



Universidad
Zaragoza

Trabajo fin de grado

Al-Nahda. La vía árabe a la modernidad

Al-Nahda. The Arabic way to modernity

Autor:

Jonatan Silva Ortiz

Directora:

María Ángeles Vicente Sánchez

Facultad de Filosofía y Letras / Grado en Historia

Noviembre 2018

Resumen: Este trabajo es una aproximación al proceso de modernización cultural, social y política que vivió el mundo árabe durante el siglo XIX, y que se ha denominado la *Nahda*, cuyos antecedentes se remontan a los dos siglos anteriores. Este estudio se centra especialmente en las evoluciones lingüísticas y culturales, a través de la vida y obras de los eruditos cristianos y musulmanes que las desarrollaron, y en los posteriores efectos políticos de esas evoluciones, en las regiones de Egipto y la Gran Siria, actualmente Siria, Líbano, Palestina, Israel y Jordania.

Palabras clave: *Nahda*, siglo XIX, árabe, modernidad, arabismo, islamismo.

Abstract: This work is an approach to the cultural, social and political modernization process that lived the Arab world during the 19th century. This process was called the *Nahda* whose background goes back to the previous two centuries. This study focuses on linguistic and cultural evolutions, through the life and work of the Christian and Muslim scholars who worked it up, and on the latter political effects of these evolutions, in the regions of Egypt and the Great Syria, currently Syria, Lebanon, Palestine, Israel and Jordan.

Key words: The *Nahda*, 19th century, Arabic, modernity, Arabism, Islamism.

Índice

Introducción	4
Justificación, objetivos y contenido	6
Metodología y estado de la cuestión	7
1. Antecedentes	8
1.1 El paradigma de la decadencia	8
1.2 . El espacio cultural interreligioso. Arabización y latinización	10
2. Renacimiento y Reformas	18
2.1 Escritores y periodistas. El renacimiento lingüístico	18
2.2 El renacimiento cultural. Arabismo e islamismo	23
2.3 La reforma política. Otomanismo y política de la Tanzimat	28
Conclusión	32
Bibliografía	33
Anexos	36

Introducción

La *Nahda*¹ es un movimiento cultural desarrollado en el mundo árabe durante el siglo XIX, cuyo nombre, que podría traducirse como renacimiento o alzamiento, es una buena muestra de sus objetivos, que eran recuperar y actualizar el legado cultural árabe. Más allá de esa función de recuperación, es un movimiento que busca la reforma de la sociedad y la política de su tiempo, aunque su amplitud, tanto cronológica como por los temas e ideas que desarrolla, hace imposible catalogarla como un movimiento monolítico encaminado en una única dirección.

Cronológicamente, la *Nahda* se desarrolla a lo largo del siglo XIX, una época que supuso una etapa de crisis (cultural para el mundo árabe y política para el Imperio otomano del que formaba parte), iniciada con la expedición napoleónica en 1798, y que terminaría, al igual que en Europa, de forma abrupta con la primera Guerra Mundial. Geográficamente, sus orígenes se sitúan en las regiones árabes con un mayor grado de desarrollo urbano y social, lo que conllevaba una mayor presencia de una clase social burguesa y culta, esto es, las regiones de Egipto y la Gran Siria, (actualmente Siria, Líbano, Palestina, Israel y Jordania) aunque en su fase de plena madurez y expansión sus ideas llegasen, en distinto grado, a prácticamente todo el mundo islámico.

Esta última idea puede inducir al error de pensar que la *Nahda* es un movimiento inspirado o centrado en el Islam. Sin embargo, aunque algunos de los movimientos de reforma social y política surgidos bajo la *Nahda*, y que continúan existiendo en el presente, se centren en el Islam (como el salafismo moderno), el hecho de que gran parte de sus protagonistas fuesen árabes cristianos y la gran variedad de temas que abarca, más allá de la religión, apuntan a lo contrario. Más aún, uno de los primeros conceptos que surge, como se verá más adelante, es el de patria, y el debate que se genera en

¹ La transcripción fonética correcta de esta palabra árabe es *an-nahḍa*, en el apartado de la metodología se explica el criterio que se ha seguido para transcribir el léxico árabe citado en este trabajo.

torno a él conduce a la idea de patria común de los árabes, independientemente de su confesión religiosa.

En sentido opuesto, una de las ideas que se ha asociado a la *Nahda* desde la historiografía europea del siglo XX es que su desarrollo fue principalmente un efecto del contacto del mundo árabe con Europa, cuyos principales agentes fueron los cristianos sirios, dada su prolongada relación con la cultura francesa. Si bien es cierto que, especialmente en el inicio, los grupos protestantes y maronitas tuvieron un gran protagonismo siendo especialmente receptivos ante las ideas que llegaban de Europa (como los conceptos de patria o modernidad), atribuir el arranque de la *Nahda* únicamente a los cristianos árabes supone una visión sesgada y demasiado reduccionista, producto, por otra parte, de una corriente historiográfica tendente a considerar únicamente los aspectos de origen europeo como indicadores de modernidad.

Por otra parte, al igual que la modernidad europea no sólo trajo ideas de progreso y desarrollo, sino también ideas reaccionarias basadas en un pasado idealizado, la *Nahda* árabe también tiene su cara conservadora, basada en el retorno al Islam clásico y el rechazo a aquellos elementos occidentales que contradijesen su visión de la sociedad. Esta corriente es en la que se basará el movimiento político conocido actualmente como *salafismo*, surgido a principios del siglo XX, a pesar de que los autores en cuyas ideas se basa nunca se autodenominasen como salafistas².

Para comprender el delicado equilibrio en el que, en mayor o menor grado, se mueven todos los autores del período, entre la recuperación de ideas de su propio pasado y la asimilación de conceptos más novedosos provenientes de occidente, hay que tener en cuenta la compleja situación política de los países árabes durante el siglo XIX. Siendo aún, oficialmente, provincias del Imperio otomano, tanto en Egipto como en la franja siropalestina la influencia de las potencias europeas fue creciendo, haciendo que los sentimientos de muchos árabes hacia occidente se movieran entre la admiración y el recelo. Admiración hacia una cultura cuyos logros artísticos y científicos envidiaban algunos intelectuales, y recelo ante el temor de verse sometidos políticamente, y asimilados culturalmente, por potencias más desarrolladas. Ambos sentimientos hacia occidente tienen un mismo punto de partida: la expedición de

² Henri Lauzière 2010: 369-389.

Napoleón a Egipto en 1798 que, aunque solo durara tres años pues tuvieron que dejar el país en 1801, supuso un auténtico jarro de agua fría para un confiado pueblo árabe que aún se veía a sí mismo como una civilización capaz de rivalizar con Europa bajo el paraguas de un Imperio otomano al que hasta entonces consideraba inviolable.

El hecho de que el punto final de la *Nahda* sea la Gran Guerra y la rebelión que condujo a la independencia y creación de varios estados árabes no significa, en ningún caso, que ese fuera el objetivo de los escritores, pedagogos o historiadores egipcios, sirios o libaneses, que además de patriotas de sus respectivos países, eran, en su mayoría, leales súbditos de un imperio cuya reforma intentaron promover, a través de distintos enfoques y en diferentes ámbitos, con el objetivo de adaptar su patria común a los tiempos modernos.

Justificación, objetivos y contenido

Por los motivos que se han expuesto antes, y otros que se explicarán más adelante, es indudable que el conocimiento y estudio de la *Nahda* árabe es un paso previo y necesario para la comprensión de los movimientos políticos y sociales que surgieron en estas regiones en el siglo XX y que en algunos casos continúan hasta el presente, ya que, de un modo similar a lo que ocurre en Europa, es en el siglo XIX cuando se gestan y desarrollan las ideas en las que se sustentan estos movimientos.

Con el objetivo de examinar y explicar los desarrollos que vivió el mundo árabe durante el siglo XIX, especialmente en el ámbito cultural y social, y posteriormente político, he dividido el trabajo en dos secciones principales. En la primera de ellas, tras presentar el paradigma de “cultura decadente” del que surge el concepto de *Nahda*, se hace un recorrido del desarrollo cultural del mundo árabe previo a la llegada de Napoleón, con especial incidencia en el ámbito lingüístico, ya que posteriormente la lengua árabe será el pilar fundamental sobre el que se sustentarán conceptos clave de la *Nahda*, como por ejemplo la identidad. En esta sección se incluyen también detalles sobre la vida y obra de diversos eruditos, tanto cristianos como musulmanes, que desde el siglo XVII dieron

importantes pasos hacia la modernización de la lengua, sirviendo de referencia y modelo a autores posteriores.

Por su parte, la segunda sección repasa los progresos y la modernización que trajo la *Nahda* al mundo árabe, divididos en tres apartados: uno para el renacimiento lingüístico; otro para las innovaciones culturales, articuladas principalmente en torno a los conceptos clave de arabismo e islamismo; y un tercero en el que se explican algunas de las reformas políticas inducidas por la *Nahda*, dentro del movimiento de reforma del Imperio Otomano conocido como *Tanzimat*.

