

ALTERIDAD E IDENTIDAD. LOS JESUITAS EN CONSTANTINOPLA EN EL SIGLO XVIII

José Marín Riveros*

I

Las relaciones entre Oriente y Occidente parecen constituir una constante histórica, asumiendo rasgos distintivos y característicos según la época y el lugar, llevando algunas veces al encuentro, y otras al desencuentro; asimismo, el estudio de esas relaciones parece constituir también una constante en la historiografía. El presente trabajo dice relación, precisamente, con tal problema histórico, específicamente con el caso de los misioneros jesuitas en Constantinopla, durante la primera mitad del siglo XVIII.

El Mediterráneo, aparentemente el Occidente -todo dependerá del punto de referencia, ya que Oriente y Occidente no son ya términos sólo geográficos, sino también culturales-, es la cuna de tres importantes civilizaciones: la Civilización Cristiana Occidental, o cristiandad latina; la Civilización Musulmana o islámica; la Civilización Cristiana Ortodoxa o griega¹. La expansión de estos tres universos ha implicado una relativización de los conceptos Oriente y Occidente: el enfrentamiento entre uno y otro mundo puede darse en el siglo IX en la España Musulmana, en el Medio Oriente en la época de las Cruzadas, en Viena, durante el asedio de 1683, o en la conquista napoleónica de Egipto en el siglo XIX. Desde este punto de vista, la ciudad de Constantinopla constituye un espacio excepcional para el estudio de las relaciones entre Oriente y Occidente, ya que en ella encontraremos conviviendo a las tres civilizaciones aludidas. Nuestro interés específico se

* Magíster en Historia. Profesor en la Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Chile y Universidad Gabriela Mistral.

¹ v. Braudel, F., *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Flammarion, 1985 (1977), Paris, pp. 157 y ss.

centrará en el estudio de las relaciones de *alteridad e identidad*² que se establecen entre los misioneros jesuitas de Constantinopla y los musulmanes, intentando demostrar que la característica esencial que revisten éstas es de una *alteridad intransigente -de carácter unilateral-, pero tolerante*, situación que puede ser explicada desde dos perspectivas, una política y otra religiosa.

Nuestro estudio se sustenta principalmente en el análisis de fuentes, que, en este caso, son las cartas-informes que los misioneros jesuitas enviaban a sus superiores en Francia, y que versan sobre los progresos de la misión en Constantinopla. Las conclusiones, puesto que no existe bibliografía específica sobre el tema, se sustentan, pues, sólo en la reflexión que hemos hecho a partir de los documentos. Una bibliografía mínima es utilizada en el apartado final, que no es precisamente la parte medular de nuestro trabajo. La erudición y rigurosidad -avaladas por una sólida formación intelectual- de los jesuitas, nos parecen razones de peso como para confiar en la fidelidad de las fuentes utilizadas en todo aquello que dice relación con las características de la misión constantinopolitana, así como respecto de las relaciones entre jesuitas y musulmanes.

II

Al hablar de misión, debe diferenciarse entre *Misión*, con mayúscula, y *misiones*, con minúscula³. La *Misión* es la tarea total de la Iglesia, e incluye -y está orientada por- su fin último que es la salvación del género humano. Las *misiones* constituyen aquel aspecto de la *Misión* que dice relación con la expansión de la fe⁴. Las misiones obedecen a un mandato evangélico: Jesús dijo a Simón (Pedro) y a Andrés, “sígueme y yo los haré pescadores de hombres” (Mt. IV, 19); a orillas del lago de Genesaret, Cristo reiteró tal noción al decir a Pedro: “no tengas miedo, desde ahora vas a pescar hombres” (Lc.V, 10); cuando Jesús, resucitado, se apareció a sus discípulos, los saludó así: “¡Paz a ustedes! Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes” (Jn.XX, 21). En síntesis, las misiones se fundamentan en las siguientes palabras: “Vayan, pues, a las gentes de todas las naciones, y háganlas mis discípulos; bautícenlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu

² v. Huesbe, M. A., “Alteridad en el Mundo Moderno”, en: *En el umbral del siglo XXI: ¿nuevos conceptos e instituciones jurídicas?*, Edeval, 1989, Valparaíso, pp. 85-91, y la bibliografía allí citada.

³ González, J., *Historia de las misiones*, Ed. La Aurora, 1970, B. Aires, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

Santo..." (Mt. XXVIII, 19⁵). Así, las misiones llegan a ser mucho más que una simple "propaganda"; el misionero, puesto que es un conquistador de almas, deberá ejercitarse en la *Imitatio Christi*. El ideal de santidad -en la práctica, predicar con el ejemplo- estará estrechamente unido a la tarea del misionero. Las misiones serán, además, una labor civilizadora, una obra de moralización y caridad inspirada en el Evangelio.

La actividad misionera data, pues, desde los tiempos apostólicos, y sus características esenciales se pueden resumir así. Primero que todo, *convertir* a los paganos⁶; en segundo lugar, la *predica de la Palabra*, indispensable para conseguir el fin primero. La predica puede asumir dos modos: uno informal (el misionero se dirige espontáneamente a su público, integrado por potenciales conversos), y otro *formal*, caracterizado por todo un "programa" -por así llamarlo- de evangelización, metódicamente elaborado y organizado, y que cuenta con escuelas de catequesis donde se prepara para el bautismo. En el primer caso la emoción del discurso y la fuerza de las palabras puede ser la piedra angular para conmover emocionalmente a los auditores; no obstante, sin desconocer el valor para las conversiones de la conmoción puramente emocional, el fin conseguido puede ser temporal y, pasado el primer momento, el converso puede caer otra vez en la idolatría. Por lo tanto, el segundo modo es más sólido, ya que equilibra y combina la conmoción emocional con la espiritual e intelectual. Si en el modo informal puede ser decisiva la presencia y el prestigio del misionero, su santidad ejemplar, en el segundo se debe añadir a éste una consistente preparación intelectual integral. La vocación misionera de la Compañía de Jesús debe ubicarse en este segundo tipo; en efecto, desde un principio la orden se caracterizó por su dedicación intelectual. Según Guillermou, "si el fundador hubiese hecho valer su idiosincrasia, hubiese prevalecido una línea esencialmente misionera"⁷. No obstante, una y otra se complementan perfectamente: no se puede convertir sin educar, y no se puede educar sin una formación adecuada, la que para los jesuitas duraba nada menos que unos quince años⁸. La vocación docente de la Compañía es prácticamente sinónima, a nuestro entender, de su vocación misionera.

En un principio los jesuitas, cuando someten a la aprobación papal el programa de sus futuras actividades, se declaran dispuestos a ir no importa

⁵ Cf. Mc. XVI, 14; Lc. XXIV, 46-48.

