

C O L E C C I Ó N d e E S T U D I O S

Estado y Confesión en Oriente Medio:
el caso de Siria y Líbano. Religión,
taifa y representatividad



Ignacio
Gutiérrez de Terán
Gómez-Benita

Colección de Estudios

**Estado y Confesión
en Oriente Medio:
El caso de Siria y Líbano.
*Religión, taifa
y representatividad***

Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita



CantArabia
Editorial



- © Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita.
- © 2003 Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- © Editorial CantArabia.

Todos los derechos reservados. De conformidad con lo dispuesto en la legislación vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

Editorial Cantarabia
C\ Marqués de Valdeiglesias, 4
28004 Madrid
Tel./Fax: 915314934
c.ruiz@uam.es

Ediciones Universidad Autónoma de Madrid
Servicio de Publicaciones de la UAM
Ciudad Universitaria de Cantoblanco. Ctra. de Colmenar, Km. 15
Edificio Rectorado, 2ª Entrepanta
28049 Madrid
Tel. 914974233
<http://www.uam.es/servicios/otros/publicaciones>
servicio.publicaciones@uam.es

Diseño portada: Miguel Angel Tejedor López
Diseño colección: Francisco Requena de la Riva
I.S.B.N. (UAM): 84-7477-888-3
I.S.B.N. (Ed. CantArabia): 84-86514-43-6
Depósito Legal: M-50.911-2003
Impreso en: Solana e Hijos, A. G., S.A.-San Alfonso, 26 (La Fortuna) - MADRID
Impreso en España

ÍNDICE

PRÓLOGO de Pedro Martínez Montávez	9
INTRODUCCIÓN: ESTADO Y CONFESIÓN EN ORIENTE MEDIO. ORÍGENES DEL CONFESIONALISMO: EL MILLET OTOMANO	13
1. CONFESIÓN Y ESTADO EN ORIENTE MEDIO	13
2. ORÍGENES DEL CONFESIONALISMO: EL SISTEMA DEL <i>MILLET</i> ..	15
3. LA CONSTITUCIÓN DEL <i>MILLET</i>	18
3.1. La figura jurídica del <i>millet</i>	20
3.2. La <i>yizya</i>	24
3.3. La infracción de la norma de tolerancia: Omar y otros califas	27
4. LA COMPOSICIÓN DEL <i>MILLET</i>	30
4.1. Los <i>millet</i> no musulmanes	31
CAPÍTULO I: LA ÉPOCA DE LAS REFORMAS O TANZIMAT. LA FRAGMENTACIÓN SOCIAL EN SIRIA Y LÍBANO	35
1. LA REALIDAD HISTÓRICA DEL IMPERIO OTOMANO. LA INTERPRETACIÓN INTERESADA	35
2. LAS <i>TANZIMAT</i> Y LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES DEL IMPERIO	38
2.1. El ascenso de los notables árabes	39
2.2. Islam y tendencias secularizadoras	41
3. EL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EUROPEA Y ABOLICIÓN DE LA <i>YIZYA</i>	43
4. LA REACCIÓN SOCIAL ANTE LAS REFORMAS	47
5. FRACASO DE LAS <i>TANZIMAT</i>	50
6. LAS <i>TANZIMAT</i> Y LOS DISTURBIOS CONFESIONALES EN LÍBANO Y SIRIA	52
6.1. Veracidad de las fuentes sobre los conflictos	52
7. LOS DISTURBIOS INTERCONFESIONALES EN LÍBANO	54
7.1. La ocupación egipcia de Monte Líbano	55
7.2. Cambios económicos en Monte Líbano y crisis de 1840 ..	57
7.3. Los disturbios de 1845	60
7.4. Los sucesos de 1845: rivalidades entre drusos y maronitas	61
7.5. Corolario de los sucesos de 1860: el mutasarrifato	62
8. LOS SUCESOS DE DAMASCO DE 1860	63
9. APRECIACIÓN GENERAL SOBRE LOS CONFLICTOS DE 1840-60	66

CAPÍTULO II: LA EXTINCIÓN DEL IMPERIO OTOMANO Y EL IMPACTO DE LAS TENDENCIAS NACIONALISTAS	69
1. EL DESPERTAR NACIONAL DE SIRIA Y LÍBANO	69
1.1. Razones del despertar nacionalista árabe	70
1.2. Conciencia nacionalista y sentir confesional	73
1.3. Las relaciones confesionales entre los adalides de la <i>Nabda</i>	75
1.4. La plasmación del proyecto nacional	77
1.5. Entre nacionalismo local, regionalismo y panarabismo ...	79
2. EL MANDATO FRANCÉS Y EL SISTEMA CONFESIONAL	80
2.1. El gobierno árabe de Damasco (1918–1920)	81
2.2. Los efectos políticos y económicos del Mandato	84
2.3. Incidencia del mandato en las relaciones interconfesionales	87
2.4. Las entidades territoriales creadas por el Mandato	88
2.5. Las revueltas de alawíes y drusos	89
2.6. La relación de fuerzas en el Gran Líbano	92
2.7. El fortalecimiento de la lógica confesional	94
3. LA FORMACIÓN DEL ESTADO NACIONAL INDEPENDIENTE	95
3.1. <i>Les Troupes Spéciales</i>	96
3.2. La eclosión de las formaciones políticas	100

CAPÍTULO III: DESARROLLO DE LA CUESTIÓN INTERCOMUNITARIA HASTA 1958 Y EL APUNTALAMIENTO DEL ESTADO NACIONAL MODERNO	115
1. 1958: PROYECTO UNIONISTA EN SIRIA Y TENSIONES SOCIALES EN LÍBANO	115
2. LA RAU: CREACIÓN, DESARROLLO Y DEFUNCIÓN	116
2.1. Comunistas y Ba'th	117
2.2. El derrumbe de la RAU	120
3. Los disturbios de 1958 en Líbano	123
3.1. Panarabismo, nacionalismo y repercusión de la RAU	124
3.2. 1958: ¿primer conflicto confesional del Líbano moderno?	125
4. LA CONSAGRACIÓN DE LA CUESTIÓN COMUNITARIA EN SIRIA	127
4.1. La “conspiración alawí”: mito y realidad	128
4.2. La militarización del Ba'th y el factor confesional	128
4.3. Golpes militares y pugnas en el ejército	129
4.4. El golpe “rectificador” de al-Asad	130
5. LA FRAGMENTACIÓN SOCIAL EN LÍBANO HASTA 1975	132
5.1. Fundamentos del milagro libanés	133

5.2. Preámbulos del conflicto del 75	135
5.3. La “hegemonía” de los maronitas	137

CAPÍTULO IV: EL ESTALLIDO DE LA VIOLENCIA CONFESIONAL 139

Siria

1. La revolución islámica en Siria	139
1.1. Causas y antecedentes del conflicto entre el Ba'th y los islamistas	139
1.2. La “irreligiosidad” del Ba'th	140
1.3. Los planes económicos del Ba'th	142
2. LA CONFESIONALIZACIÓN DEL CONFLICTO	144
2.1. Prolegómenos de la revolución islámica	144
2.2. Los panfletos antialawíes	146
2.3. Los atentados selectivos contra alawíes	148
2.4. Hama, 1982	150
2.5. El “rencor alawí” hacia Siria	152
3. EL FRACASO DE LA OPCIÓN ISLAMISTA	153
3.1. La reacción propagandística del Ba'th	154
3.2. Damasco y la corriente islamista	155
3.3. La naturaleza del Estado sirio	156
3.4. La debilidad estructural de la oposición siria	158

Líbano

1. CAUSAS Y ANTECEDENTES DE LA GUERRA CIVIL LIBANESA (1975–1990)	159
1.1. La guerra libanesa, un conflicto múltiple	161
1.2. El factor palestino	161
1.3. El conflicto de clases	165
1.4. La rivalidad cristianomusulmana	169
2. LA CONFESIONALIZACIÓN DEL CONFLICTO	172
2.1. La composición de los bando enfrentados	173
2.2. El pigmento confesional de los partidos en liza	173
2.3. La intervención siria de 1976	176
3. LAS PROPUESTAS DE RESOLUCIÓN Y REDISTRIBUCIÓN DE LAS “CUOTAS” POLÍTICAS	178
3.1. El Documento Constitucional y otras propuestas	178
3.2. Los acuerdos del Taif	179
4. LA ETAPA DESPUÉS DE TAIF	180
4.1. El factor del miedo en Líbano y Oriente Medio	182

CAPÍTULO V: EL ANTAGONISMO COMUNAL: LA ANATEMIZACIÓN COMO MODELO

1. EL CORPUS TEÓRICO: LOS LIBROS DE <i>MILAL WA-NIHAL</i>	187
1.1. Clasificación y contenido de los tratados de <i>milal wa-nihal</i> ..	188
1.2. Algunas características de los <i>milal wa-nihal</i>	192
1.3. Fiabilidad de los <i>milal wa-nihal</i>	195
2. EL PROCESO ANATEMIZADOR	198
2.1. La perpetuación del mito y la calumnia confesionales	199
3. UN COROLARIO ANATEMIZADOR: LA DEGRADACIÓN MORAL	202
3.1. Los viajeros extranjeros y el “escándalo lujurioso” de las sectas	203
3.2. El relato lujurioso en otras épocas históricas	205
4. LA CONSPIRACIÓN CONTRA EL ESTADO	206
4.1. El tópico de Ibn Saba	206
5. COLOFÓN LEGAL DEL ANATEMA: LA FETUAS	208
5.1. Algacel e Ibn Taymiya	209
6. LA PERSECUCIÓN DEL PODER CENTRAL CONTRA LOS GRUPOS “HOSTILES”	211
6.1. Las acusaciones de desviación y connivencia	211
6.2. Pervivencia de la corriente anatemizadora	213
7. LA RESPUESTA CONTRA LA ANATEMIZACIÓN	214
7.1. El autodesagravio	214
7.2. El consecuente jurídico del desagravio: la contrafetua	216
8. VIGENCIA DE LA TENDENCIA ANATEMIZADORA	218
8.1. Las diatribas confesionales y la coyuntura política	219

CAPÍTULO VI: EL CONFESIONALISMO SOCIAL: LA POLÉMICA DEL MATRIMONIO CIVIL Y EL SISTEMA DE ENSEÑANZA

1. LA CONSAGRACIÓN LEGAL DE LA DIVISIÓN SOCIAL EN GRUPOS CONFESIONALES	223
1.1. Las comunidades cristianas	223
1.2. Las comunidades musulmanas	225
1.3. El estatuto personal	226
1.4. El estatuto personal y la influencia del factor religioso	228
2. LA POLÉMICA SOBRE EL MATRIMONIO CIVIL	229
2.1. Génesis y desarrollo	229
2.2. La respuesta de las jerarquías religiosas	230
2.3. La postura de la nomenclatura política	233
2.4. Implicaciones de la polémica	235

2.5.	La viabilidad de las propuestas secularizadoras	236
2.6.	La verdadera impronta del Estado libanés	238
2.7.	Estatuto personal y confesionalismo social en Siria	239
3.	EL SISTEMA DE ENSEÑANZA	240
3.1.	La polifonía de los centros de enseñanza	240
3.2.	Desarrollo del sistema de enseñanza en Líbano y Siria ...	243
3.3.	La ambivalencia del recuento histórico en los manuales escolares	244
3.4.	La variedad de los manuales escolares	247
3.5.	La unificación de los manuales escolares tras los acuer- dos de Taif	249
3.6.	El debate sobre las escuelas confesionales	250
3.7.	¿Un garante de cohesión o de desimbricación?	251
4.	EL LAICISMO Y LA CONFRONTACIÓN CON EL CONFESIONA- LISMO	254
4.1.	La supuesta antítesis confesionalismo–sistema universal ...	254
4.2.	El islam y las corrientes secularistas	256
4.3.	El secularismo islámico	258

CAPÍTULO VII: LA CONFORMACIÓN TEÓRICA DEL CONCEPTO DE CONFESIONALISMO Y SUS IMPLICACIONES POLÍTICAS

	261
1. DEFINICIÓN DE TAIFISMO, CONFESIONALISMO Y SECTARISMO	262
2. CONFESIONALISMO SOCIAL Y RELIGIOSO	263
2.1. El peculiar y único confesionalismo político libanés	266
3. EL CONCEPTO DE COMUNIDAD: ¿LA SOCIEDAD, UN CON- JUNTO DE COMUNIDADES?	267
3.1. Chiha y la especificidad libanesa	268
3.2. Las comunidades étnico–religiosas	269
3.3. La dimensión sociológica de los grupos confesionales ...	271
4. LA SINGULARIDAD DE LA SOCIEDAD CONFESIONAL	272
4.1. La asociación de las minorías	273
4.2. La necesidad del sistema confesional	275
5. EL EQUILIBRIO CONFESIONAL	277
5.1. La posibilidad de reformar el sistema	277
5.2. El sistema de cuotas como impedimento	278
5.3. Los presupuestos del Pacto Nacional	280
5.4. Equilibrio o desigualdad	282
6. EL INICIO DE LA CUESTIÓN TAIFÍ: LAS RAÍCES HISTÓRICAS	284
6.1. La impronta de lo singular	284

7. LA PLASMACIÓN DEL SISTEMA CONFESIONAL POLÍTICO	287
7.1. El antecedente histórico de Fajr ad-Din	287
7.2. El efecto de los sucesos de 1840 y 1860	288
7.3. Interpretación marxista del origen confesional	289
8. ESTADO, CONFESIONALISMO Y TAIFISMO	291
8.1. La función del Estado en la lógica taiff	292
8.2. Modernidad y confesionalismo	293
8.3. Estado fuerte, estado centralizado	295
CONCLUSIONES	299
APÉNDICE: LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS Y ÉTNICAS EN LÍBANO Y SIRIA	303
BIBLIOGRAFÍA	317

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

Los nombre y términos árabes han sido transcritos tratando de simplificar al máximo la grafía árabe original para acomodarla al alfabeto español. Se pretende así facilitar la lectura y no importunar al lector no arabista con «signos complicados» que no aportan nada esencial al texto.

Prólogo

Empiezo a escribir estas páginas el mismo día —30 de septiembre del 2003— que es el último de mi “servicio activo” en la universidad española. Cumplida la edad reglamentaria, me jubilo, aunque siga temporalmente como profesor emérito. Termino mi larga y extensa experiencia universitaria. Considero, por consiguiente, que es la circunstancia idónea para echar la vista atrás y empezar a hacer balance, revisión. Y así lo haré, pero reduciendo el vasto panorama de recuerdo a un solo terreno: el que tiene que ver con lo que aquí hago. Escribir un prólogo a un libro, gestado en el ámbito universitario: un libro de un apreciadísimo colega joven: el profesor Ignacio Gutiérrez de Terán y Gómez-Benita, y que fue en origen su tesis doctoral, que le dirigí como mejor pude. Una universidad, pues, que se aleja, y una universidad que llega. Es decir: universidad. Lo que permanece. ¡Qué gran júbilo!

Una de las mayores satisfacciones que propicia la labor universitaria es el hecho de poder contribuir a la formación académica y profesional de personas que vienen después de nosotros. Si de paso se contribuye también a su formación humana e intelectual, miel sobre hojuelas. Hay quienes confunden esto con la docencia, y algo tienen que ver ambas actividades entre sí, pero no son, ni mucho menos, lo mismo. Esa tarea de conformación a la que me refería es algo más sutil y complejo, paralelo, imprevisible, polifacético, permeable. Es algo más vivo, sustancial e inefable. Actúa siempre como un impulso, como un acicate. No se somete a planes, previsiones, cálculos ni proyectos. Con frecuencia es la que te da ánimos e ilusiones para continuar la labor, te carga las pilas de nuevo, casi como dice el tango de Carlos Gardel. Muchos piensan también que en esto consiste el magisterio y el discipulado, pero tampoco es eso, aunque también tengan que ver ambos entre sí. Pero aquello es más grande, más entero, más intacto, y quizá también más duradero y libre. Lo he afirmado al principio: aquello es una de las mayores y plenas satisfacciones que proporciona la experiencia universitaria.

Si la persona a cuya formación contribuyes es un individuo soberbiamente dotado para esa misma labor universitaria, si posee y pone en práctica las especiales aptitudes y cualidades que ella requiere y sin cuyo concurso no puede hacerse realmente, la satisfacción crece y se consolida, se hace mayor, más íntima y más honda; sencillamente,

te llena. Sientes que has dado más extensión al tiempo, y hasta a algo más problemático y discutible, que se puede entender como la verdad, o al menos un rostro de ella. Esta es la circunstancia en la que yo me encuentro ahora y la sensación marcada que tengo, al prologar el libro de Ignacio Gutiérrez de Terán. Es la misma circunstancia en que me vengo encontrando desde hace ya tiempo, se trata de la misma sensación. Porque afortunadamente son bastantes ya las personas —ellas y ellos— con las que he mantenido esta clase de trato y de relación, cuyas tesis doctorales he dirigido, cuyos libros he prologado. Para mí, lo repito, una de las mayores satisfacciones que he encontrado en mi dedicación a la universidad.

* * * *

Vengo también llamando la atención desde hace tiempo acerca de los importantes y significativos cambios que se han ido produciendo en el panorama arabístico español. Se trata de un proceso iniciado hace ya casi cincuenta años, y que no ha hecho sino mantenerse, incrementarse y diversificarse desde entonces. Y que durante las tres últimas décadas ha ido ganando seguramente en volumen, en representatividad y en identificación variada. Para alguien como yo, que lleva también cincuenta años transitando estos caminos, y que posee por ello más extensos horizontes cronológicos, y posiblemente también más serenos y contrastados, el proceso brinda posiblemente más y más cualificadas y plurales perspectivas y dimensiones que para otros contempladores. En realidad, que algo cambie durante cincuenta años es un hecho absolutamente normal, no tiene nada de sorprendente. Lo sorprendente sería que no ocurriera así. Pero, por lo que se refiere al arabismo español, conviene no desaprovechar las ocasiones de señalarlo, y por varios motivos.

Una cosa es que algunos temas árabes estén de actualidad, y hasta es posible que de moda, y otra muy distinta es que lo estén los estudios árabes. Que no lo están. Las trayectorias que siguen temas y estudios no coinciden siempre, ni corren paralelas con frecuencia, ni se influyen mutuamente y se interpenetran. La temática es más bien cambiante, pasajera, voluble, resultado de múltiples factores, bastantes de ellos ajenos o adyacentes. El estudio es continuo, reflexivo, metódico, lento, riguroso; está directa y estructuralmente ligado a su propio objeto, cosa a la que no se ve sometida la temática, que actúa a su antojo en bastantes ocasiones. Si no se tiene en cuenta y se aplica consecuentemente esta distinción, las visiones que se tengan de una realidad, las deducciones que se saquen de ella, y las valoraciones finales que se hagan, corren el gran riesgo de estar equivocadas. Y esto pasa con “la cosa árabe” y su compañera inseparable, “la cosa islámica”. En realidad, estos estudios no cuentan aún en España con la audiencia y la difusión científicas, culturales y sociales que reclaman. Se sabe muy poco de sus procesos, de sus avatares, de sus problemas. Y hay por eso que referirse a todos estos aspectos más bien internos.

Que estén de actualidad los temas puede ser en principio positivo, beneficioso para el desarrollo de los estudios. Pero puede ser también arma de doble filo, y hasta arma de filo único, mortífero, contra el objeto de estudio. Consiste principalmente en la índole, el contenido, la imagen, de los temas que se expongan y se traten: es decir, en la selección de temas que se haga. Y aquí tampoco la realidad árabe islámica está saliendo beneficiada, ni objetiva y equitativamente presentada tan siquiera. El predominio de lo oscuro, de lo negro, de lo siniestro, de lo amenazante, es casi absoluto. Parece una realidad totalmente carente de luces, de brillos, de atractivos, de logros, de mensajes humanos esperanzadores. Y, en consecuencia, ¿para qué interesarse por ella, para qué conocerla, para qué estudiarla? Lo que hay que hacer es ignorarla, en opinión de la inmensa mayoría. Y como es una opinión equivocada e injusta, hay que aprovechar todas las ocasiones que se presenten para contrarrestarla y denunciarla.