Metodología y estado de la cuestión

La metodología que he seguido ha sido principalmente, como suele ser habitual, la lectura y análisis crítico de fuentes secundarias, la mayor parte de ellas en inglés, dado el escaso número de traducciones al castellano de estudios sobre el tema. Además de la monografía sobre la *Nahda* que constituye la principal referencia bibliográfica, he consultado varios artículos, trabajos y fragmentos de otras obras sobre temas más concretos, o centrados en la obra de algún autor en particular. A lo largo del trabajo he incluido transcripciones del árabe de los títulos de obras o conceptos importantes, que aparecen de forma simplificada, sin signos diacríticos en las consonantes ni el macrón de las vocales largas, los cuales podrían dificultar la lectura a los no arabófonos, entre los que me incluyo. Debo también agradecer la ayuda y apoyo de mi directora del TFG, Ángeles Vicente, quien me ha proporcionado la inmensa mayoría de materiales utilizados, resuelto mis dudas y corregido mis errores. También me ha servido como referencia la obra de Lawrence de Arabia *Los siete pilares de la sabiduría*, a la que, a pesar de no haber podido darle el mismo valor que a una investigación académica, dada su visión parcial y totalmente interesada, me sirvió al inicio como primera toma de contacto con un tema que prácticamente desconocía, además de aportarme importantes datos generales sobre la geografía, la cultura o la religiosidad del pueblo árabe.

Sobre la cuestión de la *Nahda* se han realizado varios trabajos e investigaciones en lengua árabe, a los que no he podido acceder

directamente dado que desconozco esa lengua. Aun así he podido acceder a la perspectiva árabe sobre este proceso a través de traducciones al inglés, como es el caso de *The Arab Nahdah*, de Abdulrazzak Patel, que ha sido mi principal referencia. También he consultado artículos y fragmentos sobre aspectos puntuales, como “Social and intelectual transformations in the late Ottoman Palestine”, de Carl Rihan, “The construction of Salafiyya”, de Henri Lauzière, así como dos estudios en castellano de María Isabel Lázaro Durán, su tesis doctoral *Aproximación a la “Nahḍa” sirio-libanesa. La familia al-Bustānī: el pensamiento reformista del maestro Buṭrus* y “La crisis religiosa en la Nahda árabe: el dogma protestante”.

La bibliografía inglesa sobre el tema se ha centrado principalmente en aspectos muy específicos, como las reformas políticas de un país concreto o la obra de un autor en particular, siendo poco frecuentes los estudios con una visión panorámica del proceso. Entre esos estudios, tanto por su amplitud temática como por la influencia sobre estudios posteriores, dadas las constantes referencias a ellos que he encontrado en mis lecturas, destacaría *Arabic thought in the liberal age 1798-1939* (Albert Hourani), *The Arab awakening: The story of the arab national movement* (George Antonius), *Arab rediscovery of Europe: A study in cultural encounters* (Ibrahim Abu-Lughod) y *Islamic roots of capitalism: Egypt 1760-1840* (Peter Gran).

1. Antecedentes

1.1. El paradigma de la decadencia

Durante el siglo XX, tanto la historiografía europea como la árabe han considerado el período precedente a la *Nahda* como una etapa de estancamiento general, iniciada con la invasión otomana a principios del XVI. Precisamente de este paradigma surge del propio concepto de *Nahda*, como un “nacimiento espontáneo” donde antes no había nada, gracias únicamente al contacto con occidente, motivo por el que la propia periodización de la *Nahda* suele darse por iniciada, como se ha indicado más arriba, a partir de la expedición

napoleónica. Una idea que, a pesar de ser de origen europeo, ha tenido amplio seguimiento en el mundo académico árabe. Sirvan como ejemplo las palabras del académico palestino Abu Lughod en su influyente estudio *Arab rediscovery of Europe* (1963): “varios siglos de aislamiento, estancamiento y decadencia habían conducido a que la sociedad islámica tocara fondo en el siglo XVIII...el declive era general, afectando a casi cualquier área de la actividad humana”³ (trad. propia).

Uno de los efectos de esta idea de decadencia ha sido la práctica equiparación entre *Nahda* y modernidad, entendiendo como ésta únicamente el arraigo de conceptos europeos, como nacionalismo o secularismo, temas sobre los que escribieron algunos intelectuales árabes en el XIX, y que debido a su origen se consideraron desde muy pronto la evidencia de que los tiempos modernos habían llegado al mundo árabe.

El principal resultado de esta postura ha sido la infravaloración y consiguiente abandono al estudio del período anterior a 1798, haciendo que la mayoría de estudios sobre la *Nahda* resultasen incompletos, al ignorar los procesos de desarrollo internos del mundo árabe, que crearon el contexto sociocultural apto para la asimilación de ciertos conceptos occidentales. Según Abdulrazzak Patel “cualquier intento de evaluar las fuerzas culturales internas requiere localizar “continuidades” y establecer “vínculos” entre un “premodernismo” y un “modernismo” autóctonos”⁴ (trad. propia).

Por otra parte, hay algunas corrientes que han sugerido escenarios que difieren, en mayor o menor grado, con la idea de decadencia previa a 1798. Desde aquellos que, como Hodgson o Yarshater, restringen la idea de estancamiento únicamente al mundo árabe (y no a toda la sociedad islámica) a otros como Peter Gran, cuyo trabajo *The Islamic roots of capitalism* (1963) dibuja un panorama cultural en pleno auge en el Egipto de mediados del XVIII. Incluso algunos como Khaled el-Rouayeb sugieren un renacimiento anterior, señalando un renovado interés en la lógica y las ciencias racionales a partir del siglo XVII, que se habría extendido al mundo islámico desde Persia⁵.

³ Abu-Lughod 1963: p.3 (en Patel 2013: p.2).

⁴ Abdulrazzak Patel 2013: p. 3.

⁵ *Ibidem*: p. 5.

Frente a la primera postura, que interpreta la *Nahda* exclusivamente como un producto del contacto con occidente, y que tradicionalmente se ha sustentado en el papel pionero de las escuelas e imprentas de los misioneros cristianos (tanto europeos como americanos), estas corrientes divergentes, que cuanto menos coinciden en que la *Nahda* también tiene raíces islámicas, se apoyan en la existencia de un humanismo árabe, existente desde la época clásica, que había ido resurgiendo lentamente desde, al menos, un siglo antes de la llegada de Napoleón. El término árabe *adab*, que significa “bagaje cultural” y engloba los estudios de gramática (*nahw*), lexicografía (*lughah*), retórica (*khataba*), poesía (*shi'r*), historia (*ta'rikh akhbar*) y ética (*'ilm al-akhlaq*), se puede considerar equivalente a humanismo. Muchas ideas y conceptos propios de estos estudios clásicos, como la búsqueda de la pureza del lenguaje, el conocimiento de sus distintos usos y la variedad de géneros literarios son los que resurgen durante la *Nahda*.

1.2. El espacio cultural interreligioso. Arabización y latinización

Durante la época de dominio otomano iniciada a principios del siglo XVI, el proceso que experimenta la cultura árabe, al margen de los tópicos sobre la decadencia, es la reintegración de los escritores cristianos. Después de haber desempeñado un papel clave en la traducción de escritos griegos y persas durante la época clásica del Islam, tras las cruzadas y la invasión mongola del siglo XIII, los cristianos sirios y libaneses quedaron prácticamente marginados de la producción literaria árabe, situación que comenzó a revertirse en el siglo XVII. Durante el siglo anterior, se habían reforzado las relaciones entre éstos y la Iglesia Católica, especialmente entre la comunidad maronita, debido a la creciente presencia de mercaderes europeos y delegaciones de Roma en centros urbanos como Alepo. Fruto de esta relación, en 1584 se fundó el Colegio Maronita en Roma, cuyos estudiantes, tanto aquellos que al terminar sus estudios regresaron a sus ciudades de origen como aquellos que permanecieron en Europa, contribuyeron significativamente al intercambio cultural entre oriente y occidente, traduciendo tanto obras y estudios europeos al árabe como la propia liturgia maronita a

lenguas latinas o romances, y al árabe, ya que hasta entonces la lengua más utilizada por este credo era el siríaco⁶.

Alepo era una de las pocas ciudades árabes que tras la conquista otomana había conservado cierta actividad literaria, especialmente entre la social y económicamente preeminente comunidad cristiana. Durante el siglo XVII, la presencia de misioneros europeos no hizo más que incentivar este desarrollo, ya fuese a través de la cooperación o de la competencia con los cristianos locales. Los estudiantes del Colegio Maronita desempeñaron un papel clave en este proceso paralelo de arabización y latinización de la lengua y la literatura, además de servir como modelo, y en ocasiones como fuente de autoridad, en los debates que se desarrollarían entre la comunidad intelectual árabe en generaciones posteriores.

Uno de los primeros autores considerado como antecesor de la *Nahda* es Istifan al-Duwayhi. Nacido en Ihdin, Líbano, en 1630, recibió educación básica en la escuela maronita local y cursó sus estudios superiores en el Colegio Maronita de Roma. Educado como sacerdote y con conocimientos de varias lenguas, ocupó distintos cargos en la estructura eclesiástica maronita hasta convertirse en patriarca en 1670. Además de producir numerosos trabajos sobre liturgia e historia maronita y de incentivar la traducción de textos religiosos del siríaco al árabe durante su etapa como patriarca, al-Duwayhi fue un gran promotor de la educación, siendo uno de los fundadores, en 1666, del Colegio Maronita de Alepo, inspirado en el de Roma. Durante el siglo siguiente, otros graduados en Roma seguirían su ejemplo, como el patriarca Yusuf Istifan, que en 1774 fundó la escuela de 'Ayn Waraqa, en Kisrawan. Esta escuela fue una de las instituciones de enseñanza más influyentes del siglo XIX, formando a grandes figuras de la *Nahda* como Nasif al-Yaziji, Faris al-Shidyaq o Butrus al-Bustani⁷.

