

LA CRISIS RELIGIOSA EN LA NAHDA ÁRABE: EL DOGMA PROTESTANTE

María Isabel LÁZARO DURÁN
Universidad de Granada

BIBLID [1133-8571] 5 (1997) 13-23

Resumen: Este artículo es una aproximación al estudio de la crisis de fe que padecieron numerosos intelectuales árabes cristianos-maronitas, en el proceso de modernización de la Siria del s. XIX, y su conversión al protestantismo como dogma que mejor se adecuaba a su ideología liberal y racionalista, así como a sus modernas aspiraciones socio-políticas. El estudio se centra en las conversiones de los hermanos Šidyāq, Butrus Bustānī y M. Mišāqa.

Palabras clave: Modernidad. S. XIX. Nahda. Conversión. Religión. Maronismo. Protestantismo.

Abstract: This article is an approach to the study of the religious crisis undergone by many Arab-Christian-Maronite intellectuals during the process of modernization of the 19th century Ottoman Syria, and the conversion to protestantism as the most fitting dogma for their liberal and rationalist ideology as well as for their socio-political aspirations. The study focuses on the conversion of the Shidyāq brothers, Butrus Bustānī and M. Mišāqa.

Key words: Modernity. 19th century. Nahda. Conversion. Religion. Maronism. Protestantism.

0. Introducción

La cuestión de la crisis religiosa entre los intelectuales árabes cristianos del s. XIX, y su conversión al protestantismo, es un tema apenas estudiado en el panorama socio-cultural de la *nahda* árabe. Esto, que resulta incomprensible si se tiene en cuenta que dicha crisis fue algo consustancial al pensamiento ilustrado árabe y, por tanto, de una clara repercusión en el discurso literario

decimonónico, sólo puede explicarse por la oscuridad en la que aún se mantienen muchos de los datos biográficos de los eruditos e intelectuales cristianos de la *nahda*, debido a la fuerte censura que, dentro de sus comunidades, las Iglesias Católicas orientales (Maronita y Griega Católica y Ortodoxa) ejercieron en la conversión de sus correligionarios al protestantismo. Estas Iglesias, y en especial la Maronita, no ocultaron su clara hostilidad hacia el asentamiento de la Iglesia Protestante en Oriente Medio.

Importantes figuras literarias del s. XIX pasaron por esta crisis de fe que les indujo, en muchos casos, a optar por un dogma de fe distinto al originario. En este sentido, el protestantismo fue el dogma elegido por intelectuales árabes de la talla de Fāris Šidyāq, Butrus Bustānī o Mījā'il Mišāqa, entre otros.

1. El debate religioso. La provocación del converso en el sistema comunitario sirolibanés

La *nahda* árabe se caracterizó, entre otros aspectos, por el surgimiento de una serie de nuevos valores ideológicos: racionalidad, libertad, progreso, ciencia, técnica...⁽¹⁾, implícitos en el pensamiento ilustrado que Occidente importa al Oriente Medio. Uno de los aspectos básicos de la nueva filosofía ilustrada es el debate sobre la religión y la actitud crítica que el sujeto religioso va a mantener, a partir de ahora, frente al reino de la superstición: la fe en la “razón” ejercerá un claro poder sobre la fe en cualquier dogma religioso⁽²⁾. Pero si los ilustrados franceses, por ejemplo, se destacaron por su radicalismo en la crítica religiosa, proclamando el ateísmo en muchos casos, no ocurre lo mismo entre los ilustrados árabes: Éstos se enfrentaron al debate religioso desde diferentes formas de acción. Unos mediante la revisión crítica de los principios religiosos a la luz de la modernidad, con el fin de depurarlos “de todas las escorias y deformaciones que resultan de los siglos de decadencia”⁽³⁾; sería el caso, siguiendo a Abdel-Malek, de los “fundamentalistas” islámicos; otros mediante la crítica a las formas o creencias tradicionales, liberándolas de los límites de la ortodoxia tradicional: los eruditos musulmanes y cristianos “liberales-modernistas”; y algunos, finalmente, mediante la

(1) Sobre el tema, *vid.* A. HOURANI. *Arabic Thought in the Liberal Age. 1978-1939*. London: Oxford University Press, 1962.

(2) *Vid.* A. GINZO. *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid: Ed. Cincel, 1985, págs. 12-14.

