuyo Patriarca es su **etnarca**, verdadero jefe religioso y político<sup>94</sup>.

A finales del s.XI, cuando el Papa Urbano II lanzó su llamada a Francia y a la Cristiandad para liberar la Tierra Santa de manos de los "Infieles", se iniciaron las Cruzadas. Este fue el primer choque del Occidente latino con el Islam, y la primera oportunidad que los maronitas tuvieron de enfrentarse al Islam a favor de los Cruzados<sup>95</sup>.

Durante el período de las Cruzadas, los cristianos orientales tomaron contacto con los latinos de Occidente. A partir de ahí la Santa Sede vio el momento oportuno de reparar las rupturas; trató de unir a los cristianos orientales a la Iglesia romana, pero, esta tentativa sólo se plasmó entre los maronitas, que mostraron su adhesión al Soberano Pontífice. El título oficial de la Iglesia Maronita fue el de **Comunidad sirio-maronita**; su jefe, el Patriarca de

<sup>94</sup>. Véase D.CHEVALLIER, *La société du Mont Liban*, págs.12-13

<sup>95</sup>. *DICIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE*. París, 1928, T.II, 1ª parte, pág.2 y H.ABÛ JÂḤIR, *Min wahy târij al-mawârina*. Bayrût, 1977, págs.15 y ss.

**Antioquía y de todo Oriente**, y fue la Comunidad cristiana más numerosa del Monte Líbano y del Líbano posterior<sup>96</sup>.

Pero estos contactos con Occidente no impidieron que los maronitas comenzaran su proceso de arabización. En el período mameluco vivieron en los límites de una vida estrictamente comunitaria bajo la conducta de sus jefes políticos (**muqaddam**) y de sus Patriarcas. Hasta el s XII, el siríaco les había servido de lengua vehicular, Pero, a partir de esta fecha, el árabe comenzó, bajo su forma dialectal, a suplantarlos<sup>97</sup>.

El Imperio Otomano, en líneas generales, construyó las bases políticas sobre las que la Comunidad maronita fomentó su arabización, por un lado, y su promoción socio-política, por otro. Su definitivo contacto con Francia fue de vital importancia para su protagonismo en el Monte Líbano. En el transcurso del s.XIX una serie de acontecimientos, de razones internas y externas ya mencionadas, desencadenaron esa desestructuración del Imperio Otomano que, sin duda, benefició a las comunidades cristianas, en general, y a la comunidad maronita, en particular.

---

<sup>96</sup>. *Idem*.

<sup>97</sup> Véase Ed. RABBATH, *La formation historique*, pág.163-166.

### 1.3.1.2. Los Griegos-ortodoxos y Griegos católicos

Las comunidades cristianas de los Griegos-ortodoxos y los Griegos-católicos surgieron en el s.XVIII de su Iglesia madre, la Iglesia Melkita, y como consecuencia del proselitismo ejercido por los misioneros occidentales, en ese mismo siglo, en las tierras sirias. Su Iglesia originaria, la Melkita, había permanecido fiel al Papa de Roma hasta 1056, en que se separó definitivamente de la Santa Sede. La Comunidad melkita contó, en sus comienzos, con dos Patriarcados, el de Alejandría, en Egipto y el de Jerusalén, en el **bilâd al-Šâm**. Sus fieles, extendidos por las regiones del Levante y el interior sirio, incrementaron su número con la toma de Constantinopla por los otomanos, en 1453.

La Iglesia Melkita se formó a base de aquellos cristianos sirios y egipcios que aceptaron el Concilio de Calcedonia, a diferencia de la mayoría de sus connacionales, los monofisitas, que no lo aceptaron. Estando en minoría en sus respectivas "naciones", se apoyaron, cada vez más, en la Iglesia del Emperador -de ahí el nombre de **melkita-** hasta llegar a formar como una prolongación de esa misma Iglesia. En 1054, cuando se rompió la unidad de Roma y Constantinopla, los melkitas siguieron a esta última y, de este modo, fueron considerados cismáticos por Roma. A finales del s.XVIII, un grupo de melkitas sirios, influenciados por los misioneros jesuitas, se separaron del principal cuerpo de su Iglesia y entraron en comunión con Roma. Esta separación tuvo lugar en 1683, pero los

melkitas separados de su comunidad originaria y denominados **Uniatas**, no llegaron a organizarse como Iglesia hasta 1701. Esta separación entre melkitas uniatas y no-uniatas, se completó cuando la sede melkita de Antioquía quedó vacante en 1724, y unos y otros eligieron su propio Patriarca para sucederle. Desde entonces, los melkitas uniatas llegaron a conocerse bajo el nombre de **Griegos-católicos** y los no-uniatas como **Griegos-ortodoxos**<sup>98</sup>. Ambos seguían el rito bizantino y utilizaban, originariamente, la lengua griega en su liturgia, de ahí su denominación.

Los antecedentes de la comunidad melkita hay que buscarlos en el Hawrán, al norte de la región palestina, y en las ciudades del interior de Siria, en Damasco, Ĥimş, Ĥamâ y Alepo. Muchos de estos melkitas emigraron al Monte Líbano durante el período mameluco con el fin de escapar de las persecuciones anticristianas que siguieron a la destrucción de la empresa de los Cruzados. Ya en tiempos otomanos, otros melkitas fueron atraídos hacia el Monte Líbano, a la búsqueda de la tolerancia de los emires Maʿn y Şihâb de la Montaña

A comienzos del s.XVIII, una comunidad de campesinos melkitas había florecido en el distrito de Kûra, al sudoeste de Trípoli. Durante el siglo anterior, estos melkitas habían seguido a los maronitas en su emigración hacia los distritos drusos de esta región. Siendo campesinos unos y otros, se habían establecido en las zonas

<sup>98</sup>. Véase M.SOTOMAYOR, **Decreto sobre las Iglesias orientales católicas. Introducción, texto y comentario**. Madrid, 1965, págs.40-43.

rurales libanesas, entre el campesinado druso y, aunque la convivencia de ambas comunidades cristianas llegó a ser ejemplar, hubo momentos en que entraron en desavenencias<sup>99</sup>.

La Comunidad Griega-católica, en particular, buscó refugio en Alepo y otras ciudades sirias, huyendo de la persecución que los Griegos-ortodoxos efectuaron sobre ellos. A diferencia de los melkitas campesinos de Kûra, muchos de ellos, venidos de la región palestina y el interior de Siria, no fueron atraídos por la vida agrícola de la Montaña, y se establecieron, por el contrario, en las ciudades costeras y centros urbanos para seguir desarrollando su actividad comercial original.

Las comunidades griega -ortodoxa y católica- formaban, junto con la comunidad maronita, el núcleo de población más numeroso en el Monte Líbano, bajo el poder de los Otomanos.

Al igual que los maronitas, dichas comunidades ejercieron un papel importante en el plano económico y cultural en Siria. Fueron las comunidades más afectadas por el impacto de Occidente y su influencia en todo orden de cosas. Las católicas favorecidas por Francia y la griega-ortodoxa por la Rusia zarista, protectora de la ortodoxia, en general <sup>1</sup>.

---

<sup>99</sup>. Véase K.S.SALIBI, *The Modern History*, pág.XXIII.

<sup>1</sup>. *Idem*.

A estas tres comunidades cristianas se unieron, ya en el s.XIX, la **Comunidad Latina** y la **Comunidad Evangélica**. La primera, se hallaba unida a Roma y su representante, un Obispo, era nombrado directamente por la Santa Sede. La segunda, se constituyó a mediados del s.XIX, y fue la Comunidad cristiana más joven de Oriente. En ella se agruparon los conversos nativos del Monte Líbano y del interior de Siria: los árabes y armenios huídos de sus comunidades originales<sup>2</sup>.

### 1 3.2. Las comunidades musulmanas

El Imperio otomano, como un poder básicamente islámico, recogió en su seno a los musulmanes como individuos en sí mismos, aunque en el marco social de sus distintas comunidades. A pesar de ello, existieron siempre claras diferencias entre las distintas sectas islámicas integradas en el **Şâm**. El rito **sunnî** era el oficial del Imperio, y de ahí que sus seguidores se encontraran más identificados con el aparato de Estado que el resto, los musulmanes **şicîes** y **drusos**.

Los **sunnîes**, árabes, turcos o eslavos, vivieron la vida de ese Estado, independientemente de sus diferencias étnicas. A un lado

---

<sup>2</sup>. Véase Ed.RABBATH, **La formation historique**, pág.78.

quedaban las sectas islámicas heréticas que no comunicaban con el rito oficial y que, en el **Sâm**, se distribuían entre **šic'ies**, **drusos**, **Calaw'ies**, **ismâc'il'ies** y **yazid'ies**<sup>3</sup>. Estos se agruparon en comunidades de hecho, pero sin acceder jamás al reconocimiento jurídico que gozaban las comunidades cristianas, y que sólo adquirieron en pleno s.XX.<sup>4</sup>.

Las tres principales comunidades musulmanas habitantes en el **Sâm** en función del número de su población, fueron la **sunní**, la **šic'** y la **drusa**.

#### 1.3.2.1. Los sunn'ies

Con el término **sunní** se designan a todos aquellos musulmanes que, además de la formulación general de la profesión de fé islámica declaran y siguen las enseñanzas emanadas de la **Sunna** del enviado de Allâh. es decir, el conjunto de hechos y gestas, de comportamientos y de palabras atribuidas al profeta Mahoma, tal como ha sido testimoniado por sus primeros compañeros.

El origen de esta comunidad, en el **Sâm**, no está demasiado dilu-

<sup>3</sup>. Las tres últimas comunidades mencionadas desaparecieron más tarde. Véase Ed RABBATH, **La formation historique**, pág.110.

<sup>4</sup>. **Idem**.



cionado. Si se les compara con los **šīcīes**, los **sunnīes** son una comunidad de desarrollo más reciente. Esta comunidad aumentó el número de sus adeptos durante el período mameluco y otomano gracias a las conversiones de **šīcīes** y de cristianos al Islam **sunnī**, provocadas por las persecuciones que los Mamelucos llevaron a cabo durante el ejercicio de su poder. Hasta finales del s.XIII, una gran proporción de la población siria era todavía cristiana, y entre los musulmanes, los **šīcīes** eran predominantes en muchas partes de Siria. Fue entonces cuando las primeras comunidades **sunnīes** se desarrollaron en Trípoli, Beirut y Şaydâ, que, con otros, venidos del interior sirio, Egipto y el norte de Africa, aumentaron en número y en la actividad de su comercio en las mencionadas ciudades.

También la Biqâc el Wâdī Taym y el Şûf conocieron grupos de **sunnīes**. En estas regiones, **drusos** y **šīcīes** practicaron el Islam **sunnī** a través de la **taqiyya**: una práctica común entre las sectas **šīcīes** que permite negar su verdadera fe y pretender la religión del grupo dominante. Esto dio lugar a que, pasadas las generaciones, muchos de estos **šīcīes** olvidaran su rito original y comenzaran a identificarse como musulmanes **sunnīes**. De ahí que, en estas tierras, aparecieran importantes núcleos de ellos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>. Véase L.H.DE BAR *Les communautés confessionnelles du Liban*. París, 1983, pág.26

### 1.3.2.2. Los Ši'ites

Los Ši'ites son musulmanes que no reconocen la legitimidad de Abû Bakr, sucesor de Mahoma, y, por consiguiente, toda la sucesión de los Califas. Partidarios de 'Alî, yerno del Profeta, que, según ellos, recibió una investidura divina, son considerados heréticos del Islam, en oposición a los sunnîes, partidarios de la Sunna o tradición del Profeta. Los Ši'ites duodecimanos<sup>6</sup>, que fueron llamados en estas regiones metualîes, los fieles de 'Alî, son considerados como Ši'ites moderados, y a ellos pertenecen los si'ites del Šâm

El período glorioso de los Ši'ites sirios tuvo lugar en los s. XII y XIII, debido al patronazgo que sobre ellos ejercieron los Califas fațimîes de Egipto. Estos habían establecido el Ši'ismo ismâ'îlî como rito oficial de su gobierno, y de esta forma, aquellos se vieron beneficiados. Pero, desde comienzos del s.XIV, los Ši'ites debieron abandonar sus posiciones en la parte media del Líbano tras las persecuciones a que los mamelucos los sometieron. En la época otomana se concentraron en el sur del Monte Líbano, en el Yabal CÂmil y en el este y el norte, en la región de Balbek y en el Hermel. Trataron de expandirse sólidamente por la región de Tiro y el Kisrawân. También lo hicieron hacia el Líbano central y, hasta hoy, han subsistido en Tiro, en la región de Munaytra y de Afqâ. Rodea-

<sup>6</sup>. Véase A.MICHEL y otros, *Del mundo romano al islam medieval*. Madrid, 1972, págs.250-265 y D.CHEVALLIER, *La société du Mont Liban*, pág.6.

dos de población maronita, los **xiCies** han sido despojados, progresivamente, de sus tierras. Esto les llevó, en el s.XIX, a emigrar hacia el norte de la cadena libanesa, hacia el Hermel, donde existe numerosos grupos de ellos<sup>7</sup>.

### 1.3.2.3. Los Drusos

Los drusos son musulmanes heréticos que se desviaron del **xiCismo ismâCilî** de los **Fâtimîes** de Egipto. Fueron seguidores del Califa **fâtimî al-Ĥâkim** (996-1021) que proclamó su propia divinidad<sup>8</sup> a comienzos del s.XI. La denominación de **drusos** les viene de **Muĥammad ibn IsmâCil al-Darâzî**, uno de los fundadores de la secta que fue primariamente responsable de predicar el culto de **al-Ĥâkim** entre los **ismâCilîes** de Siria<sup>9</sup>.

Al-Darâzî y los suyos, formaron una población celosa de sus costumbres particulares y sumisa a sus propias familias de notables;

<sup>7</sup>. Véase D.CHEVALLIER, *La société du Mont Liban*, págs.7-8 y P.K.HITTI, *Lebanon*, pág 264-265.

<sup>8</sup>. Según H.CHURCHILL, *The Druzes and the Maronitas under the Turkish Rule from 1840 to 1860*. London, 1862, pág.11, fue Hamzâ, uno de los principales **Culemas** del califa al-Ĥâkim, quien llevó la doctrina ismâCilî a sus últimos extremos, predicando que el califa al-Ĥâkim era una encarnación de su propia divinidad.

<sup>9</sup>. Véase K.S.SALIBI, *The Modern History*, pág.XVIII.

esta población se dividía en **Cuqqâl**, "sabios" iniciados en las verdades de la fe, y **ÿuhhâl**, ignorantes; aún así, los notables, que no estaban iniciados, no podían confundirse con los **ÿuhhâl** ordinarios, gracias a su calidad de **Câmir** o jefe. Los **Cuqqâl** figuraban a la cabeza de los no-iniciados, los **ÿuhhâl**. A los fieles se les enseñaba el uso de fórmulas secretas a través de las que ellos se reconocían en cualquier lugar que se encontraran. En los medios hostiles, se les imponía ocultar su religión, e incluso someterse, a través de la **taqiyya**, al grupo dominante, si las circunstancias lo exigían. La solidaridad entre ellos y el seguimiento a sus **Cuqqâl**, eran uno de sus principios básicos.

Los **Cuqqâl** cumplían deberes religiosos, y se reunían en lugares especiales para efectuar sus rezos y discutir los asuntos generales de la comunidad. Los **ÿuhhâl**, en cambio, nunca esperaban rezar, ni interesarse por los aspectos religiosos, aunque se les incitara a desear la iniciación. La distinción entre las familias aristocráticas y las familias campesinas contribuyó a consolidar la fuerte jerarquía social que permitió a los drusos imponerse en la Montaña.

La severa persecución a la que estuvieron sometidos los drusos, en un principio, les llevó a abandonar el proselitismo muy pronto y declarar su secta cerrada a los nuevos conversos.

Los drusos desarrollaron, desde sus comienzos, una especial comunidad de campesinos montañeses organizados para la guerra. En el período de las Cruzadas, ellos combatieron junto al Imperio y en

contra del Occidente cristiano. Sus cualidades guerreras les valieron para ser solicitados por las sucesivas dinastías **sunnies**, como guerreros auxiliares locales. Sus jefes "feudales" fueron reconocidos como jefes locales y recibieron títulos de elevados rangos. Esta asociación entre los jefes drusos y el Gobierno central influyó en la estructura social drusa, concentrando poder en manos de la aristocracia "feudal" que llegó a suplantar a los religiosos **Cuqqâl**.

La expansión drusa se hizo en medio de zonas ya pobladas por los **šicîes**. Desde el Wâdî al-Taym, éstos se extendieron al sur y sudeste de Beirut, en el Garb y el Šûf.

Durante el s.XVIII, los drusos, asentados en el Šûf y el Wâdî Taym, llegaron a asociarse políticamente con los maronitas. Ambos eran campesinos montañoses, pero el "feudalismo" maronita nunca presentó la coordinación y organización del "feudalismo" druso. La misma cooperación sistemática entre los **Cuqqâl** drusos y los jefes feudales, no existió jamás entre el clero maronita y la aristocracia "feudal"<sup>10</sup>, quienes, por el contrario, mantuvieron una oposición tradicional.

El poder de los drusos en el Monte Líbano marcó la historia moderna de la Montaña. Las dos únicas dinastías de Emires en esta región siria, fueron drusas, aunque la segunda de ellas se convirtiera, más tarde, al maronismo.

<sup>10</sup>. Véase E. I<sup>2</sup>, s.v. **Durûz**, págs. 647-650.

La potencialidad territorial de esta comunidad, bajo el Imperio otomano, les dio un protagonismo político importante en estas regiones. El poder adquirido fue superior al número de su población, de ahí que su fuerza pudiera mantenerse a lo largo del s. XVIII y comienzos del XIX, en que el poder e influencia de los cristianos maronitas se impuso sobre ellos. Este declinar de la balanza, en favor de los maronitas no careció de serias consecuencias que, más tarde, serán analizadas.

#### 1.4. LA SIRIA DECIMONÓNICA

Hacia finales del s. XVIII, el **Şâm** comenzó a experimentar un proceso de transformación económica, política y social creciente. Los principales factores que incitaron a este proceso fueron: el desarrollo de la pequeña y mediana propiedad agrícola, frente a las grandes propiedades que detentaban los "señores feudales"; las relaciones comerciales con Occidente, que beneficiaron y promocionaron a los cristianos de la población siria; el desembarco de Napoleón Bonaparte en Acre, en 1799, y su contacto con el emir del Monte Líbano, Başir II, promoviendo en esta región ideas independentistas y de separatismo frente al Imperio otomano; el envío constante de misiones religiosas al **Şâm**, que empezaron a minar, ideológicamente, el tradicional **status** de los cristianos del Imperio, y,

finalmente, el papel político y social que las Embajadas y los Consulados extranjeros jugaron como intermediarios entre sus respectivos Estados y las fuerzas sociales autóctonas<sup>11</sup>.

Las primeras reformas políticas del Sultán Salim III, y las iniciadas por Maḥmūd II, en la primera mitad del s.XIX, comenzaron un proceso de modernización y occidentalización en Siria, que vio acrecentar su desarrollo con la invasión de Ibrâhîm Bâšâ, hijo de Muḥammad ALI de Egipto, en el Šâm.

#### 1.4.1. La dominación egipcia: Ibrâhîm Bâšâ

El periodo de dominación egipcia en Siria influyó de manera decisiva en la trastocación de las estructuras sociales y políticas del Šâm. Desde 1832 a 1840, Ibrâhîm Bâšâ gobernó esta región con el apoyo pleno del Emir de la Montaña, Bašîr II. Este gobierno supuso para el Šâm un nuevo modelo político, que, influenciado por la ideología liberal de Occidente, y siguiendo el mismo sistema egipcio, apuntó, en primer lugar, hacia la abolición de las formas de tenencia "feudalizada" de la tierra<sup>12</sup>, la igualdad entre musulmanes y cristianos y la creación de una nación árabe mediante el des-

<sup>11</sup> Véase A.RAYMOND, *La Syrie*, págs.42-45.

<sup>12</sup> Véase J.P.SPAGNOLO, *France*, pág.10

pertar de la conciencia árabe-nacional. El apoyo de Ibrâhîm Bâšâ a los sectores cristianos, haciéndolos incluso partícipes del gobierno, la conversión de ramas de los Šihâb al rito maronita y la animación del mismo Emir de la Montaña al respecto<sup>13</sup>, puso de manifiesto la nueva integración de los cristianos a la política siria. Favorecidos, asimismo, por las relaciones mercantiles con los occidentales, estos cristianos ascendieron notablemente en el escalafón social de su tiempo, remontándose por encima del resto de los sectores de la población, y sobre todo, de sus oponentes, los drusos.

Las medidas económicas y políticas que Ibrâhîm quiso llevar a cabo en el Šâm incidieron en la merma de los intereses de todos los sectores sociales. EL monopolio de "Estado" ejercido sobre el comercio de la seda, principal fuente de ingresos del Šâm, fue una medida que contrarió los intereses económicos de la incipiente clase media siria. Esta se encontró aún más agraviada con la imposición de los precios a los productores, bajo amenaza de fuertes penalidades. La creación de nuevos impuestos para el sostenimiento de los ejércitos egipcios, constituyó otra fuente de descontento en esta región que, en el Monte Líbano sobre todo, vio acrecentarse con el desarme de la población: para unas gentes en las que las armas habían sido su seguridad principal, la orden de Ibrâhîm coronó la provocación<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Véase G.ANTONIUS, *The Arab Awakening*, pág.30 y L.Z.YAMAK, *The Syrian Social*, pág.21 y ss.

<sup>14</sup> Véase A.RAYMOND, *La Syrie*, pág.41.

El rechazo de los egipcios se expresó con las revueltas armadas de campesinos en Palestina y de las comunidades montañosas, y culminó con el levantamiento druso del Ḥawrân, en 1837-1838. Al año siguiente, el Monte Líbano se sumaba a la fuerte reacción. El único apoyo con el que Ibrâhîm Bâšâ contó fueron los 7.000 hombres maronitas que Bašîr II le envió a fin de combatir las revueltas, y tras la garantía del Bâšâ egipcio de que a dichos hombres no les serían aplicadas las medidas económicas vigentes. Pese a la victoria de Ibrâhîm sobre los rebeldes, éste se encontró aislado en el Šâm. En la complejidad de las causas que motivaron el fracaso de los egipcios en el Šâm, sobresalen dos factores que influyeron directamente en los planes de Muḥammad ʿAlî de crear un Imperio árabe: la oposición de Inglaterra y la no existencia de una conciencia nacional árabe en Siria.<sup>15</sup>

Con la retirada de Ibrâhîm Bâšâ del Šâm, desapareció el régimen del emirato en el Monte Líbano y, con ello, la última posibilidad de "independencia" y "autonomía" de esta región del poder otomano. La fuerte complicidad del Emir en la política egipcia del Šâm se había plasmado en su iniciativa de exiliar a Egipto a los poderosos "señores feudales" de la Montaña, confiscarles sus bienes y destruir sus plantaciones. Bašîr II también quedó aislado en el Monte Líbano. Incluso los maronitas le volvieron sus espaldas y, finalmente, la **Puerta** lo exilió a Malta en un barco británico. Su sucesor, Bašîr III, fue el intento definitivo de la **Puerta** por subrayar

<sup>15</sup>. Los **mašâyiĵ** eran el conjunto de los **šayj** de cada región. El título de **šayj** o **muqaddam** (bajo los mamelucos), lo recibieron los **muqâṭaʿayyis**, poseedores de "feudos", que formaban una casta superior intercalada entre el Sultán y el pueblo. Véase Ed. RABBATH, **La formation historique**, pág.170.



la imposibilidad de mantener el sistema "feudalizante" del Monte Líbano, bajo sus propios emires. Tras la deposición de este último Emir, el Monte Líbano fue gobernado directamente por la **Puerta**<sup>16</sup>.

La dominación egipcia en el Šâm trastocó las estructuras comunitarias de la población siria. La nueva orientación de las relaciones sectarias tradicionales favoreció a la comunidad maronita que, con el emir Bašîr e Ibrâhîm Bâšâ, vio incrementar su fuerza y su poder. La occidentalización y la nueva ideología liberal que los egipcios preconizaron, fomentaron la conciencia de clase del campesinado maronita. Este comenzó a sentirse explotado y agraviado por los "señores feudales" de su propia comunidad. Los intentos de abolir el "feudalismo" en el Monte Líbano, hicieron tomar conciencia, asimismo, a la jerarquía dominante, drusa y maronita, de que la pérdida de poder y autonomía era inminente con los egipcios en el Gobierno de Siria. La clase media, preferentemente cristiana (armenios, griegos ortodoxos y católicos) tampoco se encontró apoyada por la política económica egipcia.

Los resultados de la política gubernamental de Ibrâhîm Bašâ agravaron la situación de Siria. Y, dentro de esta región, el Monte Líbano sufrió, en mayor grado, sus secuelas<sup>17</sup>.

---

16. Véase G.ANTONIUS, *The Arab Awakening*, págs.32 y ss.

17. Véase K.S.SALIBI, *The Modern History*, págs..43 y ss.

#### 1.4.2. El Monte Líbano. El régimen de las Qaymaqâmât

Un año antes de la expulsión de los egipcios del Şâm, el Sultán había proclamado en el Imperio el **Ḥaṭṭ-i Humāyûn de Gulhané (1839)**, edicto imperial en el que, entre otras reformas, resaltaba "la igualdad y seguridad de vida, prosperidad y honor de todos los súbditos, independientemente de su credo o raza"<sup>18</sup>. En el marco general del Imperio se abría un período favorable hacia los sectores cristianos. En Siria, este proceso se había acelerado con la política egipcia, y el regreso al Şâm de los "señores feudales" drusos en el exilio, aceleró una serie de enfrentamientos en contra de la comunidad cristiana. Estos levantamientos, que han sido denominados por los autóctonos como **ḥarakât**, acaecieron en los años de 1841 y 1845, finalizando, con el último de ellos, la **ḥaraka de 1860**, que, por las dimensiones que alcanzó, se ha considerado como una auténtica guerra civil<sup>19</sup>.

Los enfrentamientos entre drusos y maronitas pusieron de manifiesto la reacción de los primeros ante los privilegios que los cristianos venían logrando. Ellos representaban intereses económicos y políticos diferentes. En el sector druso, los representantes

<sup>18</sup>. El decreto **Ḥaṭṭ-i Humāyûn de Gulhané** fue publicado, en lengua árabe, por el **muḥallim** Butrus al-Bustânî como un número más, y bajo el mismo formato que sus **waṭaniyyas**, a las que editó bajo el nombre de **Nafîr Sûriyya**.

<sup>19</sup>. Véase B, AL-BUSTÂNÎ, **Nafîr Sûriyya**. Beirut, 1860 y H. CHURCHILL, **The Druzes**, pág. 15.

de la más tradicional feudalidad autóctona, eran reacios a cualquier cambio político y económico que viniera a desestructurar las primitivas bases de su poder en la región. Con un sentimiento clásico superior al de la aristocracia maronita, los drusos, "señores feudales" y campesinos, se hallaban fuertemente cohesionados. En el sector maronita, la aristocracia feudal, de formación más reciente que la anterior y más vinculada a la administración del gobierno de la Montaña, así como a Occidente, estaban menos cohesionados: la oposición de su jerarquía eclesiástica era tradicional. La aristocracia "feudal" maronita fue siempre más permeable a la transformación y al cambio que los "nuevos tiempos" les imponían, ya que, sin duda, sacó mejores beneficios que su oponente, la aristocracia drusa<sup>20</sup>.

A los motivos internos que provocaron los diferentes levantamientos o guerras civiles entre drusos y maronitas, hay que añadirles la interferencia de Francia e Inglaterra en los asuntos internos sirios. Ambas Potencias pugnarón por su protagonismo político y económico en esta región, y para ello se sirvieron de los sectores de mayor influencia en el Monte Líbano: Francia, con su apoyo tradicional a los maronitas, hizo que Gran Bretaña optara por el suyo a favor de los drusos. Unos y otros fueron móviles de las dos naciones europeas, y ninguna de ellas dudó en tomar cartas en el asunto siempre que vieron peligrar sus propios intereses<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. Lubnân, suppl., pág.800.

<sup>21</sup> Véase G.CROLLA, *La Siria*, págs.515 y ss.

El levantamiento de 1845 hizo que el Gobierno central otomano tratara de poner fin a las revueltas. El Ministro de Asuntos Exteriores de la Puerta, alentado por los Consulados de las Potencias occidentales, decidió la división del Monte Líbano en una doble **qaymâqâmât** (distritos administrativos): una drusa y otra maronita. La primera recogía el Líbano central y meridional, y la segunda, el Líbano norte. Cada una de ellas era administrada por un gobernador (**qaymâqâm**) druso o maronita. Pero la mezcla de población en ambos distritos hizo que la división de la Montaña fuera artificial y no respondiera a una homogeneidad de la población en ninguno de ellos<sup>22</sup>.