⁶ Usamos el término como sinónimo de no-católico, en general.

⁷ Guillermou, A., *Los Jesuitas*, Trad. de R. Alcaraz, Oikos-Tau, 1970 (1963), Barcelona, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

dónde obedeciendo al sumo pontífice⁹, y así lo hicieron, dando comienzo a una proficua expansión misionera que los llevaría a Norteamérica y Sudamérica, al Próximo y Lejano Oriente, o al África. Desde el siglo XVI toda nueva misión de la Compañía, en cualquier lugar, se traducía en forma concreta en la fundación de un colegio¹⁰. En fin, aparte de las conversiones, y en tercer lugar, los misioneros deben, entre sus tareas, asistir a las comunidades de fieles ya existentes -procurando conservarlas y acrecentarlas- ya sea en forma espiritual (prédica, administración de los sacramentos) o material, es decir, tareas de orden social (ayuda y socorro de enfermos, viudas, huérfanos, desposeídos, etc.). Los misioneros jesuitas pusieron en práctica estos tres elementos constitutivos de las misiones, y su éxito se debe, por una parte, a su sólida preparación intelectual y, por otra, a su real vocación de santidad, que les ganaba el respeto de todos.

* * *

Se podría decir que uno de los problemas esenciales que plantea la tarea del misionero es del encuentro con el *otro*. Afortunadamente, disponemos de una inapreciable fuente, la *Memoria* del abad Fleury, jesuita, en la cual se instruye al misionero acerca de la manera de aproximarse al *otro* hasta lograr una *identidad* con él; en otras palabras, se trata de un verdadero y completo instructivo que dice relación con el cómo convertir a los paganos¹¹. La principal recomendación de Fleury es la de desprenderse de los prejuicios que se llevan desde Europa y hacer todo lo posible por “entrar en las ideas” del *otro*, por ponerse en *su* lugar¹². En un primer momento, pues, se busca la *identidad* conociendo al *otro*, tratando de ser como él; el sujeto activo del proceso, el cognoscente, por ahora, es el misionero. Sin embargo, a través de la educación, poco a poco el proceso se revierte: el segundo paso es instruir al *otro* en todas aquellas cosas que pueden ser útiles para su conversión¹³; el tránsito desde la *alteridad* a la *identidad*, pues, comienza ahora en sentido

⁹ Ibid., p. 23.

¹⁰ Ibid., p. 26.

¹¹ Carta del abad Fleury, vicario apostólico de Siam, al obispo de Metellópolis, Marzo 3 de 1689, en: *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique Septentrionale, avec quelques nouvelles des missions et de notes géographiques et historiques*, tome I: Grèce-Turquie-Syrie-Perse-Egypte-Amérique Septentrionale (=LEC, I), publiées sous la direction de M.L. Aimé-Martin, Auguste Desrez Éd., 1838, Paris, pp. 1-26.

¹² Ibid., p. 2.

¹³ Id.

contrario: primero fue el misionero el que trató de identificarse con el *otro* (o, para matizar, deberíamos mejor decir que intentó comprender al *otro*, según sus propias ideas y cosmovisión); ahora el problema, el desafío, es lograr que ese *otro* llegue a identificarse con el misionero, es decir, se convierta.

Para explicar cómo se debe llevar a cabo la instrucción, siempre orientada hacia la evangelización, Fleury se detiene en cada una de las disciplinas que deben enseñarse, cómo, por qué y para qué: la Gramática, donde especifica que sólo enseñando a los otros su propia gramática podrán aprender la latina; las humanidades, haciendo hincapié en las fuentes más útiles para su enseñanza, así como la del latín (éstas son los textos eclesiásticos; la poesía latina no es aconsejable porque engendra dudas. En cuanto a la retórica, dice que ella debe obedecer y adaptarse a los usos locales, y estar siempre sujeta al principio de poner la verdad en su lugar); la filosofía, dentro de la cual se incluyen las ciencias matemáticas, cuya utilidad es que, “por medio del razonamiento”, se puede “persuadir de la verdadera religión y abonar el camino a la fe y a la gracia”; la moral y la teología, cuya enseñanza debe basarse fundamentalmente en los Padres de la Iglesia, y orientarse a conocer y saber vivir según la Ley de Dios; la física, o sea, las ciencias de la naturaleza, cuyo conocimiento es esencial para combatir los errores de los paganos (los mitos, diríamos hoy)¹⁴.

La historia, también aludida por Fleury, ya que es la disciplina que cultivamos, merece un comentario aparte. Argumenta el jesuita que “uno de los conocimientos más necesarios para los misioneros orientales, es la historia, tanto la de los países donde trabajan como la de los nuestros, y no sólo la historia de los Estados, sino también de las ciencias, artes, y todas nuestras tradiciones”. Aconseja comenzar utilizando manuales abreviados, y siempre acompañar el estudio con mapas. Señala el abad Fleury que la historia constituye un argumento de peso porque demuestra, por un lado, que el mundo no es eterno y, por otro, que desde su Creación, hace cinco o seis mil años, existe una tradición ininterrumpida, de la cual el presente es heredero. Así se pueden refutar mitos paganos acerca de la eternidad del mundo y demostrar que no se está “suspendido en el aire”, como dice Fleury, sino que existe todo un pasado conocido que soporta y sostiene el presente. Es decir, la historia contribuye eficazmente para desterrar el parroquialismo cultural, espacial y temporal, de los otros. Naturalmente la Historia Eclesiástica tendrá un lugar privilegiado en la enseñanza, ya que da a conocer la tradición milenaria de la Iglesia, “las principales iglesias, la propagación

¹⁴ Ibid., pp. 2-10: Gramática, p. 2; Humanidades, p. 3; Física, pp.7-8; Filosofía, pp. 6-10.

del Evangelio, las persecuciones”, se enseñarán también las gestas heroicas de los principales mártires, “por las que se puede juzgar a los demás”, y, en fin, “las herejías más famosas, los padres de la iglesia más ilustres y de los cuales tenemos sus escritos, los concilios universales y particularmente los más célebres”¹⁵. No es este el lugar oportuno para teorizar sobre la concepción de la historia subyacente en las palabras de este jesuita; sólo nos interesa destacar la relevancia que se le asigna para enfrentar al otro: hoy como ayer la historia constituye un buen argumento, y es convincente. Se podría hablar incluso, de una instrumentalización- en un sentido positivo, naturalmente-, ya que el fin no es la enseñanza de la historia, sino la conversión, es decir, el paso desde una situación de *alteridad* a una de *identidad* -para lo cual la historia contribuye otorgando consistencia-

La evangelización, en fin, exige tiempo, trabajo y paciencia¹⁶; para educar en las diferentes materias anotadas más arriba, se debe invertir mucho tiempo: “hay que acostumbrarlos poco a poco a un razonamiento justo” y, “después de haber así preparado su espíritu, y haberlo fortificado por largo tiempo con buena alimentación, se podrá comenzar a hacerlos percibir los errores en los cuales han sido educados, si es que no los han percibido ya por sí mismo”¹⁷. Es necesario hacer surgir en el *otro* la duda y el amor a la verdad¹⁸; el conocimiento de las verdades profanas es sólo un medio para acceder a las verdades sublimes.