Otro de los pioneros y protagonistas de este movimiento de arabización fue Jirmanus Farhat. Nacido en Alepo en 1670, estudió en la Escuela Maronita fundada por al-Duwayhi, donde recibió formación en latín, italiano y árabe, idioma en el que centró su producción literaria. Pasó gran parte de su juventud en distintos monasterios, uno de ellos jesuita, donde trabajó como maestro y traductor de textos del latín al árabe, antes de viajar a Italia y España

⁶ *Ibidem*: p. 37-40.

⁷ Mas'ud 1967: p.41 (en Patel 2013: p.43).

para reunir los manuscritos árabes con los que fundaría la Biblioteca de la Iglesia Maronita, en Alepo, donde se estableció definitivamente en 1725 cuando fue nombrado arzobispo. Murió en 1732 dejando más de cien escritos sobre religión, gramática, retórica y poesía.

Durante su carrera, Farhat desempeñó un papel clave en la sustitución del siríaco por el árabe como lengua litúrgica entre los maronitas, a través de una asociación con otros intelectuales de la época, que no sólo se dedicaron a la traducción, sino también a la recuperación y arreglo de textos clásicos. Farhat también fue el autor del primer manual de oratoria en árabe, así como de una importante obra de gramática, *Kitab bahth al-matalib fi 'ilm al-'arabiyyah (Libro de la búsqueda de respuestas en la ciencia del árabe)*, que fue ampliamente editada y comentada durante la *Nahda*. La principal innovación de esta obra fue su objetivo de simplificar la gramática y hacerla más accesible, no sólo para el público árabe en general, sino específicamente para los estudiantes cristianos, eliminando expresiones confusas y comentarios demasiado extensos.

Con el mismo objetivo publicó en 1718 su principal obra sobre lexicografía, *Ihkam bab al-'irab 'an lughat al-'arab (Precisión de la clara expresión en la lengua de los árabes)*, que buscaba ser una versión simplificada del diccionario *Al-Qamus al-muhit (El océano abarcable)*, del lexicógrafo del siglo XIV al-Firuzabadi. Aunque Farhat alaba el *Qamus* en el prólogo de su obra, lo considera demasiado complejo para el público al que se dirigía él, por lo que lo reedita eliminando explicaciones y referencias demasiado largas o variantes regionales.

Jirmanus Farhat logró su objetivo de hacer las letras árabes más accesibles para el público cristiano, y su éxito puede verse en el uso que hicieron de sus trabajos durante el siglo XIX, como base y modelo, y en la supervivencia de su obra hasta la actualidad (las últimas ediciones de su gramática y su diccionario son de 1995 y 1996, respectivamente). Su legado supuso la reintegración de los cristianos al panorama literario árabe, proceso que en generaciones posteriores conduciría hacia un espacio cultural interreligioso, en el que intelectuales y escritores utilizarían temas, formatos y expresiones de las tradiciones islámica y cristiana casi indistintamente⁸.

⁸ Patel 2013: p. 54-58.

Mientras en Siria los cristianos fueron quienes prepararon el terreno para la *Nahda* en el siglo XIX, en Egipto fueron los eruditos musulmanes de la universidad de al-Azhar, en El Cairo.

Esta institución fundada en época fatimí (siglo XI), se convirtió bajo el gobierno de los mamelucos (siglos XIII-XVI) en uno de los principales centros de conocimiento del mundo islámico, donde se impartían estudios de lengua y literatura, filosofía, teología, derecho islámico, astronomía, medicina, matemáticas, historia o geografía. Tras el colapso de gran parte del mundo islámico en el siglo XIII, al-Azhar fue la única de las grandes universidades que se mantuvo en funcionamiento, convirtiéndose en destino de eruditos de diversa procedencia, enriqueciendo aún más los recursos y el legado de la universidad.

Con este recorrido, en el siglo XVIII, al-Azhar es el principal bastión del conocimiento islámico, cuyo sistema de enseñanza basado en la memorización, repetición y compilación de los saberes heredados es una de las causas principales de la extendida idea de decadencia cultural del mundo árabe antes del siglo XIX, al ser la mayor parte de las obras producidas hasta entonces comentarios, glosas o compilaciones de trabajos anteriores. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el concepto moderno de *originalidad* es difícilmente compatible con una cultura para la que la *innovación* (*bid'ah*) se considera normalmente una degeneración del lenguaje, una mancha en la "pureza" del idioma cuya conservación se consideraba el deber de todo hombre de letras. A pesar de las diferencias de enfoque y objetivos con respecto a sus coetáneos cristianos, la generación de eruditos musulmanes de al-Azhar de finales del XVIII realizó una serie de trabajos que por su influencia y uso como obras de referencia, incluso hasta la actualidad, hacen que sea inevitable considerar a sus autores como predecesores de la *Nahda*. Algunos de los autores más importantes de esta generación son el gramático Muhammad al-Sabban, el lexicógrafo Muhammad al-Zabidi, el historiador 'Abd al-Rahman al-Jabarti o el pedagogo Hasan al-'Attar.

La principal aportación de al-Sabban fue un compendio gramatical basado en trabajos de autores anteriores. Sin embargo, lejos de

hacer una simple recopilación, al-Sabban incluye, junto a cada pasaje de gramáticas canónicas, los comentarios y argumentos dados a favor y en contra y las distintas interpretaciones y polémicas desarrolladas en torno a ellos, para lo que llega a citar unas 200 fuentes de distinta época. Siguiendo una estructura de “argumento-refutación” que refleja una voluntad de debate en la que caben diferencias de opinión, la glosa de al-Sabban serviría para mantener vivo ese debate durante la *Nahda*, como muestran sus abundantes impresiones durante los siglos XIX y XX⁹.

En el campo de la lexicografía, la obra más importante del siglo XVIII es el *Taj al-‘arus min jawahir al-Qamus (La corona engarzada con las joyas del Qamus)*, del erudito de origen indio al-Zabidi. Comenzó sus estudios religiosos en Delhi, y tras continuarlos en Yemen, terminó su carrera en Egipto, como profesor de al-Azhar. Según Peter Gran, fue el responsable del desarrollo del espíritu científico entre los primeros autores de la *Nahda*, algunos de ellos alumnos suyos, como al-Attar o al-Jabarti. Éste último califica la llegada de al-Zabidi al Cairo en 1754 como “uno de los grandes momentos de la vida intelectual del siglo”¹⁰.

Al-Zabidi toma como principal referencia y punto de partida para su obra el *Qamus* de al-Firuzabadi, al igual que Farhat en Siria. Sin embargo su objetivo, al contrario que el de éste, es el de aportar a sus contemporáneos un diccionario que les ayudase en el estudio de textos religiosos, particularmente del *hadith*, la colección de dichos del profeta Muhammad, que supone una de las principales fuentes en la elaboración de la *shari‘a* (ley islámica) junto con el Corán. En su prólogo, declara que su objetivo es “preservar la sagrada lengua árabe, el eje sobre el que giran los mandamientos del Corán y la Sunna”¹¹, declaración que puede considerarse representativa de una postura ante la lengua común entre los intelectuales musulmanes de su generación. Para su trabajo, al-Zabidi cita más de cien fuentes, acumulando material de casi todos los diccionarios clásicos, lo que resultó en el diccionario más amplio de la tradición árabe, convirtiéndose en una de las principales fuentes de estudio de la lengua para estudiantes hasta el presente, y en modelo, por su capacidad para organizar y estructurar el idioma hacia una

⁹ Ibídem: p. 81-83.

¹⁰ Gran 1979: p. 54 (en Patel 2013: p. 85).

¹¹ Al-Zabidi 1965: vol.1, p.4 (en Patel 2013: p.85).

necesidad específica, para autores del siglo XIX que, como al-Bustani o al-Shartuni, publicaron sus propios diccionarios, con objetivos mucho menos vinculados a la religión.

Al-Zabidi también tuvo una enorme influencia en uno de sus discípulos, el historiador al-Jabarti. Nacido en 1753 en una familia de terratenientes en El Cairo, los contactos de su padre con los ulemas egipcios y la élite gobernante, así como su encuentro y relación con los franceses desde su llegada en 1798, le proporcionaron una información privilegiada sobre los eventos políticos de su época. Quizá el evento que más influyó en su dedicación al género histórico fue su participación en el proyecto biográfico de al-Zabidi, quien en la década de 1770 colaboró con el muftí de Damasco, Khalil al-Muradi, para recolectar biografías sobre musulmanes destacados del siglo anterior, y al que invitó a sumarse a su entonces discípulo al-Jabarti, siendo éste quien finalizaría y publicaría el trabajo años más tarde, tras la repentina muerte de al-Zabidi y al-Muradi en una epidemia en 1791.

Durante la ocupación francesa, escribió dos obras de carácter muy distinto. La primera de ellas, *Ta'rikh muddat al-Faransis bi-Misr (Historia de los franceses en Egipto)*, fue publicada en 1798, apenas seis meses después de la llegada de Napoleón, y recoge los principales eventos ocurridos durante ese tiempo, además de las impresiones del propio autor hacia los franceses, expresando su desconfianza en su mandato, al mismo tiempo que la admiración hacia su cultura. La segunda de estas obras, *Mazhar al-taqdis bi-zawal dawlat al-Faransis (Demostración de la piedad en la caída del Estado Francés)*, la escribió tras la marcha de los franceses, con el objetivo de reconciliarse con los gobernantes otomanos y de aclarar las acusaciones que se habían hecho contra él de colaborar con los franceses, ya que había formado parte de uno de los *diwan* (consejos locales) creados por éstos para intentar administrar Egipto.