(3) *Vid.* A. ABDEL-MALEK. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, pág. 10.

conversión a otro dogma más acorde con las ideas ilustradas, como forma de encauzar la crisis de fe de la que se resintieron en un momento dado de sus vidas.

Sin duda, esta última podría ser considerada la postura más radical ante el debate religioso de los eruditos árabes cristianos del s. XIX, en tanto que conlleva una acción individual en el marco represivo del sistema comunitario sirolibanés. Los conversos cristianos, católicos y ortodoxos, no sólo fueron sometidos por los distintos Patriarcas de sus comunidades a un verdadero aco-so, sino que, además, muchos de sus biógrafos y críticos posteriores nunca les perdonaron lo que se suponía, y aún se supone, una traición al dogma heredado. Y ello ha contribuido, sin duda, a oscurecer la valoración objetiva que la labor de muchos de los eruditos conversos de la *nahda* árabe requiere.

La conversión de un cristiano católico u ortodoxo al protestantismo, en el marco del sistema comunitario de la Gran Siria otomana, conllevaba un significado social, político e ideológico que traspasaba los límites de lo puramente religioso. Una conversión de este tipo suponía una actitud personal y privada ante las normas colectivas de una u otra comunidad religiosa: el individuo que es capaz de cuestionar su fe religiosa, y por tanto la de una comunidad, escapa, de alguna forma, a las normas establecidas por dicha comunidad, le resta cohesión y queda en "libertad" no sólo para seguir manteniendo su actitud personal y crítica ante determinadas creencias religiosas, políticas, etc., sino también para difundirlas entre sus congéneres.

Las conversiones al protestantismo de principios y mediados del s. XIX fueron consideradas por los sectores cristianos como una provocación y un peligro, y su actitud ante ellas fue violenta en ocasiones⁽⁴⁾.

No fue casual que el dogma protestante fuera el elegido por numerosos eruditos cristianos para su conversión religiosa; como afirma A. Ginzo⁽⁵⁾, "éste quedó en mejores condiciones de hacer frente al reto que suponía para el catolicismo el enfrentarse con la cultura moderna", o, cuanto menos, fue él que mejor se adecuó al proceso de modernización que empezó a experimentarse en la región sirolibanesa a lo largo del s. XIX⁽⁶⁾.

(4) *Vid.* A.L. TIBAWI. "The American Missionaries in Beirut and Buṭrus al-Bustānī". *Sr. Antony's Papers*, XVI (1963) 148-149.

(5) *Op. cit.*, pág. 61.

(6) *Vid.* J.L. GRABILL. "Missionary Influence on American Relations with the Near East, 1914-1923". *The Muslim World*, LVIII (1968) 43-56.

El hecho de cuestionarse la propia fe religiosa o elegir libremente determinada comunión eclesiástica no fue un planteamiento ideológico fortuito o del azar: el nacimiento y desarrollo de la burguesía siria, a lo largo del s. XIX, como una clase social que empezaba a ser autónoma económica e ideológicamente, así como la influencia de Occidente en esta nueva clase como su promotor y educador, posibilitó a los primeros intelectuales sirolibaneses los medios para romper los límites ideológicos comunitarios en los que se apoyaban los sectores sociales de la época⁽⁷⁾. En Europa, actitudes semejantes habían sido mantenidas por los ilustrados en siglos anteriores. Pero los ilustrados europeos resolvieron su crisis religiosa con un ataque feroz a la Iglesia Católica y a cuanto a ella se refería. Los cristianos de Oriente, pese a seguir e imitar en muchos aspectos a los ilustrados occidentales, no podían llegar tan lejos. La burguesía cristiana siria, sólo en las primicias de su posterior desarrollo, estaba aún lejos de mostrarse como una clase social consolidada. Los intelectuales cristianos no podían resolver su crisis religiosa como lo hicieron los europeos. Para ellos sólo cabía la elección de una alternativa más racional y "verdadera". La fe protestante les ofreció esa alternativa.