De la *Memoria* del abad Fleury se desprende que los jesuitas, para beneficio de las misiones, van al *encuentro del otro*, no al *enfrentamiento* con él. Buscan conocerlo para comprenderlo, y una vez logrado esto, comienza el lento proceso de la educación-evangelización, hasta conseguir la conversión. Fueron los jesuitas, en efecto, desde los siglos XVI y XVII, quienes primero tomaron en serio las culturas en las que misionaban¹⁹. La conversión, es cierto, implica y requiere un cambio esencial, pero no niega todo el acervo cultural anterior, sino que lo supera; sólo se rechaza aquello que se contradice con la religión católica como, por ejemplo, las prácticas idolátricas. El misionero sabe que está frente a *otro* que es un potencial converso, y respeta su modo de ser, procurando modificar sólo aquello que es considerado realmente imprescindible para transitar desde la *alteridad* a la *identidad*. El misionero desea convertir, no alienar. El bautismo, expresión final del proceso

¹⁵ Para la historia, v. *Ibid.*, pp. 5 y 10-12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ González, J., *op. cit.*, p. 175.

que lleva a la conversión, es, simbólicamente, una muerte a la vida que hasta ese momento se ha llevado, y un nacimiento a una nueva vida; un anochecer y un amanecer. Y así como el día que nace lo hace a partir de otro que concluyó, se nace a la nueva vida desde la anterior, aunque superándola; los jesuitas reconocen que en los *otros* hay ciertos elementos comunes a todos los hombres, y que es necesario conservar²⁰, sin que ello implique renunciar - como sí acontece como requisito principal para dar el paso de la conversión, respecto de los "errores"- a los dogmas del cristianismo.

Nos hemos detenido en este punto porque lo consideramos fundamental para comprender la posición que el misionero de la Compañía de Jesús asume frente al *otro*, buscando principalmente el *encuentro*, que debe conducir en último término a la *identidad*. Esta no se alcanza por un proceso unilateral, sino que se basa en una entrega recíproca - en la cual, ciertamente, se privilegia la perspectiva del misionero-. Es importante destacar esta apertura espiritual y cultural, en un momento histórico en que existe el racismo -expresado en la esclavitud-, es decir, el desprecio por el *otro*. El jesuita, y no podría o no debería ser de otra manera, está convencido de que el mandato evangélico -"id y convertid"- obedece a una sola realidad: todos los hombres son hijos de Dios. Es, desde este punto de vista, una obra de caridad, de amor al *prójimo*, precisamente porque ese *otro* está *próximo*.

III

La presencia de jesuitas en Constantinopla data del siglo XVI, del año 1583, cuando se establecieron en la ciudad cinco miembros de la Compañía. A pesar de la antigüedad, la misión no había avanzado mucho en el siglo XVIII, por dos razones: la peste, que cada cierto tiempo dieztaba a los religiosos, y los avatares de la política internacional de la época, que sometía la presencia o ausencia de misioneros católicos -no sólo jesuitas, sino también carmelitas, capuchinos y dominicos- a las buenas o malas relaciones de Turquía con sus vecinos occidentales²¹. La misión pudo conservarse, no obstante, gracias a que desde el siglo XVI se fueron estrechando cada vez más los lazos entre Francia -en el siglo XVIII la mayor parte de los misioneros eran franceses- y el Imperio Otomano, y bajo Luis XIV el influjo de la

²⁰ Carta del abad de Fleury, op. cit., *passim*.

²¹ Fliché-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIX: Santos, A., *Las misiones católicas*, Edicep, 1978, Valencia, p. 314.

monarquía gala se transformó en una especie de *protectorado* a favor del catolicismo y las misiones²², problema sobre el cual volveremos más adelante.

Los principales centros de las misiones, en el siglo XVIII, en Grecia — o, mejor dicho, en lo que antiguamente había sido territorio griego—, son Constantinopla, Esmirna, Tesalónica, Scio, Naxos y Santorin²³; de éstas nos interesa sólo la primera, y es necesario ahora que nos detengamos en las características de este espacio en el cual están misionando los jesuitas en el siglo XVIII, aproximadamente entre 1710 y 1740.

Como toda capital, Constantinopla -Istanbul para los turcos- es una ciudad grande y populosa, cuyo ritmo diario está marcado por el bullicio, el ajetreo y el trasiego de comerciantes y viajeros. La población de la ciudad, “tan grande como París”²⁴, asciende a unas quinientas o seiscientas mil personas²⁵; tan grande y prolífica es la población que, en cierta ocasión, la peste mató a doscientas o trescientas mil personas, y “al cabo de unas semanas se veía otra vez la misma multitud, y no parecía que el pueblo hubiese disminuido”²⁶. Entre la parte cristiana de la población se cuentan no menos de doscientos mil griegos y ochenta mil armenios como habitantes estables, “sin incluir aquellos que van y vienen”²⁷. La ciudad tiene cuatro barrios principales: *Pera*, donde habitan los embajadores de todas las potencias cristianas²⁸, además de latinos²⁹ y un gran número de griegos³⁰, y *Gálata*, donde viven franceses y judíos³¹. En Gálata, además, donde está “la más bella y la más singular” iglesia de toda Turquía³², está la casa de los jesuitas³³. En ambos barrios viven también familias genovesas, unas doscientas o trescientas personas, la mayor parte de las cuales son médicos o interpretes y gozan de

²² Id., v. tb. *Histoire des relations internationales*, publiée par P. Renouvin, tome III: Zeller, G., *Les Temps Modernes*, II, De Louis XIV a 1789, Librairie Hachette, 1955, Paris, p. 54; Charles, P., Los “Dossiers” de la acción misionera. Manual de Misiología, versión de la segunda edición francesa, Ed. El Siglo de las Misiones, 1954, Bilbao, p. 356.

²³ *Carta del Padre Tarillon al Sr. Condé de Pontchartrain, secretario de Estado, sobre el estado actual de las misiones de los padres jesuitas en Grecia*, c. 1714, en: LEC, I, op. cit., p. 26.

²⁴ *Nota sobre Constantinopla*, en: LEC, I, op. cit., p. 96.

²⁵ Id.

²⁶ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 26.

²⁷ Id.

²⁸ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

²⁹ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 27.