El **qaymâqâm** de ambos distritos era asistido, en su gobierno, un Consejo (**Maÿlis**) en cada uno de ellos, y las competencias que le fueron otorgadas a este nuevo Gobierno de la Montaña, la mantuvieron en el margen de su "autonomía" tradicional<sup>23</sup>.

La representatividad de las diferentes comunidades religiosas en ambos Consejos, dio un impulso al sistema comunitario sirio, haciendo que, por primera vez en la historia del **Ŝâm**, las seis grandes Comunidades del Monte Líbano, fueran objeto, no sólo de un reconocimiento oficial, en tanto que entidades políticas, sino también como órganos motores en el movimiento de las instituciones públi-

---

<sup>22</sup>. Véase Ed. RABBATH, **La formation historique**, págs 200 y ss.

<sup>23</sup>. Véase K.S. SALIBI, **The Modern History**, págs. 72-74.

cas, en proporción de su importancia numérica y del carácter de sus actividades históricas<sup>24</sup>.

La consolidación del Estatuto comunitario del nuevo Reglamento de la Montaña, así como la supresión de las desigualdades fiscales que los Consejos adoptaron en contra del edificio "feudal", fueron los dos aspectos más sobresalientes del nuevo estatuto jurídico del Monte Líbano.

#### 1.4.2.1. El Haṭṭ-i Humâyûn de 1856. La guerra civil de 1860

La política de Reformas otomanas (*Tanzimât*), hizo su mayor esfuerzo por la modernización del Imperio, al proclamar el Haṭṭ-i Humâyûn de 1856. En la misma línea del anterior Edicto imperial, este otro constituyó el "Estatuto personal de las Comunidades cristianas del Imperio otomano".

Entre las medidas reformistas que el edicto contenía, las concernientes al régimen comunitario fueron las más destacables. Con el principio de "la igualdad entre todos los súbditos otomanos" como fondo, el concepto de *Patriotismo*, que aparecía escrito en el *firman*, resultó completamente novedoso a ojos de la población del

---

<sup>24</sup>. *Idem.*

Imperio<sup>25</sup>. La igualdad jurídica y política entre musulmanes y cristianos, la libertad de culto, el derecho de acceso a los empleos públicos para todos los súbditos, su admisión en las Escuelas civiles y militares del Gobierno, fueron, entre otras, medidas recogidas en el edicto, que, de inspiración occidental<sup>26</sup>, mantenía y reforzaba el sistema comunitario del Imperio.

El efecto de estas reformas en el Šâm fue el despertar aún más las susceptibilidades entre los sectores musulmanes de la población, que veían aumentar, progresivamente, los privilegios de las comunidades cristianas.

En un ambiente de efervescencia política, como era el del Monte Líbano, comenzaron a surgir los primeros enfrentamientos entre el campesinado y sus muqata'ayyis ("señores feudales"). En Zahla, la población, mayoritariamente griego-católica, se rebeló, en 1857, contra su qaymâqân. Este fenómeno llegó a extenderse en las aldeas cristianas. En Kisrawân este movimiento adquirió una mayor amplitud: bajo la influencia del clero maronita, tradicionalmente hostil a la aristocracia "feudal", un herrero, Jâniyûs Šâhîn, se proclamó líder de la revuelta en contra de sus "señores". Con el objetivo de abolir los privilegios "feudales" y repartir la propiedad territorial, los campesinos que le siguieron asaltaron a la aristocracia

<sup>25</sup> Véase B.LEWIS, *The Emergence*, págs.167 y ss.

<sup>26</sup> Véase P.K.HITTI, *Lebanon*, pág.436; E.I.<sup>2</sup>, s.v. Lubnân, suppl., pág.799 y Ed.RABBATH, *La formation historique*, págs.203-204.

maronita, confiscaron sus tierras y proclamaron la "República"<sup>27</sup>

Estos últimos acontecimientos hicieron ver claro a la aristocracia drusa que la población cristiana era doblemente peligrosa. La aristocracia "feudal" y su campesinado se mostraron, a ojos de los drusos, como un solo enemigo al que había que combatir. De este modo comenzó la tercera guerra civil, en 1860. Para los musulmanes, este nuevo ataque contra los cristianos revistió el mismo carácter que los anteriores. Para los cristianos, sin embargo, la *ḥaraka de 1860*, fue algo sin precedentes en la historia de los pueblos islámicos. En sus memorias quedó el recuerdo de un auténtico genocidio que no tuvo más objetivo que "exterminar de raíz a los cristianos del Šâm". Para ciertos intelectuales de la época, este acontecimiento fue la lógica consecuencia del hostigamiento que el clero maronita venía ejerciendo sobre la comunidad drusa<sup>28</sup>.

Los drusos, aristocracia y campesinado, apoyados por el resto de los sectores musulmanes del Monte Líbano, se unieron en la lucha contra todos los cristianos de la región. La cantidad de pérdidas humanas estimada fue de 12.000 víctimas entre maronitas, griegos-católicos y griegos-ortodoxos. Las pérdidas materiales fueron inmensas, teniendo en cuenta, además, que los acontecimientos tuvieron lugar en la estación del cultivo de la seda. La aldea más afectada fue Dayr al-Qamar, en la que el número de víctimas alcanzó

<sup>27</sup>. Véase M.A. TARḤĪNĪ, *Al-Asas al-târîjiyya li-nizâm Lubnân al-ṭâ'ifi*. Dirâsa muqârana. Bayrût, 1981, pág.268.

<sup>28</sup>. Véase P.K.HITTI, *Lebanon*, pág.438.

la cifra de 2.600 cristianos. Desde el Monte Líbano, la revuelta se hizo extensiva a Damasco, en donde perdieron la vida 11.000 personas. La impunidad de los culpables y la misma complicidad de los oficiales de la **Puerta**, en los acontecimientos, llevó a las Grandes Potencias a intervenir militarmente en la región<sup>29</sup>.

#### 1.4.2.2. La intervención francesa. El Reglamento Orgánico del Monte Líbano

Bajo la presión de Francia e Inglaterra, el Sultán 'Abd al-Ma-ÿîd decidió enviar a su Ministro de Asuntos Exteriores, Fu'âd Bâšâ, al Šâm para hacer justicia e indemnizar a los afectados. Europa, por otro lado informada de los graves sucesos, decidió su intervención. Pero sólo Francia acudió a Siria con un contingente de tropas

Reestablecida la paz, la Comisión Internacional de los Cinco: Francia, Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia, se reunió en Beirut, el 24 de septiembre de 1860. Presididos por Fu'âd Bâšâ, redactaron un nuevo estatuto para el Monte Líbano, conocido por el nombre de **Reglamento Orgánico del Monte Líbano**. El nuevo estatuto de derecho internacional mantuvo a la Montaña bajo la soberanía otomana, colo-

<sup>29</sup>. Véase M.A. TARHÎNÎ, *al-Asas*, págs.268 y ss.



cando, sin embargo, su vida pública bajo el control de los cinco Estados europeos firmantes. El 6 de septiembre de 1864, un nuevo texto sustituyó al anterior. Sin apenas diferenciarse del primero, este último otorgaba ciertas ventajas a los maronitas. El **Reglamento Orgánico de 1864** rigió al Monte Líbano hasta la entrada de Turquía en la guerra de 1914<sup>30</sup>.

A partir de aquí la región de la Montaña fue administrada por un gobernador cristiano nombrado por la **Sublime Puerta** y salido directamente de ella. El Consejo o **maǵlis** que asistió al gobernador de la nueva provincia administrativa (**mutaşarrifiyya**), fue de origen popular y estuvo compuesto por doce miembros: cuatro maronitas, tres drusos, dos griegos ortodoxos, un griego católico, un sunní y un **šīcī**. Dayr al-Qamar fue la sede del nuevo gobierno de la Montaña<sup>31</sup>.

Entre las medidas que el **Reglamento** recogía, la de mayor significación económica y política fue la abolición del sistema "feudal" de la Montaña. Sin duda, esta medida favoreció las reivindicaciones del campesinado cristiano manifestadas en 1858. Del mismo modo, la incipiente burguesía autóctona obtenía así una mayor garantía de promoción económica.

<sup>30</sup> Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. Lubnân, suppl., pág.800 y M.A.TARHÎNÎ, *al-Asas*, págs.163 y ss. y J.NANTEÏ, *Histoire du Liban*. Paris, 1963, págs.200 y ss.

<sup>31</sup>. Véase S.KHALAF, *Persistence*, págs.93 y ss. y K.S.SALIBI, *The Modern History*, págs.110 y ss.

### 1.4.3. Período constitucional. Midhat Bâsâ. Los Jóvenes Turcos

Mientras el Monte Líbano comenzó a regirse por su Reglamento Orgánico de 1864, el **Şâm** era dividido en ese mismo año en dos provincias (**wilâyât**): Alepo y Damasco. En 1888, Beirut, sería, a su vez, erigida en una provincia distinta. Los años consecutivos a las masacres de 1860, fueron de paz para el Monte Líbano. En el Gobierno central, un nuevo Sultán, **ʿAbd al-ʿAzîz** (1861-1867), se hacía cargo del poder para continuar con las Reformas iniciadas en el período anterior. Durante su gobierno, los hombres de la **Tanzîmât** siguieron avanzando en el proceso de occidentalización y modernización del Imperio. Culminó este período con la proclamación de la Constitución de 1876, bajo el sultanato del **ʿAbd al-Ĥamîd II** (1876-1909), sucesor de su hermano, Murâd V. La política absolutista y panislamista de este último Sultán significó para el **Şâm** la emigración de muchos cristianos sirios hacia el extranjero. Estados Unidos fue uno de los lugares en el que la cifra calculada de refugiados alcanzó unas 200.000 personas. Asimismo, el gobierno del Sultán **ʿAbd al-Ĥamîd** poco se preocupó por la prosperidad y el enriquecimiento de Siria que, gracias al capital extranjero, pudo desarrollarse y entrar en una red de cambios hacia Anatolia, en el norte, y hacia Arabia y Egipto, en el sur. Sólo el nombramiento de Midhat Bâsâ, ideólogo de la Constitución de 1876, como gobernador de Siria, desde 1878 a 1880, abrió una puerta a la esperanza de poder

mejorar las condiciones del Šâm<sup>32</sup>.

Midhat Bâšâ, Gran visir del Sultán Abd al-Ĥamîd, había sobresalido por su buena gestión gubernamental. Fue uno de los hombres más liberales de cuantos el Imperio había conocido a lo largo del s.XIX. Quizás por ello, el Sultán lo había destituido y enviado al exilio. Gracias a la intervención de Gran Bretaña, Midhat Bâšâ fue reestablecido en la política del Estado y enviado a Siria como gobernador de la región<sup>33</sup>.

Los sirios dieron la bienvenida a su nuevo gobernador. Ansiosos de poner fin a la corrupción gubernamental otomana en la zona, la población confió en la gestión de Midhat Bâšâ. Un periódico de la época, *Lisân al-Ĥâl* (El portavoz), reflejó el optimismo ante la llegada del gobernador: "Siria ha tenido suficiente opresión y miseria. Ella ha sido, hasta ahora, un mercado para gobernadores y funcionarios. Ellos vinieron con las manos vacías y ahora se marchan con los hombros caídos por el peso de los tesoros que se han llevado. Indudablemente, Midhat Bâšâ, ha venido como un comerciante. Su mercancía es la Justicia y la Reforma"<sup>34</sup>.

Durante los dos años de su gobierno en Siria, Midhat Bâšâ intentó hacer justicia y reformar la corrompida administración de sus

<sup>32</sup>. Véase N.AL-ĤATTÂR, *Târîj Sûriyya*, pág.230.

<sup>33</sup>. *Idem*, págs.235 y ss.

<sup>34</sup>. Véase N.E.SALIBA, *The Achievements of Midhat Pasha*, pág.307.

antecesores. Favoreció la entrada de algunos árabes sirios en puestos de la administración. El argumento de esta iniciativa lo basó Midhat Bâšâ en los conocimientos de la lengua del pueblo y la familiaridad con las circunstancias y problemas locales<sup>35</sup> que estos funcionarios autóctonos poseían. Sus reformas alcanzaron los aspectos civiles, financieros, policiales y judiciales, motivado por una concienzuda campaña en contra de la corrupción de los funcionarios otomanos. Con unos objetivos de igualdad de derechos entre musulmanes y cristianos, Midhat Bâšâ buscó el equilibrio de la balanza entre unos y otros. Y, aunque encontró enemigos entre los musulmanes conservadores, contó con más apoyos que hostilidad<sup>36</sup>.

Midhat Bâšâ no encontró sin embargo, el respaldo de la Puerta para llevar a cabo sus proyectos de reformas y, encontrándose impotente para efectuarlas, terminó por presentar su dimisión ante el Gobierno central en 1880, con el beneplácito de Francia que veía en la figura del gobernador la influencia de los británicos en el Šâm<sup>37</sup>.

Cuando la revolución de los Jóvenes Turcos estalló en Estambul, en contra del despotismo del Sultán Abd al-Hamîd, el Šâm contó con muchos intelectuales que apoyaron la nueva alternativa constitucional dentro del Imperio.

<sup>35</sup>. *Idem*, pág.310.

<sup>36</sup>. *Idem*, pág.317.

<sup>37</sup>. *Idem*, pág.319.

El partido de los Jóvenes Turcos, el **Comité para la Unión y el Progreso**, fue el único partido "nacionalista" en el Imperio otomano, que bajo una ideología otomanista, consiguió llegar al poder tras años de lucha clandestina.

En Siria, muchos intelectuales, liberales conservadores, estuvieron unidos a los Jóvenes Turcos en su lucha política. Cuando la Constitución fue proclamada, se eligieron representantes sirios en la región para ocupar su escaño en el Parlamento. Sulaymân al-Bustânî<sup>38</sup> fue uno de ellos. Su reputación como intelectual y conocedor de las cuestiones económicas, le llevó a ser nombrado Ministro de Agricultura en el gobierno constitucional de los Jóvenes Turcos.

#### 1.4.4. Desarrollo de la burguesía autóctona: la ciudad de Beirut

El nacimiento de la burguesía en el Šâm estuvo ligado a la transformación del régimen económico que se venía produciendo en la región desde mediados del s.XVIII. La economía de Siria, fuertemente asentada sobre la agricultura y monopolizada por la aristocracia "feudal" -los grandes propietarios territoriales-, sufrió el profundo impacto de la intensificación del comercio exterior e inte-

<sup>38</sup>. Véase Capítulo 2, pág.152.

rior, de la institución de la Banca, la construcción del ferrocarril -todo ello promovido por el capital occidental-, así como la emigración de una parte de la población indígena hacia Europa y América, y su retorno a la patria después de largos años, más enriquecida y transformada mentalmente, cargada de capital y abierta a la idea y el procedimiento técnico existente en los países desarrollados<sup>39</sup>. La propiedad territorial fue dejando de constituir la casi totalidad de la riqueza de la región, así como la única forma de enriquecimiento. Junto a este tipo de propiedad se desarrolló la propiedad mobiliaria, una nueva manera de enriquecerse. A partir de entonces, la tierra estuvo exenta de la titularidad y del fundamento de exclusividad de la aristocracia. De esta forma, emergieron grupos y clases sociales autóctonos que pasaron, según modalidades diversas, del feudalismo de tipo oriental a un capitalismo retardatario de tipo colonial<sup>40</sup>. La jerarquía dirigente fue constituyéndose de los nuevos capitalistas, comerciantes, industriales, banqueros y profesionales de toda clase, además de aquellos propietarios territoriales cuya acumulación transformaron en capital usuario e invirtieron en las incipientes fábricas de seda<sup>41</sup>.

A esta transformación de tipo económico se añadieron las nuevas fórmulas políticas que los nuevos gobernantes liberales otomanos

---

39. Véase G.CROLLA, *La Siria*, págs.515 y ss.

40 Véase A.ABDELMALEK, *Anthologie de la littérature arabe. Les essais*. Paris, 1965, pág.8.

41. Véase C1.DUBAR et S.NASR, *Les classes sociales*, pág.28.

introdujeron en su proyecto de Reformas -**Tanzimât**- y que incidieron directamente en la trastocación del **sistema comunitario** en Siria. La evolución de un sistema social que estaba basado en la heterogeneidad étnica y religiosa y que agrupaba a sus individuos en comunidades cerradas en sí mismas, hacia un sistema jurídico de igualdad para cada uno de los ciudadanos, con independencia de su pertenencia religiosa a uno u otro rito, ya fuera musulmán o cristiano. El laicismo que latía en la nueva política del Gobierno central, concluyó en una desvinculación de los sectores de la población marginada del Imperio, las minorías cristianas, de su clásica forma de convivencia en una sociedad islámica, y que, de esta forma, le permitía acrecentar su vinculación a las potencias europeas, y, por tanto, su promoción económica y política.

Esta transformación de las estructuras otomanas en Siria, a lo largo del s.XIX, sin duda benefició a las comunidades cristianas en detrimento de las musulmanas, creando, por consiguiente, un desequilibrio en la balanza de las fuerzas y el poder que, anteriormente, se había inclinado hacia el elemento islámico. Mientras los cristianos comenzaron a integrar, en un principio y fundamentalmente, la nueva clase burguesa en Siria, y se servía de una ideología burguesa importada directamente desde Europa, la gran mayoría de musulmanes quedó al margen del acontecer de los "nuevos tiempos".

En el fondo de la cuestión, la transformación económica, política y social del **Sâm** no obedeció más que a los intereses coloniales de las naciones europeas, y en concreto, de las dos Grandes po-

tencias, Francia e Inglaterra. El sistema capitalista occidental se introdujo en Siria como producto de las viejas relaciones comerciales entre el Próximo Oriente y Europa. Este nuevo sistema no fue producto de una transformación económica interna, sino que fue "implantado desde fuera". Occidente se sirvió para ello del elemento cristiano, al que no sólo recabó para su mercado, sino que lo preparó ideológicamente a través de su gran empresa misionera, sostenida por el capital europeo<sup>42</sup>.

El resultado de la transformación económica y social en Siria fue: a) El desarrollo económico del Monte Líbano en detrimento de las regiones del interior del *Şam*: El cultivo del algodón en la Montaña no decreció y su agricultura se benefició del desarrollo del cultivo de la seda que producía, ya en 1850, la mitad de la producción agrícola de Siria<sup>43</sup>; b) El surgimiento de una burguesía agraria procedente del Monte Líbano, y formada por elementos de la "decadente" aristocracia "feudal", y de una burguesía comercial, constituida por cristianos (armenios, griegos católicos y ortodoxos), que se desarrolló al calor de las relaciones comerciales con Occidente, y c) El aumento de la población y florecimiento económico de las ciudades costeras sirias. Entre ellas, la ciudad de Beirut se convirtió en el polo de relación de cambios y de las vías de comunicación entre Europa y el mercado sirio-libanés y del Próximo

---

<sup>42</sup>. Véase J.P.SPAGNOLO, *The Definition*, págs.560-584.

<sup>43</sup>. Véase Ch.ISSAWI, *Lebanese Agriculture*, pág.99.

Oriente<sup>44</sup>. A ello se añadió la concentración en dicha ciudad de las Embajadas extranjeras y de las Misiones religiosas, procedentes de Europa y América que, con la instalación de escuelas e imprentas, motivaron una emigración de jóvenes estudiantes desde sus aldeas de origen a la búsqueda de ampliar conocimientos, solicitar empleo o promocionarse en su profesión. La guerra civil de 1860, motivó igualmente una afluencia de población hacia Beirut, que con los extranjeros residentes en ella, llegó a alcanzar, hacia 1860, unos 50.000 habitantes, cuando en 1830 la ciudad contaba con 10.000. La construcción de la carretera Beirut-Damasco (1859-1863)<sup>45</sup>, la red de vías ferroviarias que conectaban el Hawrán con Damasco y Damasco con Beirut (1874); la inauguración de su puerto moderno (1894); el desarrollo de la Banca entre 1860 y 1910; las sucursales de la Banca Imperial otomana, del crédito lionés y de la Banca de Salónica; los establecimientos dominados por el capital europeo que operaron, fundamentalmente, en Beirut -entre ellos, dos alemanes: el **Deutsche Palestine Bank** y el **Deutsche Orient Bank**-<sup>46</sup>. La ciudad de Beirut fue, por tanto la que albergó en su seno a la burguesía naciente de la sociedad siria. Pero esta burguesía autóctona fue producto de un sistema capitalista de tipo colonial<sup>47</sup>, introducido por Occidente en la región. y no una conse-

44. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ 'irat al-MaCârif*, s.v. *Bayrût*, vol.V, págs.751-783.

45. Véase M. RACCAGNI, *French Economy*, pág.365.

46. *Idem*, págs.365-367 y Ch. ISSAWI, *Lebanese Agriculture*, pág.99.

47 Véase S. AMIN, *La nation arabe*, págs.33 y ss.



cuencia de la transformación económica interna. De ahí que esta incipiente burguesía de mediados del siglo XIX, no encontrara su espacio público ni su plataforma de promoción social. Esta fue una de las razones del fracaso de la política de Reformas otomana. Los liberales otomanos no encontraron el grupo social idóneo que apoyara sus nuevas concepciones políticas. En estos momentos de la historia de Siria, hasta su fraccionamiento en los diferentes protectorados ya en el s.XIX, la nueva burguesía en ascenso sólo conoció la fase previa de su definitiva conformación y de su toma del poder político.

## **1.5. FORMACION Y DESARROLLO DE LA ÉLITE INTELECTUAL SIRIO-LIBANE- SA**

### **1.5.1. Antecedentes. La educación religiosa. Los ss.XVI al XIX**

Hasta mediados del s.XIX, sólo las jerarquías religiosas, cristiana y musulmana, tenían acceso al ámbito social, político y cultural en el *Šâm*, dentro y, exclusivamente, de sus propias comunidades. Las Madrazas y los Seminarios sirvieron, a lo largo de siglos, para formar a los elementos más destacados de una u otra comunidad; las primeras, en los aspectos del *fiqh*, las recitaciones coránicas

y el estudio del *ḥadīṭ*<sup>48</sup>; los segundos en los aspectos teológico, humanístico y lingüístico. La lengua enseñada y utilizada en ambos lugares era el árabe, en las primeras, y el latín, siríaco, árabe, italiano o francés, en los segundos. En el seno de cada Comunidad, sólo un miembro del alto clero cristiano o de la jerarquía religiosa superior musulmana, previamente instruída, pasaba más tarde a ocupar los puestos de rango superior en el seno de sus propias comunidades; sólo éstos tenían acceso a un trato directo con la administración de la Puerta. El resto de la gente, cristiana y musulmana, quedaba al margen del espacio público e inmersa en el escalafón al que pertenecía dentro de su propio grupo social. Pero, incluso entre ambas élites, musulmana y cristiana, el acceso y promoción cultural se vieron desequilibrados a favor de esta última. La protección de Francia hacia los cristianos de Oriente desde el s.XVI y la misma preocupación que el Papa de Roma demostró por ellos, hizo al sector cristiano tener mejores oportunidades de introducirse en el ámbito cultural de Occidente que, en este periodo histórico, se imponía sobre el resto de las civilizaciones. En este sentido, la Comunidad maronita fue el sector cristiano privilegiado; más tarde se unirían a ellos el resto de los cristianos del Šām.

La comunión de la Iglesia maronita con la Santa Sede y su unión a ella desde la época de las Cruzadas, movió al Papa Gregorio XIII a la fundación del Gran Colegio Maronita de Roma. Este Colegio ini-

48. A. Al-DASŪQĪ *Fī-l-Adab al-ḥadīṭ*. Dār al-Fikr, 1978<sup>3</sup>, vol.I, pág.148, habla de la existencia de una escuela de medicina y otra de farmacia cuando los otomanos conquistaron las tierras árabes.

ció la formación de los primeros maronitas del Monte Líbano, quienes, a partir de entonces, iniciaron una laboriosa empresa de traducciones de obras religiosas, de las distintas lenguas occidentales a la lengua árabe. Cuando el Colegio maronita de Roma se clausuró, fue creado el colegio maronita de ʿAyn Warqa (1789) en el Monte Líbano, por los propios nativos formados en Roma. En principio Seminario y, más tarde, Colegio, los jóvenes, elegidos por el clero, adquirieron, en su propia tierra, una amplia formación teológica y lingüística siguiendo las mismas directrices de Roma. Hasta el s.XIX, el colegio de ʿAyn Warqa fue el único, sólidamente implantado en la región, que monopolizó la enseñanza y la educación en el Monte Líbano. Sin embargo, numerosas órdenes católicas habían tomado asiento en el Šām desde hacía tiempo. Con una misión apostólica, más que educativa, en principio, estas órdenes se diseminaron por diversos puntos de la zona: la orden carmelita, fundada en 1154 por un cruzado, en Tierra Santa, tenía establecidos conventos en Damasco y Trípoli; la orden de los franciscanos, asentados en Acre desde 1219, abrirían sus once conventos y diez parroquias en el s. XIX; los capuchinos, establecidos en Siria desde 1627, crearon, también en el s.XIX, parroquias en Antioquía, Beirut y Baʿabdât (esta última en el Monte Líbano), y tenían casas en Alepo, ʿAbayh, Gazîr y Salîma (estos tres últimos en el Monte Líbano)<sup>49</sup>. Estas órdenes prepararon, a lo largo de estos siglos, el camino para la importante labor educativa que desplegaron a lo largo del s.XIX, y de

<sup>49</sup>. Véase P.K.HITTI, *The Impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth Century*, en *Cuadernos de Historia Mundial*, 2 (1955), págs.611-612.

la que salieron beneficiados los sectores cristianos de la población siria.

Pero, en este tiempo, otros factores influyeron en la promoción cultural de los cristianos libaneses: la introducción de la imprenta (de caracteres siríacos) en el Monte Líbano, en 1610, por un maronita estudiante de Roma, en el monasterio de Qazḥayya, y en la que se editaron los Salmos; el establecimiento de una imprenta, de caracteres árabes, en Alepo, en 1702, traída desde Valaquia por el Patriarca Aṭanâsiyûs al-Dabbâs; la implantación de una imprenta árabe, en al-Šuwayr, en el Monte Líbano, por el diácono griego-católico, Ḥabd Allâh Zâhir (1680-1748) y el establecimiento de una nueva imprenta árabe por el griego-ortodoxo Yûnus al-Ÿubaylî, tomando como modelo la anterior, en un monasterio de Beirut; de ella salió una nueva edición de los Salmos (1751)<sup>50</sup>.

Fue ésta una época en la que se comenzó a producir una serie de obras religiosas, históricas y lingüísticas provenientes de Alepo. El Patriarca griego-ortodoxo, Makâriyûs, el maronita Ÿarmânûs Farḥat (1670-1732) y el griego-católico Ḥabd Allâh al-Zâhir, ya mencionado, iniciaron una importante labor cultural que encontró, después de casi un siglo, un amplio desarrollo. Estos personajes se han considerado los precursores del "renacimiento" intelectual en

<sup>50</sup>. Mucho antes que todos ellos, la Sede Papal había creado en Fano (Italia) la primera imprenta árabe de la historia. En ella se editó, en 1514, un libro de oraciones. Véase P.K.HITTI, *Lebanon*, págs.456-457.

Siria<sup>51</sup>.

Comenzó el siglo XIX, en Siria, con las mismas perspectivas educativas que en los siglos precedentes. Los intelectuales religiosos, musulmanes y cristianos, continuaron desarrollando sus actividades en el marco de sus respectivas escuelas religiosas. Para los primeros, la universidad de al-Azhar permanecía como el centro cultural principal para la adquisición de sus conocimientos. Pero éstos seguían anquilosados en las viejas y caducas estructuras medievales y reacios a cualquier tipo de modernización que, en el Egipto de la época, se iniciaba a todos los niveles<sup>52</sup>. Para los cristianos, sin embargo, comenzó una nueva etapa cultural: el período de gobierno egipcio en la región (1832-1840) no sólo abrió las puertas a la entrada, en Siria y Líbano, de las misiones religiosas extranjeras y, por consiguiente, a la diseminación, por toda la región, de un número de escuelas y seminarios, sino que dió acceso a la administración a cierto número de cristianos. La profusión de escuelas, junto al asentamiento de las embajadas diplomáticas extranjeras, de los diferentes ejércitos que las Potencias europeas tenían establecidos en la zona, del desarrollo del comercio y las necesidades que conllevaba, de la banca etc., crearon la infraestructura requerida para acelerar el proceso cultural y promo-

51. Véase H.MONIS, La renaissance culturelle arabe (al-nahdah), en *Orient*, 11 (1967), pág.21.

52. Véase M.A.M.KHAN, Modern Tendencies in Arabic Literature, en *Islamic Culture*, 15 (1941), pág.84 y N.TOMICHE, *Histoire de la littérature romanesque de l' Egypte moderne*. París, 1981, pág.14.

cionar a los sectores cristianos. Si las escuelas de las distintas misiones sirvieron para otorgar a aquellos una educación basada, fundamentalmente, en el conocimiento de las lenguas extranjeras, las embajadas, etc., ofrecieron un amplio campo de trabajo para esos intelectuales indígenas de los que los extranjeros tenían necesidad como traductores, primordialmente, para sus transacciones económicas y diplomáticas.