En definitiva, la crisis de fe de los primeros eruditos del s. XIX no fue más que un claro síntoma de la formación de la nueva conciencia burguesa local que, al igual que ocurrió entre los ss. XVII y XVIII en Occidente, conllevo una actitud de "hombre nuevo": su capacidad de enfrentarse a la comunidad religiosa de sus antepasados e, incluso, de romper con ella⁽⁸⁾. Estos hombres de vanguardia, los intelectuales cristianos sirolibaneses, encontraron una justificación a sus ideas, revolucionarias para su época, en una confesión distinta a la familiar.

2. Las conversiones de los Šidyāq, Bustānī y Mišāqa

Las noticias sobre las conversiones de los eruditos cristianos de la *nahda* nos llegan desde la órbita de influencia ideológica de los protestantes americanos, afincados en Beirut desde los años veinte. Los primeros datos que se obtienen vienen referidos al maronita As'ad Šidyāq (1798-1829) -hermano del más conocido Fāris Šidyāq-, contratado por la Misión protestante como profesor de lengua árabe. La conversión al protestantismo de As'ad Šidyāq se

(7) *Vid. M.I. LÁZARO DURÁN. "La formación de los intelectuales sirolibaneses en el siglo XIX". Cuadernos de Almenara-2.* Madrid: CántArabia, 1988, 14 págs.

(8) *Vid. B. GROETHUSEYN. La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982², pág. 15ss.

produce en aquellos mismos años veinte, y paralelamente a su traducción del inglés al árabe, de una polémica que el misionero Jonas King elaboró, en tono sarcástico, contra la Iglesia Católica. Su título, *Wadā' Yūnis King ilà ahbābi-hi fi Filistīn wa-Sūriyā* ("El adiós de Jonas King a sus amigos de Palestina y Siria", Malta, 1825), daba forma a una controversia que, además de iniciar una larga disputa entre las Iglesias Católica y Protestante, concluía con el encarcelamiento de Šidyāq por orden del Patriarca maronita, y, finalmente, con su muerte en prisión (en Dayr Qannūbīn, 1830)⁽⁹⁾ a la edad de veinte años y entre dolorosos sufrimientos físicos y morales⁽¹⁰⁾.

El caso de la conversión de As'ad Šidyāq fue significativo desde diferentes puntos de vista. No sólo produjo una fuerte reacción entre aquellos eruditos locales allegados a la Misión protestante americana, sino que, además, esta última supo sacar provecho del acontecimiento: La muerte de Šidyāq lo convertía en el "mártir de los protestantes sirios"⁽¹¹⁾.

No cabe duda de que las circunstancias que provocaron la muerte de aquel joven de veinte años ayudaron a sensibilizar las conciencias de otros jóvenes ilustrados de la época, provocando reacciones de crítica y aversión hacia el maronismo y, por consiguiente, hacia la Iglesia Católica.

Las dos respuestas más significativas de las que quedan testimonio escrito fueron las del propio hermano de As'ad, Fāris Šidyāq (1804-1887) y la del *mu'allim* Butrus Bustānī (1819-1883): ambos quisieron relatar los hechos y divulgarlos entre las gentes, a fin de poner en entredicho la incapacidad de adaptación de la Iglesia Católica-Maronita al modelo de sociedad moderna que se preconizaba en la época, y en el que la libertad religiosa era uno de sus más llamativos componentes ideológicos⁽¹²⁾.

El libro de Fāris Šidyāq sobre las persecuciones a las que su hermano había sido sometido se editó en la imprenta americana de Malta, en 1833: un relato de cincuenta y dos páginas cuyo título fue el de *Ŷabariyyāt As'ad Šidyāq*

(9) *Vid. A.L. TIBAWI. The American Missionaries*, pág. 148; y "Al-Mu'allim Butrus al-Bustānī. Haqqā'iq yādida 'an-hu wa-ba'd rasā'ilī-hi allaṭū lam tunṣār". *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, XLV (1975) 595.

(10) *Vid. H. PÉRES. "Les premières manifestations de la Renaissance littéraire arabe en Orient au XIX^e siècle". Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, I (1934-1935) 241.

(11) *Vid. A.L. TIBAWI. Al-Mu'allim Butrus*, pág. 595.

(12) *Vid. B. BUSTĀNĪ. Kitāb Dā'irat al-Ma'ārif. Qāmīs 'amm li-kulli fann wa-maṭlab*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1876-1900, s.v. *Hurriyya*, vol. VII, 2-4.