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

³¹ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

³² *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 27.

³³ Id.

gran consideración entre los señores turcos, quienes los reciben en sus casas, e incluso en Palacio³⁴. Hay en estos dos barrios un gran número de griegos, sin embargo los nobles y distinguidos viven en Constantinopla propiamente dicha, y los más calificados en el sector llamado el *Patriarcado* o *Fanal*³⁵. Los otros dos barrios -sobre los cuales no tenemos más información- son *Pacha* y *Tophana*³⁶. En total se cuentan en Constantinopla unos 12.000 católicos³⁷. Hay, en fin, unos veinticinco mil esclavos, ya sea confinados en galeras, en prisiones, o en casas particulares³⁸.

La ciudad se caracteriza por las estrechas calles y las construcciones de madera, lo que explica los frecuentes incendios y su rápida propagación³⁹. El centro del poder civil y religioso se encuentra en el palacio del Sultán o Serrallo⁴⁰, ubicado sobre el emplazamiento del antiguo palacio de los emperadores bizantinos⁴¹. Entre las numerosas mezquitas se destaca en el perfil urbano la antigua iglesia cristiana de Santa Sofía⁴². También es importante nombrar la prisión del sultán, el baño, donde se recluye a los esclavos cristianos capturados en la guerra⁴³; en estos lugares las condiciones de vida eran subhumanas, y parte de su tiempo lo dedicaban los jesuitas a la atención de los reclusos⁴⁴. El puerto de la ciudad, de unas 3.000 toesas por unas 300⁴⁵, está capacitado para recibir entre mil doscientas y mil quinientas naves⁴⁶. Es un lugar siempre bullicioso y lleno de ajeteo, ya sea a causa de los navíos cristianos que llevan gente de todo el mundo todos los días⁴⁷, o por el considerable comercio. Las exportaciones de la Puerta son

³⁴ Ibid., p. 26.

³⁵ Ibid., p.28.

³⁶ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

³⁷ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 29. Aproximadamente hacia 1715. En 1700 había 8.000 católicos, más o menos, en la ciudad. V. Fliché-Martin, op. cit., p. 406.

³⁸ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p.27

³⁹ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 96.

⁴⁰ *Serrallo* es una palabra prestada del italiano *serraglio* (fr.*sérail*), tomada del turco *sürai*, "palacio", "gran casa". V. Mathieu-Rosay, *Dictionnaire etymologique*, Ed. Marabout, 1985, Bélgica, s.v.

⁴¹ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

⁴² Id.

⁴³ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 30. "Baño" asume el significado de *prisión* en Constantinopla, porque se utilizaban para tal fin antiguos baños públicos en desuso, en los que se encerraba a los galeotes. V. Mathieu-Rosay, op. cit., s.v.

⁴⁴ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p.30.

⁴⁵ 1 toesa = 1,099 metros.

⁴⁶ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

⁴⁷ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 27.

fundamentalmente seda, lana, algodón, cobre, trigo y opio; entre las importaciones se encuentran productos como el azúcar, café cochinilla, y vino de Champaña y Burdeos. El comercio constituye la principal actividad económica, ya que la industria es de poca importancia (hilanderías, sederías, algodonerías, armerías...), en comparación con Europa⁴⁸. El ritmo cotidiano no está marcado sólo por estas actividades, sino por un mortífero flagelo que periódicamente azota a la ciudad: la peste⁴⁹.

Jesuitas, capuchinos, carmelitas, dominicos; griegos, armenios, franceses, genoveses, judíos, turcos; viajeros, comerciantes, médicos, intérpretes, misioneros; cristianos católicos, cristianos ortodoxos y musulmanes; barrios claramente diferenciados unos de otros; actividad constante. Así es Constantinopla, ciudad milenaria, populosa y cosmopolita, donde se congregan diversos mundos y modos de ser, pensar y sentir. Así, esta ciudad es, desde todo punto de vista, un *espacio de alteridad*, de encuentro (o desencuentro) con el *otro*. A continuación veremos cómo el jesuita asume esta situación respecto de otros cristianos, y de los musulmanes.

Las relaciones entre los jesuitas y los cristianos ortodoxos, griegos, parecen ser bastante cordiales. Los misioneros visitan constantemente al patriarca griego, quien los colma de agasajos: "...a veces la conversación se vuelve sobre problemas de religión; él nos dice sus pensamientos y, sin salir de los límites del respeto, le decimos también los nuestros"⁵⁰. El patriarca es objeto de grandes elogios por parte del padre jesuita Tarrillon: lo describe como un hombre austero, humilde, simple y ejemplar⁵¹. No obstante todo esto, no es posible pasar de la *alteridad* a la *identidad*: "Conocí en Constantinopla un gran número de griegos; pero, hablando en general, no es en esta capital donde pueden esperarse grandes y numerosas conversiones de los cismáticos"⁵². Según el padre Tarillon, que recoge el testimonio de un griego ortodoxo, la conversión es difícil porque existe un raro sentimiento de indocilidad y autosuficiencia, de orgullo entre los cismáticos, el cual se nutre del recuerdo de su pasada grandeza, que está a la vista en las ruinas y en cada rincón de Constantinopla⁵³; hubo un tiempo que no fueron súbditos sino señores. En este caso, pues, existe un sentimiento de particularismo, ligado a un pasado esplendoroso, que impide transitar hacia la *identidad*. La *alteridad*,

⁴⁸ Nota sobre Constantinopla, op. cit., p. 97

⁴⁹ Id.

⁵⁰ Carta del P. Tarillon, op. cit., p. 28.

⁵¹ Id.

⁵² Id.

⁵³ Id.

no obstante, se da dentro de los marcos del respeto mutuo y, eventualmente, de la colaboración; se podría decir, entonces, que entre los cristianos católicos y los cismáticos se da una relación especial, una *alteridad matizada por una ligera identidad* que encuentra su fundamento en una situación común a ambos grupos: el vivir en un espacio adverso, en cuanto a que éste es dominio de otro común, el musulmán. Estos hombres comprenden que están enfrentados a una situación adversa y que constituyen una minoría; nada sería más perjudicial para la cristiandad de Constantinopla que ver a sus guías espirituales enfrentados en pugnas abiertas. Concluimos entonces, que la *alteridad* aquí se manifiesta en un *encuentro*, que si bien no conduce a la conversión, sí hacia una suerte de *identidad* primordial. Parece ser el triunfo del bien común el que aglutina a unos y otros, según propósitos comunes.