Sin embargo, su obra más ambiciosa es la *'Aja'ib al-athar fi tarajim wa-al-akhbar (Retazos notables de vidas y eventos)*, una crónica publicada en varios volúmenes entre 1805 y 1821, y que supuso una gran innovación para la historiografía islámica tanto por su extensión cronológica (abarca todo el período de 1688 hasta 1821), como por su combinación de biografías con datos cronológicos, que hasta entonces se habían tratado como géneros

independientes. En el prólogo de su obra, al-Jabarti deja claro que no busca alabar ni difamar a ninguna de las partes implicadas, sino exponer los hechos de la forma más imparcial y desapasionada posible. No todo lo francés aparece como malo ni todo lo islámico como bueno, además de mostrar una especial preocupación por la brecha de desarrollo entre franceses y egipcios¹².

El papel de al-Jabarti en la historiografía árabe ha tenido interpretaciones contradictorias. Mientras los estudios que partían de la idea de decadencia lo han considerado como un genio en una época decadente, cuyo pensamiento fue inspirado por el contacto con Europa, las corrientes revisionistas ponen el acento en que la metodología y estructura de su trabajo se basan en géneros historiográficos autóctonos (biografía y cronología), poniendo en duda no sólo que se inspirase en Europa, sino la idea misma de período decadente, al considerar a al-Jabarti no como una anomalía, sino como un intelectual representativo de su época.

Independientemente de la interpretación que se haga de su obra, no cabe duda de que ésta es la crónica más importante del Egipto otomano hecha desde la perspectiva árabe, además de sentar precedente en la actitud de los intelectuales musulmanes hacia Europa.

Otra de las personalidades que influyó en la renovación intelectual de Egipto fue Hasan al-'Attar. Nacido en 1776 en El Cairo, estudió en al-Azhar, ejerciendo después una temporada como profesor. A la llegada de los franceses en 1798, su reacción inicial, como la de gran parte de los ulemas, fue abandonar El Cairo temiendo ser perseguido. Sin embargo, unos meses después regresó y se relacionó con el grupo de científicos que acompañaban a Napoleón, intercambiando con ellos información científica y literaria, enseñándoles árabe y aprendiendo sus métodos, experiencia que le hizo convencerse de que la modernización de su país requería estudiar los progresos científicos europeos¹³. Entre 1803 y 1814 viajó por Turquía, Siria y Palestina, tras lo cual regresó a Egipto, convirtiéndose en uno de los principales apoyos del valí Muhammad

¹² Patel 2013: p. 91.

¹³ Al-Azbawi 2006: p. 199-200 (en Patel 2013: p. 93).

Ali en su proyecto de reforma educativa. En 1830 fue elegido rector de al-Azhar, puesto que mantuvo hasta su muerte en 1835¹⁴.

Autor de más de cincuenta trabajos, su obra se centra en gramática y el arte de la composición (*insha'*), con una orientación pedagógica, y siguiendo el ejemplo de su maestro al-Sabban, hacia la simplificación lingüística. Su obra más conocida es el *Insha al-'Attar*, en la que adapta el arte de la composición lingüística tradicional a los usos específicos de su época, principalmente, como guía para la redacción de cartas y documentos oficiales destinada a empleados del gobierno o burócratas de alguna de las instituciones creadas durante el gobierno de Muhammad Ali¹⁵.

Quizá la influencia más patente de al-'Attar en la *Nahda* fue, más que a través de sus trabajos, mediante su labor pedagógica sobre toda una generación de escritores, traductores y periodistas en al-Azhar. Entre otros, fue maestro de Rifa'ah al-Tahtawi, uno de los escritores y reformadores musulmanes más importantes de la *Nahda*, a quien envió a estudiar a París, como parte de un proyecto educativo de Muhammad Ali, "Al-'Attar era un hombre instruido que a través de su contacto con los franceses y a causa de su prolongada estancia fuera de Egipto estaba abierto a nuevas ideas, e inculcó esa actitud en sus alumnos. Al-'Attar también estaba versado en las ciencias seculares y no veía ninguna contradicción entre el conocimiento religioso y las disciplinas seculares" (trad. propia)¹⁶.

Esta serie de escritores y eruditos aglutinados en torno a Al-Azhar realizaron un enorme esfuerzo de localización, análisis, adaptación y recopilación de textos anteriores, con un espíritu enciclopédico que preparó el terreno para un renacimiento cultural mucho más evidente en el siglo XIX, por lo que merecen ser considerados como

¹⁴ Heyworth-Dunne 1938: p. 962 (en Patel 2013: p. 94).

¹⁵ Muhammad Ali fue el valí de Egipto entre 1805 y 1848. De origen albanés y militar de profesión, su intervención en la guerra contra los franceses le llevó a tomar el control de Egipto, emprendiendo una campaña de profunda modernización del país en la administración, el ejército, el sistema de posesión de tierras, la educación y las infraestructuras. Su gobierno se caracterizó también por las tensas relaciones con el sultán, debido a las pretensiones autonomistas de Ali, que culminaron con la rebelión de Egipto en 1831, durante la que llegaría a ocupar Siria, Palestina y el Hijaz (https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mehmet_ali.htm , consultado el 12-11-2018)

¹⁶ Hasan 1968: p.74 (en Patel 2013: p. 96).

predecesores de la *Nahda*. Los trabajos realizados por al-Zabidi, al-Sabban o al-Jabarti servirían como vínculo de unión de los intelectuales de la *Nahda* con su vasto legado cultural, además de como referencias de autoridad en los abundantes debates lingüísticos que se producirían, utilizando como medio la recién creada prensa árabe¹⁷.

Por otra parte, la generación de intelectuales cristianos encabezada por Farhat allanó el camino para la reintegración de sus correligionarios en la corriente literaria árabe, lo que condujo a la creación de un espacio interreligioso, en el que los cristianos comenzaron a verse a sí mismos como parte de un gran conjunto cultural estrechamente ligado al Islam y la lengua árabe. Mientras en la época de Farhat la principal seña de identidad seguía siendo la religión, los cristianos de la *Nahda* desarrollaron una identidad de grupo basada en la lengua árabe, lo que les permitió no sólo adoptar elementos del legado literario islámico como propios, sino ser parte activa en las controversias lingüísticas que se producirían durante el siglo XIX. Como se verá más adelante, ese valor dado a la lengua árabe como seña de identidad fundamental no se reduciría a los cristianos, siendo el antecedente del concepto de arabismo, una de las ideas clave que se discutirían durante la *Nahda*.

2. Renacimiento y reformas

2.1. Escritores y periodistas. El renacimiento lingüístico

Una de las principales características de la *Nahda* es la importancia dada a la lengua y sus funciones, como muestra la abundancia de debates y controversias sobre asuntos lingüísticos, en los que prácticamente todos los intelectuales del período tomaron partido. Aunque todos ellos coincidían en la necesidad de su reforma, sus distintas motivaciones ideológicas, sociales y políticas condujeron a distintos enfoques sobre los métodos y el alcance de las reformas. En este sentido, pueden distinguirse dos corrientes

¹⁷ Patel 2013: p. 97.

principales: los reformistas liberales, entre los que destacan Ahmad Faris al-Shidyaq (1805-1887), Ibrahim al-Ahdab (1826-1891), Shaykh Yusuf al-Asir (1814-1889) o Jurji Zaydan (1861-1914); y los reformistas conservadores, cuyos principales exponentes son Butrus al-Bustani (1819-1883), Nasif al-Yaziji (1800-1871), Ibrahim al-Yaziji (1847-1906), Sa'id al-Shartuni (1849-1912) y Rashid al-Shartuni (1864-1906). Sin embargo, lejos de constituir discursos homogéneos, había importantes diferencias dentro de ellos, especialmente entre los conservadores moderados como al-Bustani o los Shartuni y los ultraconservadores como Ibrahim al-Yaziji¹⁸. La conservación de la "pureza" de la lengua árabe suponía una de las principales preocupaciones de este grupo, aunque no todos la defendieron con la vehemencia de al-Yaziji, mientras que el principal objetivo de los liberales como al-Shidyaq era la simplificación del idioma y su adaptación a los nuevos tiempos. Teniendo en cuenta que, como se ha mencionado antes, la lengua se convirtió durante el siglo XIX en la principal seña de identidad del pueblo árabe, no resulta extraño que detrás de una postura hacia la lengua subyaciese una determinada visión de la sociedad, la cultura y la política.

Los debates y enfrentamientos entre las distintas posturas se desarrollaron tanto a través de libros y tratados como, especialmente, de artículos periodísticos en alguno de los numerosos diarios surgidos en Egipto, Siria y Líbano durante el siglo XIX. La prensa sirvió como el principal catalizador del debate lingüístico, al ser muchos de los escritores de la *Nahda* fundadores y editores de sus propios periódicos, como es el caso de al-Bustani (*Al-Jinan*), Jurji Zaydan (*Al-Hilal*), al-Shidyaq (*Al-Jawa'ib*) o Ibrahim al-Yaziji (*Al-Diya'*).