(“Las experiencias de As‘ad al-Šidyāq”), y en el que no habiéndose liberado de su rencor hacia la Iglesia Maronita, proseguiría las críticas en su obra *Sāq ‘alà sāq fi-mā huwa al-Farŷāq* (“Pierna sobre pierna en lo que respecta a al-Farŷāq”): una sátira velada sobre el clero maronita, cuyas opiniones aparecen diseminadas a lo largo de la obra y que podría considerarse como una crítica global a la sociedad oriental del momento⁽¹³⁾.

La actitud de abierta polémica que el maronita Fāris Šidyāq mantuvo durante años respecto a su propia iglesia, y su colaboración con los misioneros protestantes americanos, como profesor de escuela en Malta y director de la imprenta que allí mismo tenían establecida, lo condujo a convertirse al dogma protestante en 1848⁽¹⁴⁾.

Fāris Šidyāq no dejó testimonio escrito sobre su conversión. La influencia del grave suceso de su hermano As‘ad es el único dato que se obtiene sobre este pionero de la *nahda* árabe. Su respuesta crítica, y desesperada al mismo tiempo, sobre los hechos acontecidos, avala el supuesto de que la muerte de su hermano fuera el principal motivo que lo indujo a abrazar el protestantismo, pero su casi inmediata conversión al islam -de ahí el nombre de Ahmad- nos viene a demostrar que aquélla no fue demasiado sólida.

En cuanto a la respuesta de Butrus Bustānī al caso de As‘ad Šidyāq, la encontramos en un relato titulado *Qissat As‘ad al-Šidyāq bākūrat Sūriyya* (“Relato de As‘ad al-Šidyāq, mártir de Siria”), editado en Beirut en 1860. El significativo intervalo de los ventisiete años que separan la publicación de ambos escritos, no sólo viene a revelarnos el largo proceso del debate religioso en la *nahda* árabe, a nivel público, sino, además, la propia evolución de ese debate entre los intelectuales conversos a nivel privado.

Si Fāris Šidyāq escribió el relato de las circunstancias de la muerte de su hermano al calor de los hechos, Bustānī lo narraba, muchos años después, al calor de otros hechos no menos importantes: la cruenta guerra civil de 1860 entre musulmanes y cristianos, promovida por intereses partidistas y sectarios, según sus propios argumentos⁽¹⁵⁾.

(13) *Vid.* H. PÉRÈS. *Op. cit.*, pág. 245.

(14) Para la biografía de Fāris Šidyāq, *vid.* M. ‘ABD AL-GANI ḤASAN. *Aḥmad Fāris al-Šidyāq*. El Cairo: Dār al-Miṣriyya li-Ta’lif wa-Taryama, s.d., y las referencias que J. FONTAINE hace respecto a la conversión de F. Šidyāq en su artículo “La conversion de Mihā’il Mašāqa et Butrus al-Bustānī”. *Travaux et Jours*, XL (1971) 37-65.

(15) *Vid.* *Nafir Sūriyya* (“La trompeta de Siria”), once boletines que publicó apenas finalizada la guerra civil de 1860, y que su autor firmó con el seudónimo “Un amante de la Patria”.

Bustānī redactaba su relato, además, como converso protestante convencido. Su conversión sincera al dogma protestante tuvo lugar en 1842, dos años después de convivir con los misioneros americanos en calidad de traductor y profesor de lengua árabe en la escuela-seminario de Beirut. El testimonio de la carta enviada por uno de los misioneros al director de la Misión viene a confirmarlo. En ella se decía:

«El joven de 'Ayn Warqa, a quien estamos adiestrando como traductor... ha pasado gradualmente, y gracias a sus propias reflexiones, a ser un firme protestante que muestra una delicada conciencia...»⁽¹⁶⁾.

Bustānī, al recordar en 1860 el desgraciado percance de As'ad Šidyāq, se proponía algo más que censurar la actitud de la Iglesia Maronita. La acontecida guerra civil sumergió a Bustānī en un momento de profunda reflexión sobre el panorama político, social y religioso de la sociedad sirolibanesa, en el que su peculiar concepto de "nacionalismo" sirio adquiría carta de naturaleza en sus once boletines, denominados *Nafir Sūriyya* ("La trompeta de Siria", 1860). En estos últimos escritos, Bustānī, que hasta esa fecha había sido un ferviente protestante, manifestaba con nitidez un modelo de sociedad laica cuyo único y verdadero dogma público de fe era el patriotismo: una patria siria unificadora, en la que la libertad religiosa condujera a sus hijos a optar por el dogma que más conviniera a sus creencias. A partir de 1860, Bustānī se aparta de la Misión americana e inicia un nuevo período de su vida en el que rehúye de toda identificación con los americanos protestantes, sin que por ello dejara de ser creyente.