Conviene, pues, que se empiece a conocer el importantísimo proceso de cambio que el arabismo español viene siguiendo desde hace ya tanto tiempo, y la circunstancia concreta en que se encuentra. No puedo aquí abordar otros aspectos de la cuestión y extenderme en ellos. Es también verdad que a mí, personalmente, no me atraen demasiado. Yo siempre preciso que soy arabista para estudiar a los árabes, y no para estudiar a los arabistas. Pero de vez en cuando, como ahora, hay también que informar oportunamente e introducir aclaraciones necesarias.

* * * *

Ignacio Gutiérrez de Terán es uno de los más importantes y limpios referentes últimos de ese amplio proceso de cambio. Afortunadamente, otros cuantos –y otras cuantas– constituyen también referentes parejos. Yo no voy a abordar aquí para nada la cuestión que tan ejemplar y acertadamente Gutiérrez de Terán analiza en su libro. Entre otras causas, porque tengo bastante menos competencia que él en la materia. Pero sí quiero explicitar y poner de relieve algunas de las características más sobresalientes y vertebradoras de su estudio.

Adjuntar y contraponer Estado y Confesión es plantear un tema absolutamente fundamental, crucial, en la realidad árabe islámica. Lo es también seguramente en otras sociedades, pero yo quiero destacar la enorme importancia que tiene en la sociedad que nos ocupa. Es entrar directamente en el marco de relación entre política y religión. Gutiérrez de Terán ha tenido el valor intelectual de hacerlo. Y, desde mi punto de vista, lo ha hecho poniendo en práctica y acreditando disposiciones personales imprescindibles y básicas para efectuarlo. Por ejemplo: equidad y ponderación en el análisis, a partir siempre de un material documental amplio y variado. Esto no quiere decir que el autor, cobijado en la conveniente objetividad, renuncie a poner de manifiesto sus opiniones personales, sus preferencias, sus juicios, sus ideas. Es otra demostración de valor intelectual y de ética. Algo que no es tan frecuente como debería serlo, y menos aún en los tiempos actuales, en los que las seducciones y ventajas aseguradas

de las diversas variedades existentes de pensamiento único actúan de forma implacable e indecente.

Nadie podrá acusar al autor tampoco de escasez de aparato crítico y documental. Se trata de una investigación rigurosa, y así se acredita a todo lo largo y ancho de la misma. Y quisiera destacar al respecto el extenso y ejemplar empleo que el autor hace de la bibliografía en lengua árabe. Ahí acredita también su sólida formación y convicción de arabista, el espléndido conocimiento que tiene de esa lengua y lo bien que la maneja, en todos los aspectos. Hay que dejar también constancia de ello, pues esto forma asimismo parte de los importantes cambios acaecidos.

En resumen: este joven profesor e investigador —que es ya una firme realidad, y no una “promesa”— ha hecho una excelente y singular aportación a los estudios árabes en España. Tiene razones para estar legítima y enormemente satisfecho. Y también todos los que compartimos con él, en esta Universidad Autónoma de Madrid, tantas cosas. Yo lo estoy mucho. Y le agradezco esta satisfacción que él nos proporciona. En resumen: la mirada retrospectiva, aunque breve, ha sido iluminadora, valiosísima.

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ

Introducción

ESTADO Y RELIGIÓN EN ORIENTE MEDIO. ORÍGENES DEL CONFESIONALISMO:
EL MILLET OTOMANO

1. Confesión y estado en Oriente Medio. Consideraciones generales

Suele decirse que los Estados de Oriente Medio adolecen de una serie de disfunciones orgánicas que el tiempo no ha conseguido, hasta ahora, corregir. Aun cuando pueda existir desde el exterior la impresión de que algunos Estados presentan una normalidad política cercana a eso que ha dado en llamarse “entidad nacional moderna”, con su preceptiva separación de poderes y el predominio de un concepto secular, la realidad es bien distinta. Así se ha llegado a un modelo institucional que está a medio camino entre las recetas del Estado moderno europeo y la tradición reformulada de los modos de gobierno que dominaron la zona hasta la aparición del colonialismo. El caso más llamativo lo aporta, sin duda, Israel, donde la mezcla del método político europeo y el recurso a la identidad religiosa y racial como componente distintivo básico de su ciudadanía ha dado lugar a una experiencia que, si no fuera por la tragedia impuesta a todo un pueblo nativo desposeído y la práctica reiterada de la ocupación militar, cabría calificar de fascinante. La peculiar puesta en escena del proyecto sionista en Palestina ha deparado un –otro– estado confesional, con un sistema democrático *sui generis* que, en función de criterios estrictamente religiosos, reconoce todos los derechos a una parte de la población y se los restringe al resto. Es decir, una readaptación del postulado del *apartheid*.

Si se tiene en cuenta que un modelo político como el israelí, con su poso feroz de injusticia, desigualdad y exclusivismo, suele ser calificado de “democracia ejemplar” en comparación con la tónica predominante en su entorno, hay que sospechar que los Estados vecinos han sido incapaces de asegurar un margen aceptable de libertad y concordia para sus ciudadanos. Ello incita a evaluar en su justa medida el alcance de la experiencia institucional en Oriente Medio y, por extensión, la preponderancia del factor confesional. Por razones que serán expuestas a lo largo de este trabajo, los países árabes surgidos de los restos del Imperio Otomano vienen arrastrando, desde hace decenios, los efectos de una construcción nacional en la que el factor religioso y con-

fesional desempeñó una función de primer orden, en consonancia, todo hay que decirlo, con el modelo vigente con anterioridad. En el caso de numerosos países árabes, la pervivencia de una lógica “confesionalizadora” se ha unido a los remanentes de la experiencia colonial y a la inestabilidad crónica de su contexto regional. De este modo, hemos asistido a la cristalización de entidades nacionales incapaces de hallar puntos de progreso en los aspectos sociales, culturales y políticos básicos. Estamos, en definitiva, ante la llamada crisis estructural del mundo árabe e islámico y su aparente incapacidad –a decir, al menos, de los estrategas estadounidenses y sus revitalizados proyectos reformistas sobre el mundo árabe tras los sucesos del 11 de septiembre– para abordar de forma efectiva los “retos derivados de la modernidad”.

Para bien o para mal, el componente religioso ha incidido de forma notable en la composición del Estado moderno en Oriente Medio, ya sea en el mundo árabe o en países como Israel o Irán. Y no nos referimos, solamente, a las referencias constitucionales a la importancia de la religión o la aplicación de leyes basadas en el derecho religioso, sino también a la apelación constante por parte de los órganos de poder a su función de garante del factor religioso, todo ello con el objeto de legitimar su acción de gobierno. Desde un punto de vista occidental, la pigmentación religiosa, característica de las sociedades musulmanas, no puede contribuir a la plasmación de un sistema plural, igualitario y tolerante. O, con otras palabras, un sistema que ese mismo punto de vista considera inherente a una cultura occidental moderna en la que la disputa entre la tendencia religiosizante, representada por la Iglesia, y la corriente laica, auspiciada por lo que podríamos llamar sociedad civil *avant la lettre*, quedó resuelta a favor de la segunda, sin que ello haya derivado en el arrumbamiento del sentir religioso, circunscrito, eso sí, a la esfera particular. Aquí entra en juego la debatida cuestión de la naturaleza política del islam y la implicación de éste en todas los ámbitos de la vida, pública y privada. O, por decirlo de otro modo, la interacción de estado, sociedad y fe que, para muchos, configura el rasgo distintivo de la praxis política musulmana.

El objetivo principal de este libro no es hacer un estudio pormenorizado de la vinculación existente entre estado y religión en las sociedades de Oriente Medio. Para nosotros, resulta de mayor interés sopesar el calibre del factor confesional en la conformación de estas sociedades, así como su influencia en las relaciones entre los diversos grupos que las conforman. Al tratarse de sistemas en los que el individuo es, en buena parte, miembro de una comunidad definida por su identidad religiosa, una de las prioridades debe ser la de analizar la manera en que los grupos confesionales se relacionan entre sí. De ahí que, a través de los casos de Siria y Líbano (el primero prototípico de la zona; el segundo, excepcional) se intente hacer una panorámica general de la cuestión de Estado y confesión en Oriente Medio en sus dos vertientes principales: el confesionalismo que nosotros hemos denominado “social” y que tiene que ver con la aplicación del estatuto personal y otras regulaciones emanadas del derecho

religioso (es decir, el común a los países árabes e Israel por ejemplo); y el “político”, ejemplarizado por Líbano y su singular sistema representativo de cuotas. Una y otra experiencia ayudarán a comprender el contexto general de la cuestión.

Por supuesto, uno de los cometidos fundamentales de este estudio es dilucidar el origen de este tipo de regulaciones. Se suele decir que Oriente Medio es un mosaico de razas y religiones: algunos países recogen en su seno, como el mismo Líbano, casi una veintena de comunidades reconocidas por el Estado; en otros, como Iraq, el cómputo de confesiones y razas alcanza niveles inusitados en otras partes del mundo. Esto es un simple botón de muestra de la complejidad de estas sociedades y lo delicado de su tejido intercomunitario. Y también un elemento más a tener en cuenta a la hora de explicar la deteriorada situación política interna. Aunque se pueda argüir que el ascendente del factor religioso dificulta la articulación de una verdadera sociedad de ciudadanos, también es cierto que ha sido esa misma lógica sacralizada la que ha permitido, durante siglos, el mantenimiento de entidades multiconfesionales. Asimismo, por lo que hace al territorio heredero del Imperio Otomano, determinadas figuras de raigambre islámica como el *millet*, que vehicula a su vez el estatuto personal y la compartimentación confesional, ha ejercido tal influencia que hasta las potencias europeas que corrieron a disputarse los desechos otomanos tras la 1ª G.M., casi siempre con el justificante de tutelar su “salto a la modernidad”, optaron por mantenerlas. Así lo hicieron los británicos en Palestina e Iraq y los franceses en Siria y Líbano, lo cual demuestra que la conjugación del derecho civil con el religioso no ha sido una invención de los Estados de la región, ni del israelí ni de los árabes, sino que comienza a gestarse en la etapa del mandato europeo de entreguerras. Más aún, Estados Unidos está haciendo algo similar en su aventura de ocupación “neocolonial” en Iraq.

Por último, antes de entrar en el primer gran punto a estudiar, los *millet* y el concepto de comunidad en la teoría islámica clásica, debe consignarse que el estudio del estado de la cuestión en Siria y Líbano —que como hemos dicho encarna la tónica general de la zona— se inicia como tal en el periodo de las *Tanzimat* o reformas otomanas de mediados del S.XIX. Es en este momento cuando comienza a plantearse la necesidad de compaginar los fundamentos islámicos con las recetas secularizadoras y basadas en el concepto de ciudadanía propugnadas desde Europa; de ahí que hayamos decidido iniciar este trabajo con ellas y su incidencia en las relaciones interconfesionales y la preconstitución de los Estados modernos. En verdad, las *Tanzimat* reflejan las contradicciones y tensiones sociales que prevalecieron en aquella época y que, de alguna manera, siguen presentes en nuestros días.

2. Orígenes del confesionalismo: el sistema de los *millet*

Buena parte de los estudios realizados en los últimos decenios sobre el Imperio Otomano han destacado la configuración peculiar del *millet* (comunidad religiosa jurídica).

Esta figura, basada en el código islámico, ha influido de manera notable en la formación del *corpus* ideológico-práctico que serviría de soporte a las entidades nacionales post-otomanas. Para algunos, además, el *millet* está en el origen de los males crónicos del Imperio Otomano. Esto no quiere decir, por supuesto, que este sistema sea el principal culpable; al contrario, un análisis serio certifica que el comportamiento de la Gran Puerta en materia interconfesional, con su relativa tolerancia respecto a cristianos y judíos en virtud de los principios de la Charía (Ley islámica), contribuyó a mantenerlo en pie durante cinco siglos. La concepción otomana sobre las relaciones interconfesionales permitió un mínimo de convivencia entre pueblos en principio dispares como griegos, bereberes, kurdos, turcos, árabes, armenios, búlgaros, etc. Al Imperio Otomano le cabe el honor de haber sido el único de los “cuatro grandes imperios orientales” que ha conseguido mantener unido el viejo mundo, aunque haya sido por un breve espacio de tiempo¹. Del mismo modo, pasada la época de estigmatización del “Turco” a manos de los estudiosos europeos que jalearon el desembarco de sus potencias en los territorios orientales, las valoraciones posteriores sobre el grado de convivencia intercomunitaria destacan la organización otomana en el aspecto del equilibrio confesional. No se pretende sostener la ficción, aventada por algunos sectores islamistas tradicionales, de que las comunidades religiosas convivieron en perfecta armonía ni que los judíos, cristianos e incluso algunos grupos musulmanes heterodoxos carecían de motivos para sentirse discriminados; sin embargo, sí se podría reclamar una valoración ponderada de un fenómeno que no puede aislarse de un contexto y marco de acción generales. Las palabras de R.H. Davison, uno de los máximos especialistas en el último periodo otomano, resumen este punto de vista:

Hubo, ocasionalmente, estallidos de violencia fanática contra los cristianos, provocados por grupos musulmanes. No había igualdad de oportunidades a la hora de acceder a cargos públicos. Estas injusticias innegables solían atraer en exclusiva la atención de los escritores europeos de la época y provocaban airadas críticas. Pero, de hecho, podía decirse también que los turcos trataban a los pueblos bajo su dominio de forma menos opresiva que los rusos a los polacos, los ingleses a los irlandeses o los americanos a los negros. Sin embargo, solía pasar desapercibido en Europa².

Plantear la realidad del Imperio Otomano como un conflicto entre musulmanes explotadores y no musulmanes oprimidos impide descifrar circunstancias que, convenientemente analizadas, pueden acabar por reflejar la contradicción de esta tesis. Como veremos en el capítulo siguiente, la bonanza económica de ciertos sectores cristianos y judíos en Anatolia y *Bilad aš-Šam* (la Siria histórica), unida a los privilegios concedidos a las potencias europeas en virtud de los acuerdos comerciales firmados

1. Arnold Toynbee, “The Ottoman Empires place in world History” (incluido en K. Karpat, *The Ottoman State and its place in History*, Leiden, 1974), pág. 16.

2. R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire (1856-1876)*, Princeton Univ. Press, 1963, pág. 116.

con la Gran Puerta, hicieron aflorar de cuando en cuando reacciones virulentas entre los habitantes musulmanes. Además, en ciertas partes de Rumelia (Tracia y Macedonia), los campesinos musulmanes sufrían también de los excesos de los grandes propietarios cristianos. También es cierto que entre los mismos musulmanes sunníes, que formaban la gran mayoría de los habitantes del imperio, había diferencias notables. No sólo entre los diversos grupos étnicos (albaneses, árabes, turcos, kurdos...) sino también entre los componentes de la gran comunidad formadora del Estado, la cual podríamos denominar turca de forma muy genérica. En realidad, la casta dominante era consciente de su pertenencia a un segmento social diferente al del resto de los musulmanes. Formada por la jerarquía burocrática, la microcomunidad osmanlí se definía por su pertenencia al *millet-i hakime* (el grupo gobernante), su fidelidad absoluta al Estado y al sultán, además de por su dominio de las prácticas y normas que identifican al osmanlí. Tal código de conducta "cortesana" englobaba, además de una forma peculiar de hablar, escribir o vestir, una cosmovisión peculiar. En efecto, "turco" se reservaba a los campesinos y nómadas musulmanes que hablaban turco; su aplicación a los notables otomanos equivalía a un insulto³. De idéntica manera, el régimen del *millet*, a pesar de demostrar una clara tendencia hacia la unificación de todos los musulmanes en un mismo grupo, en cumplimiento de las consignas igualitarias del islam, no pudo evitar la consagración de ciertas "matizaciones" de la uniformidad religiosa. Surgió así un criterio de distinción basado en criterios étnicos, caso de kurdos y turcomanos, considerados como *kara millet* y *boz millet*⁴.

En determinados aspectos, la realidad otomana se caracterizó menos por el antagonismo musulmanes-no musulmanes que por la contraposición clases dirigentes-resto de la sociedad. Dentro de la oligarquía debe hablarse asimismo de las diversas jerarquías religiosas, que en no pocas ocasiones antepusieron sus intereses particulares a los de la comunidad a la que representaban. Si bien el poder efectivo de los patriarcas armenios, griegos y los grandes rabinos judíos sobre sus respectivas congregaciones era mayor que el del *şeyhülislam* ("jeque del islam") sobre el conjunto de musulmanes, debido a la prevalencia espiritual del sultán como supremo Comendador de los Creyentes, sí se puede afirmar que el inmovilismo y las ambiciones egoístas de la clase religiosa islámica agravaron la miseria y el atraso de los fieles musulmanes.

Gracias a las abundantes investigaciones con las que contamos hoy día en el campo del *millet*, podemos reconocer múltiples reminiscencias del sistema comunitario otomano en el ámbito sociopolítico de la mayoría de los Estados árabes, en especial en aquéllos que permanecieron hasta prácticamente el último momento sometidos a

3. Ayse Neviye Caglar, "The Greywolves as Metaphor", en *Turkey State, Turkish Society*, Varios, Londres: Routledge, 1990, pág. 81.

4. Kemal K. Karpat, "Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Londres: Braude & Lewis, 1982.

Estambul. Con anterioridad, otros estudios habían allanado el camino para salir del estrecho margen de la casuística tradicional, representada por la tendencia de los pensadores musulmanes clásicos a achacar el marasmo del Imperio Otomano a la relajación en materia religiosa y la fricción continua entre el poder civil y el militar, esto es, el califa y sus visires por un lado y el ejército, principalmente los jenízaros, por otro. El conocido historiador Halil Inalcik, por ejemplo, ensanchó las nuevas pautas de estudio al centrarse en el sistema de propiedad agrícola, la distribución de tierras y la política fiscal. De esta forma, se ha podido interpretar bajo una nueva perspectiva el desarrollo de las relaciones de los *rayas*⁵ (súbditos) con los *agas* (terratenientes musulmanes), *çorbacis* (notables cristianos) y representantes tanto civiles como militares de la Gran Puerta. Gracias a estos enfoques innovadores, se ha resaltado el protagonismo del régimen de explotación agraria, representado por el sistema del *timar*, su suplantación progresiva por el *iltizam* y la aplicación de las *Tanzimat*, con lo que el aspecto económico-social ha pasado a ser considerado, junto a la fragilidad del sistema de los *millet*, una de las causas del derrumbe del Imperio y el origen de ciertos males endémicos en el Oriente árabe (v.g., la pervivencia de prácticas semif feudales).

3. La constitución del *millet*

Desde diversos posicionamientos se ha destacado la impronta del *millet* en la génesis de los estados árabes modernos en general y de Líbano y Siria en particular. Dos personajes tan poco afines como los libaneses Selim Abou y Mas'ud Dáhir concuerdan en este punto esencial a la hora de hacer su diagnóstico sobre la atribulada sociedad libanesa:

Se dice con frecuencia que Líbano está constituido por una federación de comunidades o que se rige por un régimen federal para distinguirlo del verdadero federalismo de base territorial. Pero al utilizar estas definiciones no hacemos más que adaptar una realidad específicamente oriental a unos conceptos occidentales... Este sistema (libanés) consiste hoy en día en reconocer a cada una de las dieciséis comunidades religiosas implantadas en el país una autonomía legislativa y judicial y, en virtud de la Constitución libanesa de 1926, "el derecho a estar representada con paridad en los empleos públicos y la composición de los ministerios".⁶

El régimen del millet otomano basado en el método de producción asiático fue una de las causas principales del derrumbe del Estado (otomano) y la partición de sus provincias. El fin del régimen político libanés, erigido como está sobre los pilares del sistema del millet otomano y provisto además de buena parte de las características del modo de producción asiático, no será mejor que el ocaso del modelo matriz, es decir, el imperio mismo... La Guerra

5. *Rayas*: término turco procedente del árabe "ra'iyya" (pl. ra'aya) que designaba a los súbditos otomanos, musulmanes o no, que pagaban impuestos. Los miembros del aparato civil y del ejército no eran *rayas*, sino que se consideraban "osmanlíes", pertenecientes a un estamento superior. A partir del S. XIX el término pasó a designar, en Europa y también en tierras otomanas, a los cristianos.