De esta forma, en la primera mitad de siglo hubo un florecimiento de escuelas y seminarios, entre los que cabe destacar: la escuela de <sup>C</sup>Ayn Tūrā, creada por los Lazaristas<sup>53</sup>, en 1834 -la primera escuela de tipo europeo en Siria-; el seminario de los jesuitas, establecido en Gazīr, en 1848; las escuelas para chicas de las hermanas de S. José de Marsella, en 1846, y de las Hijas de María, en 1853, localizadas en Damasco, Ḥimṣ, Zaḥla, Beirut y Ṣaydā y, finalmente la escuela masculina, en <sup>C</sup>Abayh, y la femenina, en Beirut, de los protestantes presbiterianos de América del Norte. Todo ello, junto al florecimiento económico que se inició en las ciudades costeras del **Šām**, en favor de los sectores cristianos y, en menor medida del sector musulmán, influyó en el desarraigo cultural de una **élite**, proveniente de la aristocracia feudal y de la nueva burguesía en desarrollo, a la que se inculcó unos valores occidentales y burgueses, de la Europa ilustrada, de la Revolución francesa y del liberalismo americano, de los que los primeros intelectuales sirio-libaneses fueron, en principio, sus representantes.

---

53. Véase Capítulo 2, nota 22.

### 1.5.2. La nueva escuela. El concepto laico de la enseñanza

El panorama cultural, en el **Şâm**, experimentó un cambio profundo en sus expectativas precedentes, y este cambio alteró las bases del sistema escolar sirio. Un acontecimiento concreto influyó, sustancialmente, en este hecho: la guerra civil de 1860, acaecida en el Monte Líbano. Las causas, sus consecuencias y la serie de derivaciones que esta guerra motivó, afectaron de manera particular a los cristianos: en un sentido negativo, este sector de la población experimentó una auténtica catástrofe, no sólo de pérdidas humanas, sino también económicas. En un sentido "positivo" el fin de la guerra supuso una estructuración política del Monte Líbano, base de su posterior reglamentación como estado "independiente", de la que, sin duda, los cristianos y, en concreto, los maronitas, se beneficiaron.

Estos hechos políticos y sociales influyeron en los primeros intelectuales de la época. El primero de ellos en manifestarse fue el **muĉallim** Buṭrus al-Bustânî que, como representante burgués de la **élite** local, expresó su pensamiento y sus opiniones al respecto, en once boletines (**Nafîr Sûriyya**) que publicó terminada la guerra. En aquellos boletines se ideaban, por primera vez, en Siria, las bases de un nuevo concepto de la enseñanza y de la educación. Tres años después, sus ideas se plasmaron en la realidad con la creación

de su **Escuela Nacional** (al-Madrassa al-Waṭaniyya), en Beirut, que alteró y modificó el sistema de enseñanza tradicional, fundamentado en principios religiosos, por un nuevo modelo de educación basado en el principio "nacional" y la libertad religiosa. Su escuela no sólo trastocó el sistema de enseñanza tradicional, en Siria, sino que, además, tuvo el valor significativo de ser una iniciativa privada de un libanés protestante que, para estas fechas, había roto sus lazos de unión con la Misión y predicaba su independencia respecto a cualquier tipo de misión religiosa. Tras él, surgieron otras escuelas nativas que imitaron el modelo de la escuela de al-Bustânî, pero dentro del marco de las órdenes religiosas a las que pertenecían: La escuela Patriarcal (al-Madrassa al-Baṭriyarkîyya), en 1864; la escuela griega-ortodoxa (al-Ṭalâta al-Aqmâr), en 1865; la escuela maronita (Madrasat al-Ḥikma), en 1874, y la única escuela gubernamental, al-Madrassa al-Dâ'ûdiyya, en 'Abayh<sup>54</sup>.

Estos acontecimientos influyeron notablemente en las escuelas de las misiones religiosas extranjeras. Éstas se vieron en la necesidad de cuestionarse sus propios sistemas educativos y renovar sus escuelas a fin ser eficaces en sus propósitos. En este sentido, jesuitas y protestantes dieron un paso hacia adelante, en el ámbito cultural, con la creación de sus Colegios de enseñanza superior, más tarde, Universidades, en la ciudad de Beirut, que, desde la guerra civil de 1860, fue el punto de encuentro de la élite intelectual sirio-libanesa. De aquellos Colegios, hay que resaltar que

---

<sup>54</sup>. Véase Capítulo 2., nota 99.



fue el **Colegio Sirio Protestante**, el llamado a ejercer un papel especial en la formación del pensamiento liberal burgués de finales del s.XIX. Su sistema educativo, basado, fundamentalmente, en la adquisición de los conocimientos científicos y en la libertad de pensamiento, condujo a una mayoría de jóvenes burgueses a adquirir allí su formación. En este Colegio se reunió la **élite** local que mayor influencia tuvo en el "renacimiento" sirio-libanés, y sobre la que influyó la personalidad de uno de los profesores con el que el Colegio contaba: el Dr Cornelius Van Dyck, el único miembro secular integrante de la Misión protestante<sup>55</sup>

### 1.5.3. Ilustración y liberalismo. El discurso reformista de los primeros intelectuales burgueses

El aceleramiento cultural que se produjo en el **Šām**, en la 2ª mitad del s.XIX, promovió la formación de una **élite** de intelectuales

<sup>55</sup>. CORNELIUS VAN DYCK (1819-1895). nació en el estado de Nueva York. Estudió medicina en Filadelfia y llegó a Beirut, en 1840, como doctor, miembro secular de la Misión protestante. Llegó a dominar la lengua árabe con una pericia asombrosa, según sus coetáneos. Escribió libros de texto y sobre temas científicos diversos. Pasó en Siria 55 años, durante los cuales ayudó al establecimiento de escuelas y colegios de la Misión, a traducir la Biblia, publicó el boletín de la Misión, **Al-Našra**, y fue profesor de medicina en el Colegio Sirio protestante. Su talante liberal y su verdadera preocupación por Siria, le hicieron ejercer la más válida e influencia efectiva individual que jamás había ejercido ningún extranjero en el desarrollo cultural del país. Y. Zaydán lo comparó con Qamāl al-Dīn al-Afgānī, por su labor en la lengua árabe. Véase Y. ZAYDÁN, **Tārīj Adab al-luga al-Carabiyya**. Bayrūt, 1978, vol. IV, págs. 560-561 y G. ANTONIUS, **The Arab Awakening**, pág. 48.

locales, portadores de una nueva ideología, fuertemente arraigada, que conjuntaba el pensamiento ilustrado, arrastrado por las revoluciones burguesas occidentales, y el liberalismo burgués, en desarrollo en Europa y América del Norte. Aun llevando los intelectuales cristianos el papel de portavoces de esta nueva ideología, hubo también musulmanes que se les unieron. En el **Šām**, la burguesía de ambas religiones se vio abocada a unirse en su lucha por la reforma política, la igualdad, la libertad de pensamiento, de expresión, etc.,. Y, en estos términos de unidad, de los pertenecientes a uno u otro credo religioso, esta burguesía planteó su lucha pública de cara al exterior con un tipo de discurso "reformista" que trata de reivindicar su espacio público en el Imperio, aliándose, por tanto, con los intereses coloniales europeos, como garantes de su apoyo económico, político y cultural. En su intención de modernizar la sociedad siria, esta burguesía busca una vía que les abra la puerta del progreso y la civilización occidental, en el marco de un sistema político democrático y liberal. De esta forma, la **élite** intelectual aspiró a idear un nuevo modelo de sociedad en la que sus intereses de todo tipo se vieran apoyados y arraigados en la región. De esta forma, dicha **élite** se hizo nacional; quiere esto decir que buscó su espacio económico, social y político en un marco geográfico concreto: la Patria siria; este concepto aparece por primera vez en el discurso de uno de estos intelectuales: el maestro Buṭrus al-Bustānī, y, más tarde, sería reivindicado por sus seguidores (Ibrāhīm al-Yāziǧī, Fāris Nimr...). La primera arma que esa **élite** utilizó, en sus aspiraciones nacionales, fue la **lengua árabe**, una lengua que conciliaba a musulmanes y cristianos sirio-libaneses. El

amor a la lengua árabe, su ensalzamiento, su pulimento de las viejas estructuras lingüísticas, su modernización... fue la primera tarea que llevaron a cabo estos eruditos. Junto a la lengua, y al mismo tiempo, comenzaron a buscar en el pasado histórico árabe esa rica herencia cultural de la que se sintieron llamados a continuar y desarrollar. La lengua y la cultura árabe eran elementos ideológicos de identidad que sólo encuentran su justificación en el marco político de la Patria siria; una patria, conciliadora y unitaria en la que debían incluirse todos los miembros de los diferentes ritos religiosos como pertenecientes a una sola etnia, la etnia árabe. Una patria que se concretó en la demarcación geográfica de Siria, pero que, a veces, se la quiso universalizar y se la llamó la **patria árabe**.

Este primer período de la toma de una conciencia burguesa, por parte de los intelectuales sirio-libaneses, se limitó a definir y diferenciar, culturalmente, lo árabe frente a lo turco y lo occidental. Y, en este sentido, sus concepciones sí resultaron "revolucionarias" para la época y de gran influencia en el desarrollo del pensamiento nacionalista sirio y libanés posteriores.

Bajo estos presupuestos, esta **élite** creó su propio instrumento público, independiente del aparato gubernamental y de las distintas misiones religiosas extranjeras: la prensa. El periódico y la revista fueron los medios con los que contaron aquellos intelectuales nativos para desarrollar un tipo de discurso "reformista" o "doctrinal", que no literario, e impregnado de moralismo. A través de

ellos expresaron sus ideas con el fin de "educar" e "instruir" a un público que, llamado a ser general, quedaba circunscrito, en aquellos momentos, a una reducida minoría de burgueses. Innumerables periódicos y revistas surgieron en la 2ª mitad del s.XIX, y sus denominaciones daban cuenta de su contenido<sup>56</sup>. Todos los eruditos de la época se dedicaron a esta profesión, aunque sólo fuera en algún período de su vida.

En torno a los periódicos y las revistas, aquellos encontraron un punto de acercamiento y colaboración, y en ellos desarrollaron el ensayo periodístico que caracterizó la producción "literaria" de la élite intelectual de esta época.

Esta prensa, definida en su mayoría como **literaria, política y comercial**, daba buena nota de la implicación que sus profesionales tenían con las actividades comerciales, y del público al que, fundamentalmente, iba dirigida: la burguesía local. Muchos de aquellos intelectuales tuvieron trato directo con el comercio, actividad que llegaron a alternar con la de abogado, médico, profesor, etc.. Casos tales como el de Mijâ'il Mašâqa, ʿY.Zaydân, y otros, alcanzan su máximo ejemplo en la figura de Sulaymân al-Bustânî que, a lo largo de su carrera, practicó dicha actividad y llegó a obtener, en 1913, el cargo de Ministro de Comercio.

---

<sup>56</sup>. Véase la obra de F.dî ʿARRÂZÎ, *Târîj al-šihâfa al-Carabiyya*. Bayrût. 1913, 2 vols.

Otro punto de contacto y colaboración fueron las **Sociedades literarias**, tan numerosas e importantes en el **Šâm**, y tan eficaces a la hora de aunar los esfuerzos de aquella **élite** en su lucha ideológica. Estas **Sociedades** que, al igual que la enseñanza, comenzaron siendo de tipo religioso, cambiaron sus puntos de mira y llegaron a integrarse en ellas los eruditos cristianos y musulmanes en un afán común por la difusión de los conocimientos, primer peldaño para subir en la escalera del progreso y la civilización<sup>57</sup>. Entre las muchas actividades que estas **Sociedades** desarrollaron, cabe destacar la frecuente pronunciación de discursos (**jiṭāb**) públicos, en la concepción de que el discurso era la fórmula más propicia de influir en la mente y en el corazón de los hombres<sup>58</sup>.

En estas **Sociedades** y en aquellos periódicos y revistas, la **élite** sirio-libanesa se hizo portadora de un discurso "iluminista" y liberal, imbuído de racionalismo y de progreso científico occidental. En su lucha por la libertad, la igualdad jurídica de todos los súbditos, los derechos humanos, la extensión de la enseñanza, incluidas las mujeres, la difusión de la cultura, etc., etc., ella misma padeció la crisis ideológica que las nuevas ideas suponían para su conciencia. En este sentido, y sin abandonar en absoluto la religión, muchos de aquellos intelectuales rompieron con las creencias religiosas de sus precedentes y buscaron un dogma más racional

<sup>57</sup>. Para el estudio de estas sociedades, véase las obras de G. Antonius y de Y. Zaydân ya mencionadas.

<sup>58</sup>. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat al-maCârif*, s.v. **Jiṭāb**, Vol. VII, págs. 408-409.

y coherente con sus pensamientos: el protestantismo. Un gran número de cristianos, en su mayoría, se convirtieron a la nueva fe, de forma razonada y coherente, bajo la creencia de que encontrarían en ella ese espíritu de libre pensamiento que la nueva conciencia burguesa exigía<sup>59</sup>.

El período de despotismo y panislamismo que el Sultán Abd al-Hamid II protagonizó en el Imperio, dispersó las fuerzas unificadoras de estos primeros intelectuales sirios. Unos huyeron a Egipto que, en aquellos momentos, ofrecía la libertad propicia para el desarrollo de sus actividades y profesiones; entre éstas cabe destacar, sobre todo, el periodismo. Los que permanecieron en Siria se vieron abocados a conectar con la organización de los **Jóvenes Turcos** que, por otra parte, era la única alternativa de política liberal que el momento ofrecía a la burguesía sirio-libanesa y con la que se sentían más identificados.

Para esta época, y desde 1864, en que se dio paso al nuevo gobierno de la Montaña libanesa, la **mutaşarrifiyya**, la élite local ocupaba ya puestos oficiales en sus instituciones gubernamentales. Aquella fecha fue de crucial importancia para el desarrollo profesional de los eruditos cristianos de la región y, más concretamente, de los maronitas. Desde entonces, la burguesía cristiana inició su proceso de afianzamiento en los órganos de poder del Monte Líbano, e intervino directamente en el desarrollo político y social posterior al Líbano independiente.

<sup>59</sup>. Véase capítulo 3, pág. 197

Un ejemplo de la evolución educativa y profesional por la que pasaron los intelectuales sirio-libaneses, a lo largo del s.XIX, lo encontramos en la estirpe de los Bustânî. Esta familia de intelectuales libaneses ofrece toda una gama de eruditos que, desde el siglo pasado al actual, dan cuenta de la evolución política y cultural seguida por las élites en sus diferentes épocas. Sus vidas y actividades son significativas a la hora de estudiar los múltiples aspectos que la nahda sirio-libanesa aún desconoce.

CAPITULO 2

## 2. LA FAMILIA AL-BUSTÂNÎ

### 2.1. Su origen y procedencia

El origen de la familia al-Bustânî se remonta al s.XVI. En una pequeña aldea del Líbano septentrional llamada Baqarqâsa<sup>1</sup>, un campesino cristiano-maronita, Abû Maḥfûz, sostenía a su familia mediante la labranza de su huerto, su bustân<sup>2</sup>. La buena labor agrícola de este campesino y los buenos frutos que recogía de ella, le valieron para ser apodado por sus vecinos al-bustânî, el hortelano, hasta el punto de convertirse en el apellido de la familia, y por el que fueron conocidos desde entonces

Abû Maḥfûz Muqîm al-Bustânî era uno de aquellos libaneses ambiciosos que recorrían las aldeas, próximas y lejanas, buscando mejorar sus condiciones de vida. Eran aquellos dedicados a la agricul-

<sup>1</sup> Situada en el distrito de Yibba Bšarrî, en el Líbano septentrional. Véase A.FRAYHA *Asmâ' al-mudun wa-l-qurâ al-lubnâniyya wa-tafşîr ma'ânihâ. Dirâsa lugawiyya*. Beirut, 1956. pág.55.

<sup>2</sup> El término *bûstân*, empleado también bajo la forma contraída *bustân*, es una palabra persa compuesta de bu, "olor", "perfume", y del sufijo de lugar *estan*. Se emplea comúnmente en el sentido de "huerto", y algunas veces en el de "vergel". La lengua turca lo emplea en su primera acepción, mientras que en árabe se utiliza en el sentido de "jardín", en general. En el hablar argelino significa igualmente "ciprés", y "plantación de moreras", en Beirut. Véase E.I.<sup>2</sup>, vol.I, págs.1385-1386. En el contexto que nos ocupa se ha preferido traducirlo al castellano por "huerto".



tura y la artesanía quienes con más frecuencia adoptaban este tipo de vida seminómada. Abû Maḥfûz era un fiel representante de ellos. De este modo cuando la familia vio cambiar su suerte en la aldea de origen, decidió emigrar y buscar lugares mejores. Así, en 1560, época del emir Fajr al-Dîn I<sup>3</sup>, la familia se dirigió hacia Dayr al-Qamar<sup>4</sup>, que, por aquel entonces, se había convertido en un núcleo de población floreciente. La paz que los Maḥn<sup>5</sup> habían establecido, unida al esplendor económico del que gozaba la pequeña ciudad, convirtieron a Dayr al-Qamar en una ciudad próspera que atrajo a quienes deseaban mejorar su fortuna.

3. Emir de los drusos era el "señor" más poderoso del Sûf libanés en el momento en que los Otomanos se hicieron con el poder en su lucha con los Mamelucos. Fajr al-Dîn I ofreció su sumisión, en Damasco, a Salîm I, Sultán conquistador. Éste lo nombró *Amîr al-barr* ("Señor de la tierra"), con lo cual lo reconocía como soberano de los feudos de la Montaña drusa. Pero el emir no supo conservar el favor de los otomanos y fue asesinado en 1544. Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. *Fajr al-Dîn*, vol.II, pág.768.

4. Ciudad del distrito del Sûf libanés, fue residencia de los emires Maḥn durante su gobierno en la Montaña. Durante un siglo sería una gran ciudad, famosa por sus actividades e industrias. En 1860 el número de sus habitantes era de ocho mil entre musulmanes, drusos, cristianos y judíos. Este número disminuyó después de la guerra civil ocurrida en estas fechas. Antes de ella, en 1841, fue sede de los *ṣayjs*, "señores" de feudos, que más tarde, en 1860, serían expulsados de la ciudad. Las riquezas naturales de esta ciudad eran la mora, el olivo y las viñas. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat al-Maḥarîf*, Beirut, 1876, s.v. *Dayr*, vol.VIII, pág.204.

5. Dinastía de los emires drusos que gobernaron el Sûf libanés, entre 1516-1697. Los emires que pertenecieron a esta dinastía fueron Fajr al-Dîn, Qurqûmâz, Fajr al-Dîn II y Aḥmad Ḥâfiz. En 1697 el poder pasó a la familia de los emires Šihâb. Entre los emires Maḥn hay que destacar la personalidad de Fajr al-Dîn II. Amante de las letras y el progreso pasó cinco años junto a los Medici, en la corte de Florencia. Constituyó el Líbano contemporáneo, e hizo de él una entidad administrativa. Véase J.P. ALEM, *Le Liban*, París, 1963, Colección *Que sais-je?*, n.º. 108.

Durante el viaje hacia Dayr al-Qamar, los hermanos de Abû Maḥfûz se separaron del resto de la familia y decidieron establecerse en Gâdir, en el distrito de Kisrawân<sup>6</sup>. También lo hizo su hijo mayor, Maḥfûz, que se aposentó en los altos de Şafrâ, en la región de ʿAk-kâr, al norte del Líbano. Allí su descendencia no ha dejado de ser conocida hasta nuestros días<sup>7</sup>.

De esta forma, Abû Maḥfûz alcanzó Dayr al-Qamar con dos de sus tres hijos, ʿAbd al-ʿAzîz y Nâdir. También este último decidió marcharse de Dayr al-Qamar y establecerse, en 1592, en la aldea de al-Dalhamiyya, en la vertiente del río Dâmûr, en el actual distrito del Şûf; en ella compró un trozo de tierra a la casa del druso ʿAlî Şâlih. Más tarde se asentaría, definitivamente, en la aldea de al-Dubiyya<sup>8</sup>, junto a sus dos hijos: Yamîn y Jâlid<sup>9</sup>.

En cuanto a los Bustânî de Dayr al-Qamar, todos ellos proceden del hijo de Abû Maḥfûz, al-ʿAbd al-ʿAzîz ibn Muqîm.

6. Actual jurisdicción de Monte Líbano que se extiende entre el río Kalb y el río Ibrâhîm y cuyo centro es Yûnîh. Véase *Munýid fî-l-luga wa al-ʿAcalâm*. Bayrût, 1982, pág.589.

7. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, *Daftar al-Ā'ila*, colec. *al-Rawâ'ic*, s/n. s/d., pág.269.

8. Situada en la jurisdicción del Şûf, se encuentra cerca de Dayr al-Qamar. El número de sus habitantes era de quinientos maronitas y unos pocos protestantes a mediados del s.XIX. Véase Y.ZAYDÂN, *Butrus al-Bustânî, aḥad arkân al-nahḍa al-ʿilmiyya al-ajira fî bilâd al-Şâm*, en rev. *al-Hilâl* (1896), pág.362.

9. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, *Daftar al-â'ila*, colec. *al-Rawâ'ic*, pág.269.

Dedicados en un principio a las faenas agrícolas. Llegaron a convertirse en grandes propietarios, en "terratenientes"<sup>10</sup>, con lo cual ascendieron de clase social y pudieron dedicarse, a partir de ahí, a las actividades literarias.

Fue la aldea de al-Dubiyya, a pocos kilómetros de Dayr al-Qamar donde la mayoría de la población es maronita, salvo unos pocos protestantes, la que vio crecer a los sirio-libaneses de mayor influencia en los medios literarios y políticos del s.XIX. Gran parte de ellos pertenecieron a los Bustânî establecidos en la aldea<sup>11</sup>.

## **2.2. Su vinculación al Colegio maronita de Roma**

Las primeras actividades culturales iniciadas por los Bustânî están directamente relacionados con el gran Colegio Maronita de Roma, dada la pertenencia de la familia al credo religioso de Ma-

<sup>10</sup>. Es el término que Fu'âd A.al-Bustânî utilizó en la entrevista mantenida con él en Beirut; según sus propias palabras: "Se trataba de una familia de clase media, no de una familia feudal. Vivían de su propio trabajo, a pesar de que eran terratenientes, pero no explotaban a nadie. Hay un proverbio libanés que dice: "un campesino rico es un Sultán escondido". No tenían necesidad de nada ni de nadie...". Esta entrevista fue realizada en Beirut, en el mes de febrero de 1980. Se encuentra recogida en cinta cassette.

<sup>11</sup>. Véase Y. ZAYDÂN, *Butrus al-Bustânî*, pág.362.

rún<sup>12</sup>.

El Colegio Maronita de Roma fue fundado en 1584 por el Papa Gregorio XIII<sup>13</sup>. Su objetivo era la formación de la jerarquía eclesiástica maronita, y su función fue de vital importancia en la promoción de aquellos niños maronitas del Monte Líbano que más sobresalían en los estudios primarios en sus aldeas.

Estos niños eran enviados a Roma. Allí recibían una amplia educación, fundamentalmente religiosa y lingüística. Más tarde se convertían en el alto clero maronita. Muchos no volvían a sus hogares de origen. Por el contrario, permanecían en las Universidades europeas impartiendo enseñanzas de lenguas. Roma, Bolonia, Padua, París, Salamanca y Madrid, conocieron, a lo largo del s. XVIII, muchos eruditos sirio-libaneses que intervinieron en labores importantes. Así, el primer catálogo de manuscritos del Escorial fue compilado por uno de ellos, Monseñor Casiri<sup>14</sup>. Un colega suyo hizo lo mismo en Lisboa. Otros, fueron intérpretes del rey de Francia y

<sup>12</sup>. Véase Capítulo 1, pág. 47

<sup>13</sup>. Véase P.K.HITTI, The impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth century, en "Cuadernos de Historia Mundial", vol.II, nº.3 (1955), pág.609.

<sup>14</sup>. CASIRI llegó al Real Sitio en 1749, y ese mismo año hizo el *Index librorum manuscriptorum orientalium*. Diez años más tarde elaboró su grandiosa *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, cuyos dos tomos fueron publicados en 1760 y 1770 respectivamente. Otra suya es también la traducción latina del célebre *Códice Árabe de Concilios*. Fue nombrado miembro de la Real Academia de la Historia, y murió en Madrid el día 19 de noviembre de 1792. Véase B.JUSTEL, *La Real Biblioteca del Escorial y sus manuscritos árabes. Síntesis histórico-descriptiva*, Madrid-I.H.A.C., 1978. pág.228.

dieron clases en el Colegio Real francés. Yibrâqîl al-Sahyûnî (1577-1648), conocido en Occidente por Gabriel Sionita, fue un ejemplo, en este sentido. Él llegó a ocupar la Silla de las Lenguas Semíticas en Francia. Su contemporáneo, Ibrâhîm al-Ḥâqilânî (1605-1664), enseñó asimismo, en Roma y París, y ambos intervinieron en el proyecto del Cardenal Richelieu de editar una Biblia Políglota. De mayor importancia que el resto, Yûsuf Simcân al-Simcânî (Simón Assemani, 1687-1768), fue el autor de la **Bibliotheca Orientalis** (Roma, 1719-1728), un catálogo anotado de manuscritos orientales en la Biblioteca del Vaticano, de la que fue bibliotecario durante años<sup>15</sup>. Pero también hubo alumnos en el Colegio Maronita de Roma que regresaron al Monte Líbano. Allí desempeñaron cargos de Arzobispos, Patriarcas, etc.. Entre éstos cabe destacar a Istifân al-Duwayhî (1629-1704), que llegó a ser Patriarca Maronita en 1670 y se distinguió por su faceta de historiador y reformador de su Iglesia<sup>16</sup>.

Esta situación de trasvase de eruditos desde Roma al Monte Líbano se prolongó hasta el año 1773, fecha en que el Papa Clemente XIV cede a la voluntad general, y por el breve **Dominus ac Redemptor**<sup>17</sup> disuelve oficialmente la Compañía de Jesús.

15. Véase G.GRAF, **Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur**. Città del Vaticano, 1953, vol.III, págs.444 y ss.

16. **Idem**, págs.361 y ss.

17. Véase G.GUSDORF, **Les principes de la pensée au siècle des lumières**. París, 1971, pág.96.

Los Jesuitas habían desempeñado en el Colegio Maronita de Roma una importante labor. Ellos habían sido los mejores educadores y directores que el Colegio había tenido. Pero, con la promulgación del *Dominus ac Redemptor* tuvieron que dispersarse y buscar protección en la Prusia protestante y en la Rusia ortodoxa. De esta forma, el Colegio de Roma decayó, no sin antes haber cumplido una gran función en la educación de los primeros intelectuales sirios, y en la cual se han querido encontrar los primerísimos antecedentes de la *nahda* sirio-libanesa<sup>18</sup>.

Años después de la desaparición del Colegio de Roma, los responsables de la Comunidad Maronita en el Monte Líbano tuvieron la idea de crear un Colegio en la zona. Así nació, en *Ḥayn Warqa*<sup>19</sup>, un Colegio cuyas pretensiones fueron reemplazar al desaparecido Colegio de Roma, conservando sus mismas normas, objetivos docentes, disciplina y rigor científico.

Se fundó el Colegio de *Ḥayn Warqa* en 1789<sup>20</sup>, dos siglos después de la fundación del Colegio de Roma, durante los años de la Revolución francesa y en la época de la subida al poder del emir *Bašīr*.

18. Véase G. WIET, *Introduction à la littérature arabe*. París, 1966. pág. 271.

19. Aldea del Monte Líbano situada en el distrito de *Kisrawān*, al norte de la región, entre *Gazīr* y *Bakirkī*. Es un poblado del interior, cercano a *Yūnīh*. Véase P. HITTI, *Lebanon in History*, pág. 251.

20 Véase B. AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat l-Maḥārif*, s.v. *Bustānī*, vol. V, pág. 415.

En este Colegio se estudiaban las cuatro lenguas principales de la época: siríaco, árabe, latín e italiano.