Por todo lo mencionado, Bustānī aportó en su libro una novedad importante respecto a aquel otro de A. Fāris Šidyāq: recopiló nuevos datos sobre los hechos, recogidos de los propios escritos de la víctima e, incluso, de ciertos testigos de los acontecimientos, miembros de la misma comunidad maronita. La objetividad era el criterio que lo guiaba. De esta forma lo exponía:

«Los que escribieron sobre el tema obtuvieron la información de fuentes interesadas. La finalidad de mi relato, en cambio, es esclarecer la verdad de los hechos sin tendenciosidad alguna...»⁽¹⁷⁾.

(16) *Vid. A.L. TIBAWI. The American Missionaries*, pág. 158.

(17) *Ibidem*, pág. 166.

Sin duda, el autor no debió encontrar su ambicionada objetividad en la versión de A. Fāris Šidyāq, y decidió escribir la suya propia, solicitando en ella, incluso, justicia para los culpables: “condenar a quienes maltrataron a Šidyāq a ser juzgados...”⁽¹⁸⁾.

Tampoco Bustānī dejó testimonio escrito sobre su conversión. Las únicas referencias que obtenemos provienen de los archivos de la propia Misión americana. Al igual que los anteriores eruditos de la época, colaboraba desde 1840 con los misioneros americanos como traductor y profesor de lengua árabe⁽¹⁹⁾. Su alejamiento de la Iglesia Maronita y su conversión al dogma protestante debieron suponer para Bustānī un paso arriesgado y no carente de valentía. El dato de la conversión de Bustānī, que fue definitivo en la conformación de su pensamiento y, por tanto, en la elaboración de la obra enciclopédica que aportó a la *nahda* árabe, ha sido generalmente omitido por aquellos que lo han biografiado, incluidos sus propios parientes. Su sobrino Sulaymān Bustānī, traductor de la *Iliada* de Homero a la lengua árabe, y estrecho colaborador de su tío, no alude a este dato biográfico cuando reseña la gran obra de Buṭrus Bustānī, la *Dā'irat al-Ma'ārif* (“La Enciclopedia”)⁽²⁰⁾. Tampoco lo hace su pariente del actual siglo, Fu'ād Afrām Bustānī, recientemente fallecido, cuando narra la vida del “maestro”⁽²¹⁾. En el caso del jesuita Luis Cheikho, cuando biografía a los Bustānī, no omite la conversión de Buṭrus, pero, en cambio, se observa como si de una traición al dogma familiar se tratara: “...cuya fe religiosa permaneció intachable a excepción de la del maestro Buṭrus”⁽²²⁾.

Es evidente que el talante liberal de Bustānī, siendo uno de los eruditos ilustrados pionero de la *nahda* árabe y uno de los de mayor influencia entre sus coetáneos y posteriores, chocaría frontalmente con la intolerancia de la Iglesia Maronita a la que pertenecía originariamente. Pero, la evolución del pensamiento del autor no sólo le induce a mostrarse crítico con el dogma maronita y su Iglesia, sino también, y a partir de 1860, a desconfiar del proselitismo de la Misión protestante americana. En definitiva, Bustānī empieza a mostrar su rechazo absoluto hacia el sectarismo religioso que los diversos dogmas venían

(18) *Ibidem*.

(19) *Vid.* F.A. BUSTĀNĪ. *Al-Mu'allim Buṭrus al-Bustānī. Jihābān ta'līm al-nisā'*. *Ādāb al-'arab*. Colec. *al-Rawā'i'*, n.º 22. Beirut: Al-Matba'a al-Kāfiyya, 1922, pág. 70.

(20) *Vid.* B. BUSTĀNĪ. *Op. cit.*, s.v. *Dā'irat*, vol. VII, pág. 589ss.

(21) *Vid.* F.A. BUSTĀNĪ. *Op. cit.*, págs. 67-68.