6. Selim Abou, *Bechir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris: Anthropos, 1984, pág. 276.

*Civil libanesa ha demostrado la imposibilidad de que un régimen político levantado a partir de los cimientos de la organización de los millets pueda mantenerse en pie*⁷.

Otros autores exceden el ámbito meramente libanés para utilizar el substrato del *millet* como herramienta de análisis en otros Estados modernos. El turco Kemal Karpat relaciona las disfunciones de algunos Estados actuales con la herencia de los *millet*:

*...Las crisis sociales y culturales que han asolado los Estados nacionales en los Balcanes y Oriente Medio desde su emergencia pueden ser atribuidas en buena medida a la incompatibilidad de la idea secular de estado con el concepto religioso de nación inherente a la cosmovisión del millet. Así, en un análisis postrero, podría decirse que el proceso dual de formación nacional y estatal en estas regiones deparó naciones-estado en las que la ciudadanía y la nacionalidad eran incompatibles y, a veces, conflictivas*⁸.

El estudioso y economista libanés, Georges Corm, ex ministro de Hacienda, pone el énfasis en la incidencia del régimen del *millet* en la fragmentación social y confesional:

*El juego de las influencias geopolíticas ha propiciado la inclusión de las minorías en un cuadro institucional marcado por la homogeneidad de comportamiento y de expresión política. La manipulación de la minoría en el marco de las luchas de influencia entre los Estados rivales precisa de este marco rígido. El régimen de los millets otomanos ha constituido, por su parte, un terreno muy favorable para el desarrollo de este marco institucional*⁹.

Las cuatro citas anteriores ejemplifican la atención prestada en los últimos tiempos a la cuestión¹⁰. Pero, además, debe recordarse que el *millet* representa la plasmación política de una concepción social globalizadora, inspirada no sólo en las disposiciones islámicas sino también en el substrato ideológico-social sobre el que los otomanos erigieron su estado. La institución del *millet* se basa en la diferenciación entre los súbditos del imperio según un criterio religioso. Este principio hunde sus raíces en la visión islámica en torno al hombre, la sociedad y el Estado. Mas no se trataba de una directriz doctrinal rígida e invariable sino que fue configurándose a partir de coordenadas y necesidades puntuales. En este punto, los otomanos bebieron de las regulaciones formuladas por los árabes en diversos apartados como el referente a los dhimmíes. En un principio y *sensu strictu*, los dhimmíes eran los cristianos, judíos y sabeos, esto es, los receptores del Libro revelado. Así parecen confirmarlo al menos las aleyas coránicas

7. Mas'ud Dáhir, *al-Yudbur at-Tarjiyya li-l-mas'ala at-Ta'ifiyya al-lubnaniyya* (Las raíces históricas de la cuestión libanesa), 1697-1861, Beirut: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1986, pág. 320.

8. Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, en Braude&Lewis, *op. cit.*, pág. 141.

9. G. Corm, *Géopolitique des minorités au P.O.*, Hommes & Migrations, Nº 1172-1173, 1994, pág. 8.

10. Otros estudiosos, empero, no conceden tanta importancia al régimen del *millet*: *El millet no ha sido el cimiento sobre el que se ha levantado el régimen confesional actual, puesto que el contexto histórico que acompañó la formación del Estado moderno ya englobaba el embrión del confesionalismo en su interior. Wa-yih al-Kuthrani, "Min nizam al-milal ilá ad-dawla al-haditha"* (Del *millet* al Estado moderno), en Varios, *al-Masibiyun al-'arab*, Beirut: Mu'assasat al-Abhath al-'Arabiyya, 1981, pág. 58.

donde los tres grupos aparecen juntos y se habla en términos elogiosos de su fe (*al-Baqara* o “La vaca”/ 59; *al-Ma’ida* o “La mesa”/ 73). Empero, “dhimmíes” pasó a hacer referencia con posterioridad a todos aquellos que disponían de un Texto revelado, independientemente del fondo más o menos unitario de sus creencias como es el caso de los zoroástricos. De hecho, éstos –los “magos”– aparecen también en una azora (*al-Hayy* o “La peregrinación”/ 17) junto a los tres grupos mencionados y aún hoy siguen sujetos a las regulaciones propias de los dhimmíes en Irán. También disponemos de documentos que prueban la flexibilidad con la que los conquistadores musulmanes trataron a los habitantes hindúes de la India y a los idólatras bereberes del norte de África. Por lo tanto, parece indiscutible que, aun cuando el sistema de la Dhimma se aplicó con especial devoción a judíos y cristianos, otros pueblos, desprovistos incluso del requisito *sine qua non* del Libro Sagrado, no sufrieron la persecución implacable en teoría reservada a los asociacionistas.

3.1. La figura jurídica del *Ahl ad-Dimma*

Hay que recordar que en la primera época islámica “millet” describía exclusivamente a la comunidad musulmana; después, pasó a designar a las religiones *in genere*. Por lo tanto, debe inscribirse la figura del *millet* en el *corpus* teórico aplicado tanto a los musulmanes como a los *Ahl ad-Dimma* o “no musulmanes vinculados por un pacto de protección” en el marco de la *Umma* o Comunidad de Creyentes. Este tratado de protección y colaboración se establecía entre el Estado islámico y la comunidad en cuestión; y si un dhimmí o grupo de dhimmíes quebrantaba las normas por las que se había firmado el acuerdo, el responsable era ese individuo en concreto, no su comunidad. Se trataba de un acuerdo firme, únicamente soluble en caso de que aquéllos entablasen contubernio con una potencia extranjera para atentar contra los intereses de la *Umma*; en cambio, la participación de dhimmíes en revueltas o algaradas internas contra el Estado islámico se consideraba como un acto de rebeldía que no conllevaba la derogación del convenio de la *dimma*¹¹.

A pesar de su trascendencia jurídica, el término “Ahl ad-Dimma” como tal no aparece en ningún momento en el Libro Sagrado. Sí encontramos “*dimma*” (pacto) en dos ocasiones, ambas en la azora de *at-Tawba* o “El arrepentimiento”, pero no en alusión a los acuerdos entablados con las Gentes del Libro sino con los asociacionistas de Quraysh, que incumplieron sus compromisos con los musulmanes tras la batalla de Hdaybiya (vid. aleyas 8 y 10). Sería el Profeta quien utilizaría la expresión “dhimmí” en referencia a las Gentes del Libro, en dos *hádices* que censuran cualquier acto de violencia contra ellos¹². A partir de aquí, los legisladores musulmanes desarrollaron el concepto de “Ahl ad-Dimma” y estructuraron el conjunto de normas que debían regu-

11. Husayn ‘Awdat, *al-‘Arab an-nasarà* (Los árabes cristianos), Damasco: al-Ahali, 1992, pág. 66.

12. Vid. Yusuf al-Qardawi, *al-Halal wa al-Haram fi-l-islam* (Lo lícito y lo prohibido en el islam), al-Mar-kaz al-Islami li-t-Tiba’a wa-n-Nashr, 1969, pp. 328-329.

lar las relaciones de los musulmanes con ellos. Por lo tanto, *debemos considerar el sistema de Abl ad-Dimma en el marco de una legislación diseñada por los alfaquíes para satisfacer las necesidades de la época inmediatamente posterior a las primeras conquistas, utilizando la fórmula de expresión que hubiera usado el Profeta para referirse a cristianos y judíos*¹³.

Ahora bien, las primeras disposiciones islámicas sobre los dhimmíes y su cometido específico dentro de la Umma fueron objeto, según algunas versiones, de una profunda reelaboración. Cuando Mahoma llega a Medina entabla una estrecha relación con las tribus judías allí establecidas. Nace así el famoso “Pacto de Medina”, que perseguía por encima de todo hallar una entente de gobierno entre las tres “fuerzas vivas” de la ciudad: los *ansar* o acólitos medineses, los *muhayirûn* que abandonaron La Meca con él y los judíos. En este pacto, también conocido como “Constitución de Medina”, aparece, pues, la primera referencia a una relación orgánica definida entre musulmanes y no musulmanes, vinculados ante todo por un “sentimiento de solidaridad”. En este punto, parece, las revelaciones coránicas no tuvieron ninguna participación expresa ni sirvieron para justificar el acuerdo: se trataba, mejor dicho, de un acto de realismo político más que de un comportamiento dictado por la norma religiosa. No obstante, el posterior enfrentamiento con los judíos desembocó en la ruptura del pacto y la aparición del Estado islámico y una nueva regulación basada, por lo que respecta a los otros monoteístas, en la *dimma*. Este fracaso del “contrato social” significa, según el jurista libanés Edmond Rabbath, el fin de un proyecto “susceptible” de alumbrar un “derecho constitucional independiente de la religión”¹⁴. O, con otras palabras, que los judíos pasaron de ocupar un lugar en pie de igualdad con los primeros musulmanes a, simplemente, poder “vivir tranquilos y seguros a la sombra del islam”, según una definición tradicional de *Abl ad-Dimma*.

Puede que la lectura de Rabbath sobre el Pacto de Medina peque de osada, puesto que los datos históricos no parecen evidenciar una disposición firme, por parte de Mahoma, de mantener para siempre ese tipo de convenio con los monoteístas. Además, este documento *no puede considerarse en modo alguno un modelo de estatuto político que regule el conjunto de las obligaciones y derechos sociopolíticos de la población allí asentada*¹⁵. En cualquier caso, refrenda el hecho de que el desarrollo del proyecto del Estado islámico expresa la estrecha vinculación entre las necesidades de los primeros musulmanes y las coyunturas de su época. Las disposiciones coránicas sobre los fundamentos de la organización colectiva tanto en lo político como en lo social empiezan

13. 'Awni Farsaj, *Al-aqalliyat fi-t-tarij al-'arabi* (Las minorías en la historia árabe), Londres: Dar ar-Rayyis, 1994, pp. 73-74.

14. Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1973, pp. 14-17.

15. Luz Gómez García, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Madrid: Cantarabia, 1996, pág. 5.

a ser relevadas tras la ruptura con los judíos de Medina. En este momento se inicia también la querrela dialéctica con los judíos (expresada en las principales azoras medinés), querrela que, si nos atenemos al análisis anterior sobre los sucesos de Medina, nacen en primera instancia de una rivalidad política. Los flujos y reflujos de las relaciones entre los adeptos de la nueva fe y los otros monoteístas son ostensibles en diversos apartados del Corán, sobre todo cuando los judíos de Medina deciden negar su apoyo al Profeta. De ahí que las azoras referidas a las Gentes del Libro y con mayor motivo a los judíos deban ser analizadas en el contexto de la vida de Mahoma. A raíz de estas tensiones se le ordena a Mahoma cambiar la orientación de la alquibla de Jerusalén a la Meca o se utiliza con mayor profusión el término *Kafir* (“infiel”) para designar a judíos y cristianos; empero, en la época mequí, este epíteto se reservaba a los idólatras y nunca se aplicaba a *Ahl al-Kitab* (Gentes del Libro)¹⁶.

Por esta época, las azoras coránicas comienzan a ensalzar a los cristianos en detrimento los judíos, como ocurre en la conocida aleya de *al-Ma'ida* o “La mesa” (5, 85): *...En los judíos y en quienes asocian encontrarás la más violenta enemistad para quienes creen. En quienes dicen: "Nosotros somos cristianos" encontrarás a los más próximos en amor, para quienes creen, y eso porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no se enorgullecen*¹⁷. A pesar de las exhortaciones violentas contra los judíos, no parece que éstas hayan marcado decisivamente las relaciones posteriores de los musulmanes con ellos. No sería sino tras la aparición del proyecto sionista que ciertos sectores islámicos desbordarían la importancia de las azoras y hadices contrarios a los judíos, resaltando por otra parte los lazos de hermandad y cercanía existentes entre musulmanes y cristianos.

En consecuencia, las exhortaciones coránicas más agresivas contra judíos y cristianos, sobre todo contra los primeros, están directamente relacionadas con el transcurso político de la singladura islámica en sus inicios. Desde algunos círculos judíos se resaltan –como muestra de la supuesta animadversión islámica a todo lo hebraico– las aleyas más virulentas y agresivas, principalmente aquéllas en las que se les compara con cerdos, monos o perros: *Quienes Dios ha maldecido, con quienes se ha enojado y los ha mermosfoseado en monos y cerdos, y quienes adoran a Tagut, todos éstos tendrán un lugar peor, pues son los más extraviados de la senda llana... (al-Ma'ida o “La mesa” /59); Su caso es parecido al del perro: si vas hacia él, ladra, y si lo dejas, ladra también, eso es lo que parecen las gentes que desmienten nuestras aleyas. Cuenta los relatos, Mahoma, tal vez mediten (al- ‘A’raf o “El muro” /176)*. Sin embargo, la gravedad de estas aleyas queda rebajada por los siguiente: no hacen mención a todos los judíos, sino a

16. G. Corm, *Ta'ddudiyyat al-adyan wa anzimat al-bukm* (Pluralidad de religiones y sistemas de poder), Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashr, 1992, pág. 203.

17. Para las citas coránicas, nos basaremos principalmente en la traducción de Juan Vernet, Barcelona: Planeta, 1983.

aquellos judíos que han errado la senda recta de su fe. Ahora bien, el recurso a los extractos coránicos y zúnicos que pudieran ser tomados como reflejo de la supuesta hostilidad islámica a las otras dos grandes religiones monoteístas es palpable, con cierta reincidencia, en el discurso de algunos representantes de la corriente islamista más tradicionalista. Así lo demuestran estas palabras del ulema Yúsuf al-Qardawi, quien a propósito de las “maniobras” del embajador israelí en El Cairo para atraerse la simpatía de los egipcios, retoma el anterior símil coránico:

...Este embajador piensa que va a poder ganarse el afecto de algunos egipcios aprovechándose de su pobreza; sin embargo, olvida que el más miserable de éstos es mucho más rico que cualquier millonario sionista, ya que se abstiene de tratar con aquellos a quienes Dios ha maldecido y hecho objeto de su enojo, convirtiendo a algunos de ellos en monos, cerdos y adoradores de Tagut¹⁸.

Hemos hablado de la flexibilidad de los conquistadores musulmanes para con algunas poblaciones no monoteístas dotadas de Libro revelado. Los árabes –y después los otomanos– aplicaron una especie de *realpolitik* exenta de cualquier vestigio de radicalismo confesional o intrasigencia de método. De otra forma no podría explicarse la pasividad e incluso receptividad mostrada por algunas comunidades hacia las tropas árabes. A pesar de que la concepción que prevalece hoy en occidente sobre la identidad del islam tiende a mostrarlo como algo inmóvil y esclerótico, hemos de tener en cuenta que algunas normas y regulaciones restrictivas, que conforman la imagen actual del islam en ciertos lares, contrastan con el espíritu más abierto y tolerante de tiempos pasados. Por lo tanto, nada tiene de extraño que, en lo concerniente al pacto entre musulmanes y dhimmíes, algunos alfaquíes del pasado hayan hecho gala de una actitud ciertamente tolerante. Así, Abu Hanifa considera que no sólo las comunidades judía y cristiana tienen derecho a la *dimma* sino también todos aquellos que profesan una religión celestial y disponen de un Libro revelado¹⁹. Más aún, otros doctores de la religión islámica llegaron a permitir la realización de un tratado o acuerdo de estas características con *todo aquel que así lo desee, aunque se trate de un idólatra, tal y como admite el rito malikí, con la condición de que se comprometa a aceptar las obligaciones derivadas de su pertenencia a la Umma tal y como hacen los mismos musulmanes*.²⁰ Estos ejemplos permiten aventurar que en los primeros tiempos del islam el concepto de *dimma* estaba abierto a múltiples interpretaciones.

Desde el punto de vista moderno, el sistema de la *dimma* islámico no representa, en absoluto, un modelo ideal de tolerancia para con la identidad y libertad de los pueblos que no profesan la religión de los dominadores políticos. Las corrientes renova-

18. Revista *Al Watan*, 31-1-97.

19. Farsaj, op.cit., pág. 73.

20. Rashid al-Gannushi, *al-Hurriyyat al-amma fi-d-dawla al-islamiyya* (Las libertades públicas en el Estado islámico), Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1993, pág. 46.

doras occidentales de la estructura social han aportado propuestas concretas para superar la polifonía étnico-religiosa y supeditar todas estas diferencias a la uniformidad del Estado globalizador laico, plural y multitudinario. Al contrario, en la Umma islámica se establece una dualidad entre no musulmanes y musulmanes y, dentro de éstos, entre buenos y menos buenos creyentes. Esta dualidad contradice evidentemente el concepto moderno de ciudadanía. Ahora bien, esta anomalía, evidente en pleno siglo XXI, no debe conducir a generalizaciones ni rigorismos cronológicos. El análisis de la práctica social del Estado musulmán tradicional, ya sea durante el Califato Árabe o el Imperio Otomano, ha de llevarse a cabo teniendo en cuenta las coordenadas de la época y las respuestas coetáneas proporcionadas por otras culturas, y no aplicando criterios de valoración anacrónicos. Sólo de este modo se puede calibrar la significación de las primitivas regulaciones islámicas:

Por primera vez en la Historia, un estado religioso en sus fundamentos, religioso en su razón de ser y sus objetivos... aceptó reconocer el derecho de los pueblos sometidos a mantener sus creencias, costumbres y tipos de vida en una época en la que prevalecía la norma de obligar a los súbditos a abrazar la religión de sus nuevos señores (cuius regio eius religio), o, más aún, de forzarles a adoptar la estructura particular en que esa religión se mostraba, cual era el caso de los dos grandes imperios (persa y bizantino) de la época²¹.

3.2. La yizya

El rasgo principal que define, según la jurisprudencia musulmana, la condición de *Ahl ad-Dimma* es el pago de la *yizya* o impuesto per cápita. El fundamento teórico de esta disposición lo encontramos en la aleya nº 29 de *at-Tawba* (El arrepentimiento): *¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación por su mano y ellos estén humillados*

El contenido de la aleya en cuestión, más en concreto el significado de la palabra “humillados” *sagirîn*, ha dado, como ocurriera con el Pacto de Omar del que nos ocuparemos después, pie a múltiples interpretaciones entre detractores y valedores del régimen comunitario islámico. Por lo general, el término *sagirîn* ha sido traducido por “humillados”. Como quiera que los primeros legisladores musulmanes armaron con esta aleya la reglamentación concerniente al impuesto per cápita, se ha hecho extrapolación del término para calificar la situación de los dhimmíes, “humillados” por el Estado islámico. No es extraño, por tanto, encontrar en las recensiones de ulemas y alfaquíes del fuste de Ibn Qayyim al-Yawziyya este tipo de consideración; sin embargo, con posterioridad, se ha tendido a ver en la palabra no tanto la idea de humillación

21. E. Rabbath, “al-Masihyyun al-‘arab fi-s-sharq qabla-l-islam” (Los árabes cristianos en Oriente antes del islam) en *al-Masihyyun al-‘arab*, Varios, Beirut: Mu’assasat al-Abhath al-‘Arabiyya, 1986, pág. 28.

como la de “obediencia” a las regulaciones islámicas. Así, el impuesto sellaría el compromiso dhimmí de acatar la autoridad del nuevo estado, sin que ello implique humillación alguna.