Una de las disputas más significativas del período fue la iniciada entre Ibrahim al-Yaziji y Faris al-Shidyaq, que arrastró a muchos otros autores a tomar partido, y que produjo una gran cantidad de artículos de prensa en los que los implicados intercambiaron sus argumentos, refutaciones e incluso insultos y ataques personales. La disputa entre al-Yaziji y al-Shidyaq comenzó a raíz de una elegía publicada por éste último a Nasif al-Yaziji, padre de Ibrahim, en la que, lejos de alabar su figura o su trabajo, como suele hacerse en una elegía, critica sus errores lingüísticos, además de acusarle de

¹⁸ Patel 2013: p. 102-103.

arrogante por su rechazo a aceptarlos cuando él (al-Shidyaq) se los señaló¹⁹. El encendido debate que provocó la elegía de al-Shidyaq ocupó numerosas páginas de los diarios *Al-Jawa'ib*, del propio al-Shidyaq, y del *Al-Jinan* de al-Bustani, donde tanto él mismo como Ibrahim al-Yaziji y Sa'id al-Shartuni publicaron artículos refutando las acusaciones y criticando la obra de al-Shidyaq, quien a su vez contaba con Yusuf al-Asir e Ibrahim al-Ahdab como partidarios en el debate.

Al margen de las disputas y rencillas personales, el acalorado debate que arrastró a todos estos autores representa la existencia de dos concepciones antagónicas de la lengua, sus usos y su valor social, y aunque ambas buscasen la reforma de la lengua, partieron de fuentes y referencias distintas que condujeron a objetivos opuestos.

La corriente liberal representada por al-Shidyaq buscaba la simplificación del idioma, con el objetivo de adaptarla a las necesidades específicas de la época, utilizando como fuente y modelo tanto obras de época clásica como de autores del siglo XVIII. Una de las obras que mejor encarna este propósito es la gramática de al-Shidyaq titulada *Ghunya al-talib wa-munya al-raghib (El enriquecimiento del estudiante y el deseo del aspirante)*, publicada en 1872. Siguiendo el ejemplo del *Baḥṡ al-matalib* de Jirmanus Farhat, al-Shidyaq publicó su gramática sin comentarios detallados ni análisis complejos, buscando, además de hacer el aprendizaje de la gramática más accesible al público árabe, facilitar el conocimiento de la lengua para los no árabes. Sin embargo, el grado de simplificación del *Ghunya* fue considerado excesivo por muchos autores de la época, y se convirtió en poco tiempo en una de las obras más controvertidas y criticadas de la *Nahda*. En 1874, Sa'id al-Shartuni publicó la refutación más dura hacia la obra de al-Shidyaq, *Al-Sahm al-sa'ib fi takhti'at Ghunya al-talib (La flecha en el blanco de los errores del Ghunya al-talib)*, en la que recrimina a éste por menospreciar el trabajo de los compiladores y comentaristas cuyas aportaciones omite (en la tradición árabe, los estudios de gramática solían incluir los comentarios hechos por los compiladores anteriores, produciendo obras muy extensas y complejas, de ahí la innovación del *Ghunya*). Además le señala errores en la terminología y definiciones incorrectas, para lo que se apoya en

¹⁹ Shibli 1950: p. 63-64 (en Patel 2013: p. 105).

comentarios de gramáticos clásicos como Ibn Malik o Ibn Hisham, aunque su principal fuente de referencia es al-Sabban, a quien al-Shartuni consideraba la máxima autoridad en materia lingüística. La principal crítica de al-Shartuni hacia la obra de al-Shidyaq no es tanto por errores de contenido, sino por el intento de éste de romper con la tradición al presentar un compendio gramatical sin comentarios, en los que normalmente recaía la función pedagógica en este tipo de trabajos. En este sentido, la crítica de al-Shartuni va más allá de la mera refutación de un autor a otro, y es una muestra de la existencia de una corriente de pensamiento para la que la alteración de los principios normativos que regían el estudio de la lengua era impensable. El nivel de conservadurismo imperante durante la *Nahda*, del que la obra de al-Shartuni es quizá la muestra más temprana, fue un factor que determinó el alcance de los intentos de reformas de la lengua, al atacar sistemáticamente y socavar la autoridad de cualquier intento de simplificación²⁰.

Mientras al-Shartuni actuó como defensor de la tradición gramatical árabe, Ibrahim al-Yaziji hizo lo propio con la “pureza” de la lengua. Probablemente el autor más crítico hacia el uso de la lengua que hacían sus coetáneos, publicó numerosos artículos en su periódico *Al-Diya'* atacando lo que él consideraba usos erróneos de la lengua, especialmente en el ámbito periodístico. En 1901 publicó una recopilación de sus artículos con el título de *Lughat al-jara'id* (*La lengua de los periódicos*), en el que expone que su propósito era prevenir a los escritores de los errores lingüísticos comunes en la época, señalando como fuente de esos errores la imitación indiscriminada, que según su perspectiva sólo podía remediarse mediante una estandarización de la lengua basada en los principios normativos clásicos.

Si bien las motivaciones de al-Yaziji no suponían ninguna excepción para su época, no puede afirmarse lo mismo del alcance de sus críticas, que afectaron incluso a los autores del XVIII considerados por muchos de sus contemporáneos como las principales referencias de autoridad en asuntos lingüísticos, llegando a insinuar que los errores cometidos por sus contemporáneos se debían a la imitación indiscriminada que éstos hicieron de obras como el *Taj al-'Arus* de al-Zabidi, que según al-Yaziji ya incluían términos erróneos. Sus críticas se remontan incluso a eruditos de

²⁰ Patel 2013: p. 108-112.

época clásica, como Ibn Khaldun, Ibn Manzur o al-Firuzabadi, del siglo XIV, siendo el lexicógrafo del siglo XII al-Zamakhshari la principal referencia que utiliza para apoyar sus argumentos.

Al igual que sucedió con el *Ghunya* de al-Shidyaq, la rígida y controvertida postura de al-Yaziji tuvo que afrontar numerosas críticas y refutaciones, las más contundentes de la mano de Rashid al-Shartuni, hermano menor de Sa'íd. En una serie de artículos publicados en 1899 en el periódico *Al-Mashriq*, recrimina a al-Yaziji su rígido concepto de la lengua y su sistemática renuncia a contemplar los conceptos lingüísticos de *majaz* (acepción más común) y *tasarruf* (flexibilidad) además de su desprecio por los diccionarios con más autoridad, como el de al-Zabidi²¹.

Esta serie de debates y controversias, que formaron una parte esencial de la *Nahda*, son la muestra, además de un renovado interés por el estudio y desarrollo de la lengua árabe, de la existencia de diferentes discursos y concepciones de la lengua, que no sólo se distinguían por los objetivos de su reforma y por las fuentes en las que se apoyaban. Teniendo en cuenta la idea común, ya presente en los eruditos del siglo XVIII, que vinculaba inseparablemente la lengua y cultura árabes a las ideas de identidad y progreso, se puede comprender por qué los debates lingüísticos iban más allá de la simple elección de un determinado registro. En la postura de los ultraconservadores como al-Yaziji, para quienes prácticamente cualquier autor posterior a la época clásica no era una fuente fiable, subyace una identidad cultural basada únicamente en el legado clásico. “Mientras los reformistas conservadores habían recurrido al rico legado de los estudios de gramática y los diccionarios de su pasado inmediato para el arbitraje de materias lingüísticas, los ultraconservadores, como Ibrahim al-Yaziji, siguiendo a reformadores musulmanes como Muhammad ‘Abduh²², no enlazaron con ese pasado al que rechazaban por decadente, sino que en su lugar saltaron directamente hacia la herencia clásica árabe del pasado distante, que encajaba mejor en su búsqueda de

²¹ Al-Shartuni 1899: p. 609-611, 796-798 (en Patel 2013: p. 115).

²² Muhammad ‘Abduh (1849-1905) fue un escritor, jurista y activista político egipcio que promovió una visión racionalista del Islam, en un intento de conciliar la fe y la razón que influiría en gran medida en el Islamismo moderno, y que desafió la legitimidad de las autoridades religiosas, los ulemas y el Imperio Otomano (Lauzière 2018: p. 374-375).

una idealizada identidad cultural basada en la lengua y la cultura árabe que ahora procuraban “revivir” tras siglos de “decadencia”²³ (trad. propia).

Lo que es evidente es que, tanto para los liberales como al-Shidyaq, como para los conservadores como al-Yaziji o los Shartuni, la lengua era, además de una forma de expresión, la base de la identidad nacional.

2.2 El renacimiento cultural. Arabismo e islamismo

El contexto histórico en el que se desarrolla la *Nahda* se caracteriza por la apertura del mundo árabe a las influencias externas y la penetración de ideas provenientes no sólo de los países europeos considerados como los más desarrollados en ese momento, Francia y Gran Bretaña, sino también de otros países del mundo islámico, como Persia, Afganistán, o India, de donde provenían influyentes autores como al-Zabidi o Jamal al-Din al-Afghani (que fue la principal influencia en el reformador egipcio Muhammad ‘Abduh). En muchos casos, además, las novedades culturales no llegaron directamente desde occidente, sino a través de las regiones de Europa oriental con una relación más arraigada con la órbita otomana, como los países balcánicos o Rusia. No sólo los misioneros católicos y protestantes, sino también la comunidad ortodoxa árabe presente en Grecia y los Balcanes, actuaron como transmisores de los conceptos y novedades provenientes de occidente.