(22) *Vid.* L. CHEIKHO. *Al-Ādāb al-'arabiyya fī l-rub' al-awwal min al-qarn al-'iśrīn*. Beirut, 1910, vol. II, pág. 112.

manteniendo en Siria con las consiguientes fricciones entre ellos. Con la publicación de aquel relato sobre A. Sídyaq, Bustání optaba por un nuevo dogma, el dogma de la razón nacional. Su conversión al “patriotismo” lo aleja de la Misión americana, tras una estrecha colaboración y amistad de largos años. A partir de entonces, Bustání inicia un recorrido en consonancia con el pensamiento laico que desarrolla⁽²³⁾.

El caso de Mijā'il Mišāqa (1800-1888) es diferente a los anteriores. En principio, Mišāqa es un cristiano libanés griego-ortodoxo que no había tenido contactos previos con la Misión americana hasta después de su conversión al protestantismo. Destacó además, a lo largo de su vida, en un ámbito distinto al de sus anteriores coetáneos, el campo de las ciencias, especialmente el de la medicina, las matemáticas, la astronomía y, también, la geografía. La música sería, igualmente, otra de sus aficiones en la que, incluso, llegó a realizar composiciones. Nacido en Rasimā (Monte Líbano), adquirió los primeros conocimientos de ciencias en Dayr al-Qamar, capital del emir šahābī, Bašīr II. Mišāqa se decidió por la profesión de la medicina y adquirió los principios de esta ciencia de su tío Butrus ‘Anjūrī, ayudándose, además, de la lectura de numerosos libros de medicina en los que estuvo afanado durante este tiempo. Sería en Egipto donde obtendría el título de médico, una vez finalizados sus estudios en la escuela de medicina Qaṣr al-'Aynī, en la que ingresó en 1846, tras lo cual regresó a Damasco.

M. Mišāqa se había establecido en Damasco desde 1831, y su talante liberal le había llevado, en estas fechas, a incorporarse al ejército egipcio en el período de conquista de Siria que éste llevó a cabo en la región. En su calidad de conocedor de la ciencia médica, Mišāqa acompañó al ejército, asistiendo a los soldados enfermos o heridos, lo que le valdría la confianza del egipcio Ibrāhīm Bāšā, quien lo nombró médico jefe durante el período de su gobierno en Siria⁽²⁴⁾.

Fue durante su estancia en Egipto, cuando Mišāqa empezó a padecer su crisis de fe, con la que entró en una controversia religiosa con el Patriarca de su comunidad, Maksīmūs Matlūm⁽²⁵⁾. Ésta acabó con su conversión al dogma

(23) Para el estudio del pensamiento de Butrus Bustání, *vid.* M.I. LÁZARO DURÁN. *Aproximación a la nahda sirio-libanesa. La familia al-Bustání: El pensamiento reformista del maestro Butrus*. Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1986, 2 vols. (Publicada en microfichas).

(24) *Vid.* Y.A. DĀGIR. *Maṣādir al-dirāsāt ʻālī adabiyya. Al-fikr al-'arabī al-hadī fi siyār a'lāmīhi. Al-rāhīlūn 1800-1955*. Beirut: Ḷam'iyyat Ahl al-Qalam, 1955, vol. II, págs. 1212-1213.

(25) *Ibidem*, pág. 1226.

protestante, cuyas enseñanzas defendió a lo largo de su vida de forma verbal y literaria. Las numerosas obras controvertidas que compuso al respecto, así lo acreditan. Más tarde, Mīšāqa trabajaría como traductor para el cónsul de Inglaterra, en Damasco, y sería nombrado, en 1859, delegado del cónsul de los Estados Unidos⁽²⁶⁾.

El testimonio escrito sobre los motivos personales de la conversión de Mīšāqa, al que nos aproxima el estudio de J. Fontaine⁽²⁷⁾, es el único de este tipo que nos ayuda a conocer el contenido ideológico de la crisis de fe de los eruditos de la *nahda* y la actitud personal de los mismos ante dicha crisis.