Sea como fuere y contrariamente a lo que se cree, este impuesto especial no era tan oneroso ni generalizado, ya que únicamente, en época otomana, un tercio de la población dhimmí total lo pagaba, excluidos como estaban las mujeres, los niños, los ancianos, monjes, esclavos y varones impedidos para trabajar. Los máximos representantes tanto civiles como religiosos de las comunidades judía y cristiana también estaban exentos del pago de este impuesto especial: patriarcas, grandes rabinos, terratenientes y notables que rendían servicios especiales a la Gran Puerta gozaban de este privilegio. De ahí que pueda afirmarse que el criterio impositivo se basaba más en la naturaleza de los vínculos del súbdito con el Estado que en criterios religiosos²². Por otra parte, es indudable que las necesidades de los sucesivos poderes islamíes incidieron en el desarrollo progresivo de los fundamentos teóricos de este impuesto. Si el contrato de la *dimma* hacía referencia a unas condiciones relativamente suaves para judíos y cristianos, la lógica de Estado y las necesidades de la estructura política facilitaron la aparición de infracciones flagrantes al espíritu primigenio de aquél. En no pocas ocasiones, tales infracciones contaron con la legitimación de la autoridad religiosa y se materializaron en medidas abusivas, decretadas por los señores locales encargados de supervisar el cobro de los impuestos.

La *yizya* o *cizye* en turco era, en el Imperio Otomano, una derivación del primitivo *jaray* o impuesto sobre las tierras que a finales del siglo pasado, a raíz de las *Tanzimat*, se convirtió en *bedel-i askeri*, literalmente, “substituto del servicio militar”. Esta denominación hacía referencia al fundamento primero de la *cizye*, a saber, el disfrute de la protección del sultán y la exención del alistamiento en el ejército a cambio de una cantidad estipulada. En rigor, las disposiciones originarias iban en esta misma dirección al imponer la carga impositiva sólo sobre los dhimmíes varones en edad de trabajar. No obstante, ni los califatos árabes ni su sucesor otomano hicieron de este impuesto una condición *sine qua non*: numerosas evidencias demuestran que tribus y comunidades dhimmíes se libraron de él a cambio de servir en las huestes islámicas o, simplemente, de no atentar contra los intereses de la Umma. Por otro lado, algunos alfaquíes consideran que el fundamento de la *yizya* es retribuir al ejército musulmán por su labor de salvaguarda de los bienes y personas de los dhimmíes. Cualquiera que fuese la razón de ser de la *yizya* y el *jaray*, el Estado otomano la adaptó a sus propias necesidades y la convirtió en uno de los rasgos distintivos de su relación con los súbditos no musulmanes.

Numerosos testimonios históricos corroboran que los dhimmíes fueron sometidos, en determinadas regiones y épocas, a vejaciones continuas por parte de sus vecinos

22. Karpat, *op. cit.*, pág. 150.

musulmanes, sobre todo en momentos especialmente conflictivos o cuando las autoridades no tomaron las medidas necesarias para garantizar su seguridad. No hace tanto, en Líbano, los cristianos ancianos recordaban el ignominioso “Ishmul ya kafir” (A la izquierda, infiel) o “Tawriq ya jinzir” (Hazte a un lado, cerdo) que tantas veces resonara en las calles de Beirut o Trípoli²³. No obstante, tales actos de desprecio hacia los dhimmíes aparecieron en épocas críticas, sobre todo en el tramo postrer del Califato otomano. Las obligaciones y privaciones más estrictas impuestas a los dhimmíes no fueron ni universales ni llevadas a la práctica de forma tajante. Más aún, disponemos de testimonios escritos por dhimmíes que difunden una imagen del Estado islámico, en este caso el otomano, lejos de las coerciones e imposiciones denigrantes. Recordemos a modo de ejemplo las palabras de un judío alemán en carta dirigida a sus hermanos desde la Turquía de finales del S. XV: *Bajo Ismael cada uno vive seguro bajo su viña o su higuera. No ocurre así en Alemania ni en territorios vecinos. Aquí no se obliga a ningún judío a llevar ropas verdes o rojas esté en la ciudad en la que éste*²⁴. Según han reconocido numerosos historiadores judíos contemporáneos, la situación de los miembros de su comunidad en el Imperio otomano, sin ser envidiable, sí era mejor que la de los judíos europeos²⁵.

Si los no musulmanes debían vivir sujetos a una serie de disposiciones peculiares en su condición de integrantes “protegidos” de la Umma, no es menos cierto que ni el Estado ni la sociedad les impidieron desde el momento mismo de la conquista árabe hasta el fin del Imperio Otomano acceder a puestos de gran relevancia y gozar de una notable estabilidad económica, favorecidos por un apreciable grado de instrucción y cultura. Abundan las referencias de viajeros europeos a la bonanza económica de los dhimmíes²⁶. Las épocas de mayor sufrimiento de los dhimmíes, que también fueron tiempos de zozobra para los musulmanes, coincidieron con el agravamiento de las condiciones económico-políticas y las amenazas externas (Cruzadas, mongoles, precolonialismo...). Sin embargo, en los momentos de desgarró interconfesional, los otomanos no adoptaron medidas radicales (deportaciones, actos de “limpieza étnica”...) salvo en una ocasión: la expulsión y persecución de cientos de miles de armenios a finales del XIX y comienzos del XX. Podríamos consignar casos de menor envergadura como deportaciones de poblaciones cristianas a zonas alejadas de las fronteras del Imperio, en represalia por sus actividades contrarias al Estado; o las operaciones de *sür-gün*, desplazamiento de comunidades enteras a diversas regiones con objeto de

23. Vid. Yusuf Ibrahim Yazbak, *al-Yudbur at-tarijiyya li-l-barb al-lubnaniyya* (Las raíces históricas de la Guerra Libanesa), Beirut: Nawfal, 1993, pp. 149-150.

24. Citado por Antoine Wessels, *Arab and Christian?*, Kampen (Holanda): Kok Pharos, 1995, pág. 195.

25. Un ejemplo: Tudor Parfitt, *The Jews in Palestine 1800-1882*, Londres: The Royal History Society.

26. Vid. las impresiones de Louis Jacques Rousseau, cónsul general de su país en Alepo, a propósito de la localidad de Hite, cercana al Éufrates y regida por el pachá de Bagdad, en *Voyage de Bagdad à Alep* (1808), París: J. André, 1899, pág. 87.

repoblarlas o, simplemente, para evitar la concentración geográfica de elementos que el poder consideraba potencialmente peligrosos.

3.3. *La infracción de la norma de tolerancia: Omar y otros califas*

Desde hace ya bastante tiempo, una de las polémicas recurrentes entre quienes sostienen que el Estado islámico oprimió y humilló a sus súbditos no musulmanes y quienes defienden la tesis contraria ha versado sobre las restricciones impuestas a los dhimmíes en sus hábitos cotidianos. Algunos han convertido el asunto en un auténtico *casus belli*²⁷. Sin duda alguna, el famoso “Pacto de Omar” (Omar ben al-Jattab, el segundo califa “bienguiado”) ocupa un lugar preferente en la lista de los textos más ignominiosos para las Gentes del Libro. En efecto, las normas recogidas en el pacto deben recibir, cuando menos, el calificativo de oprobiosas. En este acuerdo, enviado por los cristianos de Damasco a Omar para que éste otorgara el pláacet, los dhimmíes debían comprometerse a diferenciarse en vestimenta y hábitos de los musulmanes, a no portar arma alguna ni montar a caballo; estaban obligados a mostrar solicitud continua con sus vecinos musulmanes, a abstenerse de reparar sus templos y exteriorizar cualquier manifestación religiosa que pudiese molestar a los musulmanes, amén de una serie de prohibiciones como la de vender vino. En resumidas cuentas, debían limitarse a vivir al margen de la verdadera sociedad, compuesta por los musulmanes²⁸.

Ahora bien, existen bastantes dudas acerca de la veracidad del famoso pacto. En primer lugar, porque hubo de pasar un siglo y medio hasta que un comentarista se hizo eco de él; en segundo lugar, porque muchas de las disposiciones incluidas en él no sólo vulneran el espíritu islámico sino también otros acuerdos firmados con dhimmíes en diversas ciudades conquistadas por Omar; y, en tercer lugar, porque no parece lógico que los súbditos propongan a su nuevo dominador normas tan lesivas para sus propios intereses²⁹. Por todo ello, puede llegarse a la conclusión de que el texto fue pergeñado con posterioridad a la muerte de Omar, probablemente durante las Cruzadas o las invasiones mogolas. Pero, aun suponiendo que las restricciones hubiesen sido emitidas en la época supuesta, esto es, en los inicios de la expansión musulmana, hay que reseñar que abundantes evidencias históricas permiten presuponer que las disposiciones omaríes no se llevaron, en periodos extensos al menos, a la práctica. En cuanto, por ejemplo, a la prohibición de vender vino, tenemos los poemas báquicos de la época abbasí tan dados a la figura de la taberna y el tabernero cristiano; asimismo, en lo tocante a la interdicción taxativa de officiar sus ritos religiosos en público, contamos con numerosas referencias a las celebraciones festivas –y notorias– de los

27. Un ejemplo podemos encontrarlo en el conocido estudio de Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1958.

28. Vid. una versión del texto en Muhammad al-Turtusi, *Siray at-muluk*, El Cairo, 1935, pp. 202-216.

29. A. Tritton, *The Caliphs and their Non-muslims Subjects*, Londres: Frank Cass, 1970, pp. 8-17.

cristianos. En el mismo sentido, en el pacto atribuido a Omar se ordena a los dhimmíes no vestir ni calzar como los musulmanes: esta norma, sin duda, se cumplió durante determinadas épocas, tal y como lo demuestran los testimonios históricos y las alusiones literarias al *zunnar* (cinturón de origen bizantino, generalmente de algodón, que solían llevar los dhimmíes); sin embargo, allá por el S. IX, un insigne literato se quejaba de que, en la misma capital abbasí de Bagdad, los cristianos vestían ropas lujosas e, incluso, se ponían nombres característicos de los musulmanes³⁰. En fin, cabe suponer que las restricciones estrictas se aplicaron a los dhimmíes en épocas de convulsión; en tiempos de paz, debió de prevalecer la tolerancia, teniendo en cuenta que lo que se entendía por tolerancia entonces no tiene por qué parecerse a nuestra percepción actual. De hecho, los períodos de mayor opresión coinciden con momentos delicados para el territorio islámico (las Cruzadas, las invasiones mogolas, etc.), o con la aparición de califas o sultanes dibujados por una personalidad cuando menos singular, dirigentes que, en algún caso, respondieron con virulencia a lo que ellos consideraban una amenaza interna. De entre los dirigentes cuyas decisiones en contra de los dhimmíes han supuesto una ruptura grave del espíritu general de tolerancia islámica, hemos de destacar a al-Mutawakkil (847) y al-Hákim bi Amr Allah (985-1021). Durante el mandato de estos dos, y en menor medida en el de los abbasíes al-Mansur y al-Muqtadir, se toman una serie de medidas oprobiosas contra judíos y cristianos que exceden incluso las supuestas condiciones de Omar ben al-Jattab. Este punto tiene su interés, pues demuestra que el desarrollo de las relaciones intercomunitarias en el Estado islámico no estuvo marcado tanto por un supuesto dogmatismo doctrinal como por los vaivenes económicos, sociales y políticos, sin olvidar, por supuesto, la naturaleza misma de un sistema de gobierno basado en el despotismo.

Se ha visto en las obligaciones impuestas a los dhimmíes un reflejo de la condición de súbditos de segunda clase que el Estado islámico reservaba a los no musulmanes. O, dicho de otro modo, del castigo infligido a “aquéllos que encarnaban la libertad espiritual y la oposición al despotismo”³¹. Otros hablan de desprecio y humillación, derivadas del yugo de la “dhimmitud”, que impone, además del pago de la *yizya*, el uso de ciertas vestimentas y la prohibición de realizar determinadas actividades como montar a caballo o reconstruir sinagogas e iglesias³². Más aún, *no se debe olvidar que al 10% de cristianos de picipios del S. XX sólo un milagro ha podido salvarlos de las persecuciones, humillaciones, tiranías y opresiones morales y materiales de todo tipo que han tenido que padecer durante 1300 años... Qué de suplicios no habrán padecido los cristianos, reducidos a un estado de semi esclavitud, mientras que los musulmanes*

30. Al-Yáhiz, citado por Huwaydi, *Muwaṭṭinun wa la dhimmiyyun* (Ciudadanos, no dhimmíes), El Cairo, Dar al-Suruq, 1990, pág. 71.

31. Bat Yeor, *Le dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*, Paris: Éditions Anthropos, 1980, pp. 123-124.

32. M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine (1840-1861)*, Oxford, 1968, pág. 10.

gozaban de múltiples honores y privilegios³³. El juicio anterior, además de tremendista, dista de reflejar la realidad. Las medidas oprobiosas contra los dhimmíes no han sido constantes a lo largo de la historia, como lo demuestra, entre otras cosas, la importancia concedida por los estudiosos contemporáneos a la actitud excéntrica de los dos califas citados, el abbasí al-Mutawakkil y el fatimí al-Hákim, cuyos desafueros demuestran precisamente que los dhimmíes gozaban de una situación económica destacable³⁴: Al-Mutawakkil prohibió a los cristianos sacar sus cruces en procesión el día de Ramos, la lectura de salmos y la celebración de festividades cristianas en la calle, lo que certifica a su vez que hasta ese momento habían gozado de permiso para hacer todo eso sin que mediase una prohibición “universal”.

Como ya hemos dicho, las medidas oprobiosas de los califas pronto fueron derogadas por ellos mismos. Además, algunas de las disposiciones provocaron la extrañeza de los propios musulmanes, ya que no era inusual que éstos participasen junto a judíos y cristianos en sus celebraciones religiosas. Así solía ocurrir en Bagdad y El Cairo durante las conmemoraciones multitudinarias de las grandes festividades cristianas, que contaban incluso con la participación de las autoridades islámicas³⁵. Ya en época otomana, las disposiciones restrictivas tampoco fueron de aplicación universal. La obligatoriedad, por ejemplo, de llevar ropas distintivas: tenemos testimonios de musulmanes que protestaban porque los no musulmanes vestían igual que ellos y no se les podía distinguir³⁶. Y hay motivos para pensar que las normas más intolerantes eran utilizadas, más bien, por el poder como mecanismo político de presión³⁷.

Otras imputaciones aventuran el negativo protagonismo del cuarto califa ortodoxo Alí Ben Abi Tálib en el proceso de degradación sufrido por el estatuto jurídico de los dhimmíes. Y puesto que la teoría política y social chií es deudora en parte de los dichos y hechos de aquél, la lectura duodecimana del islam ha sido considerada por algunos más represiva que la sunní³⁸. No es extraño, por tanto, que tras la revolución iraní las acusaciones antichiíes hayan ido en ascenso; sin embargo, la situación de las comunidades no musulmanas en Irán no es, cuando menos, peor que la de grupos similares en otros países islámicos. Caso aparte lo constituye el rito baháí, cuyos segui-

33. Mgr. Basile Homsy, *Les Capitulations et la protection des chrétiens au porche-Orient aux XVI, XVII et XVIII siècles*, Harisa (Líbano), 1956, pp., 309-310.

34. En el Egipto fatimí, los califas tuvieron que calmar en más de una ocasión a los notables musulmanes que protestaban por la creciente influencia de los dhimmíes. Vid. Jacob Maun: *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, 2 vols., Oxford, 1920, pág. 16.

35. Vid. Víctor Sihab, *Man yahmi-l-masibiyyin al-'arab?* (¿Quién protege a los cristianos árabes?), Beirut: Dar al-Wahda, 1986, pág. 65.

36. Vid. Amnon Cohen, “On the Realities of the Millet system: Jerusalem in the sixteenth century”, incluido en Braude&Lewis, *op. cit.*, pág. 10.

37. Un historiador judío afirma: *Circunstancialmente, los gobernantes sunnitas, y también los chiitas, de forma espontánea o cediendo a la presión de la opinión pública, despedían a algunos fieles que ocupaban puestos influyentes. Pero hasta finales del S. XI, estos episodios solían ser simplemente pasajeros*. H. H. Ben Sasson et al., *Historia del pueblo judío*, Madrid: Alianza, 1991, pág. 481.

38. *Ib.*, pp. 480-481.

dores sufren la política intransigente de las autoridades islámicas, que les moteja de “heréticos” y les priva del rango de dhimmíes al no pertenecer a las gentes del Libro.

4. La composición de los millets

Si aceptamos el principio de que en toda sociedad regida por un sistema absolutista se produce una separación radical entre el regidor y el gobernado, en el Estado otomano encontramos que este binomio viene representado por la clase dirigente-osmanlíes y los súbditos-*rayas*. Pero en el Imperio Otomano se produce además otro elemento de escisión: la aparición de configuraciones particularistas dentro de la misma sociedad según criterios religiosos y confesionales. O sea, la existencia de entidades con cierto margen de acción. Todo lo relacionado con el matrimonio, la herencia, la educación, la sanidad y el cobro de los impuestos era competencia exclusiva del dirigente del grupo confesional (*millet*). Este responsable, Gran Rabino para los judíos o Patriarca para los cristianos, era elegido por los miembros de su comunidad y en él se aunaba la representatividad religiosa y, por decirlo así, política. El cabeza del *millet* tenía a su disposición una estructura piramidal de empleados religiosos y civiles, los cuales lo representaban en todos los ámbitos de la comunidad.

Eso sí, la autonomía de los dirigentes de los millets no excedía unos límites, ya que la Gran Puerta se reservaba el derecho a intervenir en sus asuntos internos cuando así lo creyese oportuno. Además de imponer una serie de requisitos como la “conducta intachable” y la fidelidad al Imperio, los responsables otomanos podían rechazar a un candidato propuesto a Patriarca o Gran Rabino si creían que había motivos para recelar de su adhesión. Del mismo modo, tenían la facultad de deponer a la máxima autoridad del *millet* y hacer de mediador en el caso de suscitarse discrepancias internas. De este modo, el Gobierno central se aseguraba la fidelidad de los dirigentes religiosos, si bien algunos grupos cristianos asentados en Monte Líbano, v.g. los maronitas, gozaban de un régimen especial³⁹. Por otro lado, el *millet* islámico dependía del *sey-jülislam*, propuesto por un alto consejo de ulemas y alfaquíes. Sin embargo, como ya se ha dicho, el máximo responsable nominal y efectivo de la comunidad no era el *sey-jülislam* sino el mismo Sultán o Príncipe de los Creyentes. Empero, sí conservaba notable ascendente entre la generalidad de los hombres de religión musulmanes e incluso formaba parte de las intrigas palaciegas, llegando en ocasiones –como durante las primeras reformas otomanas de Selim II y Mahmud II en el S. XIX– a oponerse a los planes gubernamentales. El *millet* islámico estaba adscrito al rito sunní y, por lo tanto, las disposiciones jurídicas y legales emanaban de las reglamentaciones elaboradas conforme a los presupuestos de aquél y, más en concreto, a la escuela hanafí (ma-

39. ‘Abd al-Allah al-Mallah, “al-Batirkiyya al-maruniyya wa-l-faraman al-‘ali as-shan” (El patriarcado maroní y las regulaciones otomanas), *al-Manara*, año 26, nº 1 y 2, 1985, pp. 232-233.

yoritaria en Turquía). De ahí que el otro gran rito islámico, el chií, predominante en la vecina y enemiga Persia, quedase supeditado a los enunciados sunníes. Lo mismo ocurría con el resto de creencias adscritas –tachadas de heréticas por los alfaquíes tradicionalistas– a la comunidad islámica. A este abigarrado conjunto de escuelas y ritos debe añadirse la variedad racial de los musulmanes: turcos, árabes, kurdos, bereberes, circasianos...