El hecho de estudiar la lengua italiana encuentra su explicación en las consecuencias culturales que se derivaron de las relaciones que mantuvieron Italia y Siria, desde la época de la Cruzadas hasta el siglo XIX. Estas relaciones se consolidaron durante el gobierno de la dinastía *maḥnida*, a la que perteneció el emir *Fajr al-Dīn* II. Éste pasó cinco años de su vida en Italia entre 1613 y 1618, acogido en la Corte de los Médicis, en Toscana, y convirtiéndose en un gran admirador de la cultura italiana<sup>21</sup>. El Monte Líbano llegó a adoptar el italiano como lengua comercial e internacional. Sólo a mediados del s. XIX la lengua francesa entró en rivalidad con la italiana. Al ser sustituidos los Jesuitas en las enseñanzas por los Lazaristas<sup>22</sup>, procedentes de Francia, las dos lenguas chocaron, y fue la francesa la que se impuso<sup>23</sup>: la lengua de la Revolución

21. Véase J.A. ALEM *Le Liban*, pág. 26.

22. Congregación religiosa de origen francés, llamada así por el priorato de *Saint Lazare*. Tuvo como fundador a *Saint Vincent de Paul*, y abrió su primera casa en 1632. Véase *DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE*, T. IX, 1ª parte, págs 88-93.

23. Sobre este choque entre la lengua francesa y la italiana, refería *Fu'ād A. al-Bustānī* en la entrevista mantenida con él, las curiosas anécdotas a que el hecho dio lugar. Decía que el Colegio de los Lazaristas al celebrar el acto de fin de curso, solía invitar al Cónsul General francés. Por este motivo la entrega de premios se hacía en lengua francesa, mientras que los alumnos, en la representación teatral celebrada para la ocasión, no podían evitar su confusión y utilizaban el francés y el italiano al mismo tiempo.

francesa; al contrario del italiano que representaba la lengua de la moderación, de la tranquilidad, de la fe, de la religión, de las tendencias tradicionales.

La vida de los Bustânî, nacidos en la primera mitad del siglo XIX estuvo ligada a la actividad cultural de este Colegio maronita, en donde, aparte de la enseñanza de las cuatro lenguas mencionadas, también se impartían la enseñanza primaria, la secundaria e incluso la enseñanza superior.

Siguiendo un orden cronológico, y según los datos obtenidos, el primero en recibir allí su formación fue Monseñor ʿAbd Allâh al-Bustânî; lo siguieron sus sobrinos Monseñor Buṭrus al-Bustânî y el muḥallim Buṭrus al-Bustânî, objeto de esta tesis; así como Faḍl Ibn Yûsuf al-Bustânî, conocido por la dirección de cultura que llevó a cabo en el Monte Líbano en la época de la *mutaṣarriḥiyya*<sup>24</sup>.

Es difícil ofrecer una lista completa de todos los miembros de la familia al-Bustânî que de una forma u otra sobresalieron en las actividades políticas, sociales y literarias de sus épocas, así como las relaciones de parentesco entre cada uno de ellos. La bibliografía consultada no es siempre uniforme ni coincide toda ella en la recopilación adecuada de los personajes de esta familia. A veces, existen datos abundantes sobre ciertos autores, en cambio so-

<sup>24</sup> Véase Capítulo 1, páj. 73.

bre otros apenas se apunta su lugar y fecha de nacimiento o aquella actividad por la que fue conocido en su momento. A pesar de ello, se ha creído conveniente exponer, por orden cronológico y de forma resumida, los datos recogidos sobre un grupo de la familia que, si no son todos, al menos dan idea de la implicación de los Bustânî en el proceso de transformación social y cultural que dominó al mundo árabe en los siglos XIX y XX.

La existencia de una mayor información sobre algunos miembros de la Familia, ha posibilitado una mayor extensión al hablar de sus vidas y sus obras. Ha contribuido a ello la obtención de los textos originales que de ellos obtuve en las universidades Americana y Jesuïta de Beirut.

### **2.3. Ordenación cronológica de los miembros reconocidos de la Familia. Notas bibliográficas**

#### **2.3.1. Abd Allâh**

Nació hacia 1780 en la aldea de al-Dubiyya. Apenas hubo crecido, lo eligió el arzobispo Yûhannâ al-Ḥalabî, más tarde Patriarca de los maronitas, como diácono, por su excelente voz. Después ingresó en la escuela de ʿAyn Warqa. En ella sobresalió entre sus mejores



alumnos. Estudió las lenguas que allí se enseñaban, además de teología y lógica. Cuando salió de la escuela, el Patriarca Yûhannâ lo nombró diácono y delegado suyo en la diócesis de Tiro y Şaydâ. En agosto de 1819 fue nombrado arzobispo, el primer arzobispo maronita de aquella zona, y se ocupó de la mencionada diócesis. CAbd Allâh eligió Bayt al-Din<sup>25</sup> como su sede. En ella construyó un espacio para instalarse. El famoso emir del Monte Líbano, Başîr Cumar al-Şihâî lo requirió como consejero político. Murió CAbd Allâh en Bakşitin<sup>26</sup>, en 1866

Monseñor CAbd Allâh al-Bustânî dirigió a los miembros más dotados de su Familia al Colegio de CAyn Warqa. Tal es el inicio de la vocación de los Bustânî por el estudio de las lenguas semíticas, y en especial de la lengua árabe<sup>27</sup>.

25. En su forma contraída, **Bteddîn**. Era una localidad de ochocientos habitantes situada a ochocientos metros de altitud, a unos cuarenta y cinco kilómetros del S.E. de Beirut. Esta ciudad constituía, con Dayr al-Qamar, un enclave administrativo maronita en la región drusa del Sûf. Su fortuna era debida al hecho de que el emir Başîr II Şihâ (1788-1840) la eligió para residir en ella. El pueblo vio entonces construirse un cierto número de edificios administrativos, así como su famoso palacio sobre una roca escarpada. En él se dieron cita los más famosos intelectuales del siglo XIX. El francés Lamartine tuvo ocasión de visitar este palacio en 1832; sobre él ha dejado una larga descripción. Destruído totalmente en 1912, fue reconstruido en 1940 y llegó a ser la residencia oficial del Presidente de la República libanesa en estas fechas. Véase E.I<sup>2</sup>, vol.I, pág.1.320.

26. Véase, A FRAYHA, **Asmâ'**, pág.60.

27. Véase B. AL-BUSTÂNÎ, **Dâ'irat al-MaCârif**, s.v. **Bustânî**, vol.IV, pág. 415-416.

### 2.3.2. Šiblî ibn Yûsuf (Monseñor Buṭrus)

Šiblî ibn Yûsuf al-Bustânî, nieto del hermano del arzobispo ʿAbd Allâh, nació también en la aldea de al-Dubiyya, en 1819. Fue enviado por el anterior a la escuela de ʿAyn Warqa. En ella estudió árabe, siríaco, latín, italiano, lógica, filosofía y derecho. Más tarde sucedió a ʿAbd Allâh en el arzobispado de la diócesis de Tiro y Şaydâ. A partir de entonces fue conocido como Monseñor Buṭrus al-Bustânî. Al igual que su pariente, eligió Bayt al-Dîn para establecer su sede.

Uno de los aspectos más sobresalientes de Monseñor Buṭrus al-Bustânî fue su talante liberal y sus esfuerzos por la secularización de los conocimientos; es conocida su actividad, en este sentido, como miembro del Comité de la Reforma (*Laʾynat al-Işlâh*)<sup>28</sup>; del mismo modo se le reconoce su actitud combativa con la administración otomana local, en el período de la *mutaşarrifiyya* libanesa, en favor de los intereses del pueblo maronita libanés.

<sup>28</sup>. Véase Y. DĀYAH, *Al-Muʿallim Buṭrus al-Bustânî. Dirâsa wa waṭâ'iq*. Man-Şurât maʿalla Fikr, Bayrût, 1981, pág.45; éstos datos los recoge el autor de Šâkir AL-JŪRÎ, *Maʿmaʿ al-masarrât*, pág.115. Los datos biográficos sobre Monseñor Buṭrus sólo se recogen en B.AL-BUSTĀNĪ, *Dā'irat*, s.v. *Dā'irat al-Maʿārif*, vol.IV, págs.415-416.

Se sabe que, entre muchas actividades, marchó a Roma en 1868, con el Patriarca Bûlûs MasCâd<sup>29</sup>. Más tarde se dirigió a París donde se entrevistó con el emperador Napoleón III y los ministros de su Gobierno, y luego a Estambul, donde fue recibido por el Sultán CAd al-Cazîz.

En 1872 tuvo desavenencias con el **mutaşarrif** del Monte Líbano, Rustûm Bâşâ<sup>30</sup>; Monseñor al-Bustânî presentó ante la **Sublime Puerta**, y los consulados de los diversos Estados establecidos en el Monte Líbano, ciertas quejas por la política y conducta seguida por el **mutaşarrif**. El conflicto se prolongó hasta 1878 y atrajo a todas las facciones a una prolongada y encarnizada rivalidad y hostilidad confesional. La inmunidad política de la que los clérigos gozaban, lo animó a cursar peticiones de expulsión del **mutaşarrif**, acusándolo de que impedía y violaba las prerrogativas de los consejos administrativo, judicial y municipal y de que provocaba la rivalidad

<sup>29</sup>. Se conoce a Bûlûs MasCâd por ser el primer Patriarca maronita de baja condición social que logró el cargo en 1854 hasta 1890. Este dato, en principio insignificante, cobra importancia en cuanto que el hecho había sido imposible hasta esa fecha. La independencia creciente de la Iglesia Maronita con respecto a los Notables seculares del Monte Líbano y las reformas introducidas en la región con la ayuda de la Iglesia de Roma, hizo aspirar a los maronitas a convertirse en una fuerza independiente en la política de la Montaña. Sólo a partir de entonces, los rangos más elevados del clero fueron llenándose, poco a poco, de hombres de condición humilde que debieron sus logros a unas mejores oportunidades educativas. Véase J. P.SPAGNOLO, *France and Ottoman Lebanon:1861-1914*. London, 1977. pág.17 y G.GRAF, *Geschichte*, vol.III, págs.483-486.

<sup>30</sup>. En este período de tiempo, el clero, bajo el liderazgo de arzobispos como al-Bustânî y Yûsuf al-Dîbs y de patriarcas como Il yâs al-Huwayyik, estuvo envuelto en muchos episodios de sedición y rebelión abierta contra los **mutaşarrif** del Monte Líbano. El más conocido fue el de Monseñor Buṭrus al-Bustânî, Véase S.KHALAF, *Persistence*, pág.131,

confesional y abusaba de los fondos públicos<sup>31</sup>. Rustûm Bâsâ logró del Gobierno otomano el exilio de Monseñor al-Bustânî a Jerusalén. Pero la protesta de su pueblo en contra de esta acción, hizo que Francia enviara un barco para que, de acuerdo con el Gobierno del Imperio, pudiera regresar a su lugar de residencia al poco tiempo.<sup>32</sup>

### 2.3.3. El maestro Buṭrus <sup>33</sup>

### 2.3.4. Al-Jûrî Yûsuf Ḍâhir

Al-Jûrî Yûsuf al-Bustânî es destacado como director, durante cierto tiempo, del periódico beyrutí **Al-Bašîr**. Se desconoce su fecha de nacimiento y sí, en cambio, la de su muerte, en 1896<sup>34</sup>. Ejerció, igualmente, sus actividades como traductor de latín, francés e italiano, y sus producciones están dedicadas a este ámbito

---

31. *Idem*.

32. El conflicto originado por Monseñor Buṭrus al-Bustânî y las consecuencias políticas que alcanzó, dan idea del poder de la Iglesia Maronita en la zona y del apoyo de Francia a dicho poder. Véase J.P.SPAGNOLO, **France**, págs.155-162.

33. Al ser objeto de esta tesis, se le dedica un capítulo aparte.

34. Véase G.GRAF, **Geschichte**, vol.III, págs.495.

**Al-Ta'lim al-masîhî al-rûmanî** (El catecismo romano), editada en Beirut, en 1891; **Nujbat al-ajbâr wa nuzhat al-afkâr** (Selección de noticias y recreo de las ideas), traducción de una conferencia religiosa de Louis Gaston Adrien de Ségur y que editó en Beirut, en 1891; **Julâsat târîj al-kanîsa** (Compendio de la historia de la Iglesia), en dos volúmenes. Obra ésta de Charles Francois Lhomond y que fue editada en Beirut, en 1881, **Al-Tuḥfa al-durriya fî manâqib Mâr Luîs Gonzâgâ al-saniya** (La tesoro de perlas acerca de la elevada virtud de San Luis Gonzaga) de Francesco Lalluzi, s.j., publicada en Beirut, en 1870; **Julâsat al-ajbâr 'an al-šuhadâ' al-yasû'iyîn** (Compendio de las noticias sobre los mártires jesuitas), traducción de la obra de Giuseppe Boero, s.j.; **Al-Ḥadîṭ al-ma'nûs fî hidâyat al-nufûs** (El relato acostumbrado acerca de la salvación de las almas), de Giovanni Giuseppe Franco, s.j.<sup>36</sup>, en dos volúmenes y editada en Beirut, en 1878 y 1889; **Garâ'ib al-waqâ'i li-Gûdufrîd al-dâ'i** (Los hechos extraordinarios del indigente Godofredo), traducción de la obra de Christoph von Schmid<sup>37</sup>. Se editó en Beirut en 1878 y, finalmente: **Casus conscientiae**, de Jean Pierre Gury<sup>38</sup>

<sup>36</sup>. La obra original llevaba por título *Le vie del cuore. Racconto di ieri...* Véase G.GRAF, *Geschichte*, vol. III, pág. 497.

<sup>37</sup>. La obra original estaba en lengua alemana. Al-Bustânî hizo su traducción de la versión francesa.

<sup>38</sup>. El título original era *Compendium theologiae moralis*. Véase G.GRAF *Geschichte*, vol. III, pág. 498.

### 2.3.5. Yūsuf Tūmā

Identificado por A.R.Kaḥḥālā<sup>39</sup> y Y.Sarkīs<sup>40</sup>, sólo se apunta la fecha de nacimiento, en 1820, y el título de sus obras: **Amṭāl al-Šarq wa-al-Garb** (Las sentencias de Oriente y Occidente), impresa en Egipto en el año 1912 y **Rawdat al-ŷinān fī tāriġ ŷabal Lubnān** (El jardín del Paraíso en la historia del Monte Líbano), impresa en Alejandría, en 1908.

También aparece citado por F.đī Ṭarrāzī como colaborador de Ŷur-yī Yanī en la edición de la obra de este último: **Tāriġ ḥarb Firansā wa Almāniyā** (Historia de la guerra franco-alemana), editada en Beirut, en 1911<sup>41</sup>; fue asimismo fundador de la editorial **Maktaba al-Carab**, en 1900 y, por ello, es considerado uno de los pioneros en Egipto en la construcción de las buenas relaciones entre los más conocidos orientalistas y arabistas de todo el mundo.

39. Véase A.R.KAḤḤĀLĀ, **Muċŷam al-mu'allifin. Tarāyim Mušannifi al-kutub al-Carabiyya**. Damasco, 1957, vol.XIII, pág.283

40. Véase Y.SARKĪS, **Muċŷam al-Maṭbūca al-Carabiyya wa-l-muċarraba**. El Cairo, 1928, vol.I, pág. 562.

41. Véase F.đī ṬARRĀZĪ, **Tāriġ šihāfa al-Carabiyya**. Bayrūt, 1913, vol.II, pág.48.

### 2.3.6. Faḍūl Ibn Yūsuf

Lo destaca A.R.Kaḥḥālā<sup>42</sup> como director de cultura del Monte Líbano. Nacido en 1828 en al-Dubiyya, se graduó en el Colegio de ʿAyn Warqa. Ocupó su cargo en la época de la *mutaṣarrifiyya* del Monte Líbano. Es de suponer que Faḍūl debía ser ya un personaje destacado para ocupar el cargo de director de Cultura.

Murió en la aldea de Karūsa, en Kafāyā, en el distrito libanés del Jarrūb, en 1912. Al igual que ocurre con el anterior, sólo A. R.Kaḥḥālā recoge estos datos.

### 2.3.7. Salīm al-Bustānī

Salīm al-Bustānī primogénito del *muʿallim* Buṭrus, es el ejemplo de un hijo que vivió a la sombra de un padre importante<sup>43</sup>. Aunque a Salīm se le ha reconocido algún mérito como precursor de ʿUryū

<sup>42</sup>. Véase A.R.KAḤḤĀLĀ, *Muʿyan*, vol.VIII, pág.77.

<sup>43</sup>. Véase L.ZOLONDEK, Socio-political views of Salīm al-Bustānī (1848-1884), en rev. *Middle Eastern Studies* II (1966), pág.144.

Zaydân<sup>44</sup>, en el campo de la novela histórica árabe, se ha dado poca importancia a su labor como pensador socio-político. La obra de Salîm al-Bustânî no puede entenderse en su conjunto si se olvida una de sus dos vertientes fundamentales: la novela y el ensayo periodístico.

Nació Salîm en ʿAbayh, al norte de Dayr al-Qamar, en 1846, casi al comienzo de la segunda mitad del s.XIX. Epoca ésta en que las misiones religiosas extranjeras entraron de lleno en Siria y el Monte Líbano.

A diferencia de sus anteriores familiares, Salîm no se educó en ʿAyn Warqa. La pertenencia de su padre al protestantismo lo apartó de la tradición católica de sus precedentes.

<sup>44</sup> **Y. ZAYDÂN** (1861-1914). Su vida se desarrolló, tanto en el aspecto intelectual como en el aspecto económico, dentro del marco del nuevo mito introducido en Oriente: el hombre que partiendo de la nada llega a escalar elevados puestos en la sociedad de su tiempo. Y. Zaydân fue plenamente consciente de esta nueva ideología evolucionista que guiará sus obras. Cuando inició sus estudios de Medicina en el **Colegio Protestante Sirio** tomó parte en el movimiento estudiantil a favor de uno de los profesores del Colegio que intentó introducir en sus enseñanzas la corriente darwinista. Tras abandonar sus estudios de medicina, se marchó a Egipto. Aquí dirigirá la revista **al-Hilâl**. Aparte de su voluminosa labor como filólogo, sociólogo, crítico, historiador de la literatura, etc., cumplió un papel importante como cultivador de un género preciso: la novela histórica. Con él este género adquirió plena carta de naturaleza. En Beirut fue elegido miembro de la **Academia Científica Oriental**. Véase Y.A. DĀGIR, **Maṣādir al-dirāsāt al-adabiyya**. II, 1: **al-Fikr al-ʿarabî al-ḥadīṯ fī siyar aʿlāmihī. Al-Rāhilūn, 1800-1955**. Bayrūt, 1956. vol. II, págs. 442-450; Y. ZAYDÂN, **Tārīj al-luġa al-ʿarabiyya**. Bayrūt, 1978<sup>2</sup>, vol. IV, pág. 645 y T. PHILIPP, **Gurġī Zaidân, his life and thought**. Beirut, 1979. págs. 3-32.



Fueron los misioneros protestantes, procedentes de América del Norte, y continuadores de la labor que dos siglos antes habían iniciado los misioneros católicos, los que dieron a Salīm su formación lingüística, literaria y filosófica, ampliada por los dos grandes maestros que tanto influyeron en su educación, su padre, Buṭrus, y el más importante lingüista de la época, Nāṣif al-Yāziyī<sup>45</sup>.

Su conocimiento de la lengua inglesa le permitió en 1862, a la edad de dieciséis años, entrar al servicio del Consulado americano en Beirut, en calidad de intérprete, cargo al que su padre había renunciado en su favor. A los diez años de servicio en el Consulado, abandonó su trabajo para colaborar con su padre en sus múltiples proyectos: la dirección de la **al-Madrasa al-Hataniyya**<sup>46</sup> (La Escuela Nacional), la redacción de su revista y periódicos y la

45. **NĀSĪF AL-YĀZIYĪ** (1800-1871). Nació en una pequeña aldea del Monte Líbano. Fue el cabeza de la casa de los Yāziyī, y uno de los pilares de la **nahda** en Siria. Primer tratadista consciente del árabe literal, enseñó gramática en la Escuela de su amigo Buṭrus al-Bustānī, y en la Universidad Americana. En 1828 contactó con el emir Bašīr al-Šihāb II y estuvo a su servicio hasta que fue exiliado. Profundamente interesado por el desarrollo de la lengua árabe, propuso una serie de enmiendas a la edición de las **maqāmas** de al-Harīrī, e imitando a este último, escribió una colección de sesenta **maqāmas** a las que tituló: **Maḥma<sup>c</sup> al-bahrayn** (La confluencia de los dos mares). Desde el punto de vista filológico se le deben varios tratados destinados a vivificar la lengua árabe, y que fueron objeto de ulterior desarrollo por parte de su hijo Ibrāhīm. Junto a Buṭrus al-Bustānī, fueron los dos "ilustrados" que llevaron las riendas de la vida intelectual en esta época. Véase Y.A. DĀGIR, **Masādir**, vol. II, pág. 752-758; Y. ZAYDĀN, **Tārīj**, vol. IV, pág. 598 y Y. ANTONIUS, **The Arab Awakening. The story of the Arab national movement**. Beirut, 1969. pág. 109.

46. **Escuela Nacional**, fundada por el **muḥallim** Buṭrus al-Bustānī, en 1863. Véase más adelante, pág. 233.

elaboración de la *Dā'irat al-Ma'ārif*<sup>47</sup> (La Enciclopedia).

A partir de ese momento, Salīm inició su producción literaria a través del artículo periodístico en la prensa diaria y en revistas especializadas, al tiempo que intentó introducir, dar a conocer y potenciar en su región la novela como género literario.

#### 2.3.7.1. El ensayo periodístico

La labor de ensayo de Salīm al-Bustānī se desarrolló a través de la prensa que, al igual que ocurriera en la Europa del s.XVIII, era el único medio de publicación en estas fechas.

Entre sus periódicos, *al-Ŷanna*, *al-Ŷunayna* y *al-Ŷinān*<sup>48</sup>, fue este último, fundado por su padre a iniciativa del propio Salīm el que utilizó como instrumento combativo al servicio de sus inquietudes, y en el que reflejó con mayor acierto sus intenciones y sus concepciones como ideólogo.

Los editoriales que encabezaron sus artículos ofrecían la imagen

<sup>47</sup>. *La Enciclopedia*, iniciada por el *mu'callim* Buṭrus en los años 70. Véase más adelante, pág.271.

<sup>48</sup>. Periódicos y revista fundados junto a su padre, el *mu'callim* Buṭrus en 1870. Véase más adelante, pág.252

de un ensayista que, al mismo tiempo que se expresaba a sí mismo era también reflejo de la conciencia colectiva. Salim hablaba en primera persona del plural: "nosotros (orientales)...<sup>49</sup>. Un "nosotros" que, en principio, Salim pronuncia en nombre de la "razón" humana, en general, y que luego personaliza y habla de sus propias tendencias políticas, sociales, patrióticas, religiosas, culturales e históricas en suma.

Su ideología se identifica en gran medida con el liberalismo democrático, y se observa en sus escritos una clara tendencia hacia la ideología otomanista desarrollada por los gobernantes liberales de la Puerta. Y todo ello, centrado en la figura de Midhat Bâsâ, al que admiró y apoyó en todo momento.

Los títulos de sus editoriales: *al-Islâh*<sup>50</sup> (La reforma); *Ruh al-Âşr*<sup>51</sup> (El espíritu de la época); *al-Tamaddun*<sup>52</sup> (El progreso); *al-Huqûq*<sup>53</sup> (Los derechos), etc., etc., apuntaron hacia los temas que más preocupaban a la incipiente burguesía intelectual de su época.

49. En rev *al-Yinân* 1 (1870), pág 160.

50. *Idem* págs 129-131 y vol.2 (1871) págs.177-180.

51. *Idem* vol.1 (1870) págs.385-388.

52. *Idem* págs 15-17; 225-227; 257-258 y 609 615 y ss.

53. *Idem* vol.2 (1871), págs 573-575.

La sutileza de la crítica de Salim al-Bustâni a los aspectos administrativos del Gobierno, su lucha por una enseñanza extensible a "todos", que pudiera mejorar la situación de ignorancia de su país su lucha por las libertades, etc., convirtieron sus artículos de periódico en importantes instrumentos de trabajo a través de los cuales se pueden estudiar muchos aspectos políticos, económicos, religiosos y educativos de aquellos momentos en Siria y el Monte Líbano.

Sus planteamientos morales y cívicos, su patriotismo, el tratamiento que Salim dio en sus editoriales a los problemas sociales políticos y económicos de su entorno - ocuparon mil páginas de la revista *al-Yinân* durante el período de 1874-1884 - le hicieron romper con ese periodismo turiferario y adulador propiciado por el poder y por los altos dignatarios del Gobierno<sup>54</sup>.

Siendo un "ilustrado", Salim, se consideraba a sí mismo como un "ideólogo", tal como lo demuestran los artículos mencionados. Pero Salim también cultivó, en la revista *al-Yinân*, un periodismo informativo, que trataba de "iluminar" a sus compatriotas y facilitar la información requerida sobre los acontecimientos de todo tipo en el ámbito internacional: La guerra ruso-turca ; La ocupación de Túnez; La rebelión de Urabi ; La ocupación inglesa de Egipto y La

54. Véase E I.<sup>2</sup> s.v. *al-Bustâni*, Suppl. págs.160-161. Para su biografía véase, fundamentalmente, B.AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat al-Ma'ârif*, s.v. *Salim al-Bustâni*, vol.X. págs.12-13.

subida de los Mahdí<sup>55</sup>, en el Sudán

A través del estudio de la producción periodística de Salīm al-Bustānī y de sus trabajos literarios y ensayísticos, es posible investigar y conocer las peculiaridades del contexto histórico de la segunda mitad del s. XIX en el Monte Líbano, en todas sus vertientes, políticas, religiosas, culturales... Así como avanzar en el estudio del ensayo, en el s.XIX, como el discurso literario más prolífero de la época. La contribución de Salīm al-Bustānī al pensamiento sirio-libanés de su tiempo, es decisiva. Gracias a sus aportaciones es posible determinar y estimar la trascendencia de su trabajo comparándola con la de sus más sobresalientes contemporá-

<sup>55</sup>. Véase rev. *al-Yinān*, 8 (1877), págs.1 y ss; vol.9 (1878), págs.1 y ss.; vol.13 (1882), págs.289 y ss; págs.417 y ss; y 513 y ss; vol.14 (1883), pág.1 y ss.; y 721 y ss ; vol.15 (1884), pág.1 y ss. y 66 y ss.

neos: Fransîs Marrâš (1836-1873)<sup>56</sup>; Adîb Ishâq (1856-1885)<sup>57</sup>; A

**56. FRANSÎS IBN FATH ALLÂH B. NASR ALLÂH MARRÂŠ** (1836-1873). Erudito, literato y poeta sirio, nacido en Alepo. Tras adquirir los conocimientos de la lengua y la cultura árabe, estudió medicina para, más tarde, trasladarse a París. Allí residió durante dos años y, en su obra, quedó reflejada esta experiencia en una doble y opuesta línea de sentimiento. Por una parte, su admiración por el espectáculo que la gran ciudad le brindó; por otra, la profunda nostalgia que sentía por su tierra. La confluencia de ambas sensaciones en su persona le hizo ser uno de los adelantados de ese sentimiento árabe de "inquietud de los tiempos modernos". Fue compositor de **moaxajas**. Véase Y.A.DÂGIR, **Mašâdir**, págs.693-696; A.R.KAḤĪLÂ, **Muġyam**, vol.VIII, pág.62 y P.M.MONTAVEZ, **Introducción a la literatura árabe moderna**. Madrid, 1974. págs.41-42.

**57. ADÎB ISHÂQ** (1856-1885) Nacido en Damasco, desarrolla su actividad literaria y periodística en Siria y Egipto. Escritor de talante político y social especialmente, fue uno de los primeros espíritus "rebeldes" y revolucionarios del pensamiento árabe moderno que colaboró en el movimiento nacionalista. En Beirut trabajó para el periódico **Al-Taqaddum** (El Progreso). En Egipto creó el periódico **Miṣr** y más tarde **Al-Tiġâra** (El Comercio). Compuso asimismo obras teatrales, siendo uno de los pioneros de este género en Siria. En ambos aspectos, el periodístico y el teatral, fue colaborador y amigo de Salîm Naqqâš. Una selección de su obra fueron recogidas después de su muerte en la revista **Al-Durâr** (Las Perlas). Véase Y.A.DÂGIR, **Mašâdir**, 111-114; Ý.ZAYDÂN, **Târîj**, págs.612-613 y P.M.MONTAVEZ, **Introducción**, pág.43.