Según cuenta el autor, fue a los diecisiete años cuando, a través de la lectura de libros de astronomía, ciencias y matemáticas, sintió turbarse su fe. Este sentimiento aumentó con la lectura de los libros de Volney, en los que relataba su visita al Monte Líbano y la impresión que todo aquello le causó. Mīšāqa llegó a menospreciar todas las religiones, a las que consideró "las fraguas de las gentes inteligentes para oprimir a los ignorantes". Se alejaba del catolicismo a medida que profundizaba en él, y terminó convenciéndose de que las tajantes diferencias entre los distintos ritos religiosos católicos, aún apoyándose en los mismos Padres de la Iglesia, eran recientes, al contrario que el protestantismo, que sólo se apoyaba en los Libros Sagrados.

Tras conseguir el título de médico en El Cairo, Mīšāqa siguió escribiendo sobre religión, y se preguntaba cómo Voltaire y Rousseau pudieron aceptar su pérdida de la fe y rechazar todas las religiones. Él mismo se tranquilizaba argumentando que de haber encontrado ambos una prueba válida en algún dogma, lo hubieran abrazado. Destacaba la figura de Newton sobre las de los dos ilustrados franceses, en tanto que el eminente sabio permaneció siendo creyente a lo largo de su vida, y su conciencia religiosa le llevó a oponerse a quienes rechazaban la religión⁽²⁸⁾.

J. Fontaine ha comparado la conversión de Mīšāqa con la de Bustānī, que si no dejó constancia escrita sobre sus verdaderas motivaciones, como ya se ha dicho, sí parece que fue producto de sus reflexiones al respecto: los deseos de Bustānī de introducirse en el ministerio eclesiástico e incluso su iniciativa de crear una iglesia evangélica nativa, tal como consta en los archivos de la Misión, vienen a corroborar esta idea⁽²⁹⁾.

(26) *Ibidem*, pág. 1212.

(27) *Op. cit.*, págs. 37-65.

(28) *Ibidem*, pág. 57ss.

(29) *Vid.* A.L. TIBAWI. *The American Missionaries*, p. 164.

En torno al proyecto de creación de esta iglesia nativa que Bustānī protagonizó, surgen otros nombres de eruditos cristianos conversos que, si bien las fuentes biobibliográficas no aportan dato alguno, merecen destacarse aquí. Es la figura, por ejemplo, del ortodoxo Tannūs Haddād, convertido al protestantismo en 1827. Pese a que el apellido libanés Haddād es conocido en la época, y las fuentes biográficas consignan a varios de sus miembros más destacados, sobre Tannūs en concreto sólo se conocen algunas referencias: su calidad de profesor en la escuela de la Misión protestante, y su relación con la creación de aquella iglesia protestante nativa. T. Haddād aparece en los archivos de la Misión unido a otro griego ortodoxo, Ilyās Fawwāz, en calidad de diáconos que habrían de encargarse de dirigir el proyecto, que no llegó nunca a materializarse⁽³⁰⁾.

Otros nombres acompañan, igualmente, a los anteriores, que, si bien son conversos que no destacaron en el ámbito literario del s. XIX, vienen en cambio a indicarnos la importancia numérica de los conversos al protestantismo en la época.

No cabe duda de que los archivos de la Misión protestante americana son una fuente básica de documentación para el estudio de las conversiones de los intelectuales cristianos de la *nahda* árabe. En esta línea, A.L. Tibawi ha elaborado los magníficos trabajos que aquí hemos citado, imprescindibles para una aproximación al tema. Testimonios personales como los de Mijā'Il Mīšāqa, al que J. Fontaine dedica, primordialmente, su mencionado artículo, son únicos. Las fuentes biográficas, por su parte, no son siempre fiables. Ejemplos que lo confirman ha sido citados. De cualquier forma, si bien no existen testimonios personales escritos sobre los motivos que indujeron a los conversos a abrazar uno u otro dogma, a excepción del caso de Mīšāqa, sí los obtene mos, en cambio, sobre las diferentes posturas que adoptaron ante el debate religioso que la *nahda* sirolibanesa tuvo que librarse en la conflictiva Gran Siria otomana. Las obras de estos intelectuales están salpicadas de alusiones al tema en cuestión, que vienen a dar pruebas de un pensamiento reformista, ilustrado y liberal, del que no es difícil dilucidar la postura pública mantenida, aunque el nivel de lo privado permanezca aún oscuro y continúe siendo un enigma en la mayoría de los casos.

(30) *Ibidem*, págs. 148-149.