4.1. *Los millets no musulmanes*

La Gran Puerta reconoció, ya en tiempos de Mehmet II el conquistador (S. XV), tres grandes grupos: el ortodoxo, el judío y el armenio. Habida cuenta de su mayor número de integrantes y su rivalidad con la Iglesia de Roma, la Gran Puerta dedicó atención especial al *millet* ortodoxo, hasta el punto de concederle ciertos privilegios y distinciones. Por ejemplo, en 1837 se admite el derecho de la comunidad greco-ortodoxa a reconstruir la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, de especial significación para todos los ritos cristianos⁴⁰; o, más importante aún, se promovió el acceso de miembros de la comunidad a altos cargos de la administración, lo que allanaría el camino para que, posteriormente, responsables greco-ortodoxos gobernasen Valaquia y Moldavia durante más de cien años con el título de fanariotes. 1821 marcaría la fecha del declive del elemento heleno dentro del imperio, a consecuencia del inicio de la revolución griega. Pero las disensiones en el interior de la comunidad griega habían comenzado antes, gracias a las transformaciones económicas derivadas de la bonanza comercial y la aparición de una elite que podríamos calificar de “capitalista”. Todos estos factores generaron múltiples tensiones entre la cúpula religiosa y los sectores críticos, que defendían un proyecto secularista donde primasen los componentes étnicos o culturales sobre los religiosos. Los búlgaros, el otro gran grupo étnico dentro de la comunidad ortodoxa junto con griegos y árabes, habitaban principalmente el área comprendida entre el Danubio y la cordillera de los Balcanes. Al igual que los griegos, pero con retraso, experimentaron un auge económico que alteró, junto con la aparición en escena de la Rusia ortodoxa y el avance de las teorías paneslavistas, la estructura interna de la comunidad. No hay que olvidar el rechazo a los intentos helenizadores emprendidos por el patriarcado griego, circunstancia que provocó a su vez un movimiento de reivindicación religioso-nacionalista. Todas estas disensiones dieron como resultado la creación del exarcado búlgaro y su contraposición al patriarcado griego, no ya tanto desde el punto de vista doctrinal como desde una perspectiva netamente étnica-cultural.

Estambul les reconocía un gran margen de autoridad sobre un sector extenso de la sociedad otomana, pero los tres grandes millets dhimmíes no eran ni mucho menos

40. 'Abd al-'Aziz Muhammad 'Awad, *al-Idara al-'utbmaniyya fi wilayat Suriya* (La administración otomana en Siria), El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969, pág. 309.

uniformes, sobre todo el ortodoxo y el armenio. Los primeros abarcaban bajo un mismo patriarcado a todos los ortodoxos de rito greco-bizantino ya fuesen griegos, búlgaros, serbios, albaneses, moldavos, rutenios, croatas, caramanianos o árabes; los segundos, por su parte, se regían por la pertenencia al rito monofisita: armenios ortodoxos, jacobitas, caldeos, coptos o georgianos, pudiendo encontrarse entre todas estas confesiones gran variedad de razas⁴¹. Ya que la sede de los dos patriarcas se encontraba en Estambul, los grupos cristianos adscritos a uno de los dos millets que no pertenecían a la élite étnica-cultural (griega en el caso ortodoxo y armenia en el segundo) apenas disponían de un contacto fluido con la autoridad central⁴². Esto demuestra, que al igual que ocurría en el *millet* islámico entre los osmanlíes y el resto, las diferencias de corte racial y lingüístico marcaban la preeminencia de un sector sobre otro. El caso ortodoxo es esclarecedor en tanto en cuanto su elite estaba formada por elementos griegos, lo que dio lugar a la aparición de un clero helenizado; no obstante, al potenciar el sistema del *millet* un sentimiento nacionalista entre los griegos, resumido en una reivindicación permanente de los valores lingüísticos, se tendió a helenizar las comunidades ortodoxas diferenciadas étnica y lingüísticamente de aquéllos. Esto provocó una reacción airada entre estas últimas y favoreció, unido a la desazón creciente que se había aposentado entre los gobernadores otomanos a causa del ascendente ruso sobre el *millet* ortodoxo, la fragmentación interna y la gestación de un sentimiento paneslávico en los Balcanes.

La situación dentro del *millet* armenio experimentó también un cambio significativo, debido a un desarrollo económico-social similar al que permitió la bonanza griega y la ocupación por parte de Rusia de Ejmiacin, residencia tradicional del patriarca armenio. La Puerta creó en Estambul un patriarcado alternativo para dirigir la comunidad armenia y contrarrestar el poder moral del *catolichós* de Ejmiacin, que ahora dependía directamente de Moscú; sin embargo, el así llamado patriarca de Constantinopla no era más que un obispo local del patriarca principal residente en Ejmiacin⁴³. Los celos del Gobierno otomano respecto del *catolichós* de Ejmiacin no estaban del todo infundados, ya que el zar tenía la potestad de designar al patriarca de entre dos candidatos. Esta anormalidad en el funcionamiento del *millet*, a saber, que el máximo representante de éste se hallase fuera del Imperio y bajo el dominio de una potencia rival, se conjugaría poco después con la pugna entre los elementos laicos y eclesiásticos.

Los dos grandes grupos cristianos englobaban asimismo los ritos adscritos a Roma. En virtud del régimen del *millet*, el sultán concedía al representante de la comunidad la facultad de ejercer de intermediario entre los fieles y el Estado. El conflicto se presentaba cuando los fieles en cuestión profesaban el rito católico y, por tanto, sólo po-

41. Malachia Ormanian, *The Church of Armenia*, Londres, 1955, pág. 61.

42. Albert Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi 'asr an-nabda* (El pensamiento árabe en la época de la Nahda), Beirut: Dar an-Nahar, 1977, pág. 53.

43. Braude, *op. cit.*, pág. 82.

dían reconocer la autoridad del Papa de Roma. Si ya hemos hablado –a propósito del *catholicós* de Ejniacin– de la incomodidad que representaba la adscripción espiritual de la comunidad a un patriarca no sujeto a las condiciones del Imperio Otomano, otro tanto puede decirse de la alarma que debía producir en la Gran Puerta la querencia de ciertos grupos de filiación católica hacia Roma y su gran valedor político en la región, Francia. A pesar de que el conflicto pudiese soterrarse, en parte al menos, con la adscripción de los católicos a la autoridad nominal bien del patriarca griego bien del armenio, lo que no podía soslayarse es que el encasillamiento de las múltiples confesiones cristianas en dos grandes bloques constituía un elemento de fricción permanente. Favorecidas, precisamente, por esta disfunción característica del régimen del *millet*, las potencias extranjeras encontraron argumentos propicios para declararse valedoras de las ramas “desprotegidas”. Debido a la acción evangelizadora de Roma, las iglesias orientales padecieron escisiones que agravaron la delicada situación intercomunitaria. Sirvan de ejemplo las rencillas dentro de la comunidad armenia entre gregorianos, católicos y, después, protestantes.

Roma, aliada de los intereses económicos de las potencias europeas, trató desde las Capitulaciones (*Imtiyazat*) en el S. XVI de influir en el devenir interno de las comunidades cristianas. Esta injerencia, además de las discrepancias teológicas, encrespó los ánimos entre católicos y ortodoxos. La situación llegó a un grado de deterioro tal que el patriarca ortodoxo prohibió a sus feligreses, ya en el S.XVIII, entablar cualquier tipo de colaboración con católicos y protestantes, los cuales habían comenzado a finales de ese siglo a distribuir textos propagandísticos en Siria⁴⁴. En Líbano, la influencia de los enviados papales era ostensible en los círculos cristianos locales, en especial entre los maronitas. Ante la desbandada, que amenazaba con ser general, la Iglesia ortodoxa incitó a las autoridades otomanas a sancionar a los grupos que reconocían la autoridad de Roma. Por esta razón, ortodoxos convertidos al rito greco-católico (melquita) en Alepo y otras ciudades sirias hubieron de emigrar a tierras libanesas. Algo similar ocurriría años después: miles de católicos armenios ex monofisitas abandonaron Cilicia para asentarse en Líbano, una vez anunciada su supeditación a Roma⁴⁵.

El *millet* judío, por su parte, se vio expuesto a menos turbulencias gracias a su mayor homogeneidad interna y al limitado influjo extranjero; sin embargo, tampoco se libró de las agitaciones comunes a los otros millets. A la postre, abundaron las discrepancias entre los elementos “laicos” y la cúpula religiosa. A la vista de lo ocurrido en los cuatro grandes grupos confesionales, con sus tensiones internas, puede decirse que el derrumbe final otomano refleja el colapso del régimen de los millets. Y, también, que la incapacidad de dicho régimen para cristalizar una sociedad cohesionada

44. Farsaj, *op. cit.*, pág. 203.

45. Kamal Salibi, *Tarij Lubnan al-badith* (Historia moderna de Líbano), Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashr, 1991, pág. 23.

yace tras el fenómeno de fragmentación social y comunal vivido por las regiones orientales del imperio. Los millets no aportaron soluciones eficaces a determinadas cuestiones que excedían el ámbito confesional. Por lo mismo, este sistema no pudo ni supo establecer un criterio fijo y universal para definir el marco jurídico y social de las comunidades de “islamidad dudosa”, comunidades que unas veces eran consentidas –o mejor dicho, obviadas– y otras se hacían acreedoras a una abierta hostilidad por parte del poder central, que carecía de un criterio de acción fijo para tratar con ellas. Esta situación de indefinición, de vacío jurídico en algunos casos, ayudó a sentar los pilares de entidades desgajadas según criterios confesionales una vez finiquitada la presencia otomana en Siria y completado el desembarco europeo. Este proceso degenerativo alcanzó su culmen en el S.XIX, hasta el punto de que ya no quedó otro remedio que encauzar el ordenamiento de los millets dentro de un plan de acción general que englobase la reestructuración de todo el sistema de gobierno. Así surgieron las reformas o *Tanzimat*. Estas reformas, alentadas por las potencias europeas, constituyen un último intento de salvación; mas, lejos de cauterizar la herida, las *Tanzimat* no hicieron sino ahondarla y convertirla en llaga mortal.

Capítulo 1

La época de las reformas o *Tanzimat*.

La fragmentación social en Siria y Líbano

1. La realidad histórica del Imperio Otomano. La interpretación interesada

El declive del Imperio Otomano, “el hombre enfermo de Europa”, llegó a tal punto a mediados del siglo pasado que sólo una solución drástica podría salvar lo que quedaba de él. La Gran Puerta se desangraba por los cuatro costados, los territorios europeos se habían declarado en abierta oposición a Estambul y algunas de sus provincias árabes, que ya antes habían adquirido notable autonomía, expresaban su deseo de hacer su propia política exterior, lo que implicaba, en el caso de Egipto, una colisión directa con los intereses otomanos. Por supuesto, la sombra alargada del colonialismo europeo no andaba demasiado lejos de esta escena de descomposición y derrumbe. Ahora, con la suficiente perspectiva histórica, se puede asegurar que sólo las rivalidades y recelos existentes entre las potencias occidentales permitieron a los otomanos prolongar su agonía hasta bien entrado el S.XX. La disputa por el inminente legado otomano fomentó una política europea de “toma de posiciones”. Cada potencia deseaba influir de forma determinante en el rumbo del Imperio y, al mismo tiempo, reservarse las zonas más propicias para sus prioridades económicas y políticas. Así, Gran Bretaña trataba de controlar los principales puntos estratégicos del Mediterráneo con el objeto de apuntalar su primacía naval y sus conexiones con la India, su auténtica perla colonial; Francia aspiraba a dominar el África noroccidental e impedir la consagración de la gran línea de influencia que Londres pretendía implantar desde el este de Asia hasta la misma Europa; y Rusia no cejaba en su empeño de expandirse a través del Cáucaso y asegurarse el control del Mar Negro para, desde ahí, asomarse al Mediterráneo. Las tensiones entre estas tres potencias habrían de desembocar en la Guerra de Crimea (1853-1856), cuyo origen reside en las reticencias británicas ante cualquier posibilidad de que Moscú alterase el equilibrio de fuerzas en Europa y perjudicase sus intereses en Oriente.

A partir de las necesidades económicas y estratégicas de cada nación europea se delimitaba una pauta de acción concreta. Según se lo dictasen sus propias consideraciones, cada potencia iba a decantarse en un sentido u otro sobre la integridad del Im-

perio. Mientras que Rusia, en su condición de gran potencia “terrestre” regional, se inclinaba sin recato por la fragmentación, con el fin de hacerse con adquisiciones territoriales inmediatas, Gran Bretaña prefería abogar por el mantenimiento de la cohesión territorial, animada por el deseo de mantener su entramado colonial de ultramar. Esta táctica inspiraba la insistencia con la que Londres presionó a Estambul a lo largo del S.XIX para que se introdujesen una serie de reformas sustanciales en el funcionamiento interno del Estado, en la creencia de que así se garantizaría la maltrecha unidad del gran Hombre Enfermo, lo cual habría de servir los intereses geoestratégicos británicos⁴⁶. En ocasiones, las estrategias de los diferentes gobiernos europeos dependían de los movimientos del rival. Así, cuando Mehmet Ali se lanzó a la aventura siria con el apoyo de Francia, los británicos propusieron al sultán, para contener la expansión de egipcios y franceses, la implantación de asentamientos judíos en Palestina.

Tal labor de zapa, acompañada por la penetración cultural y religiosa, agravaba la crisis general otomana y preparaba el camino al desmoronamiento final. Las intrigas políticas en torno al imperio moribundo venían acompañadas de una campaña de desprestigio, llevada a cabo por una pléyade de estudiosos e investigadores que, en muchos casos, tenían plena consciencia de la importancia concedida por las políticas coloniales a sus juicios de valor. Sin embargo, alguno de entre estos estudiosos y observadores hubo de reexaminar con el paso del tiempo sus conclusiones anteriores, no sólo las referidas al Estado otomano sino también las dedicadas al islam. En algunos casos, el asunto no iba más allá de la sospecha del investigador de que los datos puestos a su disposición no eran fiables; en otros, nos encontraríamos ante el descubrimiento de que los datos y argumentos utilizados en un momento dado no debían haber sido considerados desde “ese” punto de vista.

Muchos estudios occidentales sobre la sociedad otomana siguen, hoy en día, atenazados por la visión partidaria y sesgada impuesta por la historiografía europea del siglo pasado⁴⁷. De ahí que se deba tener muy en cuenta la predisposición de numerosos historiadores de la época a amoldar la realidad a sus presupuestos ideológicos. Esto puede ayudarnos a enfocar la concepción imperante en nuestros días sobre las relaciones interconfesionales y comunitarias en el mundo islámico. De entre los casos en los que la recapitulación ha llevado a revisar unas conclusiones concretas, destaca la autocrítica que Arnold Toynbee haría, años más tarde, de su obra primeriza *Las atrocidades en Armenia. El exterminio de una nación*⁴⁸ y los juicios de valor en ella incluidas. En *Las atrocidades...*, escrita en plena Gran Guerra y convertida en arma propagandística contra turcos y alemanes, Toynbee lanza un ata-

46. Muhammad as-Shannawi, *ad-Dawla al-'Uthmaniyya dawla muftarà 'alay-ba* (El difamado Estado otomano), El Cairo: ad-Dar al-Anglumisriyya, 1986, Vol. 4, pág. 1816.

47. Con todo, a partir de la segunda mitad del S. XX algunos historiadores occidentales apreciaron en el Imperio Otomano elementos dignos de elogio. Vid. Dimitri Kitsikis, *L'Empire Ottoman*, París: Presses Universitaires de France, 1985, pág. 6.

48. Nueva York: Thomas Nelson&Sons, s.d. (en castellano). Según Toynbee, el texto se redactó en 1915 a partir de los testimonios de misioneros, cónsules, aliados y alemanes, viajeros y armenios que presenciaron las matanzas.

que feroz no sólo contra los dirigentes turcos sino también contra la sociedad musulmana y el trato reservado a las minorías cristianas en particular, en este caso la armenia, cuyos miembros aparecen en el texto como avanzados de la cultura occidental en Oriente:

Pueblo poderoso, el reino armenio civilizado fue la primera nación del mundo que adoptó el cristianismo como religión nacional; desde entonces, Iglesia y pueblo han conservado su tradición con vitalidad extraordinaria... Bajo la inicua administración del conquistador musulmán, las montañas ancestrales armenias han sido invadidas por los kurdos, quienes prefieren los campos incultos para el pastoreo de sus ganados (pág. 22); ...No se trataba aquí de salvajes como los pieles rojas que se iban retirando, ante el avance del hombre blanco, a través del continente americano. No eran pastores nómadas como los kurdos, sus vecinos bárbaros. Eran gentes que vivían la misma vida que vivimos nosotros, que habían estado establecidas en las ciudades durante generaciones, y los principales autores de su prosperidad local. Gentes sedentarias, médicos, artesanos y tenderos que habían levantado sólidos monumentos a su inteligencia y a su industria, valiosos templos y escuelas de categoría. Sus mujeres eran tan delicadas, tan refinadas, tan poco habituadas a los quebrantos y la brutalidad como las mujeres de Europa o los Estados Unidos. En efecto, estaban en el contacto más estrecho con la civilización occidental, pues muchos de los centros armenios en los cuales se cometió el crimen habían tenido misioneros americanos y colegios por espacio de cerca de cincuenta años...⁴⁹

De este modo, las matanzas y persecuciones que padecieron los armenios a manos del Gobierno turco son más graves aún, porque quienes las sufren resultan ser “gentes como nosotros”, personas que comparten nuestros valores. No es este punto en concreto el que más nos interesa ahora, si bien ha conformado, una vez desarrollado y extendido, uno de los pilares del conflicto de las minorías en el orbe islámico. Deseamos, más bien, centrarnos en las valoraciones particulares de Toynbee sobre las razones que movieron a los dirigentes turcos a actuar con tanta iniquidad. En primer lugar, parece haber diferencias psicológicas entre los turcos y los kurdos, por un lado, y los armenios por otro: *Disfrutaban, sin embargo, de algunas ventajas que en parte compensaban aquellos inconvenientes, pues debido al conservadurismo y la torpeza de la población turca su genio comercial les daba virtualmente el monopolio del comercio (pág. 25)* Otra razón parece radicar en la esencia misma de la política de confrontación representada por Abdülhamid, su inventor: *La experiencia que había adquirido en los Balcanes le había enseñado la política de mantener bajo su sujeción las distintas razas de su imperio por el sistema de lanzarlas a asesinarse unas a otras (pág. 26)*. Y tenemos sobre todo la razón económica, relacionada con el factor envidia-recelo: *Hay que repetir que los armenios eran gentes de recursos, de propiedades adquiridas por su industria inteligente; y el musulmán indigente de los barrios bajos se había resentido siempre de la prosperidad que Allah había permitido al súbdito infiel. Había llegado el momento de que el musulmán volviese por sus fueros (pág. 43)*.

49. Toynbee, *Las atrocidades...*, op. cit., pág. 38.

Sin embargo, este violento alegato contra el Imperio Otomano queda rebajado, de forma asombrosa, en un estudio posterior publicado en Nueva York, en 1922, con el título de *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilizations*. Para el insigne historiador británico, ahora, la raíz del conflicto entre griegos y turcos no estriba en la crueldad inherente al otomano o en el fanatismo musulmán, sino en una serie de razones y factores socioeconómicos que alteraron la faz de toda la región. Toynbee pasa a sostener que la cuestión oriental constituye más bien una “cuestión occidental”, caracterizada por la colisión de las nuevas corrientes ideológicas venidas de Occidente con el substrato islámico. Éste debía hacer frente, además, a la perniciosa actividad de las potencias colonialistas, decididas a atizar las rivalidades confesionales. Los motivos que empujaron al autor de *A Study of History* a arremeter con tamaña dureza contra un estado que, luego, él mismo reconocería había sido “injustamente tratado”⁵⁰ son varios; sin embargo, dos factores determinan a todos los demás: el enfrentamiento de los ejércitos otomano y británico en el campo de batalla y la sujeción del Toynbee de aquella época a lo que él mismo denomina “prejuicios teológicos”. En cuanto al primer aspecto, el texto tenía más de alarde propagandístico que de intento serio por investigar la razón profunda de los fenómenos. Por lo que se refiere a los “prejuicios teológicos”, tan comunes por otra parte a tantos orientalistas e historiadores de las culturas no occidentales, se resumían en la idea de que lo islámico representa lo contrario de los valores de la Europa cristiana civilizada, culta, racional y humanista. Por ello, en muchas ocasiones, se tiende a achacar un fenómeno acaecido en lugares no occidentales a motivos “viscerales” o psicológicos, como si todo lo probable sucedido allí se debiese a la naturaleza impía y degradada de los gobernantes y sus súbditos, y no a razones de otro orden. Esta composición de lugar ha influido en muchos investigadores del Imperio Otomano, lo que ha posibilitado que, en ocasiones, el estudio de ambas realidades históricas haya devenido en un intento de justificar y afirmar la validez de un *a priori* ideológico. Toynbee, como tantos otros, cometió el error de querer demostrar la infalibilidad de una imagen prefabricada respecto de una cultura tenida por inferior⁵¹. Por desgracia, tal actitud sigue apareciendo hoy en día entre quienes se dedican a analizar las relaciones interconfesionales en el mundo islámico.