El caso de los cristianos armenios es sin duda más favorable para los misioneros jesuitas. Aquellos son más dóciles que los griegos, y aunque son menos educados, están deseosos de ser instruidos, y pueden estar “cuatro o cinco horas continuas prestando atención” a las enseñanzas de los misioneros, tiempo al cabo del cual se lamentan de la brevedad de la instrucción⁵⁴. El fervor, la caridad, la avidez de conocimientos útiles y verdaderos y la humildad -al contrario de lo que sucede con los griegos- facilitan el camino de la *alteridad* a la *identidad*; en efecto, el padre Cachod, en 1712, convirtió a más de cuatrocientos armenios él solo⁵⁵. Cachod tenía bajo su tutela un verdadero “equipo” de católicos probos, expandidos por todas partes, que llevaban ante él a los que estaban dispuestos a convertirse⁵⁶. La diferencia entre griegos y armenios en cuanto a la disposición para convertirse no parece radicar en problemas dogmáticos (pues según éstos los primeros - más próximos a los católicos que los armenios, cuya religión está plagada de grandes errores⁵⁷- deberían ser más fáciles de convertir), sino en la *posición personal que se asume* frente al *otro* y su mensaje, el grado de apertura espiritual para aceptar la verdad del *otro*, *identificándose* con él. Si con los griegos sólo se puede acceder a una *identidad* circunstancial -que no modifica el estado de *alteridad* religiosa-, con los armenios es posible llegar a un grado de *identidad* total, porque existe voluntad en ambas partes -jesuitas y armenios- de lograr esto.

⁵⁴ Ibid., p. 29.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ Id.

⁵⁷ V. *Carta del P. Monier al P. Fleuriau acerca de la Armenia*, c. 1720, en: LEC, I., op. cit., pp. 325 y ss.

Las relaciones que hemos descrito en los párrafos anteriores respecto de jesuitas, armenios y griegos, son bastante simples en comparación con las existentes entre católicos y musulmanes, jesuitas y turcos. Aquí se da una situación de *alteridad intransigente* (en tanto cuanto no se puede *transitar* hacia la *identidad* ya que las conversiones de musulmanes están prohibidas), de carácter *unilateral* (puesto que sí es posible que un cristiano abrace el Islam, pero no al revés), y, paradójicamente *tolerante* (ya que los jesuitas, en general, gozan de una gran libertad para misionar, mientras no transgredan el límite señalado). Se trata de una situación compleja, y que a continuación intentaremos explicar.

En primer lugar, la *alteridad* se manifiesta en forma concreta en ciertos *signos externos que identifican al otro*. El turbante, por ejemplo, es atributo exclusivo del musulmán: calzárselo es convertirse al Islam; quitárselo es renegar de tal fe. Así sucede en el caso de un joven armenio que, ebrio, se convirtió al Islam y "*se puso el turbante*"; luego, pasada la borrachera y tomando conciencia de su nuevo estado, arrepentido, quiso "*quitarse el turbante y el vestido a la turca*"; continúa el relato del jesuita que describe el caso informándonos que "cuando él hubo recibido la comunión y finalizado su acción de gracia, salió de nuestra casa, vestido a la armenia: es así como se había presentado siempre delante de mí, dejando su ropa turca antes de entrar a nuestra casa, y tomando hábitos armenios"⁵⁸. La vestimenta, pues, es un *signo visible* de la *alteridad* o *identidad*, las que serán precisadas según el *espacio* donde se encuentre el individuo. En el caso que ahora nos ocupa, la casa de la misión jesuítica es el espacio de la *identidad* para los católicos; pero si se ingresa a ella con turbante, se convierte en un espacio de *alteridad*. En el espacio exterior se da la situación inversa. En la plaza también se puede reconocer un espacio de *alteridad*: allí se reúnen los comerciantes, claramente diferenciados entre armenios y turcos⁵⁹. Este problema del espacio queda de manifiesto en la primera reacción del padre jesuita que acoge al armenio converso que quiere volver a la fe católica: le ofrece huir, facilitándole los medios, fuera de la ciudad⁶⁰ -como ya veremos este joven corría gran peligro permaneciendo en Constantinopla-, en otras palabras, abandonar el espacio de *alteridad* buscando uno de *identidad*.

⁵⁸ v. Carta del P. ^{xxx}, misionero de la Compañía de Jesús, al padre Le Camus, de la misma Compañía. *Conversión y martirio de un joven turco*, 1739, en: LEC, I, op. cit., p. 95.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

El caso citado del joven armenio converso grafica uno de los atributos de esta situación de alteridad: es *intransigente, en un solo sentido (unilateral)*. No reviste mayor problema la conversión de un cristiano al Islam, pero sí la de un musulmán al cristianismo. El tránsito, pues, desde la *alteridad* a la *identidad* está sometido a ciertas reglas que favorecen el movimiento hacia la segunda en una sola dirección. En efecto, para el musulmán que se convierte la pena es la muerte, ya que “una vez que se ha confesado a Mahoma, y que se ha cubierto la cabeza con el turbante, no es posible el regreso”⁶¹. Así, el proselitismo era imposible y el grupo cristiano está convertido en un grupo oficialmente cerrado; el intentar ganar adeptos a costa del Islam es considerado por las autoridades turcas una agresión⁶², penada con la muerte. Esta era una disposición antigua, cuyos orígenes se remontarían a los siglos XII y XIII, y pesaba sobre los musulmanes mismos que quisieran dar el paso de la conversión, y sobre los misioneros que la promoviesen⁶³: “si se llega a probar que hemos trabajado en la conversión de un turco, la misión estará completamente perdida, y nuestra casa confiscada y convertida en mezquita”⁶⁴. En fin, el armenio en cuestión debió optar por el camino más difícil para volver al seno del cristianismo: sin retractarse ni siquiera ante el visir, cayó en prisión, y después sufrió el martirio: “es el tercero que, desde que llegué a la ciudad, ha sufrido por la misma causa una muerte tan digna de envidia; y esos tres son nuevos protectores que esta misión tiene en el cielo”⁶⁵. “De hecho, no hubo misión alguna que ocasionara mayores desengaños que esta de los mahometanos”⁶⁶.

A pesar de todo, los jesuitas reconocen que “hemos encontrado facilidades por todas partes para ejercer nuestros santos ministerios”⁶⁷; la autoridad musulmana es de “una tolerancia absoluta para con las religiones”⁶⁸. Las funciones y tareas ordinarias de la iglesia -celebración del servicio divino, administración de los sacramentos, prédicas, catecismo, sermones-, gozan de una completa libertad “como si se estuviera en medio de las más cristianas ciudades”⁶⁹. Para la fiesta del Sábado Santo, por ejemplo, los turcos dan

⁶¹ Id.

⁶² V. Charles, P., op. cit., p. 355.

⁶³ Fliché-Martin, op. cit., p.42.

⁶⁴ Carta del P. ^{xxx}, op. cit., p. 95.

⁶⁵ Ibid., p. 96.