F. al-Šidyâq (1804-1887)<sup>58</sup>; Muḥammad ʿAbduh (1849-1905)<sup>59</sup> y Šiblî Šumayyil (1860-1917)<sup>60</sup>. Autores cuyos trabajos constituyen las fuentes más importantes para comprender e interpretar el pensamiento político en Siria y Egipto, en la segunda mitad del siglo

58. **A.F. AL-ŠIDYÂQ** (1804-1887). Notable periodista y lexicógrafo, nació en CAŠqût, en el Monte Líbano. De origen maronita, se convirtió al protestantismo y más tarde se hizo musulmán. Sus continuos viajes a Egipto, Malta, Túnez, Europa y Estambul quedarán plasmados en su obra. En ella se nos muestra como un escritor desbordante y de irónica imaginación, cuya intención es social y reformista. En este último aspecto es uno de los más importantes autores de la primera época de la *nahḍa*, y maestro de generaciones posteriores. Creó el periódico *Al-Yawâ'ib* (Las Respuestas), y fue uno de los primeros intelectuales que se preocuparon por el tema de la mujer árabe. Véase Y.A. DÂGIR, *Mašâdir*, págs. 471-478; ʿ. ZAYDÂN, *Târîj*, págs. 599-600 y H. PÉRÈS, *Les premières manifestations de la renaissance littéraires arabe en Orient au XIX<sup>e</sup> siècle. Nâšif al-Yâziyî et Fâris as-Šidyâq*, en *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger*, vol. 1 (1934-1934), págs. 233-256.

59. **MUHAMMAD ʿABDUH** (1849-1905). Nació en Egipto y estudió en al-Azhar. Fue uno de los grandes reformadores de todo el Islam moderno. Se preocupó a lo largo de su vida por buscar una vía intermedia entre el Islam y la modernidad que fuera compatible y adaptable a la nueva situación del mundo árabe en su época. Su vida estuvo ligada a la de su maestro Yamâl al-Dîn al-Afgânî, junto al cual pasó una larga temporada en París. Aquí llegaron a publicar una de las más importantes revistas de toda la historia árabe moderna, *Al-ʿUrwa al-wuṭṭâ*, (El vínculo más estrecho). En el aspecto político, fue uno de los primeros nacionalistas egipcios que lucharon contra la dominación inglesa. Véase Y.A. DÂGIR, *Mašâdir*, págs. 597-602; ʿ. ZAYDÂN, *Târîj*, págs. 642-643 y P.M. MONTAVEZ, *Introducción*, pág. 48.

60. **ŠIBLÎ ŠUMAYYIL** (1860-1917). Nacido en el Monte Líbano, estudió medicina en el **Colegio Protestante Sirio**. Llegó a ser uno de los pioneros y más importantes defensores del darwinismo en el mundo árabe. En 1885 se estableció en Egipto, donde continuó su trabajo como físico y escritor. Véase Y. DÂGIR, *Mašâdir*, pág. 497.

XIX<sup>61</sup>.

Esta actitud crítica de Salîm al-Bustânî, así como la del resto de los ensayistas sirio-libaneses, reunidos en torno a las diversas revistas y periódicos, fue tomando consistencia hasta convertirse en una fuerza colectiva y afín. Los efectos que derivaron de la postura y del trabajo de los nuevos ensayistas se hicieron notar enseguida en Beirut. Su resultado fue la creación de las distintas **Sociedades literarias**, que, al igual que ocurriera en Occidente desempeñaron una importante labor en la difusión y promoción de la cultura en Oriente.

#### 2.3.7.2. La novela

En cuanto a la prosa de ficción, la novela, no puede olvidarse la aportación de Salîm al-Bustânî a este género literario.

La novela como género literario se desconocía en Siria, y en general, en Oriente, a mediados del siglo XIX. En 1858, Jalîl al-Jû

---

<sup>61</sup> Véase L.ZOLONDEK, Socio-political Views of Salîm al-Bustânî (1848-1884), en rev. **Middle Eastern Studies**, 2 (1966), pág.145.

ri<sup>62</sup> dedicaba una sección, en su semanario *Hadiqat al-ajbâr* (El jardín de las noticias), a una historia novelada por entregas. En ella, su autor adoptaba una postura crítica con respecto a la moral y costumbres de la época<sup>63</sup>. Pero, realmente, este tímido intento de introducir un nuevo género en Siria, no tuvo mayor trascendencia.

En 1866, el periódico *al-Šarika al-Šahriyya*, publicado por Yūsuf al-Šalfūn<sup>64</sup>, sacaba a la luz, también por entregas, la traducción del *Conde de Montecristo*, de Alejandro Dumas, realizada por Salīm

62. **JALĪL YIBRĀ'IL AL-JŪRĪ** (1836-1907). Nació en Šawifāt, en el Monte Líbano. Escritor, poeta y periodista, fue uno de los intelectuales de la *nahḍa* de mayor influencia en el nuevo periodismo árabe. Creó la Imprenta siria y el primer periódico árabe no-oficial, *Hadiqat al-ajbâr* (El jardín de las noticias). Colaboró en la política del Gobierno otomano, y llegó a ser traductor del *mutašarrif* Fu'ái Bāšā, en 1860. Es autor de numerosas obras literarias, históricas y poéticas. Véase Y. A. DĀGIR, *Mašādir*, págs. 344-347.

63. Véase M. MOOSA, *Salīm al-Bustānī and the Rise of the Arab Short Story and the Historical Novel*, en rev. *Islamic Literature*, 16 (1970), págs. 133-134.

64. **YŪSUF AL-ŠALFŪN** (1839-1896). Nació en el Monte Líbano. Perteneció a una de las más ancestrales familias maronitas del lugar. Aprendió el oficio de la imprenta y colaboró, en este sentido, con Jalīl al-Jūrī, en su periódico *Hadiqat al-Ajbâr*. Más tarde se hizo con su propia imprenta y creó los periódicos: *Al-Šarika al-Šahriyya*, (El Compañero Mensual), en el año 1866; *Al-Zahra*, (El Esplendor), en 1870; *Al-Niyāh*, (La Prosperidad) en 1871 y *Al-Taḡaddum*. (El Progreso). En este último participaron selectos escritores. Entre ellos, Adīb Ishāq. Véase Y. ZAYDĀN, *Tārīj*, pág. 613 y M. MOOSA, *Salīm al-Bustānī and the Rise of the Arab short Story and the historical Novel*, en rev. *Islamic Literature*, 16 (1970), pág. 134.



SaCab 65.

Estas dos obras narrativas fueron los únicos antecedentes que existían cuando Salím al-Bustânî se inició en el género narrativo.

Del porqué la novela, como género literario puramente occidental, no adquirió el desarrollo que el ensayo periodístico obtuvo a lo largo del s.XIX, cabe achacarlo a las circunstancias socio-políticas que el mundo árabe, en general, vivía en esta época.

Es sabido que el nacimiento de la novela estuvo íntimamente ligado al desarrollo de la burguesía como una nueva clase social que surgió en Occidente a raíz de las revoluciones burguesas. La novela fue el género literario creado por la burguesía como un arma ideológica en su lucha contra las instituciones feudales, que se oponían a sus intereses de clase. Por otro lado, la existencia de tal género necesita de un público al que destinarlo y el cual debe consumir.

Mientras en Europa, en el s. XVIII, la burguesía estaba consolidada y se encontraba en plena ascensión al poder, y la producción novelística era ya de una extraordinaria importancia, no ocurría lo mismo bajo el Imperio Otomano. Siria, en estos momentos, estaba atravesando una serie de acontecimientos políticos y sociales cru-

65. SALÎM ŞACAB, citado por M.MOOSA, Salím al-Bustânî, en rev. *Islamic Literature*, 16 (1970), pág.6, sólo aparece como traductor de la novela *El Conde de Montecristo*, de Alejandro Dumas. Su biografía no está recogida por ninguna de las fuentes biográficas consultadas.

ciales: los pretendidos "movimientos" religiosos (*ḥarakât*), observados hoy día como enfrentamientos de clase, premonizaban la formación de una nueva clase social emparentada con los sectores cristianos: una burguesía que, en esos momentos, se debatía por aflorar a la sociedad sirio-libanesa en su proceso de transformación económica.

Por otra parte, no existía aún un público receptor de las nuevas ideas reformistas que aquella incipiente burguesía pretendía llevar a los ámbitos culturales y políticos. El liberalismo burgués se reducía a una élite de "ilustrados" árabes; el índice de analfabetismo era enorme aún<sup>66</sup>, y la novela, expresión de esta nueva ideología, no encontró su marco histórico sino muy posteriormente.

Los primeros atisbos narrativos, en el s.XIX, en el mundo árabe y, en concreto, en el *Ṣām*, se redujeron a las traducciones de obras europeas o a la descripción de viajes y experiencias personales a través de ellos<sup>67</sup> -esa "literatura de viajes" que tuvo gran desarrollo en Europa-. Pero, la verdadera motivación de ambas producciones era la de instruir, educar e "iluminar". En el caso de Salīm

<sup>66</sup>. Véase M. DEL AMO.HERNANDEZ, *Aproximación al estudio de la novela egipcia*, Tesis Doctoral. Granada, 1980, pág.45

<sup>67</sup>. A.F.al-Ṣidyâq fue el primero en cultivar, "a la moderna" este tipo de narración. Dedicó dos obras a sus peregrinaciones a través de Oriente Próximo y Europa: *al-Wāsita fī maʿrifat ahwāl Malṭa* (El medio de conocer la situación de Malta) y *Kaṣf al-mujabbâ ʿan funūn Urubâ* (El descubrimiento del secreto de las artes europeas). La primera sobre Malta y la segunda sobre Francia e Inglaterra. Véase H.PÉRÉS, *Les premières manifestations*, pág.244.

al-Bustânî, la narrativa bajo su forma de novela, dio un paso importante en cuanto que en ella se dieron dos aspectos concretos: por un lado, el afán de instruir y, por otro, la propia visión del sujeto y su postura crítica y reformista de aquellas conductas morales y sociales de su época.

Cuando Salîm al-Bustânî se decidió a elaborar sus relatos, contó con un factor importante: la revista *al-Yinân*. En estos momentos la revista gozaba de fama por los prestigiosos escritores que colaboraban en ella. Su fundador, el *muCallim* Buṭrus, en buenas relaciones con el aparato gubernamental, era igualmente conocido y alabado en los medios culturales de Siria. No sólo entre la *élite* indígena, sino también entre los eruditos occidentales allí establecidos. Sus ideas liberales y ese nuevo sentimiento "nacionalista" que su revista preconizaba, le hizo ganar público. El apoyo de Midhat Bašâ, gobernador de Siria en estos tiempos, y la especial atención que otorgó a la revista *al-Yinân*, la institucionalizaron como el medio más eficaz en la aspiración de la incipiente burguesía sirio-libanesa de la segunda mitad del s. XIX a un nuevo tipo de sociedad moderna.

Habían pasado ventidós años desde que Jalîl al-Jûrî intentó introducir la prosa de ficción. Durante ese tiempo, acontecimientos políticos habían ido transformando las relaciones sociales en Siria. El nuevo público se hacía más receptivo.

Salīm al-Bustānī escribió novelas de contenido social e histórico. Las publicaba por entregas en la mencionada revista.

Entre las novelas de contenido social: **Al-Huyām fī yīnān al-Šām** (El amor en los jardines del Šām, 1870); **Budūr** (1872); **Asmā'** (1873); **Gānim wa Amīna** (1873); **Bint al-Čašr** (La hija de la época, 1875); **Fātina** (1877), **Salmā** (1878-79) y **Sāmiya** (1882-1884).

Las de contenido histórico: **Zanūbiyā malikat Tađmur** (Zanobia, reina de Palmira, 1871); **Hādir wa Laylā** (1871); y **Al-Huyām fī futūh al-Šām** (El amor durante la conquista de Siria, 1874).

En estas últimas se han querido ver los precedentes de la novela histórica que, veinte años más tarde, desarrollará Ŷuryī Zaydān

La sociedad siria de 1870 era social y religiosamente conservadora y demasiado rígida. El escritor se encontraba extremadamente limitado; Salīm al-Bustānī no era una excepción. El argumento de sus novelas de tipo social apuntaban a temas tan conservadores como su propia sociedad. Sus personajes son los representantes de la nueva burguesía siria: los héroes son siempre buenos comerciantes, buenos mercaderes, y casi siempre se encuentran acosados por los problemas que sus negocios les ocasionan. Sus heroínas son siempre educadas, discretas, corteses, sensatas y nada impulsivas. Ambos, héroe y heroína se ven envueltos, a lo largo del relato, en tortuosas historias de amor. Porque será el amor el tema que Salīm trate constantemente en sus argumentos. Pero el amor dentro de los cáno-

nes rígidos del matrimonio. Un amor cubierto de una filosofía puramente moralista y reformadora, que no crítica. En esa filosofía, Salím se abre paso con una actitud didáctica que pudiera acabar en moraleja: "Este es el resultado de la ignorancia de los padres". Así concluye el autor su novela *Gánin wa Amína*<sup>68</sup>, cuya trama gira en torno al éxito o fracaso de unas relaciones que han sido determinadas por una transacción financiera.

Salím se hace eco de los logros culturales y costumbres civilizadas de Occidente, y, por lo tanto, extrae de todo ello su concepto del amor, del matrimonio. Así llega a la creencia de que el éxito de ese matrimonio se basa en la mutua comprensión y respeto entre los esposos, y no en una transacción comercial. Para ello, insiste el autor, es imprescindible la formación cultural de la familia.

En muchos momentos, Salím interrumpe su narrativa para discutir temas o cuestiones sociales, el progreso de la enseñanza en Siria y el incremento del número de escuelas y estudiantes, en Beirut, en las dos décadas anteriores a la aparición de su periódico, en 1870. También menciona el progreso realizado en la construcción de nuevas carreteras y las mejoras en las comunicaciones; critica la división de los habitantes de Beirut en varias facciones, cada una de las cuales posee un dialecto propio, una indumentaria, creencia religiosa y forma de vida que hace a la gente de la ciudad parecer ex-

---

<sup>68</sup>. Véase rev. *al-Yinān*, 3 (1872), págs. 859-863.

tranjeros unos a otros; se lamenta, asimismo de la adaptación indiscriminada de las costumbres occidentales; aboga por una selección de las mismas: aquellas que él considera rentables para Oriente, y que, sin duda alguna, son muchas<sup>69</sup>.

La narrativa de tipo social de Salîm al-Bustânî se desenvuelve en general, dentro de un marco de aventuras inspiradas en las **Mil y una Noches**. En su intento de crear lo que él pensó que probablemente sería un género literario diferente de los tradicionales modelos árabes, no logró, realmente, desembarazarse del tipo de ficción que las **Mil y una Noches** representaba.

Igualmente le ocurre en sus novelas históricas; en ellas aparece el mismo Salîm criticando, indirectamente, las costumbres y la moralidad de la época, así como las acciones de los gobernadores otomanos y de sus servidores civiles. Con la exposición de ciertos hechos históricos, su propósito era inculcar las virtudes morales más que narrar los hechos históricos en sí.

Es indiscutible que la situación de la mujer en Oriente preocupaba a Salîm tanto como a su padre, Buṭrus al-Bustânî, y a otros intelectuales sirios. Los personajes femeninos de sus novelas, sin romper en absoluto los esquemas morales del momento, apuntan a la creación de un nuevo tipo de mujer; la educación de ésta, su necesidad de formarse y escolarizarse, es para Salîm imprescindible, en

<sup>69</sup>. Véase M. MOOSA, *Salîm al-Bustânî*, pág.19, y R. WIELANDT, *Das Bild der Europäer in der Modernen Arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beirut 1980, págs.126-151.

cuanto que la mujer educada puede servir mejor al marco familiar en el que se desenvuelve, al esposo y a los hijos.

Sin embargo en sus novelas de tipo histórico, más preocupado por criticar la corrupción administrativa de los gobernadores otomanos, aboga por la enseñanza en general, como beneficio público para la sociedad<sup>71</sup>.

El estilo periodístico de sus relatos, la ausencia de técnica, su escasa preparación literaria, basada tan sólo en las lecturas occidentales y sus traducciones<sup>72</sup>, su estilo lingüístico, aprendido de un maestro tradicional como lo fue Nâşîf al-Yâziyî, privaron a Salîm de los medios necesarios para el desarrollo de un género literario que sólo más tarde tomará forma bajo la producción de Yuryî Zaydân

Sin embargo la importancia de Salîm al respecto estriba en haber elaborado los fundamentos de la novela corta y en haber preparado el camino para la novela histórica.

71. *Idem*, págs.23-24.

72. Véase *Salîm*, en el índice bibliográfico sobre la Familia al-Bustânî; sobre los aspectos generales de la novela árabe y, en concreto sobre la labor de traducción y adaptación de las novelas occidentales, véase M.J. VIGUERA, Esquema de la novela árabe contemporánea, en *Separata de la revista de la Universidad Complutense*, 25 (mayo-junio 1976), págs.141 y ss. y M.BADÂWÎ, *Modern Arabic Literature and the West*. London, 1985, págs.128-135

### 2.3.7.3. El teatro

La actividad teatral de Salīm al-Bustānī quedó plasmada en tres obras: *Al-Iskandar*; *Qabs wa Laylā* y *Yūsuf wa Isṭāk*<sup>73</sup>. Dicha actividad estuvo ligada a su pertenencia a la *al-Ŷamʿiyya al-ʿilmiyya al-Sūriyya* (La Sociedad Científica Siria) y a la *Maʿmaʿ al-ʿilm al-Šarqī* (La Academia Oriental de la Ciencia).

Las actividades culturales que estas **Sociedades** organizaban, hicieron que los amigos y compañeros de Salīm lo animaran a escribir estas piezas que, más tarde, se representarían allí mismo.

El teatro en Siria, al igual que la novela, aún no se había creado, en este tiempo, el espacio público que necesitaba para su desarrollo. Mientras en Europa, el francés Victor Hugo, en 1827, daba a la imprenta el prólogo de su obra *Cronwel*, en donde sistematizaba el teatro romántico, en Siria, las primeras iniciativas, en el género teatral, revestían una clara influencia occidental. Los

<sup>73</sup>. Véase Y.A.DĀGIR, *Mašādīr*, pág.186.

sirios Mārūn Naqqāš (1817-1885)<sup>74</sup>, Jalīl al-Ŷāziŷī (1856-1889)<sup>75</sup>, Ibrāhīm al-Ahdāb (1826-1891)<sup>76</sup> y Naŷīb al-Ḥaddād (1867-1899)<sup>77</sup>, habían llevado al escenario, poco antes que Salīm al-Bustānī, traducciones y adaptaciones de obras europeas, entre las cuales la comedia francesa llamaba especialmente la atención<sup>78</sup>.

Ante la rigidez de la sociedad siria y la censura gubernamental,

74. **MARŪN NAQQĀŠ** (1817-1855). Nació en Šaydā en el Monte Líbano. Iniciador del teatro en Siria, introdujo este nuevo género en la literatura árabe. Tras una breve estancia en Italia, se propuso elaborar una especie de "ópera árabe" adaptando principalmente obras de Molière. En 1847 tuvo lugar, por primera vez en la historia de la cultura árabe, una representación escénica en la que el autor trató de llevar a la práctica los conocimientos adquiridos en Europa. Véase Y.A.DĀGIR, *Mašādīr*, págs.748-751 y P.M.MONTAVEZ, *Introducción*, págs.33-34

75. **JALĪL AL-ŶĀZIŶĪ** (1856-1889). Hijo del šayj Nāšif al-Ŷāziŷī, nació en el Monte Líbano. Estudió junto a los Misioneros Americanos en Beirut. En 1881 llegó a Egipto donde creó la revista *Mirāʿt al-Šarq* (El Espejo de Oriente). Su papel más importante fue el de compositor de obras teatrales en verso, en las que imitaba a los grandes escritores occidentales. Véase Ŷ.ZAYDĀN, *Tārīj*, pág.582 y J.VERNET, *Literatura árabe*. Barcelona, 1968, pág.173.

76. **IBRĀHĪM AL-AHDĀB** (1826-1891). Nació en Trípoli. Estudió lenguas y literatura en Beirut. Fue uno de los pioneros de la *nahḍa*. Poeta, periodista y compositor teatral, ocupó cargos importantes en los medios intelectuales, siendo finalmente elegido miembro de la Academia de la Ciencia. Véase Y.A.DĀGIR, *Mašādīr*, págs.84-87 y Ŷ.ZAYDĀN, *Tārīj*, págs.583-584.

77. **NAŶĪB SULAYMĀN AL-HADDĀD** (1867-1899). Nació en Beirut. Poeta y periodista, abordó también la narrativa. Compuso algunos relatos y tradujo a la lengua árabe obras de Shakespeare, Corneille, Racine, Molière y Dumas. Viajó a Egipto y residió en El Cairo, donde creó el periódico *Lisān al-ʿArab* (La Lengua de los árabes) y *al-Salām* (La Paz). Asimismo colaboró en la revista *Al-Ahrām*. Como dramaturgo adaptó obras de teatro europeas de Shakespeare, Molière, Corneille, etc.. Véase Y.A.DĀGIR, *Mašādīr*, págs.300-303

78 Véase F.GABRIELI, *La literatura árabe*, págs.278-279; y J.VERNET, *Literatura árabe*, pág.173.



el teatro encontrará mayor atención en Egipto: Şanûc Abû Naẓẓâra (1839-1892) fue uno de sus pioneros<sup>79</sup>.

El mismo libanés, Mârûn Naqqâs, de cuya mano surge la primera iniciativa de ofrecer el teatro a Oriente, da cuenta de la escasa trascendencia de sus obras inspiradas en *El avaro*, *El atolondrado* y *El Tartufo* de Molière. No tuvieron mejor suerte las obras de Salîm, que sólo sirvieron para satisfacer a sus colegas de la *Sociedad científica siria*, y que ni siquiera llegaron a publicarse.

#### 2.3.7.4. La historia

Por último, cabe señalar la faceta de historiador de Salîm al-Bustânî. Sus obras: *Târîj Firansâ al-ḥadîṭ*<sup>80</sup> (Historia moderna de Francia) y *Târîj Nâbûlyûn Bûnâbart fî Sûriyya wa Mişr*<sup>81</sup> (Historia de Napoleón Bonaparte en Siria y en Egipto), publicadas en la re-

79. YACQÛB B. RAFÂ 'ÎL ŞANÛC AL-MUSÂWÎ, (1839-1912) conocido por ABÛ NAZZÂRA. Nació en El Cairo y realizó sus estudios en Egipto e Italia. Escritor y periodista, destacó en el campo de la dramaturgia; creó en su ciudad un teatro para representaciones. Las críticas de su periódico a las acciones del jedive Ismâ'îl lo llevó al exilio, a París. Aquí continuó publicando su periódico bajo el título de *Al-Hâwî* (El Prestidigitador) o de *Al-Maṭan al-Mişrî* (La Patria Egipcia). Tuvo una estrecha relación con Yamâl al-Dîn al-Afgânî y Muḥammad 'Abduh. Murió en París. Véase A.R. KAḤḤÂLÂ, *Mur'iyam*, vol.XIII, pág.248

80. Ed. en Beirut, 1884, 104 pp.

81. Ed. en Alejandría, Maṭb. Garzûzî, 1914, 200 pp.

vista **al-Īnan**, por entregas, se encuentran en esa línea de admiración por la historia y la cultura francesas. Ellas le sirvieron de base para desarrollar su idea de la Reforma social en Siria.

La carrera literaria de Salīm se vio truncada justamente cuando empezaba a dar sus frutos literarios. Nuestro autor murió de infarto a los 37 años de edad, en 1884, en una aldea del Líbano; sus restos fueron trasladados a Beirut.

### 2.3.8. Elīs

Hija del **muĀllim** Buṭrus y hermana del anterior, fue maestra en la **Escuela Nacional**, fundada por su padre; sobre ella no existe más referencia que la que le atribuye la autoría de una novela titulada **Ṣā'iba**<sup>82</sup>. A pesar de que las fuentes bibliográficas la ignoran, se ha creído conveniente recoger la aportación de esta mujer de la familia al-Bustānī como algo importante dentro del contexto cultural del S.XIX en Siria, y del mundo árabe en general.

Elīs al-Bustānī publicó su novela en 1891; se preocupó, como el resto de los escritores de este tiempo, por el tema del matrimonio

<sup>82</sup>. Véase M.Y. NAYM, **al-Qiṣṣa**, págs. 84-86. Esta obra es atribuida por A. MAQDĪSĪ a Adīl Buṭrus al-Bustānī, hermana de Elīs. Véase **al-Ittiyāhāt**, pág. 276.

y la lucha de los elementos del bien y del mal a causa del mismo. Así pues, lo elige como argumento de su relato siguiendo las directrices marcadas por su hermano Salîm. Utiliza sus mismos personajes, acontecimientos, marco familiar e incluso las exhortaciones, a comienzo de cada capítulo, interrumpiendo la secuencia. Sin embargo, sus dotes descriptivas y la pureza de la lengua que utiliza hacen original el relato. Del mismo modo, su cercanía a los problemas de la mujer de su tiempo, por razón de su propio sexo, la capacita, mucho más que al resto de los escritores, para comprender mejor la cuestión femenina<sup>83</sup>.

Quizás la colaboración de Elîs al-Bustânî a la *nahḍa* siria no estribe tanto en la importancia de su novela como en el hecho de que su autora fuera una mujer; en este sentido también merece ser estudiada, en cuanto que ilustra sobre la participación del elemento femenino en el movimiento cultural *elitista* del s.XIX en Siria, y porque esa participación surge, en este caso, del seno de la familia al-Bustânî.

---

<sup>83</sup>. Véase M. N. NAYM, *al-Qiṣṣa*, pág. 86.

### 2.3.9. Sa'îd Ibn Yuryis

Destacado por A.R.Kaḥḥâlâ<sup>84</sup> como juez y literato, es otro de los personajes sobre el cual el resto de las fuentes bibliográficas no recogen datos.

Nacido en Dayr al-Qamar, en el Monte Líbano, en 1852, se graduó en la **Escuela Nacional** de Buṭrus y Salîm al Bustânî. Al igual que este último, perteneció a la segunda generación de la familia cuya enseñanza se escapaba un tanto de los moldes tradicionales de aquellos que se educaron en el Colegio Maronita. Impartió enseñanzas en el Colegio **Luis**, y su producción literaria se redujo, según la fuente mencionada, al relato **Dâwûd al-nâbî** (El profeta David), compuesta en versos. Murió el autor en 1912.

---

<sup>84</sup>. Véase A.R.KAḤḤÂLÂ, **Muṣṣam**, vol.IV, pág.221.

### 2.3 10 ʿAbd Allāh ibn Mijāʿil ibn Nāṣif

ʿAbd Allāh al-Bustānī<sup>85</sup> perteneció a la rama de la familia establecida en al-Dubiyya. Nació en esta aldea en 1853. Al igual que los dos anteriores, no se formará en el Colegio de ʿAyn Warqa. Es el segundo de esta estirpe que inició su educación en la **Escuela Nacional**. Asimismo lo harán la mayoría de los Bustānī nacidos a mediados de siglo. Es este un dato importante, ya que dicha escuela, organizada sobre principios que más tarde se analizarán, ofreció a los estudiantes una formación radicalmente distinta al resto de las escuelas de los misioneros extranjeros.

En la **Escuela Nacional** recibió una amplia formación lingüística de los ṣayjs Nāṣif al-Yāziyī y Yūsuf al-Asīr<sup>86</sup>.

85. Véase A.R.KAḤHĀLĀ, *Muʿyān*, vol.VI, pág.148; E I<sup>2</sup>, s.v. al-Bustānī, Suppl., pág.159; J.ĀL-ZIRIKLĪ, *al-ʿAḥām. Qāmus tarāyim al-aṣḥar al-riyāl wa-l-misāʾ min al-ʿarab wa-mustaʿrabīn wa-l-mustaʿriqīn*. Bayrūt, 1969<sup>2</sup>, vol.IV, pág.285; Y.A.DĀGIR, *Maṣādir*, vol.II, págs.193-195; C.BROCKELMANN, G.A.L. S.III, pág.416; y S.MOREH, *Modern Arabic Poetry. 1800-1970*. Leiden, 1976, pág.24.

86. **YŪSUF AL-ASĪR** (1815-1890). Nació en Ṣaydā. Fue uno de los pioneros de la *nahḍa* siria. Se introdujo en el conocimiento del Corán y los fundamentos de las ciencias. Viajó a Damasco y más tarde a Egipto donde permaneció, durante siete años, en al-Azhar, para ampliar sus conocimientos. A su vuelta a Siria ocupó cargos importantes. Asimismo impartió las enseñanzas de lenguas y leyes en las escuelas más famosas de la región. Ayudó al doctor Van Dyck en la traducción de la Biblia, junto a Nāṣif al-Yāziyī y Butrus al-Bustānī. Véase Y.A.DĀGIR, *Maṣādir*, págs.123-124; y ʿY.ZAYDĀN, *Tārīj*, pág.638.