Fue el caso, por ejemplo, de los primeros tratados de la Ilustración francesa, que llegaron al mundo árabe a través de traducciones griegas, o de la primera imprenta con caracteres árabes, traída desde Valaquia (Rumanía) por el prelado melquita Athanasiyus Dabbas en 1706, con apoyo de la Iglesia ortodoxa²⁴. Sin embargo, las imprentas existentes en el mundo islámico en el siglo XVIII, entre las que destacan también las existentes en Bombay y Calcuta, no llegaron a convertirse en casas de edición desde las que se editase y difundiese literatura. Las primeras imprentas de este tipo llegarían

²³ Patel 2013: p. 122-123.

²⁴ Hill 2014: p. 1.

en el siglo XIX, siendo la pionera la Imprenta Bulaq, establecida en el Cairo en 1821, que sirvió de modelo para el desarrollo de otras imprentas en Siria, Líbano y Palestina durante el mandato egipcio sobre estas regiones²⁵.

En el campo de la prensa cabe destacar la influencia de la comunidad judía, siendo sus miembros los editores de algunos de los primeros periódicos que se publicaron en países árabes, como el *Ha-Havaselet (El lirio)* o el *Ha-Dôver (El orador)*, surgidos en Palestina e Iraq, respectivamente, antes de la aparición de los primeros periódicos en árabe²⁶.

Una parte consustancial de la modernización cultural que vivió la sociedad árabe fue la crisis religiosa. En el complejo escenario religioso árabe donde a las tradicionales confesiones islámica, católica y las minorías ortodoxa y judía, se añadieron desde el siglo XVII las misiones de protestantes americanos y católicos europeos, numerosos intelectuales atravesaron crisis de fe que se saldaron con sus conversiones a otra fe que se adaptase mejor a sus ideas sociales y políticas, como fue el caso de Butrus al-Bustani o de Faris al-Shidyaq, convertidos al protestantismo, que en el caso de al-Shidyaq no fue definitiva, ya que poco tiempo después se convirtió al Islam, adoptando el nombre de Ahmad²⁷.

La llegada de las ideas ilustradas de razón, libertad o progreso motivaron el debate religioso entre los intelectuales de la época, que participaron en él con distintas actitudes: mientras unos optaron por la conversión, otros, como 'Abduh, se centrarían en revisar de forma crítica los principios de su religión, con el objetivo de "depurarlos de todas las escorias y deformaciones que resultan de los siglos de decadencia"²⁸. Como vía intermedia, los pensadores liberales procurarían liberar la religión de los límites de la ortodoxia mediante la crítica hacia las creencias tradicionales. Ante esta crisis religiosa, la respuesta de la conversión era la salida más drástica, y aquellos que decidieron optar por ella tuvieron que soportar el rechazo, e incluso en ocasiones la violencia, de sus hasta entonces correligionarios. "La conversión de un cristiano ortodoxo o católico al

²⁵ Ferrando 2001: p. 56.

²⁶ Hill 2014: p. 2.

²⁷ Lázaro Durán 1997: p. 13-18.

²⁸ Abdel-Malek 1965: p. 10 (en Lázaro Durán 1997: p. 14).

protestantismo (...) conllevaba un significado social, político e ideológico que traspasaba los límites de lo puramente religioso (...), el individuo que era capaz de cuestionar su fe religiosa, y por tanto la de una comunidad, escapa, de alguna forma, a las normas establecidas por dicha comunidad, le resta cohesión y queda en "libertad" no sólo para seguir manteniendo su actitud personal y crítica ante determinadas creencias religiosas, políticas, etc., sino también para difundirlas entre sus congéneres"²⁹.

De forma similar a la situación en Europa durante los dos siglos previos, el origen de esta actitud crítica hacia la religión es el nacimiento y arraigo de una clase social burguesa, con una independencia económica e ideológica suficiente como para cuestionar su entorno cultural, además del factor de la influencia occidental, que en muchos casos llegó al mundo árabe de la mano de estudiantes nativos que regresaban a su país tras completar sus estudios en Europa, como es el caso de Rifa'a al-Tahtawi. Quizá la conversión más dramática del período, tanto a nivel personal como para las comunidades implicadas, fue la del maronita As'ad al-Shidyaq, hermano mayor de Faris, que se convirtió al protestantismo en 1825, tras haber traducido del inglés una crítica hacia la Iglesia Católica del misionero Jonas King. Esta publicación inició una amarga disputa entre las Iglesias católica y protestante, que se saldó con el encarcelamiento de al-Shidyaq y su posterior muerte en prisión, a la edad de veinte años. Este hecho, además de provocar el rechazo hacia la Iglesia Maronita por parte de otros intelectuales de la época, fue utilizado por la Misión americana para publicitarse, convirtiendo a As'ad al-Shidyaq en "el mártir de los protestantes sirios"³⁰. Tras la muerte de al-Shidyaq, tanto su hermano Faris como Butrus al-Bustani publicaron sendas crónicas sobre el hecho, criticando duramente a la Iglesia Maronita por su actuación y su incapacidad de adaptarse al modelo de sociedad que ellos defendían, basada, entre otras cosas, en la libertad de culto.

Una de las ideas clave de la *Nahda*, desarrollada desde el siglo anterior y estrechamente relacionada con las aspiraciones sociales de los intelectuales de la época es la de arabismo. Como se ha explicado en el apartado anterior, la lengua se fue convirtiendo en la piedra angular de la identidad nacional árabe, al ser prácticamente el

²⁹ Lázaro Durán 1997: p. 15.

³⁰ Pérès 1934-1935: p. 241 (en Lázaro Durán 1997: p.17).

único patrimonio común a todos los árabes, motivo por el que la recuperación, revalorización y modernización de la misma se convirtió en la prioridad de escritores e intelectuales tanto cristianos como musulmanes. Este concepto de arabismo, a pesar de ser una importante influencia en el nacionalismo árabe surgido en el siglo XX, no puede considerarse en el XIX como un movimiento nacionalista en términos europeos, sino que se trata, más bien, de un sentimiento de identidad cultural que, exhortando a todos los árabes a amar su lengua y valorar el rico legado que la cultura árabe había aportado, no sólo a sus propios países sino al mundo entero, buscaba revivir la gloria de la edad clásica, no necesariamente en un sentido nostálgico o reaccionario, sino retomando la actitud racional y el pensamiento crítico que habían caracterizado a la civilización clásica árabe. En esta línea, pensadores como Nasif al-Yaziji y al-Bustani motivaron esa revalorización de la cultura árabe, en un sentido secular y racional, que diese a sus coetáneos las herramientas necesarias para afrontar los desafíos de la modernidad sin renunciar, en el proceso, a su propia cultura.

Mientras el enfoque de algunos intelectuales (cristianos en su mayoría) se centraba en el aspecto secular, los reformadores musulmanes Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) y Muhammad 'Abduh, defendían una recuperación de los valores del Islam clásico en un sentido moderno, ya que para ellos el Islam era esencialmente una religión flexible y racional, de la que la lógica y el pensamiento crítico formaban una parte consustancial³¹. Especialmente preocupados por la creciente dominación de las naciones europeas sobre Egipto, al-Afghani y 'Abduh se convirtieron, especialmente a partir de su exilio en París tras la revuelta de 1883, en representantes de un "revolucionario panislamismo, una combinación de sentimiento religioso, sentimiento nacional, y radicalismo europeo, que no buscaba propagar una noción de Islam estático, sino más bien del Islam como civilización y como nación, en la que la *'umma* (la comunidad islámica) pudiera reunirse y fuesen restaurados los primeros logros de la civilización"³² (trad. propia). Mucho más influyente sobre el posterior nacionalismo árabe que el arabismo de al-Yaziji o al-Bustani, el reformismo islámico de al-Afghani y 'Abduh encontró su medio de expresión y difusión en la revista *al-'Urwa al-Wuthqa (El lazo indisoluble)*, editada por ambos

³¹ Jacobs (n.d.): p.4-5.

³² Hourani 1963: p.108-115 (en Rihan 2013: p.13).

en París, en la que, además de criticar el fanatismo y la concepción estática del Islam, lanzaron un llamamiento hacia el progreso y la modernización de la comunidad islámica, posicionándose claramente contra la dominación europea.

Debido a la patente influencia que tuvieron las ideas panislámicas de los reformistas musulmanes, especialmente 'Abduh, en Rachid Rida (1865-1935), considerado el padre del salafismo moderno, a menudo se ha etiquetado también a al-Afghani y 'Abduh como precursores del salafismo. Sin embargo, las fundamentales diferencias de objetivos y enfoque hacia la religión entre una generación y otra hacen bastante arriesgada esa afirmación. Por una parte, mientras que para 'Abduh la religión era un medio en el que basar una identidad cultural que garantizase el progreso de la comunidad y su independencia respecto a las potencias europeas, para la generación representada por Rida la política era el medio para lograr un fin religioso, que para el salafismo significa la creación de un Estado Islámico en que rija la ley de la *shari'a*. En esa diferencia de objetivos juega un importante papel el concepto islámico de *ijtihad*, como "relación dialéctica entre texto y contexto"³³, otorgando "un papel clave a la constante reinterpretación de la relación entre los textos religiosos y el contexto social"³⁴ (trad. propia).

Las diferencias en el contexto histórico y social en el que vivieron 'Abduh y Rida son una de las principales causas de su divergencia de objetivos, ya que mientras 'Abduh vivió en época del Imperio otomano, cuando una gran parte de los intelectuales defendía la unión entre los musulmanes bajo la estructura política imperial (aunque 'Abduh no fuese uno de ellos, en su época las ideas de panarabismo y panislamismo comparten muchos conceptos y objetivos), la desaparición del Imperio, el reparto colonial del mundo árabe que hicieron las potencias europeas y la irrupción de la política de masas dieron lugar a un contexto sociocultural muy distinto, que en el caso del salafismo condujo a la creación del partido de los Hermanos Musulmanes en Egipto, en 1928.