⁶⁶ Fliché-Martin, op. cit., p.42.

⁶⁷ Carta del P. Tarillon, op. cit., p. 26.

⁶⁸ Nota sobre Constantinopla., op. cit., p. 96.

⁶⁹ Carta del P. Tarillon, op. cit., p. 27.

muestras de su respeto frente a las procesiones que se realizan en Gálata y Pera, donde residen comunidades cristianas que siempre han tenido este permiso⁷⁰. Un misionero de Constantinopla, en carta dirigida a su hermana, da cuenta del “edificante y conmovedor espectáculo del que yo fui testigo. ¿Lo creerás, querida hermana?, que en la misma Constantinopla los cristianos hacen procesiones solemnes tan tranquila y libremente como en París...Lo maravilloso de esta ceremonia, con todo lo augusta que es, no consiste tanto en su magnificencia, como en la libertad en que se realiza, y el respeto que penetra a los mismos turcos que la ven”⁷¹. Después, se pasa a la descripción de la procesión, que se lleva a efecto cada año en Pascua, y donde participan, clérigos, monjes, particulares, embajadores, armenios; son todos los cristianos que se unen para esta procesión que les permite, gracias a la tolerancia de las autoridades, abandonar el espacio privado de *identidad* y acceder al espacio público de la *alteridad*. La carta citada concluye así: “estoy convencido de que nunca habrías imaginado que la religión tendría más grande libertad entre los turcos que en Holanda o en Inglaterra. Todo se hace con una piedad y una modestia que sobrepasan con mucho todas nuestras procesiones de Europa”, y reconoce que la situación adversa contribuye a un mayor recogimiento y santidad en las prácticas religiosas; compara esto con los cristianos de Europa, “a veces tan disipados en el centro del cristianismo”⁷². Así, podemos ver una *identidad* realzada por la *alteridad* que, podemos concluir ya, es *tolerante*, aunque *intransigente*.

Este clima de tolerancia es más sorprendente aún si se considera que la primera mitad del siglo XVIII es una época de fervor religioso en el imperio otomano⁷³. No obstante, el cuadro no quedaría completo sin reconocer que en ciertos momentos se dio un clima de intolerancia de parte de las autoridades musulmanas. En 1707, por ejemplo, Dergoumidas, un sacerdote armenio, fue condenado a muerte por el visir Ali-Pacha; pero no pasa de ser un hecho aislado, y las persecuciones contra cristianos no son más que “ligeros movimientos que pasan rápidamente”⁷⁴. Ahora bien, si predomina la tolerancia en Constantinopla, sede del gobierno turco, pareciera

⁷⁰ Id.

⁷¹ *Extracto de la carta de un misionero de Damasco al P. Procurador de las misiones del Levante*, en: LEC, I, op. cit., p. 151.

⁷² *Ibid.*, p. 153.

⁷³ V. Shaw, S., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis. The rise and decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge University Press, 1978 (1976), Cambridge, p. 241.

⁷⁴ *Carta del P. Tarillon*, op. cit., p. 29.

que hacia la periferia junto con diluirse el poder central a favor de los poderes locales, se va transitando hacia espacios de mayor intolerancia. En 1712 un grupo de jesuitas se dispone a ir a Damasco, y para tal efecto requerían de un *firmán* o salvoconducto que los protegiera de los “insultos y violencias a los que estarían expuestos”⁷⁵. El documento expedido por la Sublime Puerta—que los misioneros consiguieron gracias a la intercesión del marqués de Bonac, embajador de Francia en Constantinopla— para el visir de Damasco, es el siguiente (que suponemos que obedece a un “modelo” con el cual se redactaban todo este tipo de documentos, y de ahí su valor para nosotros):

“Respetable visir, gran consejero que gobierna los asuntos por la penetración de su espíritu, muy poderoso y noble pachá de Damasco, jefe de la caravana de La Meca, mi visir; el pachá que Dios hizo prosperar como el más justo de los jefes mahometanos, el virtuoso y valiente depositario de la ciencia de los apóstoles y profetas, que Dios favorezca y aumente sus virtudes.

“A la llegada de esta orden usted sabrá que el marqués de Bonac, embajador del rey de Francia en nuestra Sublime Puerta, y el modelo de los señores de la nación cristiana, ha enviado a nuestro trono de felicidad una solicitud, a fin de que todos los obispos y religiosos dependientes de Francia, de cualquier orden que sean, teniéndose en los límites de su profesión, no sean impedidos de ejercer su religión en toda la extensión de nuestro Imperio, donde ellos tienen, o han establecido hasta el presente, su residencia, conforme a las capitulaciones; y habiéndonos informado que el jefe de los jenísaros y otros oficiales han inquietado a los religiosos franceses que viven en Damasco, e impedido leer el Evangelio y ejercer las funciones de su rito, habiendo hecho afrentas a las capitulaciones, hemos dado la orden presente para impedir que persona alguna contravenga las susodichas capitulaciones: así, a la llegada de esta noble orden, usted no tolerará que se insulte a dichos religiosos.

⁷⁵ Carta del P. Chabert, misionero del Levante, Junio 25 de 1742, en: LEC, I, p. 190.

“Hecho en Constantinopla, la bien guardada, a principios del mes de Imetevel (mayo), el año 1133 (1721)”⁷⁶.

Sin embargo, las disposiciones contenidas en este *firmán* emanado del poder central, no tuvieron mayores efectos en Damasco: “no disminuyó la crueldad de los guardias; y sus corazones, más duros que los fierros con los cuales nos habían cargado, no se abrían a ningún sentimiento de humanidad y compasión”⁷⁷. Que el poder del sultán se diluía hacia la periferia quedaría de manifiesto en la corrupción de la administración, en la cual el soborno parece ser un ingrediente común a cualquier trámite⁷⁸. También en la periferia del poder central, específicamente hacemos alusión a Alepo y Damasco, parece ser más marcada la rivalidad entre griegos ortodoxos y católicos: sabemos por lo menos de un caso, hacia 1740, en que las autoridades musulmanas hicieron una persecución contra los católicos, hecho que tuvo su origen en una intriga de los griegos⁷⁹. De cualquier modo nos parece que la situación recién aludida sólo nos lleva a considerar aún más el sorprendente esfuerzo de parte de la autoridad, en Constantinopla, por mantener un ambiente de tolerancia seguro y saludable. En la ciudad capital ésta fue la situación normal, no las persecuciones.