Después de haber fundado en Chipre, con Iskandar <sup>CAmmûn</sup><sup>87</sup>, una revista, **Yuhaynat al-Ajbâr**, que apenas tuvo éxito, se consagró a la enseñanza durante cuarenta años. A lo largo de este tiempo, <sup>CAbd</sup>Allâh intervino activamente en el proceso de aceleración cultural que se produjo a mediados del s.XIX. La **Madrasat al-Hikma**<sup>88</sup> y la **al-Madrasa al-Batriyarkîyya** de Beirut<sup>89</sup>, en donde el autor impartía enseñanzas, vieron nacer en torno a ellas, y de la mano de <sup>CAbd</sup>Allâh, a una élite de poetas (<sup>Wadî CAql</sup><sup>90</sup>, **Bišâra al-Jûrî**<sup>91</sup>, **Šiblî al-Mallât**<sup>92</sup>, **Amin Taqî al-Dîrî**<sup>93</sup>); de escritores (**Šakîb Ars-**

87. **ISKANDAR B. ANŪN B. YŪSUF CAMMŪN** (1857-1920). Nació en Dayr al-Qamar, en el Monte Líbano, y vivió en Egipto. Abogado de profesión y literato, ocupó elevados cargos a lo largo de su vida. Durante la dominación egipcia en Siria fue llamado para ocupar el cargo de Ministro de Justicia. Murió en El Cairo y dejó numerosos trabajos de poesía y ensayo. Véase **J.AL-ZIRIKLÎ, al-A'lam**, vol. I, pág.296.

88. Escuela maronita fundada por el arzobispo Yūsuf al-Dibs en 1860. Véase **Y.ZAYDÂN, Târîj**, vol. IV, págs.397-398.

89. "La Escuela Patriarcal". Una de las más importantes escuelas católicas de Siria. Se creó en 1865, siguiendo el mismo esquema educativo de la **Escuela Nacional del mu'allim Buṭrus al-Bustânî**. Entre los alumnos de la **Escuela Patriarcal** surgió un grupo de eminentes intelectuales. Véase **Y.ZAYDÂN, Târîj**, pág.397.

90. **WADÎ ŠADÎD CAQL** (1882-1933). Nació en Dâmûr, en el Monte Líbano. Estudió en Beirut, en la **Madrasat al-Hikma**. En ella permanecería dedicado a la enseñanza durante nueve años. Poeta y prosista, se dedicó también al periodismo, colaborando en la redacción de algunos periódicos. Fue elegido Presidente de la **Sociedad científica libanesa** y diputado al Parlamento libanés. Véase **J.ZIRIKLÎ, al-A'lam**, vol IX, págs.608-609.

91. **BIŠÂRA AL-JŪRÎ** (1885-1968). Nació en Beirut, fue el principal representante de la lírica simbólica libanesa: uno de los poetas más populares de la región y de gran influencia en poetas posteriores. Sus versos le valieron el apodo de "El pequeño Ajtâl", dado el antiturquismo que expresaba. Su colección de poemas más logrados, según refiere **J.VERNET**, fue el titulado **Al-Hawâ wa-l-Šabâb** (El amor y la juventud). Véase **Literatura árabe**, pág.207. Creó también el periódico **Al-Barq** (El Relámpago), en Beirut (1908-1931), y fue miembro de la **Sociedad Científica Siria** en Damasco.

92. **ŠIBLÎ AL-MALLÂT** (1875-1961). Nació en Ba'abdâ, en el Monte Líbano. Publicó el periódico **Al-Waṭan** (La Patria), en Beirut, en 1908. Se le conoce como **Šâ'ir al-arz** (El poeta del cedro). Véase **MUNYID**, pág.682

93. **AMÎN TAQÎ AL-DÎN** (1884-1947). Nació en Ba'qlîn, en el Monte Líbano. Poeta y prosista, se dedicó al periodismo político. Como abogado intervino en la política de su país. Véase **Y.A.DÂGIR, Mašâdir**, págs.222-223.

lân<sup>94</sup>, Is<sup>c</sup>âf Našâšibî<sup>95</sup>, etc. ) y periodistas (Dâwûd Barakât<sup>96</sup>, Yûsuf al-Bustânî, etc...), claramente influenciados por las ideas que <sup>c</sup>Abd Allâh al-Bustânî aportó al campo de la poesía narrativa, a las obras de teatro en verso y a los relatos dramáticos.

Abrió en Siria un nuevo capítulo literario: la poesía narrativa. Aportó una luz sobre los cambios que llevó a la forma y los temas de la poesía árabe clásica. Uno de los milagros poéticos que realizó fue su división en dos partes de la mu<sup>c</sup>allaqa de <sup>c</sup>Antara y su transformación en alabanza que dedicó al Muṭrân Yûsuf al-Dibs.<sup>97</sup> Esto le valió para que algunos críticos lo hayan conside-

94. **ŠAKĪB ARSLÂN** (1871-1949) Emir druso, nació en al-Šawifât, en el Monte Líbano. Radicado tanto en el Oriente árabe como en Europa (Francia, Alemania y Suiza), dirigió la revista *La Nation Arabe*, en la que se hacía portavoz de la ideología pan-arabista. Fue un asombrado "redescubridor" de la civilización hispano-árabe, y estuvo en contacto con las minorías árabes de América. Su obra se orienta frecuentemente en torno a la reflexión crítica sobre el hecho religioso y su evidente conflictividad político-social. Véase M.MONTAVEZ, *Introducción*, pág.152 y Y.A.DÂGIR, *Mašâdir*, pág. 96-101.

95. **IS<sup>c</sup>ÂF NAŠÂŠIBÎ** (1882-1948). Poeta palestino de gran influencia en los medios políticos de su país. Véase P.M.MONTAVEZ, *Introducción*, pág.103.

96. **DAWÛD BARAKÂT** (1867-1933). Escritor, periodista e historiador nacido en Yahšûš, una de las aldeas del distrito de Kisrawân, en el Monte Líbano. Aprendió árabe, francés y siríaco. Emigró a Egipto y residió algún tiempo en Alejandría. Fue presidente de la redacción del periódico *al-Ahrâm*, y se le eligió como miembro de la *Sociedad Científica Árabe* en Damasco. Murió en el Cairo. Véase A.R.KAḤḤÂLÂ, *Mu<sup>c</sup>jam*, vol.IV, págs.135-136.

97. **YÛSUF AL-DIBS** (1833-1907). Uno de los grandes sabios de teología y otras ciencias religiosas. Nacido en el Monte Líbano, se dedicó a la enseñanza y la oratoria. A él se le atribuye la creación de la *Madrasat al-Ḥikma* en Beirut. Escribió numerosas obras literarias y tradujo otras a la lengua árabe. Véase Y.ZAYDÂN, *Târîj*, pág.628, y Y.A.DÂGIR, *Mašâdir*, págs. 357-360.

rado un maestro de la poesía árabe por su cercanía a la poesía *yâ-hilî*

No hay que olvidar que, en los medios culturales que <sup>C</sup>Abd Allâh frecuentaba se había producido un aumento de composiciones de libros de himnos católicos en formas estróficas, en cuya elaboración entraron en rivalidad los misioneros católicos y protestantes. Rivalidad que, por otra parte, se expresaba en todos los medios culturales y religiosos<sup>98</sup>

<sup>C</sup>Abd Allâh al-Bustânî no sólo impartió enseñanza en las dos Escuelas mencionadas. Su larga carrera de profesor lo había llevado con anterioridad, a la *al-Madrasa al-Dâ'ûdiyya*<sup>99</sup>, en <sup>C</sup>Abayh; a Şaydâ, con los misioneros americanos; a Dâmûr, a la *al-Madrasa al-Hukûma*, hasta llegar a la *Madrasat al-Hikma* y la *al-Madrasa al-Baṭriyarkîyya*, en Beirut.

Su labor como gramático y lingüista lo condujo a ser más conocido en este medio que en otros. El interés de <sup>C</sup>Abd Allâh por facilitar la adquisición de la lengua árabe, siguiendo la tradición de la familia al-Bustânî, le hizo componer un diccionario en dos volúme-

<sup>98</sup>. Véase S.MOREH, *Modern*, pág.24.

<sup>99</sup>. *AL-MADRASA AL-DA'ÛDIYYA*, única institución gubernamental de la *mutaşarrifiyya* libanesa, establecida por su primer *mutaşarrif* Dâ'ûd Bâšâ, en <sup>C</sup>Abayh. Véase P.K HITTÍ, *The impact of the West on Syria and Lebanon*, en *Cuadernos de Historia Mundial*, vol.II (1955), nº 3, pág.616.



nes: **al-Bustân**<sup>1</sup>, que, más tarde, abrevió en uno solo: **Fâkihat al-Bustân**. Del mismo modo, compuso el libro **Kitâb al-naḥw** (Libro de gramática), publicado en 1900.

Sus puntos de vista lingüísticos dieron lugar a una serie de controversias entre eruditos posteriores. Las críticas más interesantes tal vez sean las del Padre Anastasio María al-Karmalî<sup>2</sup>.

En su intención de componer varias obras de teatro, elaboró unas inspiradas en el arte dramático francés, y otras, en el repertorio histórico árabe. En prosa unas, en poesía otras. La mayoría de ellas se representaron en las escuelas: **Yassâs, qâtil Kulayb** (Yassâs, asesino de kulayb); **Imru' al-Qays fî ḥarb Banî Asad** (Imru' al-Qays en la guerra de los Banû Asad); **Umar al-Himyarî: Ajû Ḥassan** (El hermano de Ḥassân) y **al-Samaw'al aw Mafâ'al-Ḥarab** (al-Samaw'al o la fidelidad de los árabes). Todas ellas están escritas en prosa. En poesía: **Ḥarb al-Wardatayn** (La guerra de las dos rosas); **Yûsuf b. Yaḥqûb**; **Brûtûs Ayyâm Tarkîn al-Ẓilâm** (Bruto en los días de Tarquino, el Soberbio) y **Brûtûs ayyâm Qayṣar** (Bruto en los días de César).

1. Ed. en Beirut, Maṭb. al-Amîrikiyya, 1927-1930. Véase Y. SARKÎS, **Muḥyân** vol. I, págs. 560-561.

2. **ANASTASIO MA AL-KARMALÎ** (1866-1947). Nacido en Bagdad en el seno de una familia libanesa, estudió en la Escuela de los Padres Carmelitas. Viajó a Beirut para estudiar Teología. Allí se hizo sacerdote. Tras conocer Francia y España se instaló en Iraq para dedicarse a la lengua y la literatura árabes. Fundó el periódico **Yarîda al-Ḥarab** y las revistas **Dâr al-Salâm** y **Lugat al-Ḥarab**. Véase Y. A. DÂGIR, **Maṣâdir**, págs. 663-671. Sobre sus puntos de vista lingüísticos, véase Y. AL-QUDSÎ, **Manâzir lugawîyya adabiyya bayna al-Ustadât ʿAbd Allâh al-Bustânî, ʿAbd al-Qâdir al-Magribî wa Anastâs al-Karmalî**. El Cairo, 1355/1936: y rev. **al-Maḥmaḥa**, vol. XIV, págs. 127-140.

Entre sus relatos se encuentran: **Maqal Hîrûdûs lî-waladay-hi: Iskandar wa-Aristûbûlûs** (La muerte de Herodes a sus dos hijos: Alejandro y Aristóbolo) y **al-Hukûm Calâ Hîrûdûs** (Juicios contra Herodes).

También tradujo una obra de Bossuet<sup>3</sup> en colaboración con  akir  awn<sup>4</sup>, **Jit b fi-l-t rij al- ann** (Discurso sobre Historia Universal)<sup>5</sup>. C.Brockelmann se al  su traducción del **Julio César** de Shakespeare, en verso<sup>6</sup>.

La importancia y trascendencia de  abd All h al-Bust n , se vio culminada al ser elegido miembro de la Academia Arabe de Damasco y presidente de la efímera Academia Libanesa. Más tarde moriría en 1930.

3. **JACQUES BENIGNE BOSSUET** (1627-1704), prelado escritor y orador religioso francés. Obispo de Condom y de Meaux, combatió el quietismo en la persona de Fenelon. Preceptor del Delfín, escribió para él su **Discurso sobre la Historia Universal**. Véase **HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE. 1660-1715**, París, 1975. págs.271-284.

4. ** AKIR  AWN**. Es referido, junto a  abd All h al-Bust n , por G.GRAF, **Geschichte**, vol.IV, pág.294. El resto de las fuentes consultadas no lo mencionan.

5. Ed. en Beirut, en 1887. H.FLEISCH, **Traité de philologie arabe. V.I. Pr liminaires, phonétique, morphologie nominale**. Beirut 1961, pág.38 habla del comentario que el autor elaboró del ** ad b al-k tib** de Ibn Qutayba, titulado: **al-Iqtig b fi  arh  ad b al-kutt b de Ibn al-S d al-Bataly s **, en 1901, en Beirut.

6. Véase C.BROCKELMANN, **G.A.L.**, S.III, pág.416.

### 2.3.11. Amîn Zaydân Manşûr Afrâm

Nació en Dayr al-Qamar en 1854 y su producción literaria se desarrolla en el campo del Derecho. Es uno de los miembros de la familia del que apenas se recogen datos. Destacado por A.R.Kaḥḥâlâ<sup>7</sup> como hombre de Leyes y abogado, podemos añadir que además fue periodista<sup>8</sup>. Su vida transcurrió en Egipto; pasó en el Cairo alrededor de treinta años ejerciendo la abogacía en el Juzgado de Apelación. Su obra: *Šarḥ qânûn al-ḥuqûbât al-miṣrî* (Comentario del derecho penal egipcio), fue editada en Egipto, en 1899. Amîn al-Bustânî murió en su aldea natal, en 1937.

<sup>7</sup>. Muḥyâm, vol.VIII, pág.5. Véase también Y.SARKÎS, Muḥyâm, vol.I, pág. 556.

<sup>8</sup>. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, *Daftar al-â'ila*, pág.273. Colaboró en el periódico *Lisân al-Ḥâl* (El Portavoz). Véase F.ḡĪ ṬARRÂZÎ, *Târîj al-šihâfa*, vol. II, pág.67.

### 2.3.12. Sulaymân b. Jattâr

Junto al muCallim Butrus y su hijo Salîm, Sulaymân b. Jattâr<sup>9</sup>, sobrino del primero, es el tercer miembro de la familia cuya labor literaria y política ha sido mejor reconocida en los medios intelectuales árabes.

Fu'âd Afrâm al-Bustânî comentaba en la entrevista mantenida con él, en Beirut, que la categoría científica y cultural de Sulaymân había ensombrecido al resto de los Bustânî. Pero hacía una excepción con el muCallim Butrus.

Sulaymân b. Jattâr b. Sallûm b. Nâdir b. Abû Yûsuf Nâdir b. Abû Maḥfûz al-Bustânî, nació en la aldea de Bakṣitîn, en el Šûf libanés, en 1856. Después de los estudios primarios que la "inteligent-sia" del Monte Líbano seguía recibiendo en estas fechas, ingresa en la Escuela nacional a los siete años de edad. Ocho años más tarde salió de ella con una amplia formación en árabe, inglés, siríaco y turco. Tuvo por maestros a Nâṣif al-Yâziyî y Yûsuf al-Asîr. En esta

<sup>9</sup>. Véase Y.A. DÂGIR, *Masâdir*, págs.189-192; E.I.<sup>2</sup>, s.v. al-Bustânî, Suppl. págs.161-162; C.BROCKELMANN, G.A.L., S.III. págs.348-352; A.R.KAḤHÂLÂ, *Muḥṣan*, vol. XIII. pág.391; J.ZIRIKLÎ, *al-Milâm*, vol.II. pág.185; A.MADDÎSÎ *al-Ittiyâhât al-Adabiyya*. Beirut, 1960<sup>2</sup>. pág.76; J.VERNET, *Literatura árabe*, pág.171; F.GABRIELI, *La literatura*, Beirut, 1960<sup>2</sup>, pág.250; al-Iḥtîfâl bi-mutaryim al-Ilyâga, en rev. *al-Muqtataf*, vol.XIX (1904), págs.610-618; H.PÉRÈS, *La littérature arabe et l'Islam par les textes. Les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, París, 1977<sup>6</sup>, pág.77; y J.DÂYAH, *Min al-Basâtina ilâ Fu'âd Afrâm al-Bustânî*, en period. *Šabâḥ al-Jayr*, Beirut, 1978, nº.151, págs. 42-43.

escuela. Sulaymân sobresale por su fantástica memoria, su gusto por la poesía, sobre todo por la de estilo épico (*malhama*) y por sus buenas dotes para las representaciones teatrales.

Sus actitudes intelectuales llamaron la atención de su tío, el maestro Buṭrus, y lo solicitó como profesor en su escuela y como colaborador en la revista *al-Ŷinân*, y los periódicos *al-Ŷanna* y *al-Ŷunayna*. Más tarde, a la muerte del maestro, se incorpora a la composición de la *Dâ'irat al-MaĀrif*. Redactó los volúmenes X y XI, y colabora con sus familiares en los volúmenes anteriores.

En 1876 fue solicitado en Basora, por su gobernador, para fundar un colegio de factura moderna y dirigirlo durante un año. Fue aquí, en Basora, donde desarrolló al mismo tiempo, actividades comerciales. Más tarde se establece en Bagdad y fue nombrado miembro del Tribunal comercial. Administró y enderezó la Sociedad otomana de transporte fluvial (Bagdad-Basora), que estaba punto de quebrar. Desde Bagdad, Sulaymân al-Bustânî visitó varias veces las regiones de Arabia, no sólo como simple observador, sino con una clara perspectiva sociológica: el Nayd, el Yemen y Ḥadramawt. Incluso llega a estudiar los modos y costumbres de algunas de sus tribus.

En 1885 regresó a Beirut a causa de una enfermedad que su padre padecía. La muerte de éste, al año siguiente, decidió a Sulaymân consagrarse de lleno a la elaboración de la *Dâ'irat al-MaĀrif*.

ayudando a sus primos Nayîb y Naṣîb<sup>10</sup>.

En 1887, fecha de aparición del noveno volumen de la *Dâ'irat*, Sulaymân intentó editar una traducción en lengua turca de la misma, preparada previamente junto a un grupo de colaboradores, pero no encuentra el respaldo económico por parte de la administración otomana; fue entonces cuando decide trasladarse a El Cairo; aquí, el jedive Tawfiq Bâṣâ le pidió que publicara, en lengua árabe, el artículo *Estenografía*, aparecido, previamente, en la *Da'irat*<sup>11</sup>, para sus servicios administrativos.

En 1888 abandonó El Cairo e inició un viaje por mar a la India y Persia de regreso a Bagdad. Este viaje, que duró dos años, le dio la oportunidad de conocer la literatura persa. Una vez establecido en Bagdad, contrajo matrimonio con la hija de un notable armenio, Maryam, con la que regresa a Estambul para residir allí durante siete años. En este tiempo no dejó de viajar a Siria, Persia -donde aprendió la lengua persa-, a Europa y a los Estados Unidos en calidad de director del sector otomano que asistió a la Feria de Chicago. En esta ciudad fundó un periódico turco. Su redacción la confió a Ābdayd Allâh que, sospechoso de ser liberal, no encontró la aprobación del Consulado otomano establecido en Chicago.

<sup>10</sup>. Sobre este último miembro de la familia al-Bustânî no existe más referencia que su colaboración en la redacción de la *Dâ'irat al-MaĀrif* del *muĀllim* Buṭrus, y su colaboración en la revista *al-Muqtataf*.

<sup>11</sup>. Véase B.AL-BUSTÂNÎ. *Dâ'irat*, s.v. *Istinûgrâfiyâ*, vol.IX, págs.497-501. Este artículo de Sulaymân al-Bustânî apareció en El Cairo hacia 1920 bajo el título *Tarîqat al-ijtizâl al-Ārabî* (El método de la estenografía árabe).

En 1896, Sulaymân fue testigo de los sucesos de Armenia<sup>12</sup>. Estos acontecimientos fueron importantes en su vida, ya que le hicieron tomar conciencia del despotismo otomano.

En 1898 regresó a su país de origen en busca de reposo y, de nuevo, reanuda sus trabajos literarios. Al hacer escala en El Cairo, decidió permanecer aquí el tiempo necesario para editar los volúmenes diez y once de la *Da'irat al-Ma'ârif*, y su gran obra, la traducción de la *Iliada* de Homero a la lengua árabe. Esta traducción consigue causar un gran impacto en los medios intelectuales y gubernamentales de su tiempo.

En 1908, cuando se proclama la Constitución de los Jóvenes Turcos en el Imperio, escribió su libro *ʿIbrâ wa dîkrâ aw al-dawla al-ʿUtmâniyya qabl al-dustûr wa baʿda-hu*<sup>13</sup>. A partir de aquí se entregó a la política y participó en las actividades de los diferentes partidos que proliferaban en aquellos momentos.

De acuerdo con el sistema constitucional que por entonces regía al Imperio, correspondía al distrito de Beirut una representación

<sup>12</sup>. En 1896 el Ministro del Interior del Gobierno otomano daba la orden de exterminar a los armenios habitantes en Turquía ante el sentimiento nacionalista que el pueblo armenio comenzó a hacer público. Véase E. RABBATH, *La formation*, pág. 241.

<sup>13</sup>. *Lección y memoria o el Estado otomano antes de la Constitución y después de ella*. Ed. en Beirut, Maḥ. al-Ajḍâr, Miṣr, 1908, 204 pp.; una nueva edición apareció en Beirut, Dâr al-Ṭalîḥa li al-Ṭabâʿ wa-l-Naṣr, 1978.

de dos diputados. De esta forma, Sulaymân al-Bustânî fue elegido junto a Riđâ Bey al-Şulh, como representante en Estambul. A partir de aquí, inició Sulaymân su carrera política en el gobierno parlamentario de los **Jóvenes Turcos**. Su preparación política e intelectual le deparó numerosos e importantes cargos políticos, hasta el punto de llegar a ser nombrado, en 1913, Ministro de Comercio, de Agricultura, de Bosques y Minas en el nuevo gabinete del príncipe Sa'îd Ĥalîm Bâşâ. Pero, al estallar la primera Guerra Mundial, la participación de Turquía en el conflicto y su desacuerdo con ello, lo indujo a pedir su dimisión y regresar a Beirut; entre los suyos, Sulaymân inició la lucha por la protección de las libertades locales contra las exacciones de la "ocupación otomana", con un sentido y una visión política más localista. Pero sus esfuerzos fueron vanos.

Debido a un largo padecimiento, y desilusionado por el giro que la política interna y externa tomaba por aquel entonces, decidió Sulaymân viajar a Suiza para internarse en un hospital. Allí, su operación, convalecencia y su incertidumbre por los acontecimientos de su tierra, lo llevaron a componer un largo poema sobre su estado físico y sobre la situación de los turcos en esta época: **al-Dâ' wa al-Şifâ**<sup>14</sup> (La enfermedad y el remedio).

Cuando la guerra termina, se traslada al Cairo, donde ve mejorar su salud por poco tiempo. Su pérdida progresiva de la visión le hi-

<sup>14</sup> Ed. en El Cairo, Maḥ. al-ʿArāb, 1936.

zo viajar a Nueva York con la esperanza de una operación que lo aliviara. Pero murió en esta ciudad, a principios de junio de 1925.

Sulaymân al-Bustânî, es el típico representante de la burguesía intelectual sirio-libanesa de finales de siglo; esa burguesía local en desarrollo que auna en su haber las tres actividades primordiales de la época: la literatura, la política y el comercio; y que, con gran frecuencia, se dieron unidas en las vidas de muchos intelectuales de la época. En este sentido, Sulaymân al-Bustânî destacó entre sus compañeros en la medida que su compromiso y participación, en dichas actividades, fue mayor y más profunda que en el resto.

Las actividades que Sulaymân al-Bustânî pudo desarrollar, junto a los numerosos viajes que realiza a las regiones árabes, a Europa y América, le otorgaron una formación que traspasó los límites locales de su entorno. Producto de esa formación, fue la visión sociológica que adquirió y que desarrolló en su producción literaria, sobre todo en su gran obra, la traducción de la *Ilíada* de Homero.

En cuanto a sus actividades políticas, el espíritu democrático de Sulaymân al-Bustânî lo llevó a luchar por las libertades de todo tipo: libertades individuales, de prensa, de enseñanza, de creación, de lectura, de correspondencia, de religión etc.,<sup>15</sup>; y todo

---

<sup>15</sup>. Véase S.AL-BUSTÂNÎ, *ʿIbra wa-Mikrâ*. págs.93-145.



ello bajo el gobierno despótico de Abd al-Hamîd II. De acuerdo con el principio del otomanismo, desarrollado por los gobernantes liberales de la Puerta, no se cansaba de repetir que esperaba de los **Jóvenes Turcos** la salvación del Estado, en cuanto que ellos representaban la igualdad para los cristianos y un régimen político democrático; apoyaba, incluso, que la lengua turca fuese la lengua oficial del Imperio. En este sentido, C. Brockelmann dice que el sentimiento árabe nacional no existía aún para él, si bien no se lo reprimía a sus amigos políticos<sup>16</sup>.

Con su pertenencia al partido **Ittihâd wa Taraqqî** ("Unión y Progreso"), Sulaymân se comprometió plenamente, con las actividades políticas de éstos y, de ahí su nombramiento, previa elección, como diputado en el nuevo Gobierno constitucional. Sin embargo en 1913 en el Congreso sirio, celebrado en París, en donde se adoptaron resoluciones que llamaban aparentemente al descentralismo, e implícitamente a la independencia de Siria del Imperio otomano, Sulaymân al-Bustânî allí presente, tras exponer las resoluciones generales, habló específicamente de Siria: "Los sirios exigen la Reforma, pero la mayoría de ellos no saben bien lo que quieren o lo que deben pedir. Exigen poco cuando pueden conseguir mucho, y exigen mucho cuando se puede conseguir poco. Esta es mi sincera opinión basada en la investigación, el continuo estudio y mi profundización en la

<sup>16</sup>. Véase C. BROCKELMANN, G.A.L., Supl. III, pág. 350 y M. ŞAWÂYÂ, Sulaymân al-Bustânî. *Ilyâdat Hûmîrûs. Makt. Şâdir*, Bayrût, s/d., págs. 25 y ss.

política interior y exterior"17.

Sulaymân concretó la Reforma siria en tres puntos:

a) La petición de ayuda a los expertos profesores extranjeros para aprovechar aquellos conocimientos que les fueran útiles e imprescindibles. Una vez conseguidos estos objetivos, podría prescindirse de ellos.

b) Un mayor conocimiento de la lengua árabe hablada y escrita por parte de los gobernantes en Siria, como lengua oficial del Estado, al igual que el turco. Su utilización oficial en la escuelas y reuniones.

c) El desarrollo de la enseñanza y los conocimientos, y el deber de proporcionarlos, porque, decía Sulaymân, "es sabido que la ignorancia es el principio de nuestras desgracias y de nuestros desastres hasta ahora"18.

Otomanista o nacionalista sirio, la actitud política de oposición al régimen de 'Abd al-Ḥamīd II, los principios políticos de Reforma de Sulaymân y su elección como diputado, alimentaron las esperanzas de la mayoría de los intelectuales progresistas de la

17. Este documento está publicado en la rev. *al-Bayraq*. Beirut, 1928, nº 52. Citado por J. DĀYAH, *Min Basâtina*, pág. 49.

18. Véase rev. *Maqṭa'*. Beirut, 1913. nº 73, citado por J. DĀYAH, *Min Basâtina*, pág. 48.

época, en cuanto que su participación en la nueva política de los Jóvenes Turcos suponía, como dijo ʿYuryî Zaydân, "una de las victorias del conocimiento sobre la ignorancia"<sup>19</sup>.

Pero, al margen de su vida política, a Sulaymân al-Bustânî se le conoce en Oriente Medio como el autor de la traducción a la lengua árabe de la *Iliada* de Homero. Bajo el título de *Ilyâdat Hûmî-rûs*<sup>20</sup>, el autor elaboró una traducción árabe en once mil versos sobre el mismo texto griego, con un amplio comentario enciclopédico y una *Muqaddima* (Prólogo) de doscientas páginas.

Del porqué Sulaymân al-Bustânî abordó, sin prejuicios, este tipo de trabajo, responde C. Brockelmann<sup>21</sup> al referirse a la dedicación que el autor brindaba, en su juventud, a la lectura de Milton<sup>22</sup>, y de cómo Sulaymân se lamentaba de la ausencia del género épico en la literatura árabe. Al conocer la *Iliada*, Sulaymân intentó una traducción por párrafos individuales, siguiendo la tónica de las traducciones francesas, inglesas e italianas. Para ello se vió en

19. Carta de ʿY. Zaydân dirigida a un amigo en la que se congratula de la elección de Sulaymân al-Bustânî como diputado al Congreso de Estambul. Véase T. PHILIPP, *ʿUrgî Zaidân, his life and thought*. Beirut, 1979. pág. 207.