2. Las Tanzimat y las transformaciones sociales del imperio

El estudio de las *Tanzimat* o reformas (1839-1876) resulta de gran utilidad para comprender las causas de un fenómeno que se viene produciendo en todo Oriente

50. Arnold Toynbee, “The Ottoman Empires Place in World History”, en K. Karpat (editor), *The Ottoman State and its Place in World History*, Leiden, 1974, pág. 18

51. Para Elie Kedourie, la rectificación toyneiana se enmarca en el complejo de culpabilidad de muchos estudiosos británicos, avergonzados por las consecuencias nefastas del colonialismo de su país (Vid. *The Chatham House Version*, Londres: W&N, 1970, pág. 375).

Medio desde mediados del siglo pasado: el intento, muchas veces fallido, de llevar a cabo reformas políticas y sociales que establezcan un equilibrio doctrinal y práctico entre el substrato islámico y las tendencias políticas e ideológicas procedentes de Occidente. Cuando tal fracaso se ha producido no se debe, creemos, a la imposibilidad misma de conciliar ambas concepciones, sino más bien a la ausencia de un método, sistema y código de asimilación y conciliación que permita la emergencia de un programa adecuado de reformas. Las remodelaciones de la estructura militar emprendidas por los sultanes Selim III y Mehmet II en el S. XIX prepararon la venida de medidas más centradas en el aspecto económico y social. Habida cuenta de la peculiar disposición de la producción agrícola, que constituía junto con el comercio la principal actividad económica del Estado, cualquier ensayo de transformación había de pasar por la alteración del sistema de concesiones de tierras a cambio de servicios militares, o lo que se ha dado en llamar régimen de *timar*. En virtud de este sistema, se entregaba a un jefe militar un “feudo” dividido en tres clases según su nivel de producción: *Jass*, reservado generalmente a gobernadores y grandes autoridades otomanas, con una renta anual que podía superar las cien mil monedas; *Zeamet*, con unas réditos de entre veinte mil y cien mil monedas; *Timar*, que da nombre a todo el sistema y sólo puede producir veinte mil monedas como máximo. El dirigente militar tenía la obligación, a cambio de recibir estas tierras en origen enclavadas en territorios fronterizos, de mantener con sus dividendos a las tropas dependientes de él y estar a disposición del Sultán siempre y cuando éste lo requiriese a él y a sus hombres para emprender una campaña militar. De este modo se remuneraba a los soldados y se mantenía su fidelidad al Imperio⁵².

2.1. *El ascenso de los notables árabes*

Con el paso del tiempo, el sistema de *timar* (liquidado en 1831 por el sultán Mehmet II) fue perdiendo protagonismo para dar paso a nuevas fórmulas que asegurasen mayores ingresos al Estado. Sin embargo, debido a la propia configuración del sistema de gobierno otomano y a la imposición de la lógica militar, que obligaba a su vez a concentrar todas las energías del Estado en los frentes de guerra, los intentos por controlar la producción agrícola no dieron los frutos apetecidos. Al contrario, esta configuración permitió la aparición de entidades semiindependientes en los confines más alejados del imperio. Además, el régimen del *timar*, reemplazado paulatinamente por el *iltizam*, propició, con frecuencia, la conculcación de los derechos de los campesinos y la formación de castas de poder militares, reemplazadas posteriormente por los *a'yan* o notables locales que se erigieron en los intermediarios entre la autoridad cen-

52. Sobre el sistema del *timar*, vid. G. E. Von Grunebaun, *El islam. II Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1987, pág. 29 y ss.

tral y la población. La consagración de las elites autóctonas sirias se remonta al siglo XVII, cuando una serie de familias se hacen con grandes franjas de poder en la región e incluso, como en el caso de Záhír al-'Umar en el norte de Palestina, intentan establecer entidades políticas al margen del Estado otomano⁵³. Ya anteriormente, los ma'níes en Monte Líbano habían conseguido, gracias a un intrincado sistema de alianzas, una autonomía efectiva; y en Damasco, As'ad Pasha, de la familia de los 'Azm, fue el primer árabe en convertirse en gobernador de la ciudad (1720). Algo similar ocurrió en otras regiones árabes como Mosul, Basora o la Trípoli libia. A partir de finales del S. XVIII el elemento de la oligarquía local se convierte pues en un factor determinante en la relación de fuerzas entre todos los componentes de las sociedades locales. En Alepo y Damasco, incluso, los notables árabes se hicieron indispensables para los gobernadores turcos, quienes muchas veces aterrizaraban en la zona sin demasiados conocimientos sobre las particularidades locales y necesitaban apoyarse en el elemento de mayor influencia. A la ignorancia del idioma y la falta de datos sobre las realidades económicas y sociales, el gobernador recién designado debía sumar otra dificultad: la creciente belicosidad de las tribus beduinas de las zonas desérticas de Siria, sobre todo aquellas que cubrían la ruta entre Damasco y Bagdad y, más en concreto, el camino de la peregrinación a La Meca. Con sus acciones, los beduinos ponían en peligro la autoridad moral del gobernador y su legitimidad como representante del Sultán. Si se quería conjurar el peligro de las tribus no sometidas, se hacía necesario apoyarse en el mayor número posible de sostenes urbanos. Pero los responsables otomanos debían enfrentarse a una amenaza mayor por sus repercusiones ideológicas: la expansión de las –hoy tan famosas tras el 11 de septiembre de 2001– teorías wahhabíes provenientes de la Península Arábiga.

Los notables árabes coparon los órganos encargados de asesorar a los gobernadores; al mismo tiempo, los notables “religiosos” como los cadíes, muftíes, *naibs* (jueces de tribunales de segundo rango) y, por supuesto, los *Naqib al-Ašraf* o personajes principales por sus vínculos familiares con la tribu de Quraysh, dominaron la escena jurídica y acabaron por arrumbar a los funcionarios religiosos turcos de menor rango⁵⁴. Los notables conformaban el vínculo entre la cúpula turca y los gremios o asociaciones de artesanos y comerciantes, y tenían buenas relaciones con los Jenízaros. En el S. XVII, la entrada de elementos árabes en el cuerpo de Jenízaros favoreció la aparición de un cuerpo militar “local”: los *Yerliyya* o “los que son de aquí”.

Curiosamente, el ascenso de los notables árabes a las altas instancias en la Siria histórica –dejando a un lado la peculiar situación de Monte Líbano, donde varias familias

53. Abd al-Karim Rafiq, *Changes in the Relationship Between the Ottoman Central Administration and the Syrian Provinces from the sixteenth to the eighteenth Centuries*, en Naff&Owen (Eds.), “Studies in XVIII century Islamic History”, Illinois University Press, 1977, pág. 71.

54. Albert Hourani, “Ottoman Reforms and the Politics of Notables”, en Polk&Chambers (Eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, University of Chicago, 1968, págs. 61-62.

habían conseguido hacerse con cierto grado de autonomía política— se debe, en parte, al intento de Estambul de poner coto al poder de los gobernadores de provincias y la incuria de los mandos militares, pendientes únicamente de su medro personal. De ahí que se buscasen fórmulas para contrarrestar la influencia de éstos a través de la vigorización de la función de las elites locales, formadas por grandes familias de terratenientes y comerciantes. Sólo durante la época de los visires Köprülü (S. XVII) fueron capaces los sultanes de vigilar de cerca los movimientos de sus enviados civiles y militares en tierras sirias. Para ello buscaron la colaboración de las elites locales, lo cual permitió a los miembros de ésta acceder a privilegios, concesiones e incluso títulos honoríficos que había sido exclusivos hasta entonces de la oligarquía otomana⁵⁵.

2.2. *Islam y tendencias secularizadoras*

Es pues en un contexto de conflicto, con las tendencias descentralizadoras por un lado y el esfuerzo del Estado otomano por mantener su unidad por otro, que debemos enmarcar las *Tanzimat*. Sin embargo, hay otro factor de vital importancia que no debemos dejar a un lado: los intereses de las potencias coloniales en mantener sus privilegios comerciales y su ascendencia sobre el Sultán. Gran Bretaña se implicó en la elaboración y desarrollo de las reformas hasta el punto de que el primer edicto, el *Hatt-i Şerif* de Gülhane (1839), fue definido por el a la sazón primer ministro británico Palmerston como una “gran jugada política” de su embajador Ponsoby en Estambul⁵⁶. Además, a medida que avanzaba el proceso reformista, la influencia occidental se va trasluciendo en una menor reivindicación de los valores propios del Imperio, más en concreto, del recurso que había constituido hasta ese momento su “seña de identidad”: el islam. Esta tendencia “desislamizadora” se aprecia con claridad en el edicto de 1856 (*Hattı Hümayun* o *Islabat Fermanı*)⁵⁷. No obstante, los pensadores otomanos clásicos habían resaltado la necesidad de salvaguardar los valores islámicos, tesis sostenida por uno de los últimos reformistas teóricos del imperio, Jayr ad-Din at-Tunisi, quien ve en la aplicación correcta de la Ley islámica, el recurso a la *şûrâ* o consulta y la modificación del régimen de los bienes píos los fundamentos de la reforma⁵⁸.

El *Hatt-i Şerif* o *Tanzimat* de 1839 comienza con la afirmación de que *en los primeros tiempos del califato otomano se cumplían escrupulosamente las normas del Corán y las leyes del imperio. Gracias a ellas, éste creció, se hizo fuerte y permitió que todos sus súbditos sin excepción llegasen al punto más álgido de la prosperidad y el bienestar... Mas desde hace 150 años, una serie de circunstancias han hecho que se deje de*

55. Halil Inalcik, en Naff&Owen, *op. cit.*, págs. 38-39.

56. C.K Webster, *The Foreign Policy of Palmerston: 1830-1841*, Londres, 1952, vol. 2, pág. 657.

57. R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963, pág. 55.

58. Jayr Din, *Essay sur les reformes necessaires aux états musulmans* (Versión francesa de su tratado de reformas en árabe de 1868), Aix-en-Provence: Edissud, 1987, pág. 49.

*aplicar lo establecido en la Ley sagrada y las reglamentaciones derivadas de ella...*⁵⁹ Esto representa, desde luego, toda una declaración de principios en la línea de los pensadores reformistas clásicos. Otro asunto es definir si los cerebros de las reformas estaban convencidos de la necesidad de proteger la esencia del islam, o si, por el contrario, se trataba de un mero recurso retórico a la espera de circunstancias más propicias para llevar a cabo transformaciones “radicales”. Desde luego, el edicto da a entender que las nuevas leyes no colisionaban con el espíritu de Ley islámica; sin embargo, depararán la desaparición de todos los impuestos inspirados en aquélla, a excepción de las tasas aplicadas al ganado (*agnam resmi*) y la ya citada *yizya*. Todo ello se hacía, al igual que la abolición de las Capitulaciones (*concesiones venales que dejan al arbitrio de un solo hombre la administración civil y financiera de un terreno* según el edicto) con el objeto de minar la autoridad de los gobernadores y notables locales y de recaudar los impuestos con mayor rapidez.

La alusión a los principios islámicos no fue óbice, empero, para que los reformadores tropezaran con grandes dificultades para doblegar la renuencia de la cúpula religiosa, que veía en las nuevas corrientes un peligro inminente para su privilegiado estatus, en especial en el ámbito de la enseñanza. Las *Tanzimat* pretendían la formación de un nuevo cuadro de técnicos, burócratas y militares para convertirlos en abanderados de la modernización del Estado. El primer paso debía consistir, pues, en la sustitución de las escuelas tradicionales por centros de instrucción bajo control directo del aparato civil. Entre estos nuevos centros destacaban las escuelas de secundaria o *rüşdiye*, si bien su número no creció según el ritmo previsto: a mediados de siglo sólo había seis, con un total de 870 alumnos⁶⁰. Sin embargo y aun cuando las nuevas disposiciones resultaron decisivas para poner coto al monopolio pedagógico de los ulemas y estimular la aparición de una clase dirigente mucho más comprometida con las reformas, las escuelas coránicas siguieron constituyendo un foco de oposición doctrinal al espíritu de las *Tanzimat*. Esta situación semiesquizofrénica ahondaría las diferencias entre las cúpulas tradicionalistas y las occidentalistas, ejemplificando con toda claridad la contraposición dialéctica que los Estados modernos de la región, incluida la “europeizada” Turquía, no han dejado de padecer. Si a las instituciones islámicas y los centros religiosos dependientes de iglesias y sinagogas añadimos las nuevas escuelas civiles y las misiones católicas, protestantes y ortodoxas primero y la *Alliance Universelle* judía después, podremos apreciar que la diversidad de métodos y planteamientos en el ámbito de la enseñanza puso su granito de arena en la crisis orgánica del Imperio.

59. Nos basaremos para el estudio de los dos grandes edictos (*Hatt-i Şarif* y *Hatt-i Hümayün*) en E. Engelhardt, *La Turquie et les Tanzimat. Histoire des réformes dans l'Empire ottoman*, París, 1882 y en F. Eichmann, *Die Reformen des osmanischen Reiches*, Berlín, 1858.

60. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1968, pág. 114.

De todas maneras, los dignatarios del *millet* islámico, lo mismo que los dirigentes de los demás millets, habían perdido ya parte de su autoridad incontestada a consecuencia de los cambios acaecidos en el interior de sus comunidades y las medidas tomadas por los sultanes para poner coto a los líderes religiosos. Esta situación fue la que permitió al gran cerebro de las reformas, Mustafa Reshit Pasha, hacer valer la necesidad de estado y la preeminencia del sultán para tomar medidas de tipo administrativo en estos asuntos y otros similares. Así actuó cuando, a despecho de la opinión de los ulemas, introdujo en las reformas una norma que declaraba lícito el testimonio de un testigo cristiano o judío contra un musulmán⁶¹. La reacción de los alfaquíes y otros sectores reacios pareció cumplir su objetivo en la revolución “involucionista” de marzo de 1909, al proclamarse la supresión temporal de la constitución laica y el retorno a la “Ley islámica”. Este intento por mantener la esencia religiosa del Imperio, sofocado sin mayor dilación por el ejército de Salónica, no haría más que acelerar el proceso de occidentalización burocrática, administrativa y jurídica, además de significar el ocaso del sultán Abdülhamid y la victoria de la corriente laica. A pesar de los esfuerzos del *Hatt-i Şerif de Gülhane* de 1839 por centralizar el cobro de impuestos sin precisar del concurso de los principales locales, las nuevas medidas no se vieron recompensadas por el éxito, debido, en primer lugar, a la falta de medios. Únase a esto el hecho de que, en las zonas rurales y más alejadas de las ciudades, los recaudadores de impuestos designados por la capital se encontraban casi siempre con la falta de colaboración de los terratenientes, lo que provocaba el desamparo del funcionario y lo dejaba a merced de su falta de contactos. Por si fuera poco, se le obligaba a recoger las rentas de vastos territorios que no podía abarcar. Puesto que Estambul ansiaba recaudar cuantos más impuestos mejor, se decidió permitir, sólo un año después del anuncio del *Hatt-i Şerif*, que los antiguos *multazim* que se comprometiesen a entregar mayor cantidad de benéficos al tesoro siguiesen cobrando los impuestos de las tierras bajo su jurisdicción por un periodo de dos años. Esto empeoró la situación e incitó la codicia de los *multazim*, quienes intentaron obtener, antes de que expirase el plazo, el máximo benéfico a costa de los campesinos. La Guerra de Crimea (1853-1856) multiplicó las necesidades económicas de los otomanos, que se vieron obligados a solicitar más préstamos a las potencias occidentales. Éstas, en consecuencia, disponían de nuevos pretextos para urgir a la Gran Puerta a continuar con las modificaciones.

3. El concepto de ciudadanía otomana y la abolición de la *yizya*

Durante la firma del Tratado de París de 1856, que ponía punto y final al conflicto de Crimea, se presentó a las potencias occidentales el texto del *Hatt-i Hümayün*. Se trataba

61. La norma, en todo caso, se aplicó de forma desigual: hacia 1870, los tribunales de la costa siria aceptaban el testimonio de dhimmies, no así en ciudades del interior como Hama. Vid. Adolfo Rivadeneyra, *De Ceilán a Damasco*, Barcelona: Laertes, 1988, pág. 157.

de desarrollar los principios contenidos en el edicto de 1839, sobre todo en lo referente a la abolición de los privilegios fiscales y la igualdad completa entre musulmanes y dhimmíes. Se anunciaba, asimismo, el cumplimiento riguroso de los presupuestos anuales, el uso de tecnología y financiación europea para promover el *desarrollo* del Estado y la renovación de las leyes penales y comerciales, así como la reforma del sistema penitenciario y medidas severas contra la malversación. Al tiempo, se insistía en la necesidad de exigir los mismos impuestos a todos los súbditos del Imperio y suprimir los excesos derivados del cobro de las tasas a través de intermediarios. Este nuevo edicto tiene una gran significación en el aspecto confesional, ya que introduce el concepto de ciudadanía otomana u *osmanlilik*, similar a la idea de ciudadanía europea. Con el *osmanlilik* se pretendía asegurar la igualdad absoluta de todos los súbditos. Si en el edicto de 1839 el sultán Mehmet II decía *para que los miembros de la comunidad islámica y los otros millets que son súbditos de nuestro califato sunní se hagan beneficiarios de nuestra ayuda...*, la referencia a la identidad sunní del Estado y la distinción entre comunidades islámicas y no islámicas desaparecen del nuevo texto: *Las garantías prometidas por Nos a todos los súbditos de nuestro Imperio por el Hatt-i Şerif de Gülhane y las leyes de las Tanzimat sin distinción de clase ni religión en lo referente a la integridad de sus personas, bienes y honor quedan hoy confirmadas y consolidadas.*

En efecto, estas disposiciones aspiraban a sentar las bases de un equilibrio real entre los súbditos del Imperio, que a partir de ese momento pasarían a ser, en teoría al menos, ciudadanos otomanos antes que musulmanes, cristianos o judíos. Los dos grandes protagonistas de esta nueva corriente reformista (Ali Pasha y Fuad Pasha) implementaron, durante los quince años posteriores al edicto, una serie de leyes tendientes a suprimir la distancia legal entre los diferentes grupos confesionales. Para conseguir este objetivo, había que abolir la *cizye* y remodelar el sistema judicial, que otorgaba la primacía a la Ley islámica sobre la dhimmí en el caso de que el juez tuviese que dirimir un asunto que implicaba a miembros de ambos grupos. Como ya se dijo en el capítulo anterior, la *cizye* (*yizya*) o impuesto de capitación se había convertido en un pago de exención del servicio militar. Las prescripciones del *Hatt-i Hümayün* en este apartado no hacían sino suprimir el término “*cizye*” y proponer la utilización de otra expresión –*bedel-i askeri*– que venía a reflejar con toda claridad su esencia: “sustituto del servicio militar”. Parece que la supresión de la *cizye* se debía más a las presiones de las potencias occidentales por acabar con un impuesto de componentes claramente “discriminatorios” que a una necesidad real del Imperio, ya que incluso los musulmanes tenían derecho a principios del S. XIX, es decir, antes de que se aboliese oficialmente la *cizye* en 1857, a pagar una cantidad a cambio de librarse del alistamiento forzoso. Así, se establecía que todos los súbditos otomanos debían cumplir con sus obligaciones militares o pagar una compensación al Estado. Empero, este ánimo igualitario se volvió contra los musulmanes por una sencilla razón: ellos tenían que pagar más.