IV

En el capítulo anterior hemos podido definir que en Constantinopla, en la primera mitad del siglo XVIII, se verifica entre católicos y musulmanes una relación de *alteridad*, la que hemos caracterizado como *intransigente* respecto de *una* de las partes, pero al mismo tiempo *tolerante* (situación que sufre variaciones a medida que nos alejamos de los centros del poder, como si la tolerancia fuese inversamente proporcional a la lejanía del poder central). Nos resta, ahora, explicar esta complicada situación; tres argumentos nos pueden servir para tal fin: dos de ellos son, por así decirlo, “objetivos”, en cuanto que a nosotros podemos visualizarlos desde una perspectiva histórica; el tercer argumento es el de los propios protagonistas de los hechos, los

⁷⁶ Ibid., p. 191.

⁷⁷ Ibid., p. 192.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ Ibid., pp. 192 y ss.

jesuitas, visualizan desde su propio momento histórico. Veamos a continuación, sumariamente, cuales son estos argumentos.

Las cartas jesuitas que han constituido nuestra principal fuente de información, fueron escritas por franceses. Esta es la primera pista que nos conduce hacia una explicación coherente y lógica de la tolerancia de los musulmanes. Las cordiales relaciones diplomáticas existentes entre el Estado Francés y el Imperio Otomano, entre el rey y el sultán, datan, cuando menos, de 1618, cuando ya existían tratados de amistad entre ambas naciones⁸⁰. A Francia le interesaba, dado que se había convertido en el poder político más importante de Europa, contar con la amistad turca para encerrar al Imperio Austro-húngaro entre dos frentes y, al mismo tiempo, evitar el avance de Rusia⁸¹. En tiempos de los sultanes Muhamad IV y Solimán II (1649-1691), sobre todo después del segundo sitio de Viena (1683), la política turca comenzó a ligarse como nunca antes a la política francesa⁸². El rey de Francia, Luis XIV, consideraba la amistad con los otomanos como uno de los fundamentos y pilares más importantes para la política francesa en Europa, ya que Turquía podría ser, eventualmente, un aliado o, cuando menos, un contenedor de potenciales enemigos⁸³. En 1673 se firmaron entre ambos estados unas capitulaciones que establecieron una reducción general de los derechos de aduana sobre mercaderías importadas⁸⁴. El sultán, además, reconoció en aquella ocasión el protectorado francés sobre los católicos residentes o de paso⁸⁵, según el cual Francia se encargaba de la protección de sus misioneros y sus obras, "y por un convenio tácito, todos los misioneros católicos venían a ser considerados franceses"⁸⁶. Turquía, por su parte, no podía arriesgarse a contravenir tales capitulaciones -como lo atestigua el *firmán* ya citado- y romper sus buenas relaciones con Francia, ya que desde 1699, fecha del tratado de Karlowitz, vivía el Imperio un proceso de decadencia y debilidad⁸⁷, y necesitaba de la ayuda y cooperación francesas.

⁸⁰ v. Cantú, C., *Historia Universal*, Ed. Sopena, 1944, B. Aires, vol. VIII, p. 574. Ya en 1536 se había firmado un tratado comercial entre Francia y Turquía. v. Philips Price, M., *Historia de Turquía. Del Imperio a la República*, trad. de M. García, Ed. Surco, 1964, Barcelona, pp. 68 y s.

⁸¹ V. Peters, *Histoire des turcs de l'Empire a la Démocratie*, trad. de L. Piau, Payot, 1966, Paris, p. 76; Goetz, W., op. cit., p. 81.

⁸² Peters, R., op. cit., p. 73

⁸³ *Histoire des relations internationales*, op. cit., p. 18.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ Fliché-Martin, op. cit., p. 313

⁸⁷ v. Peters, R., op. cit., p. 74; Shaw, S., op. cit., p. 225; Goetz, W., op. cit., p. 116.

Los jesuitas fueron testigos de las reformas emprendidas por Mahmut I (1730-1754), en cuya primera etapa se vuelven los ojos para incorporar al Imperio Otomano lo mejor de Occidente⁸⁸. Según los misioneros jesuitas, bajo dicho sultán se vivió una verdadera "revolución desde el trono"⁸⁹, y destacan la reorganización del ejército según los usos franceses⁹⁰. En efecto, las reformas militares se llevaron a cabo bajo la dirección de Claude-Alexandre Comte de Bonneval, ex-soldado de Luis XIV y una suerte de mercenario, quien se convirtió al Islam y adoptó el nombre de Ahmet⁹¹: en una época de fervor religioso como la que se vivía en Constantinopla hacia 1730, no podía tolerarse que un cristiano, un enemigo, se encargase del ejército⁹². En fin, la tolerancia de las autoridades musulmanas respecto de los católicos, se puede explicar mediante argumentos políticos -relaciones franco turcas- y, ligados a éstos, estratégicos -la intolerancia podía transformarse en un *casus belli* para Francia, o en una guerra civil, y, dada su debilidad, no podría resistir el Imperio una crisis interna o externa, además que entre 1736 1747 tuvo que enfrentarse sucesivamente con Rusia e Irán⁹³.

Una segunda explicación, de carácter religioso, es que el mundo, según los musulmanes, se divide en dos: los *creyentes* (el Islam) y los *no creyentes* que, a su vez, se dividen en: *idólatras* -que deben ser convertidos o morir- y los "*pueblos del Libro*", emparentados con el Islam, y que merecen el respeto y el derecho a su fe y propio gobierno en materia religiosa⁹⁴. El comportamiento de Mahoma, en 629, que creó una categoría de protegidos tributarios -vencidos, pero no convertidos-, implica "la distinción, que llegará a ser regla, entre paganos, que deben convertirse, y "gente de la escritura", judíos y cristianos, que, sometiéndose a ciertas obligaciones, podrán conservar su culto bajo la protección musulmana"⁹⁵. Se trata de un grupo de hombres extraños al Islam, pero que vive a su lado, subordinados pero protegidos, como si se esperase una conversión futura⁹⁶. De cualquier modo, la situación era desventajosa para los misioneros de Constantinopla: puesto que no se podía hacer proselitismo ni pretender convertir a los musulmanes, los

⁸⁸ V. Roux, J., *La Turquie. Géographie-Economie-Histoire-Civilisation et culture*, Payot, 1953, Paris, pp. 99 y s., Shaw, S., op. cit., p. 225.

⁸⁹ *Nota sobre Constantinopla*, op. cit., p. 97.

⁹⁰ Id. Cf. Roux, J., op. cit., p. 100.

⁹¹ Shaw, S., op. cit., p. 241; *Histoires des relations*, op. cit., pp. 193 y s.

⁹² Shaw, S., op. cit., p. 241.

⁹³ *Ibid.*, pp. 243 y ss.

⁹⁴ Philips Price, M., op. cit., p. 57.