20. Ed. en El Cairo, Maṭb. al-Hilâl, 1904. 2 vols.

21. Véase C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, S. III, pág. 350.

22. JOHN MILTON (1608-1674). Poeta y autor de panfletos, nacido en Londres. Estudió y conoció perfectamente la antigüedad clásica, griega y latina. Desde temprana edad se dedicó a la poesía. Su ceguera desde 1652 no le impidió escribir *El Paraíso Perdido*, al que siguieron *El Paraíso Recobrado* y *Sansón Agoniza*. Véase *THE OXFORD COMPANION TO ENGLISH LITERATURE*. Oxford, 1967, pág. 545.

la necesidad de estudiar la lengua griega como instrumento imprescindible de trabajo. Al parecer, la *Ilíada* le acompañó en todos sus viajes y, en su transcurso, enseñaba ejemplares de su traducción a muchos intelectuales de su tiempo. En Estambul contó con el consejo del intérprete de la Embajada inglesa, y con el del profesor de la Escuela griega. En el verano de 1895 concluyó su obra en Fanar, cerca de Trípoli.

En su traducción de la *Ilíada* sigue el texto griego de forma estricta. En determinados momentos, sin embargo, tuvo que apartarse del sistema de división de los versos, resolviendo la cuestión métrica con mucha habilidad. La elección de un solo metro le hubiera aliviado el trabajo, pero hubiera cansado al lector. Así utiliza varios tipos de versos y los varía. Comienza con el metro *jafif*, para, después del verso 68, en el discurso de Aquiles, cambiar al metro *tawil*, pero la "ira de Aquiles", en el verso 225 retoma el *jafif*. El verso 245 y ss. desarrolla el metro *kamil*<sup>23</sup>.

En cuanto al Prólogo, *Muqaddima*, que Sulaymán al-Bustânî añadió a su traducción, es de sumo interés, en tanto que sus observaciones y los conocimientos sobre las fuentes griegas, latinas y modernas, de los que el autor hace gala, dan como fruto un estudio de literatura comparada, que era totalmente ignorado en los medios literarios árabes de entonces. Constituye, al mismo tiempo, el primer en-

<sup>23</sup>. Véase C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, S. III, págs. 350-351.

sayo de historia crítica de la literatura árabe<sup>24</sup>

La *Muqaddima* fue distribuida por el autor en cinco partes: 1. *Hûmirûs* (Homero) (págs.9-31) 2. *al-Ilyâda* (La Iliada) (págs. 32-67); 3. *al-TaCrîb* (La arabización) (págs.68-106); 4. *al-Ilyâda wa-l-šicr al-Carabî* (La Iliada y la poesía árabe) (págs.107-188) y 5. *al-Jâtima* (El epílogo) (págs.189-200)

En los capítulos *Hûmirûs* y *al-Ilyâda*, Sulaymân al-Bustânî relata la vida del autor y la composición de su obra. En el capítulo tercero *al-TaCrîb*, expuso claramente todos los problemas de la traducción y sus soluciones, según sus propias exigencias. En el capítulo cuarto, al comparar la obra griega con la poesía árabe, Sulaymân aportó una serie de comentarios y observaciones totalmente nuevos en el campo literario del momento, para concluir en el Epílogo, *al-Jâtima*, con una visión concisa desde las perspectivas árabe y europea

Acompaña a la traducción un detallado comentario que busca guiar al lector por el camino, tan absolutamente extraño para él, de la helenidad. Lo acompaña con reproducciones de monumentos antiguos, siguiendo la moda de los científicos europeos. Aporta, igualmente, en su libro unos índices minuciosos y un glosario de expresiones

<sup>24</sup>. Véase H.PÉRÈS, *La littérature arabe*, pág.77, y M.ŞAWÂYÂ, *Sulaymân al-Bustânî*, págs.45-48. Este Prólogo se halla actualmente traducido por la autora de esta tesis, a la espera de su revisión y posterior publicación.

inusuales<sup>25</sup>

La agudeza crítica de Sulaymân al-Bustânî ha llevado a su obra a ser considerada como una nueva "etapa" de la historia de la crítica literaria árabe.

Su erudición y sus vastos horizontes quedan patentes a lo largo de su producción, sobre todo en el capítulo *Ta'rib*, en el que las referencias a la poética de casi doscientos autores árabes, nos documentan de la amplitud de sus investigaciones y de sus informaciones. El pasado griego le llega a ser tan familiar como la historia de los árabes. Igualmente da muestras de sus conocimientos de latín, inglés y francés.

Su precisión y claridad otorgan a su crítica una seguridad raramente igualada; él critica "con gusto"; un gusto educado por su tendencia científica y filosófica. La *Iliada* fue para él objeto de reflexiones sociológicas y de interrogaciones metafísicas. Un "gusto" marcado también por sus exigencias literarias.

Sulaymân al-Bustânî ha ejercido una evidente influencia en la literatura contemporánea árabe. Su prosa de estilo claro y elegante utiliza el nuevo modo de expresión de la época, la *lugat al-yarâ'id* (la lengua de los periódicos)<sup>26</sup>. Por todo ello, la crítica pos-

<sup>25</sup> Véase C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, S. III, pág. 351.

<sup>26</sup> Véase J. VERNET, *Literatura árabe*, pág. 171.

terior lo ha situado a la altura de Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> y de Ibn Jaldûn, en cuanto que su poesía se sitúa entre lo clásico y lo moderno. Por otra parte, el contacto con Homero le hace dar a su poética una cierta forma sapiencial fácil de admirar a lo largo de su obra<sup>27</sup>.

### 2.3.13. Sa'îd ibn Rašîd Ḥannâ

Sa'îd al-Bustânî nació al-Dubayya en 1859. En esta aldea adquirió sus conocimientos primarios, que más tarde ampliará en Beirut, entre la Escuela nacional y la Universidad americana. Su estancia en Egipto, a partir de 1873, es el período más destacable en la vida del autor. En El Cairo desarrolló su escasa producción literaria, pero intensa participación en la vida social egipcia. Su trabajo en el Ministerio del Exterior, su colaboración en periódicos y revistas egipcias, la publicación de sus relatos y su amplia actividad en la revolución contra la dominación inglesa, muestran la figura de un intelectual preocupado y comprometido por el futuro de los árabes, fuera ya de su marco regional.

<sup>27</sup>. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, Sulaymân al-Bustânî. Muqaddima al-Ilyâqa Ḥimîrîs. Dars wa muntajabât, en AL-RAMA'IC, nº 46 y 47 y A.HAMORI, Reality and Convention in Book Six of Bustani's "Iliada", en rev. Journal of Semitic Studies, XXIII (1978), págs.95-101.

SaCid al-Bustânî fue uno de los allegados al šayj Muḥammad Ābduh y a Ŷamâl al-Dîn. Se dice que el primero de ellos apoyó, e incluso dirigió, la elaboración de sus relatos *Ḍat al-jidr* (La señora recluida, Alejandría, 1884) y *Samîr al-amîr* (El contertulio del emir)<sup>28</sup>. Muḥammad Ābduh pensaba que la narración era uno de los medios más válidos en la divulgación de las ideas de la Reforma social. Por esta razón el imâm defendió siempre a SaCid; cuando fue censurado en los medios oficiales debido a su exposición crítica de las costumbres y la moral egipcias.

En el momento de estallar la revolución egipcia, SaCid al-Bustânî se unió a los árabes. Los ayudó, los defendió y trabajó para ellos hasta que los ingleses lo exiliaron. La intervención del Cónsul francés incidió en el hecho de que el lugar del exilio de SaCid fuera su región de origen, el Monte Líbano. Regresó allí en 1884 y continuó trabajando en el campo de la literatura y el periodismo hasta el día en que sufrió un accidente y perdió la vida en 1901.

#### 2.3.14. Naŷîb

Fue el tercero de los hijos del maestro Buṭrus al-Bustânî. Nació el 7 de diciembre de 1862, en Beirut. Recibe su formación en la Es-

<sup>28</sup>. Véase A.R.KAḤHĀLĀ, *MuĀyam*, vol.IV, pág.223; y M.Y.NAŶM, *al-Qiṣṣa*, págs.78-83 y Y.SARKÎS, *MuĀyam*, vol.I, pág.559.



cuela Nacional, y, una vez terminados sus primeros estudios, ingresa en la Universidad americana. Su amplia educación, intelectual y lingüística (árabe, turco, francés, inglés y latín), lo capacitó para colaborar con su padre y su hermano Salim en todos sus proyectos. Así, en 1878, el maestro Buṭrus lo toma como ayudante en la composición de la *Dā'irat al-Maḥārif* que, en aquellos momentos, se encontraba en su volumen sexto. La elaboración de Naḥīb del artículo *Rusia*, para la Enciclopedia, le hizo obtener una condecoración por parte del zar, como premio a su labor. Pero la personalidad de Naḥīb destaca, plenamente, a la muerte de su padre y de su hermano Salim. En 1884, se encontró dirigiendo los proyectos iniciados por los anteriores. Los periódicos *al-Ḥanna*, *al-Ḥunayna*, la revista *al-Yinān* y la *Dā'irat*, continuaron elaborándose bajo su dirección y su composición. Contó, para ello, con la ayuda y colaboración de sus hermanos Amīn y Naṣīb y de su primo Sulaymān al-Bustānī.

Cuando la censura se acrecentó en Beirut, Naḥīb decide detener la publicación de sus periódicos, cerrando, con ello, este capítulo de su familia. Fue entonces cuando pudo dedicarse de lleno a la elaboración de la *Dā'irat*, dado el compromiso que tenía establecida la familia con el gobierno egipcio para tal fin<sup>29</sup>. Sin embargo sólo pudo llegar a publicar hasta el volumen undécimo -que concluía con el vocablo *Ḥuṭmāniyya*; con ello la Enciclopedia de los Bustānī llegaba a su fin.

<sup>29</sup>. Véase Capítulo 3, pág.271

Siguiendo la tradición de la familia, Na'îb al-Bustânî pronto conquistó el espacio de las actividades públicas. En 1893, colabora con algunos intelectuales sirios en la formación de una compañía para representar las costumbres orientales en la Feria de Chicago. Al año siguiente, viajó a Egipto para entrevistarse con su jedive 'Abbâs II y, a su regreso a Siria, fue nombrado miembro honorífico en los departamentos de Jurisprudencia y de Contribución de Beirut, así como miembro activo del Consejo de Cultura. Pocos años después, en 1895, el gobernador del Monte Líbano, Ma'ûm Bâšâ, le delegó la presidencia del Juzgado del distrito del Matn; cargo éste que ocupa durante seis años; tras ellos, en 1900, el puesto de fiscal en el Tribunal de apelación, en la sede de la *mutašarrifiyya* libanesa, durante cinco años. En 1905 abandonó el cargo y viaja hacia Egipto a fin de dedicarse a la abogacía; allí ocupa la dirección del departamento de Asuntos legales, en numerosas compañías.

A pesar de la lejanía de la capital del Imperio, Na'îb procura el contacto con el Gobierno otomano. Así, en 1909, cuando el Sultán Muḥammad V es elevado al trono, aquel formó parte de una delegación de cristianos residentes en Egipto, que marchó a Estambul a presentar sus felicitaciones al nuevo Sultán.

Na'îb mantuvo contactos, igualmente, con Europa: sus asistencias al Congreso de orientistas, en Roma, le permitieron pronunciar una serie de discursos; entre ellos, uno sobre los gitanos, su situación, sus hábitos y sus costumbres. También ofreció al rey de Suecia y al presidente de la República francesa un compendio de las

obras de su padre, acompañado de parte del periódico *al-Ŷanna*, de la revista *al-Ŷinân* y de la *Dâ'irat al-Ma'ârif*.

Aparte de la colaboración de Na'îb al-Bustânî en las obras culturales de la familia, y en las que se distingue como un notable periodista, también cultivó el género poético, sin que las obras de este tipo llegaran a publicarse. Como orador, destacaron dos de sus discursos: *Fîniqiyâ wa-l-fîniqiyîn*<sup>30</sup> (Fenicia y los fenicios) y *Garâ'ib al-Āilm* (Las curiosidades de la ciencia); ambos fueron pronunciados en Beirut<sup>31</sup>, en la *Ŷam'iyya Šams al-Barr* (La Sociedad del Sol de la Tierra). También publicó artículos de periódico, en lengua francesa, en el *Journal du Caire*, en 1909, en los que describe la ciudad de Estambul, su arte, sus bellezas naturales y la política del Estado otomano antes de la proclamación de la Constitución y después de ella; estos artículos los recogió más tarde, en su libro *Ŷikrâ wa mušâhadât fî-l-Istâna* (Recuerdo y observaciones en Estambul, Mišr, 1914).

Continuó Na'îb viajando a Europa: Italia, Suiza y Francia. En esta última llega a entrevistarse con un número de importantes personalidades políticas, intelectuales y del ámbito del periodismo.

A pesar de las buenas relaciones que Na'îb al-Bustânî mantuvo con el Gobierno otomano, a lo largo de su vida, se vio obligado a

30. Véase rev. *al-Muqataf*, vol.26 (1901), pág.297 y ss.

31. *Idem*, vol.10 (1886), pág.576.

públicas que, si en algo diferían de las de su padre y su hermano Salîm, sí, en cambio, coincidieron con ellos en ese "amor a la difusión de los conocimientos" que unificó a todos los miembros de la familia, así como al resto de los intelectuales árabes del s. XIX<sup>32</sup>. Naŷîb al-Bustânî muere en 1919.

### 2.3.15. Al-Jûrî Buṭrus Yûsuf

Nace al-Jûrî Buṭrus Yûsuf al-Bustânî en Dayr al-Qamar en 1862. Tras realizar sus primeros estudios en la escuela de ʿAyn Warqa, se trasladó a Qarna Şahwân donde se hizo profesor y llega a ser director de la misma. Su elección de hacerse sacerdote lo llevó al estudio de la Oratoria y de la Retórica durante largo tiempo en la Universidad de S. José. Más tarde fue nombrado secretario del arzobispo de Şaydâ, hasta que regresa a Beirut. Aquí se dedicaría a la enseñanza hasta el final de su vida. Murió en 1933.

<sup>32</sup>. Los datos biográficos sobre el autor se han obtenido de F.ŷî ṬARRÂZÎ, *Târîj al-şihâfa*, vol. II, págs. 169-171 y de Y. SARKÎS, *Muġyan*, vol. I, pág. 561.

Y.A.Dâgir<sup>33</sup> lo presenta como sobresaliente escritor, lingüista minucioso, periodista creativo, poeta notable y compositor teatral. Se ocupó de la redacción de la numerosas revistas y periódicos, en los que publica escritos en versos y espléndidos artículos. Las obras del autor recogidas por Y.Dâgir son dos obras de teatro en cinco actos: *Dâwûd al-malik* (El rey David, Beirut, 1906) y *al-Fâtât al-ifranÿiyya* (Las jóvenes francesas), así como *al-Sanâbil* (Las espigas); *al-Rasâ'il al-Çaşriyya* (Las cartas contemporâneas, Beirut, 1912); *Kitâb âdâb al-murâsala* (Libro del arte de la correspondencia, Beirut, 1912) y *Muqaddima al-Bustân* (Prólogo al diccionario *al-Bustân*), de ÇAbd Allâh al-Bustânî.

### 2.3.16. Mijâ'il ibn Anţûn

Mijâ'il ibn Anţûn ibn MurÇi ibn Ilyâs Çid b. ÇAssâf al-Bustânî, nació en Dayr al-Qamar en 1868. Allí estudió los fundamentos de la lengua árabe y se inicia en la lengua francesa. Más tarde se trasladó a Beirut e ingresa en la *Madrasat al-Çikma*, donde perfeccionó la lengua árabe al lado de ÇAbd Allâh al-Bustânî. Su labor más

33. *Maşâdir*, págs.196-197 y Y. SARKÍS, *MurÇyam*, vol.I, págs.556-557. Sobre el autor se ha traducido al francés un poema de alabanza a la lengua árabe en el que al-Bustânî convoca a los árabes a la concordia y a la lucha por la adquisición de los conocimientos. Véase B.AL-BUSTÂNÎ, *Prestige de la langue arabe*. Traducción y presentación de J.MOUNIN, en rev. I.B L.A., II (1948), págs.189-193.

conocida es la de literato y poeta de la jurisprudencia, debido a los cargos judiciales que ejerce a lo largo de su vida. Fue Consejero del Tribunal Mixto de Casación y miembro del Tribunal de apelación de delitos. Murió en Dayr al-Qamar el 11 de julio de 1934. Sus obras: **Nubḡa mulajjaša fī al-farā'iḡ** (Fragmento resumido en los preceptos); **MurāyaCa al-ṡullāb fī muCāmalat al-fiqh** (Consulta de los estudiantes en los procedimientos del Derecho) y **Dīwān ŠiCr** (Antología poética)<sup>34</sup>.

### 2.3.17. Yūsuf Ilyās Šāliḡ Afrām

Yūsuf Afrām al-Bustānī nace en Dayr al-Qamar, en 1873. Es destacado por su pariente Fu'ād Afrām al-Bustānī y Y.Sarkīs<sup>35</sup> como literato, periodista y escritor. Fue redactor de un periódico en Egipto, región en la que vive casi toda su vida trabajando como traductor de francés. Escribió dos obras: **Tārīj ḡarb al-Balqān al-ūlā** (Historia de la primera guerra de los Balcanes) y **Al-ḡarb al-balqāniyya al-ṡāniyya** (La segunda guerra balcánica), editadas en 1913 y 1914. Murió en la misma aldea que le vio nacer, en 1964.

<sup>34</sup>. Véase A.R.KAḡĤĀLĀ, **MuCyam**, págs.257-259; y Y.A.DĀGIR, **Mašādir**, págs. 201-202 y Y.SARKĪS, **MuCyam**, vol.I, pág.561.

<sup>35</sup>. Véase F.A.AL-BUSTĀNĪ, **Daftar al-Cā'ila**, pág.273 y Y.SARKĪS, **MuCyam**, vol.I, pág.563.

### 2.3.18. Luís Ibn Šahīn Cīd

Nació en Dayr al-Qamar en 1874. Creció en ella para más tarde viajar a Francia. A su regreso ingresa en la Escuela de ʿAyn Ṭūrā<sup>36</sup>. Sus obras no se mencionan en A.R Kaḥḥālā<sup>37</sup>; muere en 1945.

### 2.3.19. Naʿūm Sulaymān Murād Mijāʿil Afrām

Periodista, prosista, versificador y narrador, nació en Dayr al-Qamar en 1885. Se sabe que allí creó un periódico, cuyo nombre se ignora. Se formó en la escuela católica de Dayr al-Qamar. La única obra que se le conoce es *Riwāya tamṭīliyya naṭraʿn wa naẓmaʿn* (Relatos dramáticos en prosa y verso). Muere en la misma aldea que lo vio nacer, en 1950<sup>38</sup>.

36. Escuela fundada en 1734 por los misioneros jesuitas en colaboración con los maronitas. Establecida en ʿAyn Ṭūrā, al norte del Monte Líbano, fue la primera Escuela moderna de estilo europeo. Véase Y.ZAYDĀN, *Tārīj*, pág.396; y P.K.HITTI, *The impact of the West*, pág.611.

37. Véase A.R.KAḤḤĀLĀ, *Muʿyān*, vol.VIII, pág.159.

38. Véase A.R.KAḤḤĀLĀ, *Muʿyān*, vol.XIII, pág.112.

### 2.3.20. WadîC Ibn Fâris

Fue uno de los literatos libaneses destacados de la época. Su actividad dentro del campo de la poesía, de la prosa, de la crítica y la oratoria, así como su conocimiento de las lenguas, hicieron que su vida se centrara en dos medios concretos: la producción literaria y la política.

De la rama de los Bustânî, procedente de al-Dubiyya, nació en 1886. En las escuelas de la aldea recibe sus estudios primarios. Más tarde se trasladó a la escuela de los misioneros americanos, en el Sûq al-Garb libanés, de donde parte a Beirut para concluir sus estudios en la Universidad Americana. Aquí obtuvo su título en 1907, e impartió enseñanzas durante dos años en ella. Desde este momento la vida de WadîC transcurre en continuos viajes a Egipto y Arabia, sobre todo al Yemen -en 1909-, en donde ejerció la función de secretario de los traductores del Consulado británico, en la ciudad costera de al-Ḥudayda. Reside en la India dos años, a donde viajó en 1912. Allí entabló amistad con R.Tagore; este encuentro le valió para interesarse por la literatura hindú. Luego marchó a Johannesburgo. De allí regresa a Egipto, y, a partir de 1917, tras graduarse en Derecho en Jerusalén, se le nombró Ministro de Trabajo, cuando Palestina se encontraba bajo el mandato inglés.

Fue en Palestina donde WadîC al-Bustânî dedica gran parte de su vida intelectual al servicio del problema en que se hallaba esta

zona, y su rechazo de las ambiciones sionistas. Para ello recurrió a sus dotes de escritor y orador, defendiendo la causa palestina de ambas formas y dando muestras de una auténtica conciencia nacionalista<sup>39</sup>.

El resto de su producción literaria la dirige a la traducción de libros hindúes e ingleses, y a una serie de obras de su cuño; algunas se publicaron, y otras permanecen aún manuscritas<sup>40</sup>. Gracias a él, los principales escritos de Lord Avebury<sup>41</sup> fueron conocidos en lengua árabe: **Masarrât al-ḥayât** (Los placeres de la vida), editada en Jarṭûm 1904; **Maḥanā al-ḥayât** (El sentido de la vida), editada en Beirut, 1909; **Ṭamrat al-ḥayât** (El fruto de la vida), editada en el Cairo, Maṭb. Dâr al-Maḥârif, 1910 y **Maḥâsin al-ṭabīʿa** (Las bellezas de la naturaleza), editada en El Cairo, 1913.

También tradujo **Rubaʿiyyât ʿUmar al-Jayyâm** (Los cuartetos de ʿUmar al-Jayyâm), editada en El Cairo, Maṭb. al-Maḥârif, 1912 y los

---

39. Véase Y. SARKÎS, *Maḥāyāt*, vol. I, págs. 561-562; Y. A. DĀGĪR, *Maṣādir*, págs. 196-199; E. I.<sup>2</sup>, s.v. *al-Bustānī*, Suppl., págs. 161-162; A. R. KAḤĤĀLĀ, *Maḥāyāt*, vol. XIII, pág. 163; J. ZIRIKLĪ, *al-ʿAḥādīth*, vol. IX, pág. 127 y A. MAQDĪSĪ, *al-Ittiyāḥāt*, pág. 195.

40. Véase A. MAQDĪSĪ, *al-Ittiyāḥāt*, pág. 195.

41. SIR JOHN LUEBOCK, Lord Avebury (1834-1913). Nacido en Londres, fue banquero, político influyente de la "Unión Liberal", y naturalista, aunque se le conoce mejor como arqueólogo y entomólogo. Entre sus libros se encuentra **El origen de la civilización y la condición primitiva del hombre**. En esta obra, Lord Avebury aplicaba, por primera vez, los conceptos de **neolítico** y **paleolítico**. Fue elegido para el Parlamento y sirvió como vicescanciller de la Universidad de Londres. Fue asimismo pionero en el campo de la conducta animal. Véase **THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA** en *Microscopía*, vol. VI. Chicago, 1978<sup>15</sup>, pág. 367.



poemas de R.Tagore que publicó bajo el título de **al-Bustânî** (El jardinero), editada en El Cairo, Maṭb al-Maċârîf, 1917, así como **Baṭrîrkiyya Ūruṣalîm urtûduksiyya** traducción del **Patriarcado Ortodoxo de Jerusalén**, de Sir Anṭûn Bertrâm

Su obra capital fue la traducción de la epopeya india **Mahabharata**, editada en Beirut, 1952.

Sus obras originales fueron: **Al-Saċâda wa l-Salâm** (La felicidad y la paz), editada en El Cairo, Maṭb, al-Maċârîf, 1910; **Rubâċiyyât al-ḥarb** (Los cuartetos de la guerra), editada en El Cairo, Maṭb. al-Maċârîf, 1912; **al-Intidâb al-filistîni bâṭil wa muḥâl** (El mandato palestino es absurdo e imposible), editada en Beirut, Maṭb. al-Amîrikiyya, 1936; **Dîwân al-filistîniyyât** (Antología de las palestinas), editada en Beirut, 1942 y **Jamsûn Ćamma fî Filistîn** (Cincuenta años en Palestina), editada en Beirut. Maṭb. Şâdir Rihânî 1947.

A Wadîċ al-Bustânî -murió el 20 de enero de 1954- se le ha comparado con su pariente Sulaymân, traductor de la **Iliada**, en cuanto que el interés de ambos por las civilizaciones griegas, uno, e hindú, el otro, los llevó a componer la traducción de las dos obras más representativas de ambas culturas: **La Iliada** y el **Mahbharata**, por las cuales estos dos autores son mejor conocidos.

### 2.3.21. Rasîd ibn Dâhir

Nacido en al-Dabiyya en 1887, sólo A.R.Kaḥḥâlâ alude a sus composiciones de obras teatrales; no se menciona título alguno. Murió en 1951<sup>42</sup>.

### 2.3.22. Karam

Karam Sulaymân al-Bustânî fue literato, poeta, periodista, novelista, historiador y ensayista. Nació en Dayr al-Qamar en 1888<sup>43</sup>. Hizo sus primeros estudios en la aldea, en la escuela de los Padres jesuitas, hasta que decidió marcharse a Beirut para vivir junto a su hermano Buṭrus, que veremos a continuación.

En Beirut trabajó para la Compañía del Ferrocarril hasta finalizar la Primera Guerra Mundial. Participa también en la redacción del periódico *al-Bayân* que había fundado su hermano Buṭrus, así como en otros periódicos y revistas del momento, como *al-Arz* del

<sup>42</sup>. Véase A.R.KAḤḤÂLÂ, *Muḥyân*, vol.XIII, pág.285.

<sup>43</sup>. E.I<sup>2</sup>. s.v. *al-Bustânî*, Suppl. pág.160; y F.A.AL-BUSTÂNÎ, *Daftar al-Câ'ila*, pág.273, dan esta fecha de nacimiento de Karam al-Bustânî, en cambio Y.A.DÂGIR, *Maṣâdir*, pág.194, dice que nació en 1884.

Šejj Yûsuf al-Jâzin<sup>44</sup>; y al-Waṭan de Wadîc CAql<sup>45</sup>. Se dedicó asimismo a la enseñanza de la lengua árabe en algunos centros de las misiones católicas.

Su conocimiento de la lengua árabe y su erudición las puso de relieve en el estudio y comentario de los *dîwânes* de famosos poetas como Ibn Zaydûn, Ibn Jafâya, Ibn Hânî' al-Andalusî, al-MaCarrî, al-Jansâ', CUrwa ibn al-Ward, Zuhayr b. Abî Sulmâ, Ṭarafa ibn al-CAbd, al-Nâbiga al-Dubyânî, etc.,<sup>46</sup>.

Su preocupación lingüística y literaria lo llevó a escribir obras como al-*Hašâ'id* (Las mieses); *Muntajabât adabiyya* (Selecciones literarias), en dos volúmenes y publicada en 1936; al-*Bayân: julâsat al-qawâ'id al-bayâniyya* (La retórica: extracto de los principios retóricos), publicada en 1942 y los estudios de la poesía y la prosa *Cabbâsî*, la de al-Andalus y la poesía y la prosa de la época de la decadencia, en la colección creada por F.A al-Bustânî, al-*Ma-yânî al-ḥadîṭa* (Nuevas fuentes)

El resto de su obra se limitó a un número de libros de tendencia histórico-social, como *Asâṭîr šarqiyya* (Leyendas orientales); *Ḥikâ-*

<sup>44</sup> Y.AL-JÂZIN (+1944). Nacido en el Líbano, fue uno de los mayores periodistas de la época. Creó varios periódicos. Entre ellos: *Al-Arz* (El Cedro); *Al-Bilâd* (El País) y *Al-Ajbâr* (Las Noticias). Este último en Egipto. Véase Y.DÂGIR, *Mašâdir*, vol.II, págs.331-332.

<sup>45</sup> Véase nota 90.

<sup>46</sup> Véase Y.A.DÂGIR, *Mašâdir*, vol.II, pág.199.

**yât Lubnâniyya** (Cuentos libaneses); **Amîrât Lubnâniyya** (Princesas libanesas) y **Al-Nisâ' al-Carabiyyât** (Las mujeres árabes). Tradujo asimismo del francés a la lengua árabe **Mašâhadât-i fî Lubnân** (Mis observaciones en el Líbano).