³³ Ramadan 2009: p. 23 (en Jacobs n. d.: p. 1).

³⁴ Jacobs (n.d.): p. 4.

2.3 La reforma política. Otomanismo y política de la *Tanzimat*

A nivel político, el siglo XIX se caracteriza por el interés de las autoridades otomanas en emprender una serie de reformas en la estructura política, burocrática, económica y social que había regido el Imperio durante siglos, movimiento conocido con el nombre de *Tanzimat* (literalmente, organización del imperio, en turco). La reforma y modernización del Imperio se consideraba, tanto por los miembros de la élite burocrática turca como por los eruditos árabes de la época, como la única esperanza para su supervivencia en el nuevo contexto internacional que se estaba desarrollando. La desastrosa situación militar del Imperio desde el siglo anterior, la cada vez mayor independencia de las provincias africanas y el auge de los nacionalismos, especialmente en Egipto y los Balcanes, empujaron a las autoridades otomanas, tal y como señala Albert Hourani, a intentar transformar su Imperio en un Estado moderno mediante la importación de las novedades políticas, militares y científicas de Europa, otorgando, por ejemplo, una mayor importancia al papel político de la diplomacia y adoptando políticas de protección hacia las numerosas minorías étnicas y religiosas del Imperio³⁵.

Es en este contexto en el que cobra su sentido el concepto de otomanismo, una idea de unión supranacional que abogaba por la reforma del Estado y la sociedad, tomando como principios las ideas de libertad religiosa, secularismo, igualdad ante la ley entre los distintos grupos étnicos, o la modernización de la ciencia y la tecnología. En la formulación y expansión de este principio jugaron un importante papel tanto Nasif al-Yaziji y Butrus al-Bustani, que desarrollaron la idea de patriotismo en Siria (en el caso de al-Bustani mediante una particular y característica combinación de identidad cultural árabe, nacional siria y supranacional otomana), como especialmente al-Tahtawi (1801-1873). Posiblemente el más exitoso e influyente de la promoción de estudiantes egipcios enviados por el gobierno de Muhammad Ali a estudiar a Francia, fue el responsable de la importación del concepto de patriotismo, traduciendo el término francés *patrie* por *watan*. Creador de un género literario nuevo, el *wataniyyat* (poemas patrióticos) y firme defensor de la política del *Tanzimat*, habló por primera vez sobre la patria en su obra *Takhlis*

³⁵ Hourani 1963: p. 34 (en Rihan 2013: p.12).

al-ibriz fi takhlis baris (Una semblanza de París), publicada en 1834 en árabe, y en 1840, un año después del comienzo oficial del *Tanzimat*, en turco.

El concepto de otomanismo está también estrechamente ligado a las ideas ya expuestas de arabismo e islamismo, ya que numerosos autores combinan estos conceptos en sus formulaciones, siendo el caso más claro el del ya mencionado al-Bustani, quien consideraba el amor por la propia patria de los europeos como la causa principal de su progreso cultural y científico, y animaba a sus compatriotas a hacer lo propio con Siria, independientemente de su confesión religiosa.

Debido a los vaivenes políticos que sufrieron las regiones árabes en la segunda mitad del siglo XIX, las prioridades y preferencias en reformas sociales y políticas de los intelectuales de la época fueron evolucionando. En el caso de al-Bustani, que en 1859 había hecho un llamamiento hacia el renacimiento cultural y el progreso en una lectura pública titulada *Khutbah fi adab al-'arab (Una lectura de la cultura de los árabes)* en la Sociedad de Artes y Ciencias de Siria, establecida en Beirut³⁶; tras los graves sucesos ocurridos el verano de 1860 en Líbano³⁷ incorporó de forma prioritaria a su discurso la necesidad de unión y tolerancia religiosa entre los sirios, dentro de un modernizado Estado otomano. Con este propósito publicó una serie de ensayos patrióticos en forma de panfleto con el título de *Nafir Suriyah (La trompeta de Siria)*, en los que sugería medidas concretas encaminadas al progreso cultural, como el establecimiento de más escuelas y bibliotecas, medida que él mismo llevó a cabo en 1863 con la fundación de la Escuela Nacional en Beirut. El mismo talante patriótico exhibió en su periódico, *Al-Jinan*, fundado en 1870, en el que la frase “el amor a la patria es un artículo de fe” (frase

³⁶ Al-Bustani 1990: p. 117 (En Patel 2013: p. 135).

³⁷ En el verano de 1860, estalló en Líbano un conflicto armado gestado durante la década anterior, entre los cristianos maronitas y los drusos, una confesión islámica minoritaria, cuyos motivos, más que religiosos, se debieron a tensiones sociales y económicas. (<https://www.webislam.com/articulos/34665-el-libano-de-1858-a-1860-conflicto-clasista-convertido-en-conflicto-religioso.html>, consultado el 12-11-2018)

proveniente del Corán que popularizó al-Tahtawi en uno de sus poemas) solía encabezar los artículos³⁸.

De una forma similar, la coyuntura histórica que vivió Egipto en las décadas de 1870 y 1880 afectaron al discurso de Ibrahim al-Yaziji, cuyo cambio de tono puede apreciarse comparando dos de sus poesías recitadas en la Sociedad Científica Siria, fundada en 1868. La primera de ellas, titulada *Al-hathth 'ala al-taqaddum* (La exhortación del progreso) fue recitada el mismo año de la fundación de la sociedad, y en ella animaba a los árabes a inspirarse en su glorioso pasado para fomentar el progreso dentro de una estructura política otomana. Unos años más tarde, en 1883, tras la revuelta de Urabi en Egipto³⁹, recitó una oda titulada *Tanbihu wa istafiqu 'ayuha al-'arab* (*Alzaos, árabes, y despertad*), en la que se lamenta por el desastroso estado de la nación árabe, evoca los logros de los antiguos árabes, y atribuye la causa del declive a la dominación del “infidel extranjero” y “el turco”. Finalmente, anima a los árabes a dejar a un lado las diferencias entre ellos y unirse para liberarse del yugo turco, para recuperar de esa forma la vitalidad que había caracterizado a la civilización árabe. En el contexto de la revuelta de Urabi, las acusaciones contra “el turco”, se dirigen contra los turco-circasianos que ocupaban los puestos gubernamentales en Egipto y colaboraban con los ingleses, más que contra el propio Imperio⁴⁰.

Estas ideas de patriotismo y otomanismo como vía de modernización y progreso, aunque desarrolladas en los círculos intelectuales, tuvieron una amplia repercusión en la sociedad y encontraron seguidores no sólo entre las clases acomodadas y sectores liberales de la población árabe, sino también en miembros del ejército y la burocracia imperial, tanto árabes, como turcos o de otras nacionalidades. Los primeros pasos de este ímpetu modernizador, que arrancó oficialmente con el inicio de la *Tanzimat*

³⁸ Patel 2013: p. 141-142.

³⁹ La revuelta de Urabi fue una sublevación militar dirigida por el coronel Ahmed Urabi en 1882 contra el jedive Tawfiq, cuyo gobierno reservaba los puestos gubernamentales clave para los turco-circasianos a expensas de los egipcios, además de conducir al país a la dependencia económica de Gran Bretaña. La rebelión fue sofocada con la intervención de la armada británica en la batalla de Tall-al-Kabir, tras la que se estableció el protectorado inglés sobre Egipto. (<http://www.escuelapedia.com/revuelta-urabi-anticolonialismo-egipcio>, consultado el 12-11-2018)

⁴⁰ Patel 2013: p. 130-133.

en 1839, se dieron ya durante el reinado del sultán Mahmud II (1785-1839), que sentó las bases de la modernización posterior emprendiendo reformas en la administración y en el ejército, destacando la disolución del cuerpo de los jenízaros en 1826, una privilegiada casta de militares de élite que tras varios siglos se había convertido en un lastre político para el Imperio, inconveniente que no compensaban ya con su eficacia militar, como quedó demostrado tras la derrota otomana en la guerra por la independencia de Grecia⁴¹. Apenas unos meses después de la muerte de Mahmud II, su hijo Abdulmecid I firmaría el Edicto de Gülhane, en el que se reconocía la igualdad ante la ley de todos los habitantes del Imperio, y se establecía en consecuencia un renovado sistema de impuestos y reclutamiento militar, siendo este edicto considerado como el inicio de la *Tanzimat*.

Por otra parte, las reformas de Muhammad Ali en educación, economía, o la renovación de infraestructuras y la introducción de novedades tecnológicas como el telégrafo, sirvieron como referencia en la política de la *Tanzimat*, aunque los objetivos que se buscaban en Egipto con estas medidas (aumentar la autonomía respecto del Imperio) supusieron precisamente lo contrario: una amenaza a contrarrestar, dada la abierta rebelión a la que pasó Muhammad Ali en 1831 con la anexión de Siria, Creta y el Hijaz (la región árabe más próxima al Mar Rojo, donde se encuentran Medina y La Meca).