Según la tradición otomana, los timariots musulmanes podían enviar, en casos muy concretos, a un sustituto a servir en el ejército. Este antecedente permitió que, con el tiempo, los terratenientes musulmanes evitasen el servicio militar a cambio de una suma establecida. Mehmet II determinó en 1838 que los súbditos musulmanes –a excepción hecha de los habitantes de La Meca, Estambul y Medina– debían permanecer en el ejército durante un período de tiempo determinado (de cuatro a cinco años según el *Hatt-i Şarif* de 1839). En 1845 se concedía la posibilidad a los musulmanes de comprar su no alistamiento (*bedel-i nakd-i askeri*) si bien, en 1871, se introdujo una cláusula que reducía el número de los posibles beneficiarios de la medida. El interesado en comprar la exención militar debía demostrar que su familia podía afrontar los gastos del *bedel* sin necesidad de vender sus tierras o posesiones. A partir de 1885, se decidió que todo aquel que quisiera pagar por no acudir a filas debía entregar cincuenta monedas de oro y hacer un curso de adiestramiento de al menos tres meses. Los dhimmíes, sin embargo, estaban regidos por un sistema distinto. Según se desprende del *Hatt-i Hümayün*, el Estado tenía el firme propósito de asegurar la igualdad de derechos de todos los súbditos, lo que incluía la disponibilidad de acceso de los no musulmanes a las máximas instancias de gobierno y el ejército regular. Ahora bien, además de que el número de reclutas posibles entre las filas de los dhimmíes era mucho menor, la tasa de pago también lo era, así como las condiciones de abono. En otros períodos del S. XIX la cantidad impuesta a los no musulmanes no pasaba de las veintiocho piastras, mientras que los miembros de la comunidad islámica se veían obligados a pagar entre 45 y 90 liras⁶².

Esta situación provocó, junto con la mayor preparación intelectual y el conocimiento de las técnicas industriales desarrolladas en Europa, que los dhimmíes medrasen en determinadas zonas. En cambio, los musulmanes se empobrecían paulatinamente. Algunas regiones de Anatolia asistieron a la ascensión de una nueva clase de terratenientes cristianos, cuya desahogada posición económica les permitía hacerse con tierras de musulmanes. Éstos, por su parte, no podían establecer negocios prósperos ni centrarse en sus actividades económicas a causa de las obligaciones militares de los varones. En Diyarbakir *armenios, jacobitas y protestantes no dejaban de comprar casas turcas*⁶³ mientras que en la región de Amasia los griegos eran más ricos que los turcos y estaban mejor relacionados con las esferas administrativas y burocráticas. En otros lares, se tiene constancia de la bonanza de prestamistas dhimmíes que habían obligado a terratenientes musulmanes a vender sus posesiones para pagar sus deudas⁶⁴. Así pues, las nuevas disposiciones en materia de servicio militar, derogadas

62. R. H. Davison, *The Millets as Agents of Change*, en Braude&Lewis, *op. cit.*, pág. 325.

63. *Ib.*

64. Vid. una epístola británica de la época en K. Karpát, *Ottoman Population 1830-1914*, University of Wisconsin, 1985, pág. 47.

en 1909, fomentaron el descontento de los musulmanes. Por cierto, las disposiciones sobre el *bedel* han dejado huella: en Siria se permite a algunos varones residentes en el extranjero pagar una cantidad estipulada para evitar el servicio obligatorio. Pero los inconvenientes de las nuevas reglamentaciones en materia de *cizye* y servicio militar no acababan aquí. Hasta 1839 los impuestos aplicados a dhimmíes y musulmanes eran recogidos por los terratenientes y señores locales, quienes a su vez los hacían llegar a Estambul. Como quiera que éstos aprovechaban el gran margen de acción de que disfrutaban para imponer cuotas “extra” y abrumar a los trabajadores puestos a su disposición con pagos injustificados, las autoridades otomanas decidieron privarles de esta tarea y encomendársela a los responsables de los millets, quienes se encargarían de entregar las cantidades a los recaudadores enviados por el poder central. Esta solución tampoco funcionó: pronto se alzaron voces de protesta contra los excesos de los responsables milletíes, quienes, con frecuencia, se limitaron a seguir los pasos de sus antecesores sojuzgando a sus subordinados con tasas arbitrarias. De nuevo quisieron los dirigentes otomanos poner coto a tal desbarajuste y decidieron crear comisiones especiales en 1887⁶⁵. Paradójicamente, uno de los objetivos declarados de las reformas —la uniformidad de todos los súbditos otomanos y la parcelación de la influencia de las autoridades religiosas dentro de sus millets respectivos— se vio imposibilitado, al menos en el apartado de la *cizye*, por la misma esencia de las medidas diseñadas.

En definitiva, el proceso de reformas generó dudas y recelo en los medios islámicos. Pero las jerarquías cristianas y judías tampoco acogieron con agrado unos planes reformistas que perseguían constreñir sus amplias facultades de mando. Cevdet Pasha, a la sazón funcionario del Imperio nos da en su conocida obra *Tezakhir* unos apuntes sobre el efecto de las *Tanzimat* en la población:

Según lo dispuesto por este nuevo edicto (Hatt-i Hümayün de 1856) los no musulmanes debían gozar de los mismo derechos que los musulmanes. Esto tuvo un efecto negativo sobre los musulmanes, ya que, anteriormente, uno de los cuatro puntos básicos de los acuerdos firmados (entre los conquistadores turcos y los dhimmíes) establecía la concesión de determinados privilegios a los cristianos a cambio de que éstos respetasen por completo la suprema autoridad del gobierno. Ahora, sin embargo, este punto (los privilegios concedidos a cristianos) ya no tenía significación alguna. Los no musulmanes deseaban ser considerados en un plano de igualdad respecto de los musulmanes y éstos se lamentaban diciendo: “Hoy hemos perdido nuestros derechos nacionales más sagrados, conseguidos con la sangre de nuestros antepasados. Se ha privado al millet del islam, cabeza del imperio, de sus derechos sagrados. En verdad, es un día de llanto y quebranto para todos los miembros de la Umma islámica” (...)

Por el contrario, los dhimmíes consideraron esta fecha motivo de gran regocijo, pues gracias a ella han dejado de ser considerados como rayas y pasado a disfrutar de los mismo de-

65. S. J. Shaw, “The nineteenth Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System”, *International Middle East Studies*, 1975, nº 6, pág. 425.

rechos que la *millet bakime* (“*millet dirigente*”). Empero, tanto los patriarcas como el resto de los dirigentes espirituales no han recibido con agrado el edicto porque establece un nuevo sistema de designación. Otro motivo de queja es que antes las comunidades confesionales estaban clasificadas según el siguiente orden de importancia: primero la musulmana, después la griega, luego la armenia y por último la judía; ahora todas tenían el mismo rango. Esto no contentó a muchos griegos, que se opusieron diciendo: “El gobierno nos ha puesto a la misma altura que los judíos. No estábamos a disgusto con la supremacía del islam”. No es de extrañar por tanto que cuando se leyó el contenido del edicto en la cámara real la mayoría de los presentes tuviesen el gesto adusto. Solo los rostros de unos cuantos de nuestros compatriotas afrancesados revestidos de la apariencia del islam denotaban alegría⁶⁶.

4. La reacción social ante las reformas

Las *Tanzimat* constituyeron un esfuerzo ingente para modernizar el Imperio y salvaguardar su integridad; sin embargo, cabe dudar de la validez de tales innovaciones y, sobre todo, de la “habilidad” de la sociedad y la infraestructura tanto económica como política del Estado otomano para asimilarlas. A esto debe unirse que la insistente presión exterior ayudó a agudizar las tensiones entre los partidarios de medidas radicales y los sectores que desconfiaban de ellas. En cualquier caso, los resultados de las *Tanzimat* dejaron una amarga sensación de fracaso en unos y otros. Si, hasta fechas recientes, los estudiosos de esta etapa histórica solían interpretar las *Tanzimat* en términos de progreso, civilización y modernización, coincidiendo así con la concepción de las elites reformistas otomanas de aquel tiempo, las nuevas tendencias de investigación histórica consideran este período –más que como una semilla de avance y progreso– el exordio del desmoronamiento otomano. Los reformistas “moderados”, partidarios de la vía media entre el inmovilismo tradicional y la aplicación de recetas irrealistas, afeaban a los urdidores de las *Tanzimat* su incapacidad para comprender la estrecha relación entre el islam y el califato de Estambul, convencidos de que transformaciones de tal calibre no podían realizarse de forma tan abrupta y repentina.

Las primeras voces de repulsa surgieron entre los círculos más cercanos a la clase dirigente. Uno de los grandes pensadores “renovadores tradicionalistas”, el ya mencionado Jayr ad-Din Pasha, escribía lo siguiente al sultán Abdülhamid en 1882: *Es imposible transplantar las instituciones de un país a otro si la mentalidad, costumbres, modo de vida e incluso el clima de éste están en abierta contradicción con los de aquél*⁶⁷. Por su parte, Ziya Pasha y Namik Kemal, máximos representantes de la asociación de los Jóvenes Otomanos (*Yeni Osmanlilar*, grupo formado por miembros de la nobleza otomana en 1865), recriminaban a los reformistas el haber permitido la penetración económica de occidente sin que ello hubiera acarreado una reconfiguración del Estado,

66. Ahmed Cevdet Pasha, *Tezâkir-i Cevdet*, edición comentada, Ankara, 1963, Vol. 3, pp. 236-237.

67. A. Demeerseman, “Idéal politique de Khérédine: Sa valeur morale”, *IBLA*, 1957, nº 3, pp. 205-206.

sobre todo en lo referente a la descentralización del aparato militar. Los Jóvenes Otomanos tenían a los próceres de las *Tanzimat* por advenedizos que se valían de las reformas para acaparar el poder con un barniz “occidentaloides”. Este grupo de aristócratas ilustrados, deseosos de importar el desarrollo social y cultural de occidente, se quejaba de la ineptitud de los reformistas para potenciar los aspectos positivos del islam, sobre todo en lo tocante a la pluralidad racial y religiosa. Los Jóvenes Otomanos, a pesar de sus tendencias progresistas y constitucionalistas, no se declararon hostiles a la religión. Ellos abogaban por la conjugación del liberalismo europeo y la tradición islámica, reivindicación asumida después por los movimientos reformistas islámicos decimonónicos.

También se alzaron voces críticas desde las jerarquías religiosas. Los ulemas veían en la creciente “funcionarización” del aparato burocrático y político una maniobra dirigida contra ellos, máxime tras la acotación del territorio reservado a la Charía, la remodelación de los bienes habices y la reorganización del sistema de enseñanza y la justicia, monopolizados hasta ese momento por la nomenclatura religiosa islámica. No menos contrariados estaban los dirigentes de los otros millets, tras ver cómo las *Tanzimat* permitían a los hombres de leyes no religiosos llevar las riendas de los asuntos civiles dentro de la comunidad y convertirse en los representantes de ésta ante el poder central. En el caso del *millet* armenio, la oposición de la cúpula gregoriana a las reformas propició un estado de malestar interno que, con el tiempo, favoreció la conversión de buen número de armenios gregorianos al catolicismo y el protestantismo. Por otro lado, la obstinación de los responsables religiosos dhimmíes acentuó las divergencias con los segmentos nacionalistas, que veían en el régimen de los millets un obstáculo para sus reivindicaciones políticas. Los grandes rabinos judíos, por su parte, fueron obligados a trabajar con consejos religiosos y laicos que se encargaban, además, de elegir al máximo mandatario de la comunidad. Las medidas tuvieron un alcance distinto en el *millet* griego debido a su pluralidad racial –griegos, serbios, búlgaros, árabes, etc–. Desplazados del poder, los no griegos se preocuparon de los asuntos internos del *millet* y buscaron otras vías para expresar sus reivindicaciones nacionales⁶⁸.

Los grandes propietarios rurales tampoco tenían motivos para estar satisfechos. Con las normativas tendentes a garantizar el cobro directo de impuestos sin intermediarios, muchos principales, ya fuesen musulmanes (*agas*, *acyan* y *esbraf*) o cristianos (*çorbacis* y *kocabashis*), se vieron privados de la posibilidad de obtener sumas alternativas a través de la aplicación de tasas *sui generis*. Además, unos y otros empezaron a añorar los privilegios del antiguo régimen. Los primeros veían su primacía, como miembros de la elite económica musulmana local, desafiada por la burocracia central

68. Shaw, *op. cit.*, pp. 123-127.

y los altos funcionarios por ella designados. La concesión de mayores competencias a los representantes estatales en materias jurídicas y retributivas relegó a las autoridades religiosas locales, principales aliados de los grandes terratenientes. Esta pérdida de influencia se verificó, sobre todo, en la configuración de los consejos locales, que pasaron a estar regidos por gobernadores, *mubassil* (encargados de los asuntos financieros) y otros funcionarios designados directamente por Estambul, todo ello en perjuicio de los cadíes, pertenecientes al grupo de los ulemas. Las relaciones entre los señores musulmanes o agas y sus subordinados cristianos, en territorios como los Balcanes, también sufrieron gran quebranto debido a la insistencia de los terratenientes en que los campesinos siguiesen prestando los servicios especiales de antaño, prohibidos por las reformas (cuidado de las tierras de propiedad exclusiva de los aquéllos, disposición permanente para cumplir funciones determinadas, etc). Esta disputa tenía que ver con la ausencia de directrices claras sobre la propiedad de la tierras cultivadas por los campesinos, consideradas generalmente como dependientes del Estado a pesar de que muchos agas comenzaron a reclamarlas como suyas. Por lo que se refiere a los notables cristianos, el principio de igualdad retributiva les obligaba a pagar impuestos como todos los demás, aboliendo así los privilegios concedidos anteriormente. Esto, unido a la creciente rivalidad con sus pares musulmanes, provocaría, en los territorios habitados predominantemente por elementos no musulmanes, la aparición de una alianza a tres bandas entre los terratenientes, las burguesías urbanas y el campesinado, alianza que derivó en agitaciones de corte nacionalista.

Por su parte, los Gobiernos europeos pusieron en tela de juicio la efectividad de las *Tanzimat*. La prensa de la época llegó a describir las reformas como una “farsa”⁶⁹. Como suele ocurrir en estos casos de transformación semi-impuesta, los excesos dogmáticos se confunden con la esencia de los vicios a revocar. Si en la Rusia de Pedro el Grande se entabló una campaña a muerte contra las barbas peludas por ser “poco modernas” o en la España de finales del XVII y principios del XIX se insistía en combatir las costumbre retrógrada del pueblo español de vestir ciertas prendas, los reformadores otomanos parecían dar más importancia a la lucha contra los turbantes y las túnicas que a los graves problemas estructurales, hasta el punto de equiparar el cuidado del aspecto físico formal con la trascendencia de las transformaciones constitucionales. El *quid* no radica en la necesidad de reformar sino en cómo hay que reformar. En ocasiones, asistimos a experiencias renovadoras que merecen las críticas, al alimón, de modernizadores y tradicionalistas: los unos las censuran por pacatas, mientras que los otros abominan de ellas por “atentar” contra los valores sociales.

69. Vid. Sid Ahmad Reffas, *Une décennie de Tanzimat (1841-1851) dans la presse européenne*, Universidad de Orán, 1992.

5. Fracaso de las *Tanzimat*

Las *Tanzimat* fracasaron por diversas razones. En primer lugar, y quizá la más importante, por el apresuramiento con que fueron planificadas y luego aplicadas. Esta circunstancia es fácilmente apreciable en las modificaciones introducidas *a posteriori* en materia impositiva y remunerativa, a la vista de las grandes dificultades del Estado para conseguir su objetivo de centralizar el cobro de impuestos. Todo ello incita a colegir que los reformistas se movían un tanto a salto de mata, dándose la circunstancia de que las transformaciones no venían inspiradas por la sociedad o parte de ella, como ocurriría con las transformaciones reclamadas por la burguesía en Europa, sino que, al contrario, nacían en los despachos de los nuevos burócratas. En segundo lugar, la falta de experiencia y preparación de los tecnócratas otomanos les impedía sospechar el alcance de las reformas, al tiempo que les obligaba a recabar constantemente el consejo de los representantes europeos, más preocupados por servir sus intereses particulares que por la salud de los territorios otomanos. En tercer lugar, la celeridad con la que se puso en marcha el proceso de transformaciones políticas, radicales en algunos casos, impidió un atisbo de entendimiento con los ulemas y los notables locales. En el polo opuesto, los occidentalistas consideraban las transformaciones poco profundas y acusaban a sus valedores de esgrimir una falsa modernización para monopolizar el poder.

Para nosotros, el apartado más relevante de este proceso de reformas se sitúa en el concepto de ciudadanía. Según la valoración de Davison, el mayor fracaso de las *Tanzimat* radicó en su incapacidad para consagrar de la igualdad entre todos los súbditos del imperio, esto es, el aspecto de la ciudadanía establecida sobre la base del *Osmanlilik*⁷⁰. A pesar de que los reformistas trataron de acallar las reclamaciones nacionalistas, principalmente en los territorios europeos, las *Tanzimat* alimentaron los ánimos particularistas de los millets no musulmanes; más aún, sentaron las bases del nacionalismo turco, que no tardaría en aparecer en el horizonte. La teoría de la “otomanidad” o ciudadanía estaba lastrada por múltiples contradicciones internas. En primer lugar, como ya hemos señalado, los dhimmíes no tenían que afrontar las mismas obligaciones militares que los musulmanes; en segundo término, las potencias extranjeras seguían disfrutando de las prebendas contempladas en las Capitulaciones, lo que les permitió acoger bajo su manto a gran número de súbditos otomanos judíos y cristianos, que dejaron de estar sometidos a la jurisdicción turca. En tercer lugar, las medidas tomadas para fomentar la presencia de los representantes dhimmíes en los nuevos consejos comarcales y regionales no surtieron demasiado efecto, puesto que los elementos musulmanes más influyentes siguieron acaparando el mecanismo de decisión aún en áreas de mayoría cristiana⁷¹. Por último, muchos musulmanes recibieron

70. Davison, *History of...*, *op. cit.*, pág. 407.

71. Inalcik, *Application...*, *op. cit.*, pág. 14.

con recelo las nuevas disposiciones. Influidos por la propaganda reactiva de los ulemas, pensaron que se les despojaba de su condición de *millet* “excelso”. A pesar de que la constitución *Kanûn-i Asasi* del 76 hacía hincapié en la oficialidad del islam y la excelencia del Sultán como dirigente de todos los otomanos y Califa de los musulmanes, los signos externos más representativos del islam –la Charía, la exaltación de los valores islámicos, etc– quedaron arrumbados. La comunidad musulmana no estaba preparada para ver cómo su principal punto de referencia sufría tal remodelación en tan breve espacio de tiempo.