A Sa'îd al-Bustânî también se le conoció por su actividad en el campo cinematográfico; fue el creador de la primera película que se produjo en el Líbano, hacia 1934. Murió el autor en 1966.

### 2.3.23. Butrus b. Sulaymân Hassân 'Abd Allâh Afrâm

Nace en Dayr al-Qamar en 1893. Apenas acabó sus estudios primarios, se instaló en Beirut con su hermano Karam, antes mencionado. Fue un autodidacta, cuya formación lingüística y literaria tan sólo se debió a su esfuerzo personal. Sus conocimientos gramaticales y su comprensión de los textos árabes clásicos, le valieron para analizarlos y comentarlos, con la finalidad de hacerlos accesibles a los lectores. De esta forma abordó el estudio de la **Risâlat al-tawâbi' wa-l-zawâbi'** de Ibn Šuhayd, el **Muċyâm lisân al-Carab** de Ibn al-Manzûr, la **Risâlat ijwân al-safâ** y el **Muċyâm al-buldân** de Yâqût al-Ĥamawî.

En 1923 funda su periódico **al-Bayân**, que dirigió hasta 1930. En él trataba temas literarios y sociales, y analizaba las nuevas o-

bras aparecidas en los países árabes y en el Líbano. fomentando, de esta manera, los estudios de literatura comparada.

La crisis económica siria obligó a Butrus a conducir su vocación en otra dirección. Así, pues, se dedica a la enseñanza. Para iniciar a sus alumnos de las escuelas cristianas y de la **Madrasat al-Ḥikma** en la literatura árabe, compuso un manual en tres volúmenes: **Al-Udaba' al-ʿArab** (Los literatos árabes). Dedicó el primero, que apareció en 1931, a la época preislámica. El segundo -aparecido en 1934- a la época ʿabbâsî y el tercero a al-Andalus y la *nahḍa*. En 1948 añade un cuarto volumen, una antología, a los anteriores. En esta misma línea escribió también **Maʿârik al-ʿArab fî Šarq wa al-ʿarb** (Las batallas de los árabes en Oriente y Occidente); **Maʿârik al-ʿArab fî al-Andalus** (Las batallas de los árabes en al-Andalus) y **Muntaqiyyât udaba' al-ʿArab fî al-ʿaṣr al-ʿabbâsiyya** (Selecciones de los literatos árabes en la época ʿabbâsî). En todos ellos sobresale su autor por la pureza de su estilo y la pertinencia de sus reflexiones

Los últimos años de su carrera los pasó en la Universidad Libanesa. Muere en 1969<sup>47</sup>.

47. Véase E.I.<sup>2</sup>, s.v. **Bustânî**, Suppl., págs.160-161; F.A.AL-BUSTÂNÎ, **Daf-tar al-Āʿila**, pág.273 y Y.A DĀGIR, **Masâdir**, vol.II. págs.194-195.

### 2.3.25. Alfrîd Yuryîs Šiblî Yuryîs Afrâm

Hermano de Fu'âd Afrâm al-Bustânî, nace en Day al-Qamar, en 1910. Se distinguió como profesor, educador, investigador y editor de obras clásicas. Pasa más de treinta años en España y Marruecos. En este país fue colaborador del Instituto General Franco a modo de director del departamento de árabe. Murió en Tetuán (Marruecos), en 1969<sup>48</sup>.

Entre otros trabajos, y además de la labor de Alfredo al-Bustânî como profesor, caben destacar los siguientes:

**1º Kitâb al-Kulliyât, de Averroes.** Edc. facsímil -con complementos- del ms. del Sacromonte (**Quitab el Culiât...**). Larache, 1939. Publicaciones del Instituto General Franco para la investigación hispano-árabe.

**2. "Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas, o Capitulación de Granada y Emigración de los andaluces a Marruecos. Lo presenta... La versión española ha sido hecha por... Don Carlos Quirós.** Larache, 1940. Publicaciones del Instituto General Franco

<sup>48</sup>. Véase F.A. AL-BUSTÂNÎ, **Daftar al-Câ'ila**, pág. 274.

para la investigación hispano-árabe, sección 2ª. nº 249.

3. **Catalogación -sui generis- de los manuscritos de la Real Academia de Córdoba.** Se encuentra editada en la revista de ésta, **al-Mulk.**

### 2.3.25. Fu'ād Afrām

Pertenece a la rama de la familia al-Bustānī establecida en Dayr al-Qamar. Allí nació, en 1906. Su padre fue uno de los oficiales del ejército libanés que, por su elevado rango en el puesto, en la época de la *mutaṣarrifiyya*, se vio obligado a residir en un ala del palacio de Bayt al-Dīn. La estancia en dicho palacio, durante la infancia y adolescencia de Fu'ād, le hizo crecer en un ambiente de respeto y admiración hacia el que, en otra época, lo habitara: el emir Baṣīr; en torno a él, el joven Fu'ād anidó cuentos y leyendas que, más tarde, escribiría.

Inicia el autor sus estudios primarios en la escuela de las monjas de S.José; los estudios secundarios, en la escuela de los pa-

49. Una reseña sobre esta edición fue elaborada por E.GARCIA GOMEZ en la revista *al-Andalus*, vol.VII (1942), págs.494-498. En ella se critica duramente a al-Bustānī por "parecer un poco ociosa una nueva edición de este texto conocido", así como por "no tratarse, ni mucho menos, de una edición crítica"...

dres maristas y los estudios universitarios, en la Universidad de S.José, en Beirut. Su amplia formación lingüística -turco, árabe, siríaco, francés, inglés, italiano y español- y las lecturas iniciadas desde su infancia, le otorgaron una precoz formación que comenzó a desarrollar, ampliamente, poco después.

Su temprana afición al periodismo lo lleva, siendo niño, a asistir a las frecuentes reuniones que tenían lugar en la redacción del periódico de la aldea llamado **Dayr al-Qamar**; allí los jóvenes intelectuales discutían sobre los diversos temas literarios y periodísticos del momento. De aquellas discusiones salían los artículos a redactar y otros que traducían de periódicos extranjeros. Estas primeras charlas sirvieron a Fu'ād para introducirse en el ambiente intelectual del momento. Pero fue el periódico **al-Ṣā'ih** (El viajero), que los emigrados libaneses publicaban en Nueva York, el que le abrió las puertas de la literatura contemporánea, tanto en la cuestión poética y crítica, como en las consideraciones generales de la vida. Aquellos noveles intelectuales adoptaron este periódico como modelo a imitar: la nueva poética que preconizaba, con nombres tan importantes como Ūbrān Jalīl Ūbrān, inspiró en Fu'ād un gusto nuevo por esta poesía al que unió ese otro clásico que sentía por la poesía de Dawūd Ḥammūn, Amīn Tāqī al-Dīn y Šiblī al-Mallāt.

También los periódicos franceses que llegaban a la redacción del **Dayr al-Qamar** influyeron en su formación periodística: **La Croix, Le Temps, Le Matin**, y, especialmente, **L'Action Française**.

Ese ambiente literario que rodeó a Fu'âd desde niño da sus primeros frutos cuando sólo contaba con trece años de edad. En colaboración con un compañero de la escuela de los maristas, el autor ideó un periódico que trataba de imitar al de la aldea. Lo llamó **ʿIlm al-Adab**, y su primer número aparece el 28 de noviembre de 1919. Este salía manuscrito, contaba con suscriptores y su objetivo era: "iluminar las mentes de los alumnos, descorrer el velo de la falsedad y suprimir el yugo del despotismo"<sup>50</sup>.

Cuando Fu'âd concluyó sus estudios secundarios se trasladó a Beirut para iniciar los superiores en la Universidad de S.José. Se matriculó en la rama de Ingeniería que, más tarde, abandona por la especialidad de Derecho. Mientras estudiaba, Fu'âd fue solicitado para impartir clases de Retórica, en la misma Universidad. También, y desde 1925, había comenzado a trabajar en el periódico **al-Bayân** de su pariente al-Jûrî Buṭrus al-Bustânî. En este periódico solía firmar con el seudónimo de **Nâqid** (Crítico) y se ocupaba de la sección literaria y de la crítica de libros árabes y franceses.

En 1927, el rector de la Universidad de S.José le encargó la dirección del periódico **al-Mašriq** a la muerte de su anterior director, Luis Cheikho. Esta nueva responsabilidad lo sumergió en el ámbito literario y educativo para ya no abandonarlo. En esta línea literaria, bien definida, Fu'âd contó con importantes maestros: Henry Lammens, al-Jûrî Buṭrus al-Bustânî y los jesuitas T.Trotter, A.Bergy, F.Soignon, Ch.Coste, etc.,

<sup>50</sup>. Véase F.A.AL-BUSTÂNÎ, **Daftar al-Câ'ila**, pág.281.



En el tiempo en que Fu'âd impartió clases de Retórica se le ocurrió la idea de introducir la asignatura de literatura árabe en el programa educativo de las escuelas y la Universidad católicas. Esta fue una novedad importante, ya que dicha materia no existía en los programas. Se basó el autor, para su proyecto, en las materias clásicas de la educación francesa y europea, en general. En la maduración de su idea, Fu'âd dedicó un año completo al estudio y la investigación, y llega a una serie de concepciones teóricas que, más tarde se plasmarían en la práctica. Según su consideración, la única literatura árabe, propiamente dicha, era aquella que recogía la poesía *yâhilî*, la de los *mujadramîes* y la producida en el momento de la aparición del Islam, en tanto que esa literatura era la expresión de un sólo pueblo, el pueblo árabe. A partir de aquí, sólo podría hablarse de las literaturas de la lengua árabe, ya que el Islam, en su expansión, hizo que un conjunto de pueblos -árabes, persas, turcos, kurdos, armenios, berberes, españoles...-, de diferentes "nacionalidades", expresaran sus distintos sentimientos en una lengua común: la lengua árabe. Fue éste un tema que había preocupado al autor y que desarrolló a lo largo de su vida.

En Beirut, y a través de la revista francesa: *Revue Phénicienne*, comenzó Fu'âd a sentir los síntomas del renacimiento libanés, nacional y cultural. Bajo la idea de ahondar en las raíces fenicias del pueblo libanés, el autor profundizó en el pasado histórico de su pueblo hasta llegar a la época del emir Bašîr. En 1920, impulsó la fundación de una sociedad secreta, político-cultural, en el seno

de la Universidad de S. José. Sus objetivos eran: liberar al Líbano del poder extranjero y volver al emirato en la persona de un descendiente del emir Bašîr. Y todo ello siguiendo la amistad tradicional con Francia. Fue en esta época cuando Fu'âd publicó una serie de relatos sobre el emir.

Cuando el Líbano adquiere su independencia, Fu'âd obtuvo importantes cargos políticos desde los que iba a continuar su lucha por lo que él consideraba el nacionalismo libanés.

Entre sus muchas obras y aportaciones al ámbito de la cultura, cabe destacar, en primer lugar, la edición de una colección de obras árabes, clásicas y modernas. Con el fin de facilitar a los estudiantes y al público, en general, el acceso a la literatura árabe, Fu'âd crea la colección **al-Rawâ'ic** (Las maravillas). Su primer número apareció en 1928 y su edición corrió a cargo de la imprenta católica de Beirut. Cada número de la colección aparecía con un prólogo introductorio sobre el autor, junto a las notas y la crítica correspondiente. En esta misma línea, comenzó a editar en 1946 una nueva colección de literatura árabe a la que denominó **al-Mayâni al-ḥadīṭa** (Nuevas fuentes). Los volúmenes editados fueron los siguientes: **al-Āṣr al-yâhili** (1946); **Āṣr ṣadr al-islâm** (1947); **al-Āṣr al-cabbâsi: al-šicr** (1948); **al-Āṣr al-cabbâsi: al-naṭr** (1949); **al-Adab al-andalusî - al-Adab al-mašriqî fi-l-inḥitâṭ** (1951) - estos tres últimos fueron obra de Karam al-Bustânî- y por último **Āṣr al-nahḍa**.

La segunda gran aportación del autor fue la creación de un nuevo programa educativo del bachillerato para las escuelas católicas. Con el nombre de **al-Bakâlûriyâ al-Lubnâniyya**, Fu'âd adaptó el modelo del bachillerato francés al Líbano. Tras una reunión con el Rector de la Universidad de S. José, le fue aceptado su proyecto. De este modo, el estudio de la literatura árabe, la crítica literaria, la historia y geografía del Líbano y la historia de la filosofía, en lengua árabe, se introdujeron entre las materias de enseñanza, en aquellas escuelas, desde entonces. El propio Fu'âd se encargó de elaborar el programa literario y filosófico.

Su tercera obra importante fue la creación de una nueva **Enciclopedia**, siguiendo la tradición de sus antecesores. La idea, en principio, fue la de continuar la obra iniciada por el maestro Butrus y sus hijos; pero había pasado casi un siglo desde que la primera **Enciclopedia** quedara paralizada. De ahí que se decidiera, finalmente, por elaborar una nueva, actualizada y más acorde con los nuevos tiempos; le ayudaron en su proyecto un grupo de eruditos del momento. El presidente de la república libanesa de la época, Kamîl ŞaC-mûn, no sólo le prestó su apoyo, sino que, al finalizar el primer volumen, le ofreció una celebración en su honor y una condecoración por su mérito.

La **Enciclopedia** de Fu'âd apareció con el mismo título que la del maestro Butrus: **Dâ'irat al-MaCârif. Qâmûs Câmm li-kulli fann wa-maṭlab**. De ella se editaron doce volúmenes, con un total de 5.900 páginas. El primero de ellos se publica en 1956.

Fu'âd Afrâm al-Bustânî contrajo matrimonio, el 15 de agosto de 1939, con Sa'âd Luţf Allâh al-Şarrâf, en la iglesia maronita de Şaydâ, de dicho matrimonio nacieron siete hijos.

Las actividades del autor, así como el número de sus obras, son innumerables. A modo de resumen puede decirse que desarrolló sus actividades, principalmente, como profesor de literatura, historia y filosofía, en los tres niveles de la enseñanza: primaria, secundaria y universitaria. En lo referente a esta última, imparte clases en la Universidad de S.José y, finalmente, en la Universidad Libanesa de Beirut, de la que llegó a ser su Rector hasta la fecha de su retiro.

Como periodista, fundador de asociaciones, ensayista, orador, etc., etc., Fu'âd ha hecho acopio de múltiples muestras en el ámbito cultural libanés, tal como él mismo deja constancia por escrito en su *Daftar al-Câ'ila*<sup>51</sup>.

---

51. *Idem*, págs.239-379.

#### 2.4. CONCLUSIONES

La familia al-Bustânî, procedente del norte del Líbano, es un claro ejemplo de aquellas familias cristianas que, a partir del s. XVI, comienzan a emigrar a los distritos drusos, a la búsqueda de su promoción económica, bien asociándose en el laboreo de las tierras, o adquiriendo su compra de los notables drusos.

Los Bustânî, cristiano-marunitas, se dieron a conocer con este nombre en el s. XVI, en la aldea de Baqarqâšâ, en el distrito norte de Yibba Bšarrî. Desde ella descienden hacia la aldea de Dayr al-Qamar, sede de los emires Ma<sup>C</sup>n, debido a su florecimiento económico y a la acogida que los cristianos venían obteniendo bajo el gobierno de dichos emires.

En el inicio de su viaje, un grupo de la familia decidió viajar hacia la región de Kisrawân, y se establecieron en Gâdir. Otro grupo continuó más hacia arriba, y se aposentaron en la región de <sup>C</sup>Ak-kâr, mientras que el último grupo llegó a Dayr al-Qamar y crearon allí su residencia. De éste, unos pocos marcharon hacia la zona del Jarrûb, estableciéndose, primero en la aldea de al-Dalhamiyya y, finalmente, en la aldea de al-Dubiyya.

Fueron estas dos ramas, la de Dayr al-Qamar y la de al-Dubiyya, las que han ofrecido un grupo de intelectuales importantes al panorama cultural de Siria y Líbano, a lo largo del s. XIX y XX.

Mediante la compra de tierras a los drusos, o trabajando para ellos, los Bustânî de Dayr al-Qamar y de al-Dubiyya fueron conquistando un **status** económico y social en la comunidad maronita que, según palabras de Fu'âd Afrâm al-Bustânî, podría definirlos como "terratenientes" que se autoabastecían a sí mismos, sin necesidad de depender de nada ni de nadie.

Como producto de la favorable situación económica con la que los Bustânî alcanzaron el s.XIX, esta familia vio la posibilidad de acceder al ámbito cultural que el clero maronita ofrecía a los miembros "destacados" de la comunidad. Se inició, a partir de entonces, el desarrollo y promoción de los jóvenes Bustânî mejores dotados.

Entre los s.XIX y XX, los miembros escogidos de la familia al-Bustânî, pasaron por los diferentes medios educativos, en consonancia con las posibilidades culturales que el momento histórico ofrecía. Así, los nacidos a finales del s.XVIII o principios del s.XIX, se educaron en el colegio-seminario maronita de C'Ayn Warqa, establecido en plena Montaña libanesa. A partir de mediados de siglo comenzó una lenta emigración de muchos de los miembros de la familia hacia Beirut, que, en estas fechas, gozaba ya de una cierta prosperidad económica y cultural, al mismo tiempo que ofrecía mayores posibilidades de trabajo en torno a los occidentales establecidos allí. La ciudad de Beirut acogió a los Bustânî de la misma forma que antes lo hicieran Dayr al-Qamar o al-Dubiyya, y fue convirtiendo a esta familia de "terratenientes" en una familia de burgueses que perdió sus raíces agrarias para adquirir una civilización

urbana y occidentalizada: traductores de Consulados extranjeros, periodistas, maestros, abogados, jueces, escritores... Desde entonces hasta la actualidad. Beirut ha sido el lugar de residencia y de promoción intelectual de la mayoría de los miembros de la familia al-Bustânî, para quienes Dayr al-Qamar, tan solo, conserva el recuerdo de los antepasados y el hogar en que, algunos de sus miembros, aún mantienen un pequeño palacete de veraneo.

Pero esta familia de intelectuales, de la que este trabajo ha recogido 25 de sus miembros, no han formado un grupo compacto en cuanto a pensamiento, producción literaria o actividades religiosas, políticas y sociales. A lo largo de dos siglos cada cual ha vivido momentos históricos concretos de la historia económica, política y cultural del Šâm y, posteriormente, del Líbano. En este sentido, su implicación en el ámbito cultural ha dependido de esa historia y de la actitud personal ante la misma. Existen, pues, diferencias importantes tanto en las actividades de cada miembro de la familia como entre las dos ramas de la misma: al-Dubiyya y Dayr al-Qamar; diferencias que no sólo se dan entre los Bustânî de uno y otro siglo, sino también entre los mismos contemporáneos. Sin embargo, y en líneas generales, siguiendo la evolución cronológica de la Familia, se desprende con nitidez que, desde comienzos del s.XIX hasta la actualidad, los Bustânî han ejercido una considerable influencia en el marco socio-político y cultural de la Siria decimonónica y del Líbano posterior. Desde sus puestos eclesiásticos (es el caso del arzobispo ʿAbd Allâh al-Bustânî y de Monseñor Buṭrus al-Bustânî), hasta sus actividades culturales como traductores, pe-

riodistas, poetas, lexicógrafos, lingüistas, novelistas y profesores; y políticas (es el caso de WadîC, en Palestina; de SaCîd, en Egipto y de Sulaymân, en Estambul), esta Familia no ha dejado de estar implicada en los avatares de su tiempo, contribuyendo, de forma innegable, al renacimiento político y cultural sirio-libanés.

Pero si globalizamos a todos los intelectuales de la familia al-Bustânî y marcamos una línea divisoria como argumento diferenciador entre sus miembros, sin duda surge la figura del muCallim Buṭrus al-Bustânî (1819-1883) como el elemento más destacado, original e influyente de la Familia, en tanto que, participando de las mismas actividades culturales que las del resto de sus parientes, hizo acopio de unas ideas reformistas y liberales, concretadas en torno a su pensamiento nacionalista-sirio; la notable influencia que ejerció, no sólo entre sus propios parientes, sino entre los principales intelectuales de la época, lo convierten en el ideólogo de un concepto de la sociedad siria que, posteriormente, desarrollaría el nacionalismo sirio.



CAPITULO 3

### 3. BUTRUS AL-BUSTÂNÎ, AL-MU<sup>C</sup>ALLIM

El mu<sup>C</sup>allim Buṭrus surge del seno de la familia al-Bustânî como el primero de sus miembros que inicia una labor de colaboración a la nahḍa siria de gran trascendencia en el ámbito cultural del s. XIX.

La amplitud y diversidad de la obra de al-Bustânî le ha hecho ser apodado al-mu<sup>C</sup>allim, el maestro, como él mismo se autodefinía. y que, en el sentido amplio del término, perfila perfectamente la actitud intelectual de al-Bustânî en su contribución al renacimiento cultural sirio.

La bibliografía existente sobre la vida y la obra de Buṭrus al-Bustânî es unánime en su valoración. En todas las facetas de su producción literaria, lingüística y lexicográfica, los estudiosos de la nahḍa árabe están de acuerdo en considerar al mu<sup>C</sup>allim Buṭrus uno de los pilares del último "renacimiento científico" en el bilâd al-Šâm, así como el pionero de los pioneros en muchas de sus actividades.

Como lexicógrafo y lingüista se ha dicho que, junto a Nâşif al-Yâziyî, contribuyó al renacimiento de la lengua árabe con la creación del primer diccionario árabe moderno.

En el aspecto periodístico, es considerado el fundador, de un periodismo político-cultural de alto nivel científico y pionero de la prensa árabe, en general. La erudición y especialización de la revista y periódicos, en lengua árabe, que fundó, ofrecieron a la sociedad siria un panorama radicalmente distinto al existente en aquel tiempo.

La creación de su **Enciclopedia** lo erigió, igualmente, en el primero en elaborar un trabajo de tales dimensiones siguiendo las normas científicas occidentales.

La fundación de su **al-Madrasa al-Waṭaniyya** (La Escuela Nacional), le ha hecho ser valorado como el primer fundador de una escuela nacional laica en Siria; del mismo modo, se le ha considerado el primero en preocuparse del tema de la mujer de su tiempo.

Respecto a su "patriotismo" y defensa de la "patria", muchos lo han destacado como pionero y eje del movimiento "nacionalista" que empezó a surgir a mediados del siglo pasado en el **bilād l-Šām**.

Sin embargo, los esfuerzos de los estudiosos del tema por realzar el protagonismo de al-Bustânî en su contribución a la **nahḍa** siria no ha dado lugar más a que a frases ostentosas que ocultan el significado objetivo de su labor como intelectual.

Por otra parte, la producción literaria, lingüística y lexicográfica, educativa y cultural de Buṭrus al-Bustânî es de tal diver-

sidad, que los investigadores de la "última *nanda* científica", procedentes del mundo árabe, han preferido valorar al autor en el conjunto de su producción sin delimitar los diferentes aspectos culturales que al-Bustânî cultivó, y sin dar a cada uno de ellos el tratamiento específico que merecen.

En este sentido, la opinión de A.L.Ṭibâwî<sup>1</sup> sigue teniendo validez hoy día: "No existe aún ningún estudio del hombre o de su obra y las precipitadas afirmaciones que se hacen de él y de su trabajo en los libros de historia de literatura general, o en los libros de referencia, a menudo no hacen justicia a al-Bustânî. Así por ejemplo el hecho de su conversión al protestantismo es mencionado por algunos como un episodio vergonzoso<sup>2</sup>, y por otros como si no hubiese producido ninguna influencia en su carrera literaria<sup>3</sup>. Su conversión al patriotismo, no menos significativa, dentro del marco del sistema otomano, no ha sido suficientemente referida. Algunos datos biográficos de su juventud no son presentados de forma sistemática<sup>4</sup>, o bien sus libros son ordenados por los bibliógrafos en

1. The American Missionaries in Beirut and Buṭrus al-Bustânî, en rev. *St. Anthony's Papers*, 16 (1963), pág. 181.

2. Se refiere a L. CHEIKHO, *al-Adab al-ʿArabîyya fî-l-rubʿ al-awwal min al-qarn al-ʿiṣrîn*. Bayrût, 1910, vol. II, pág. 112.

3. Se refiere a Y. DÂGIR, *Maṣâdir*, vol. II, págs. 180-184; Y. ZAYDÂN, *Târîj*, vol. IV, págs. 632-633 y F. A. AL-BUSTÂNÎ, *al-Muʿallim Buṭrus al-Bustânî*, colec. *al-Rawâʿiʿ*, nº 22, págs. 67-84.

4. Se refiere a Y. Zaydân y F. A. al-Bustânî quienes, en sus obras ya mencionadas, atribuyen a Buṭrus al-Bustânî conocimientos de la lengua inglesa en una fecha de la que no se tienen datos ciertos.

orden no cronológico<sup>5</sup>. Una conocida autoridad le llega a atribuir libros que fueron escritos por un homónimo del siglo XX<sup>6</sup>".

Es cierto, como dice A.L.Ṭibâwî, que apenas se ha escrito sobre el autor; la bibliografía existente son obras de literatura general procedentes del mundo árabe y de las que sólo se obtienen algunos datos biográficos y la enumeración de sus obras. Un número escaso de artículos de revista han tratado algún aspecto concreto de su extensa producción, pero de forma aislada e independiente del contexto general de su vida y del resto de su obra. Ocurre igual con las monografías dedicadas al autor.

Dada la amplitud de la obra del *muʿallim* Buṭrus al-Bustânî y la diversidad de la misma, se ha considerado que abarcarla en su conjunto sería caer, una vez más, en el estudio de las generalidades. Si se tiene en cuenta, por otro lado, que la obra general del autor es producto de la maduración de su pensamiento, y de que éste es el hilo conductor que guía y motiva su obra, se ha querido profundizar en este trabajo sobre dicho pensamiento que, en definitiva, es la clave de su vida y de su producción literaria.

5. Se refiere a Y. SARKÎS, *Muʿyân al-maṭbūʿât al-ʿArabîyya wa-l-muʿarraba*. El Cairo, 1928, pag. 558. Este autor ordena la obra de al-Bustânî, *Kitâb kaṣf al-ḥiyâb*, publicada en 1848, después de la publicación de su diccionario *Qaṭr al-Muḥîṭ*, publicado en 1870; sin embargo, ello obedece a que su listado está ordenado alfabéticamente.

6. Se refiere A.L.Ṭibâwî a C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, suppl. II, pág. 768. Se trata de la obra *al-Uḍabâʿ al-ʿArab*, 3 vols. Bayrût, 1937, y cuyo autor es el también llamado Buṭrus al-Bustânî, homónimo del *muʿallim* Buṭrus.

### 3.1. Su primera formación: El colegio maronita de ʿAyn warqa

Butrus b. Bûlus ibn ʿAbd Allâh b. Karam ibn Šadîd ibn Abî Šadîd ibn Maḥfûz ibn Abî Maḥfûz al-Bustânî, pertenece a la rama de la familia al-Bustânî establecida en la aldea de al-Dubiyya, en el distrito del Šûf, en el Monte Líbano. En esta aldea, Butrus al-Bustânî nació en el año 1819. Su infancia transcurre asistiendo a la escuela de la aldea, "una de esas escuelas bajo el roble donde los párrocos de las alquerías enseñaban a los hijos de los feligreses, con la sencillez de sus conocimientos, los principios de la lengua árabe y del siríaco, el servicio de la misa y los fundamentos de las virtudes cristianas"<sup>7</sup>. El párroco de aquella aldea, Mijâ'il al-Bustânî, observó la buena disposición de dos de sus alumnos: Butrus al-Bustânî (al-muʿallim) y Šiblî ibn al-Jûrî Yûsuf al-Bustânî, conocido posteriormente como al-Muṭrân Butrus al-Bustânî<sup>8</sup>. Informó

sobre ellos Mijâ'il al arzobispo de Tiro y Šaydâ, ʿAbd Allâh al-Bustânî<sup>9</sup> que, interesado por ellos, los hizo venir a su sede en Bayt al-Dîn, capital, en aquel tiempo, del emir del Monte Líbano.

7. Véase F.A. AL-BUSTÂNÎ, *al-Muʿallim.*, pág. 68; Y. DÂGIR, *Mašâdir*, vol. II, pág. 180; ʿY. ZAYDÂN, *Butrus al-Bustânî*, pág. 322; E. I.<sup>2</sup>, suppl., s.v. al-Bustânî, pág. 159 y B. AL-BUSTÂNÎ, *Dâ'irat.*, s.v. *Dâ'irat al-Maʿârif*, vol. VII, pág. 589.

8. Véase Capítulo 2, pág. 108.

9. Véase B. AL-BUSTÂNÎ *Dâ'irat.*, s.v. *Dâ'irat al-Maʿârif*, pág. 589.