Una de las organizaciones más influyentes en la *Tanzimat*, imbuida de las ideas de otomanismo y de modernismo islámico, fue la de los Jóvenes Otomanos, una asociación fundada en 1865 que defendía principios políticos como la separación de poderes y la Constitución, que finalmente fue aprobada en 1876, bajo el reinado del sultán Abdul Hamid II, siendo un destacado miembro de los Jóvenes Otomanos, Midhat Pasha, uno de los principales arquitectos de la misma. Sin embargo, la sintonía entre el sultán y los Jóvenes Otomanos no sobreviviría al desastre que supuso la guerra Ruso-Otomana de 1877-78, en la que el Imperio perdió prácticamente el control sobre los Balcanes, y de cuyo resultado culparon los sectores más conservadores del Imperio a las reformas apoyadas por los Jóvenes Otomanos, anulándose la Constitución apenas un año después de su entrada en vigor⁴². A pesar de ello, muchas de las

⁴¹ Goodwin 2006: p. 10 (en Rihan 2013: p. 12).

⁴² Kayali 1997: p. 30-31 (en Rihan 2013: p. 13).

reformas en la administración y la política se mantuvieron, como los Ministerios, que habían sustituido a los antiguos departamentos gubernamentales.

Los reformadores árabes y otomanos tuvieron que esperar hasta 1908 para encontrar una nueva oportunidad de llevar a cabo sus aspiraciones políticas. Ese año, la organización de los Jóvenes Turcos, fundada en 1889 y heredera de los Jóvenes Otomanos, llevó a cabo un golpe de Estado en el que derrocaron a Abdulhamid II, que fue sustituido por su hermano Mehmet V, último sultán del Imperio. A pesar de la oposición inicial de algunos intelectuales árabes como Rashid Rida, la voluntad de los Jóvenes Turcos (ya constituidos como partido político, con el nombre de Comité de Unión y Progreso) de reestablecer la Constitución hizo resurgir las esperanzas de los árabes en el otomanismo “no sólo porque les aportaba una base de igualdad con los Turcos, sino también porque ellos, como muchos otomanos, creían en la absoluta necesidad de preservar el Imperio, como último bastión del Islam y como barrera de cara a la presión extranjera, especialmente de las ambiciones francesas hacia Siria”⁴³. (trad. propia).

Sin embargo, las esperanzas en la reforma y modernización del Imperio Otomano se desvanecerían abruptamente pocos años después, ya que la Gran Guerra terminó con el derrumbe del Imperio, creando un vacío político que el nacionalismo árabe, surgido durante la propia guerra y alimentado por las potencias occidentales, ocuparía poco tiempo después.

Conclusión

La historia y comprensión de la *Nahda*, así como de los procesos evolutivos anteriores, en los que se basó, y posteriores, en los que influyó, son un campo de estudio tan importante como desconocido en occidente. La principal conclusión que he extraído a través de las lecturas y la redacción de este trabajo es que el conocimiento de este período clave de la historia árabe y los procesos evolutivos que conllevó son absolutamente imprescindibles para entender la historia

⁴³ Abu-Manneh 2011: p. 149 (en Rihan 2013: p. 13).

del mundo islámico en las últimas décadas y su situación actual. De forma análoga con el que, en mi opinión, debe ser el objetivo de la ciencia histórica (proveer a la sociedad de una explicación coherente, fundamentada y comprensible de su propio presente), creo que sería más que recomendable incluir en los estudios de historia explicaciones sobre los procesos evolutivos y las vías hacia la modernidad practicadas más allá de Europa, especialmente de aquellas regiones, como los países islámicos, cuya actualidad hacen más necesaria que nunca esa comprensión.

Bibliografía

- Ferrando, Ignacio. 2001, *Introducción a la Historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*. Zaragoza
- Hill, Peter. 2014. "Revisiting the intelectual space of the Nahda (eighteenth-twentieth centuries)", *Les carnets de l'Ifpo. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient*, Hypotheses.org (05-09-2018).
- Jacobs, Anna. (n.d.). "The al-Nahda period as a precursor for twentieth century Islamism".<https://oxford.academia.edu/AnnaJacobs> (fecha de consulta 10-11-2017).
- Lauzière, Henri. 2010. "The construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history", *International Journal of Middle East Studies*, 42, no. 3, pp. 369-389. Cambridge University Press, <https://www.jstor.org/stable/40784818> (fecha de consulta 01-10-2018).
- Lázaro Durán, María Isabel. (1986). *Aproximación a la "Nahḍa" sirio-libanesa. La familia al-Bustānī: el pensamiento reformista del maestro Buṭrus*. Granada: Tesis doctoral de la Universidad de Granada. <https://ugr.academia.edu/MaribellLazaroDuran> (fecha de consulta 10-11-2017).
- Lázaro Durán, María Isabel. 1997. "La crisis religiosa en la Nahda árabe: el dogma protestante", *Al-Andalus-Magreb*, 5, pp. 13-24.

- Patel, Abdulrazzak. 2013. *The Arab Nahdah. The making of the intelectual and humanist movement*. Edimburgo: Edimburg University Press.
- Rihan, Carl. 2013. "Social and intelectual transformations in Late Ottoman Palestine: From the Nahda to the second constitutional era", *Journal of Policy and Society*, 3, no. 1, pp.12-16.

Obras citadas a lo largo del trabajo

- Abu-Lughod, Ibrahim. 1963. *Arab rediscovery of Europe: A study in cultural encounters*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mas'ud, Jibran. 1967. *Lubnan wa-al-nahdah al-'arabiyah al-hadithah*. Beirut: Bayt al-Hikmah.
- Gran, Peter. 1979. *Islamic roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Al-Zabidi, Muhammad Murtada. 1965-2002. *Taj al-'arus min jawahir al-Qamus*. Ed. 'Abd al-Sattar Ahmad Farraj et al. Kuwait: Matba'at Hukumat al-Kuwayt.
- Al'Azabawi, 'Abd 'Allah. 2006. *Al-Fikr al-misri fi al-qarn al-thamin bayna al-jumud wa-al-tajdid*. El Cairo: Dar al Sharq.
- Heyworth-Dunne, J. 1938. *An introduction to the history of education in modern Egypt*. Londres: Luzac.
- Hasan, Muhammad 'Abd al-Ghani. 1968. *Hasan al-Attar*. El Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Shibli, Antuniyus. 1950. *Al-Shidyaq wa-al-Yaziji: munaqashah 'ilmiyah adabiyah sanat 1871 bayna al-Shaykhayn Faris al-Shidyaq wa-Ibrahim al-Yaziji*. Juniyah: Matba'at al-Mursalin al-Lubnaniyin.
- Al-Shartuni, Rashid. 1899. "Majallat al-Diya wa Lughat al-jara'id", *Al-Mashriq* 3, 609-614, 794-804, 1057-65.
- Abdel-Malek, A. 1965. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*. París: Editions du Seuil

- Pérès, H. 1934-1935. "Les premières manifestations de la Renaissance littéraire arabe en Orient au XIX^e siècle." Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger I.
- Hourani, Albert, 1983. Arabic thought in the liberal age, 1798-1939. Nueva York: Cambridge University Press
- Ramadan, Tariq. 2009. Radical reform: Islamic ethics and liberation. Oxford: Oxford University Press
- Al-Bustani, Butrus. 1990. "Khutbah fi adab al-'arab" Al-Jam'iyah al-Suriyah lil-'ulum wa-al-funun 1848-1852. Beirut: Dar al-Hamra lil-tab'a'ah wa-al-nashr
- Goodwin, Kevin. 2006. "The Tanzimat and the problem of political authority in the Ottoman Empire: 1839-1876." Honors Project Overview
- Kayali, Hasan. 1997. Arabs and young turks: ottomanism, arabism, and islamism in the Ottoman Empire 1908-1918. Berkeley: University of California Press
- Abu-Manneh, Butrus. 2011. "Arab-ottomanists reactions to the Young Turk Revolution" Late Ottoman Palestine: The period of Young Turk rule. Ed. Yuval Ben-Bassat y Eyal Gino. Londres: Ib. Tauris & Co. Ltd

Anexos



Batalla ante las pirámides

Este óleo, de Louis-Joseph François, recrea la batalla entre las tropas de Napoleón y las fuerzas mamelucas en 1798. Museo de Bellas Artes, Valenciennes. (https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/napoleon-en-egipto_6235, 15-11-2018)



Uno de los grandes centros del conocimiento islámico: Universidad de Al-Azhar, El Cairo (<https://www.ilgrandecolibri.com/en/alazhar-samesex-marriages>, 15-11-2018)

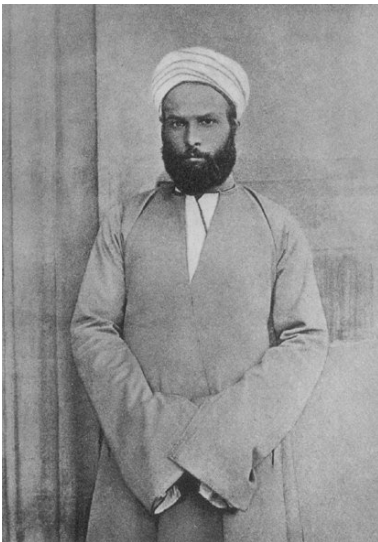


Catedral Maronita de San Elías, Alepo, Siria (<https://www.globovers-magazine.com/aleppo-syrian-civil-war>, 15-11-2018)



بطرس البستاني

Protagonistas de la *Nahda*: Butrus al-Bustani
(https://en.wikipedia.org/wiki/Butrus_al-Bustani#/media/File:Butrus_bustani.jpg, 15-11-2018)



Protagonistas de la *Nahda*: Muhammad 'Abduh
(https://es.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Abduh#/media/File:Muhammad_Abduh.jpg, 15-11-2018)