⁹⁵ Gaudefroy, M., *Mahoma*, trad. de J. López, UTEHA, 1960, Méjico, D.F., pp. 432 y s.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 433.

cristianos no podían más que constituir un grupo cerrado, y la misión jesuita del siglo XVIII sólo puede dedicarse al servicio religioso de los cristianos latinos —o católicos en general—, y a algunas obras de beneficencia entre los necesitados y enfermos⁹⁷.

La última explicación —relacionada con la anterior— nos la proporcionan los mismos jesuitas y, como veremos, no deja de ser sorprendente su visión. En un villorrio cercano a Damasco la autoridad musulmana confió a un grupo de jesuitas —intrigados éstos por el buen trato que se les daba— que una de las cosas que el Profeta había recomendado más insistentemente era la de tratar con bondad a los religiosos cristianos, así que los jesuitas no tenían nada que temer, y podían ir en libertad por donde quisieran⁹⁸. Ahora bien, ¿por qué Mahoma había hecho tan particular recomendación? Uno de los misioneros fue conducido donde un “hombre sabio en la ley y muy versado en la historia del país”, quien poseía un antiguo manuscrito, en árabe, donde estaba la respuesta. El jesuita en cuestión conocía la lengua árabe, y nos ha dejado un resumen del contenido del manuscrito, el cual es una biografía de Mahoma⁹⁹. Según ésta, siendo joven aún el Profeta, viajó junto a Abu-Talib a Hauran, a dos jornadas de Damasco, el oriente del Jordán, donde vivía un tal Sergio, “religioso severo y regular”, pero arriano a ultranza. Sergio distinguió, por signos sobrenaturales, a Mahoma de entre la multitud de la caravana y quedó maravillado por este joven con cierto aire de dignidad y nobleza; Mahoma se hizo su discípulo, aprendiendo de él el cristianismo arriano. “Nacido en el seno de la idolatría, y reconociendo totalmente su inconsecuencia, rápidamente abjura de un culto grosero y supersticioso: pero salió de un precipicio para caer en otro, y llegando a ser cristiano, llegó a ser hereje y hereje arriano. Los arrianos niegan la divinidad del Verbo: quieren que Jesucristo sea una criatura perfecta, pero sólo una simple criatura. De allí las grandes ideas que los musulmanes tienen de Jesucristo: lo ven, no como a un Dios, sino como a un profeta: es la observación del manuscrito que cito”¹⁰⁰. Mahoma después volvió a su tierra y comenzó a predicar lo que había aprendido de Sergio; años más tarde, en plena expansión del Islam, el Profeta volverá a Hauran, donde encontró otra vez a Sergio, “su antiguo maestro; tuvo muchas conferencias con él y recibió nuevas instrucciones”. Los discípulos de Mahoma, ebrios y alarmados por

⁹⁷ Charles, P., op. cit., pp. 355 y s.

⁹⁸ *Extracto de la carta de un misionero de Damasco*, op. cit., p.148.

⁹⁹ *Ibid.*, p.149

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150

estas largas pláticas con el idólatra cristiano, degollaron a Sergio una noche: “la historia señala que los asesinos habían cometido excesos anteriormente, embriagándose; que es principal razón por la cual Mahoma ha prohibido el vino, porque creía que el exceso era el que había dado ocasión para una acción tan detestable. El manuscrito agrega que para honrar la memoria de Sergio, del cual había recibido tantos bienes, había recomendado los religiosos cristianos a sus seguidores”¹⁰¹

El relato en sí no nos sorprende: sabemos que corresponde a una leyenda muy difundida, con algunas variantes, como el nombre del cristiano (Bahira, Sergio, Nestur), su herejía (arriano o nestoriano), o la edad de Mahoma (12 ó 14 años, quizá 28); los relatos están llenos de hechos maravillosos y que corresponden más bien a la leyenda que a la biografía, o quizá se pueda entender como aquellos relatos de hechos fabulosos con que se fueron enriqueciendo algunas hagiografías cristianas. En todo caso, es un relato de autenticidad dudosa¹⁰², y es del todo improbable que Mahoma haya sido instruido por cristianos o leído la Biblia —aunque sí pudo el Profeta haber escuchado prédicas cristianas en su juventud, sea en La Meca o en sus viajes¹⁰³. Lo interesante para nosotros es que el misionero que conoció estas leyendas, las creyó y no encontró motivo para dudar del referido manuscrito, del todo “verosímil”, según su propia expresión¹⁰⁴. Debe hacerse notar que el misionero reconoce haberse documentado bastante sobre el Islam (de hecho, sabe árabe) antes de emprender el viaje; no es, pues, la credulidad del

¹⁰¹ Ibid., p. 151.

¹⁰² V. Andrae, T., *Mahoma*, Alianza, Segunda ed., 1987 (1966), Madrid., pp. 48 y ss., quien cita a Ibn Sad, I, 1, 84; Carlyle y Emerson, *De los Héroe. Hombres representativos*, trad. de J.L. Borges, WM. Jackson ed., 1956, B. Aires, p. 50; Gaudefroy, M., op. cit., 46 y s.

¹⁰³ V., además de la bibliografía señalada en la nota anterior, Coubert, P., *Supériorité du Christianisme*, Librairie Bloud et Gay, 1914, Paris, pp. 49 y ss.; Watt, M.W., *Mahoma, profeta y hombre de estado*, trad. de L. Martínez, Labor Segunda ed., 1973 (1967), B. Aires pp. 41 y ss.

¹⁰⁴ Extracto de la carta de un misionero de Damasco, op. cit., p. 151.

ignorante. Según el jesuita, en Europa no leyó nada semejante y, a decir verdad, no sabemos si este relato sobre la vida del Profeta se había difundido en Occidente. Según el manuscrito, el islamismo no sería otra cosa que una deformación del arrianismo; y si Mahoma fue cristiano, ¿por qué los musulmanes hoy en día no podrían serlo?! Podría pensarse -si se nos permite llevar tan lejos las cosas- que el jesuita en cuestión quiere creer que tras la fachada de *alteridad intransigente* se oculta una *identidad fundamental*: la brecha entre cristianos y musulmanes parece acortarse, así como el camino que debe recorrer hacia la *identidad*.

OTHERNESS AND IDENTITY. THE JESUITS IN CONSTANTINOPLE IN THE 18th CENTURY

Otherness and identity. This work deals with such historic problems, specifically with the case of the Jesuits missionaries in Constantinople during the first half of the 18th century. Our specific interest is the study of the otherness and identity relationships between those missionaries and the muslims. We try to demonstrate that the essential characteristic of those relationships is an intransigent otherness -- of an unilateral character--, but tolerant. This situation can be explained from two points of view: a political one and a religious one. Our study has its basis mainly in the study of the sources, which, in this case, are the letters-reports sent by the Jesuits missionaries to their superiors in France. Those letters-reports deal with the progress of the Constantinople mission.

Trad. J. Cristián Castillo