El concepto de “otomanidad” debe servir para abrir un profundo debate sobre la idea de ciudadanía e igualdad en el islam. Aun cuando algunos pensadores islámicos han insistido en la “islamidad” del concepto de ciudadanía, lo cierto es que la relación que se establece entre los musulmanes y los no musulmanes en el seno de un estado islámico o de inspiración islámica no puede recibir el calificativo de equilibrada. A pesar de que se suprima la noción de *Abl ad-dimma* y los impuestos especiales para no ir al ejército, a pesar de que se permita a todos los ciudadanos sin excepción acceder a puestos de gran responsabilidad, siempre quedará un resquicio sin llenar en el apartado de la igualdad. Se quiera o no, y esto también debe aplicarse por supuesto al Estado Otomano, la *Umma* islámica, al estar cimentada sobre el *ius religionis*, establece un criterio de diferenciación entre sus miembros, dentro de una sociedad formada por la comunidad de creyentes y el grupo de los otros “creyentes”. En un estado de ciudadanía se establece que todos los individuos son iguales ante la ley; en la *Umma*, cada individuo está sometido a los principios propios de su religión si no quiere padecer *capitis deminutio*. Y, ya que cada grupo religioso tiene su *ius* propio, el principio de igualdad queda roto, por mucho que los estudiosos islámicos insistan en que la “ciudadanía del islam” permite a los diversos grupos aplicar sus legislaciones propias en materias diversas como el estatuto personal y les reconoce la libertad de culto⁷². En realidad, para el legislador musulmán, la Ley (revelada) precede al Estado, es decir, éste se erige para asegurar el cumplimiento de aquélla. Por lo tanto, el fundamento básico de la sociedad es la Ley islámica, la cual exige que el máximo dirigente sea miembro de la religión que inspira ese Estado y de la que el poder político extrae su legitimidad. Más aún, *el único posible método político auténticamente islámico es la restauración y el mantenimiento de la Ley religiosa*⁷³. Y como quiera que ésta incluye en sí “principios anti-isonómicos”⁷⁴, entre los que la imposibilidad de que un no musulmán comande la comunidad de creyentes ocupa lugar destacado, no resulta sencillo descubrir cómo y dónde se concilia la ciudadanía islámica con aquel *osmanlilik* de las reformas. Por último, las reformas, dictadas por la teoría de la “tercermundización” en

72. Vid. la idea de “ciudadanía” desde una perspectiva islámica en al-Qardawi, *op. cit.*, pp. 328-329.

73. Miguel Cruz Hernández, “El integrismo islámico”, *Razón y Fe*, jul-ag. 1989, nº 1089/90, pág. 44.

74. Tomamos la expresión de Luz Gómez García, *op. cit.*, pág. 238.

palabras de Dimitri Kitsikis, no difieren en lo sustancial de otras experiencias llevadas a cabo antes y después en áreas colonizadas o semicolonizadas. En resumen: las *Tanzimat* ejemplifican el fracaso de un método determinado de reformismo y, en el ámbito confesional, la pérdida de una oportunidad más para promover la concordia intercomunitaria.

6. Las *Tanzimat* y los disturbios interconfesionales en Líbano y Siria

Entre 1840 y 1860, la zona objeto de nuestro estudio vive una etapa de turbulencias que marcó el desarrollo nacional de ambos países. Este período de veinte años constituye un punto de inflexión en la historia de la región y contiene elementos recurrentes en otras etapas igualmente críticas de la historia local. Sin ir más lejos, la Guerra Civil libanesa (1975-1990), pródiga en sorprendentes analogías con las contiendas fratricidas del XIX. Como ya apuntáramos, las transformaciones derivadas de las *Tanzimat* desempeñaron una labor destacada a la hora de avivar el fuego de la discordia entre las diferentes comunidades, tal y como aconteció en Siria y Líbano entre 1840 y 1860. En un escenario como el siriolibanés, donde los acontecimientos del pasado raramente pierden vigencia en el recuerdo de la memoria colectiva, estas turbulencias siguen aportando un referente histórico de indudable actualidad.

6.1. Veracidad de las fuentes sobre los conflictos

Si bien las fuentes que abordan las disputas de 1842, 1845, 1858 y 1860 son abundantes, hay que precisar que casi todas ellas proceden de autores cristianos, viajeros y diplomáticos europeos que presenciaron directamente los hechos o aparecieron por la región poco después de los mismos. Sobre los sucesos de 1860 en Damasco, por ejemplo, no disponemos más que de dos documentos escritos por testigos árabes musulmanes: un manuscrito conservado en la Biblioteca Zahiriyya de Damasco que lleva la firma de Muhammad Abu Sa'ud al-Hasibi, uno de los notables de la ciudad, y algunos extractos de la colección bibliográfica de un tal al-Bitar⁷⁵. Ante la ausencia de testimonios de primera mano escritos por todas las partes afectadas, la recreación de aquellos sucesos se ha realizado a partir de escritos, muchas veces anónimos, de cronistas cristianos, y, sobre todo, a través de viajeros europeos e informes redactados por los representantes de las potencias⁷⁶. Las versiones cristianas de los disturbios de Líbano y

75. Albert Hourani, *Ottoman Reform and the Politics of Notables*, en Polk&Chambers, *op. cit.*, pág. 45.

76. En cuanto a los libros de viajeros, destaquemos, sin ánimo de ser exhaustivos: H. Guys, *Beyrouth et le Liban, 2 vols.*, París 1850 (Reeditado en Beirut, 1985); Richard Burton, *The inner life of Syria*, Londres, 1875; A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, 2 vols., París, 1854; M. E. Rogers, *Domestic Life in Palestine*, Londres, 1863; H. H. Jessup, *Fifty three years in Syria*, 2 vols., Nueva York, 1910; K. Baedeker, *Palestine and Syria, Handbook for Travellers*, Leipzig, 1876; F. A. Neale, *Eight years in Syria, Palestine and Asia Minor*, Londres, 1852; C. Churchill, *The Druzes and Maronites under the Turkish Rule*, Londres, 1862; Comte de Chambord, *Journal de voyage en Orient, 1861*, París, 1983.

Siria, especialmente los de 1860, son abundantes⁷⁷. Estas fuentes difieren entre sí a la hora de evaluar las raíces del conflicto intercomunal dependiendo del credo particular de cada autor y su conocimiento más o menos directo de los hechos. Así, varios dirigen sus acusaciones a las autoridades otomanas mientras que otros hablan del salvajismo musulmán o del comportamiento provocativo de los cristianos, azuzados por sus dirigentes religiosos⁷⁸. En cuanto a los viajeros occidentales, hay unanimidad: el culpable es el otomano, deseoso de sesgar las aspiraciones de libertad de los no musulmanes. Ahora bien, las descripciones realizadas por los observadores europeos han de tomarse con mucha precaución. Dejando a un lado las implicaciones políticas de no pocos de ellos, el viajero occidental cae con relativa frecuencia en la tendencia de recrear una supuesta realidad tomando como punto de partida unas herramientas de comprensión inadecuadas; o, simplemente, cree a pies juntillas todo lo que le dicen, sin poner en duda que las cosas puedan no ser tal y como él las percibe⁷⁹.

Al contrario de lo que suele pensarse, no hay motivo para tomar los libros de viaje europeos como referencia histórica indudable. Más de uno, y esto es fácil de descubrir a través de una lectura detenida de sus comentarios, toman el objeto a describir con una aprensión rayana, a veces, en el menosprecio. Sus prioridades revelan por sí mismas sus obsesiones, puesto que no resulta difícil descubrir en ellos cierta tendencia a la particularización, como lo demuestra, por ejemplo, su preocupación desmedida por las poblaciones cristianas y su celo por retratar con todo lujo de detalles los odios supuestos o reales entre las diferentes comunidades. Tampoco escasean las conclusiones, digámoslo así, llamativas: *El cristiano es originariamente más inteligente que el musulmán, debido sin duda a la religión. El Evangelio y nuestros otros libros sagrados aclaran e instruyen mientras que El Corán embota al individuo sin instruirlo*⁸⁰. O este otro de un viajero británico: *Nutridos por el orgullo y la ignorancia, (los musulmanes) consumen su existencia sin experimentar placeres como el de la sensualidad... ¿Acaso el turco no come lo mismo que el cristiano y pasa el mismo frío y calor en invierno y verano? En esto el turco es como el cristiano. Sin embargo, ¿tiene el turco los mismos sentimientos, afectos y pasiones que el cristiano? Aquí hay que decir que, con toda seguridad, el turco no los tiene*⁸¹. No extraña, pues, que buena parte de las valoraciones dadas por viajeros y estudiosos sobre los diferentes pueblos otomanos se estructurasen

77. Sobre los manuscritos de esta época, vid. F. Steppat, *Some Arabic Manuscript Sources of the Syrian Crisis of 1860*, en Berque (ed.), "Les arabes par leurs archives" (XVI-XX), CNRS, pp. 183-191.

78. Pocas fuentes hablan del protagonismo indirecto de las potencias. Uno de los pocos que señalan la implicación europea, en este caso francesa, es el druso H. G. Abu Shaqra. Vid. Suhayl Zakkar, *Bilad as-Sham fi-l-qarn at-tasi' asbar* (La Gran Siria en el S. XIX), Damasco: Dar Hassan, s.d., pp.317-369.

79. Alfonso de Rivadeneyra, en su *De Ceilán a Damasco*, Barcelona, 1988, pág. 8, ya prevenía de los libros de viajes escritos por extranjeros *cuyas obras no brillan, por cierto, por exactas, y retratan el carácter impresionable de sus autores*.

80. Guys, *Beyrouth el le Liban*, vol. 1, Beirut, 1985, pág. 77.

81. F.R.G.S. Hill, *Egypt and Syria. Travels*, Longman: Londres, 1866, pág. 412.

en términos similares al juicio siguiente, en el que su emisor resume las causas del subdesarrollo cultural y económico de la raza turca: 1) *El turco es demasiado orgulloso para trabajar* 2) *Es demasiado estúpido para embarcarse en cualquier empresa que exija ingenio e inventiva* 3) *Su religión le inocula un fatalismo hostil a todo esfuerzo*⁸².

7. Los disturbios interconfesionales de Líbano

Hecha esta observación, pasemos ahora a la significación histórica de las tensiones interconfesionales en Líbano, que se extendieron durante más de veinte años y tuvieron su colofón luctuoso en las algaradas damascenas de 1860. El estallido de violencia se enmarca en un contexto definido por tres circunstancias: la ocupación egipcia (1831-1841), el efecto de las *Tanzimat* y la intromisión cultural y política de los europeos. La llegada de las tropas egipcias de Ibrahim Pasha a la región es considerada como el inicio de una etapa de cambios, la antesala de la era de la modernidad⁸³. En verdad, los egipcios implementaron una serie de reformas que favorecieron el desarrollo económico y la igualdad a efectos administrativos y legales entre las diversas confesiones. La apertura de los principales puertos de la costa libanesa y la región de Damasco a las mercancías europeas y la conversión de la región, especialmente Beirut, en un centro de actividad comercial de máxima importancia en la ruta del Mediterráneo, favorecieron el bienestar de los sectores urbanos implicados en la actividad comercial⁸⁴. Sin embargo, a medida que las necesidades económicas de Mehmet Ali iban en aumento, los egipcios se vieron obligados a gravar más la producción agrícola local, en especial la morera, utilizada para la crianza del gusano de seda. Al fin y al cabo, la invasión de Siria respondía al deseo de Mehmet Ali de garantizarse el abastecimiento de seda y aceite y también de la madera suficiente para rehacer la flota egipcia, desarbolada en la batalla de Navarino en 1827. Esto le llevó a adoptar medidas mucho más severas tanto en lo fiscal como en lo referente al tráfico de las caravanas que se dirigían al sur y a los puertos mediterráneos, lo que trajo aparejado el abandono de su anterior política de condescendencia. La nueva ley de monopolio sobre los productos básicos de Líbano como el jabón y los ya mencionados aceite y seda, despertaron la oposición de la población, que volvía a poner de manifiesto, lo mismo que antes con los enviados de la Gran Puerta, su renuencia a aceptar cualquier tipo de imposición centralizadora.

82. W. S. Monroe, *Turkey and the Turks*, Londres: Darf Publishers Limited, 1985, pág. 62. Griegos, armenios, judíos o kurdos tampoco se libran de la saña de Monroe. Compárense sus palabras con la valoración que hace el español Adolfo de Mentaberry (*Viaje a Oriente. De Madrid a Constantinopla*, Madrid: Berengüello Impresor, 1875, pp. 304-305) de los árabes, a los que tilda de destructores de las grandes civilizaciones que les precedieron y reacios a la lectura, el estudio, el trabajo o la inventiva.

83. Así opina, por ejemplo William Polk en *The opening of South Lebanon 1788-1840*, Cambridge, 1963, pues califica aquel periodo de *brief golden age* (pág. 226).

84. Sobre las transformaciones económicas de los siglos XVIII y XIX, vid. la contribución de Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban a l'époque de la révolution industrielle en Europe*, París, 1971.

7.1. *La ocupación egipcia de Monte Líbano*

Desde algunos sectores, se ha tendido a valorar las tensiones intercomunitarias de Monte Líbano tras la salida egipcia como una proto guerra civil entre cristianos y musulmanes motivada por razones religiosas⁸⁵. Sin embargo, los factores económicos, en especial la incidencia de las nuevas corrientes económicas y comerciales provenientes de Europa, han sido señalados por otras corrientes investigadoras como los principales protagonistas de las crisis⁸⁶. De hecho, *el conflicto entre maronitas y drusos no tenía por aquel entonces componente religioso alguno sino más bien un carácter político-social, a pesar de que los análisis posteriores le confirieron un barniz confesional*⁸⁷. La necesidad creciente de seda por parte de los egipcios provocó la proliferación del cultivo de la morera hasta pasar a constituir el 50% de los cultivos en el "Monte" y el litoral⁸⁸. Tras la apertura al tráfico mediterráneo, los centros costeros pasaron a supervisar la exportación de estos productos, y el Monte vio mermada su autosuficiencia económica en beneficio de los grandes puertos como Beirut. Esto alteró la convivencia intercomunitaria en el Monte y provocó frecuentes tensiones entre los poderes económicos. Únase a lo anterior que el esplendor material no afectó a todas las comunidades por igual. Gracias a las medidas egipcias, destinadas en parte a ganarse la simpatía de las potencias europeas, las comunidades cristianas pasaron a disfrutar de condiciones impositivas menos rígidas, en ocasiones, que las de los musulmanes. Además, la colaboración de aquéllas con las empresas y agentes europeos, favorecidos por las facilidades comerciales concedidas a las potencias, fomentaron las desigualdades sociales. La comunidad drusa, que había empezado a ser desplazada de las esferas de poder a principios de siglo, apenas si participó en este progreso, lo mismo que los chiíes.

En cuanto a las comunidades sunníes del litoral y el interior de Siria, mayoritarias en Trípoli, Beirut, Sidón, Hama, Alepo, Homs y Damasco, el control de la industria textil y su comercialización les convertía en candidatos directos para favorecerse de la nueva situación, máxime tras garantizarse la seguridad de las caravanas terrestres y quedar conjurado el peligro de las tribus beduinas dedicadas al pillaje de las rutas comerciales⁸⁹. Sin embargo, la invasión de productos europeos, más baratos, arruinó a la industria tradicional. Esto, unido a la preferencia por parte de las empresas occidentales de mediadores y agentes no musulmanes, propició la ascensión de los dhimmíes y el resquemor de los musulmanes, si bien en algunos puntos, como Beirut, donde los

85. M. Maoz, *Communal Conflict in Ottoman Syria during Reform Era*, Braude&Lewis, *op. cit.*, pág. 92.

86. Vid. V. Moreno de la Tejera, *Diario de un viaje a Oriente*, Madrid, s.d., pág. 233.

87. Awni Farsaj, *op. cit.*, pág. 248.

88. Polk, *The opening...*, *op. cit.*, pág. 171.

89. Ali Bey dice que sólo en Damasco operaban más de 4000 fabricantes de seda y algodón. En cuanto a las caravanas, había tres. La más importante iba hacia la Meca una vez al año, la segunda hacia Bagdad (4 veces al año) y la tercera tenía a Alepo como destino (dos o tres travesías al mes). Ali Bey, *Viajes del príncipe Ali Bey El Abbasi*, Madrid: Ediciones del Museo Universal, s.d., pp. 529 y 534.

sunníes también participaron del florecimiento económico, las tensiones interconfesionales no fueron tan agudas⁹⁰. Otro motivo de tensión vino dado por la relación estrecha de los cónsules extranjeros con sus “protegidos”. Un testigo de los acontecimientos relata: *Todos los cristianos tienen un familiar que ha conseguido la nacionalidad extranjera, generalmente la francesa. Cualquiera que tenga motivos de queja contra un musulmán puede acogerse a la protección de uno de ellos e incluso afirmar: “Soy súbdito de este o aquel estado europeo”*⁹¹.

Los dhimmíes vivían en flagrante desigualdad en el marco social y político frente al resto de la sociedad. La pervivencia de ciertas disposiciones, claramente discriminatorias, acentuaba su situación de inferioridad en lo social que no en lo económico. Precisamente en este punto, el desfase entre su potencial económico y su debilidad digamos política, residía una de las razones de la crisis confesional, derivada en buena parte de unas reformas que perseguían la igualdad social sin tomar en consideración las diferencias económicas existentes entre unas comunidades y otras. En realidad, las innovaciones introducidas por Ibrahim Pasha en 1831 y remedadas parcialmente por los sultanes otomanos entre 1839 y 1856 fueron llevadas a cabo de forma tan abrupta, sin dar pie a un proceso de adaptación mínimo, que las contradicciones sociales se desarrollaron hasta extremos insostenibles. Los sectores musulmanes más tradicionales, recelosos asimismo de la ascendencia que estaban ganando los europeos sobre los cristianos, no estaban preparados para un cambio tan radical: *Entonces los europeos llegaron a Siria e inspiraron a los cristianos nuevas ideas como, por ejemplo, que las Tanzimat habían hecho a todos, musulmanes y cristianos, iguales, tal y como los había creado Dios. ¿Por qué no podía pues un cristiano vestir como un musulmán?*⁹²

Las nuevas disposiciones le granjearon a Ibrahim Pasha, en un primer momento, el apoyo de las comunidades cristianas, lógicamente complacidas con las medidas tendentes a equipararles en todos los efectos con los súbditos musulmanes; no obstante, los grandes terratenientes sunníes, chiíes y drusos aprovecharon la “empatía” entre los emergentes líderes cristianos y los egipcios para encender los ánimos de sus correligionarios. Hay otros factores que explican el acercamiento de Ibrahim a la comunidad cristiana en Monte Líbano, más allá de la naturaleza igualitaria de las regulaciones egipcias –algunas de ellas ciertamente revolucionarias como la formación de un consejo consultivo en las ciudades sirias compuesto a partes iguales por cristianos y musulmanes. En primer lugar, la mayor pericia de las clases cultivadas cristianas les

90. Wayih al-Kuthrani, *al-Ittiyabat al-iytima'iyya as-Siyasiyya fi Yabal Lubnan wa-l-Mashriq al-'arabi 1860-1920* (Las tendencias sociales y políticas en Monte Líbano y el Oriente árabe, 1860-1920), Beirut: Ma'had al-Inma' al-'arabi, 1976, pág. 61.

91. Abu-Sa'ud al-Hasibi, recogido por Suhayr Zakkar en *Bilad as-Sham fi-l-qarn at-tasi' 'asbar* (La Gran Siria en el S. XIX), Damasco: Dar Hassan, s.d., pp. 283-312.

92. Vid. el comentario de Kamal Salibi al relato de al-Hasibi en “The 1860 Upheaval as seen by al-Sayyid Muhammad Abu-Sa'ud al-Hasibi”, en Polk&Chambers, *op. cit.*, pág. 190.

convertía en los principales candidatos para desempeñar cargos administrativos y políticos de primer orden. También están las relaciones cordiales que unían a un buen número de líderes cristianos con Francia, a la sazón el principal apoyo europeo de Mehmet Ali, padre de Ibrahim Pasha. Únase a lo anterior el hecho de que el emir libanés Beshir as-Shihabi, valedor de los egipcios, gozaba del apoyo de numeroso prohombres maronitas. Ahora bien, la motivación que, a nuestro parecer, promovió la inclinación de Ibrahim hacia los cristianos era coyuntural, puesto que la política egipcia iba dirigida contra la línea de flotación de las elites terratenientes locales que, a pesar de los zarpazos de as-Shihabi contra los grandes señores drusos, seguían siendo principalmente musulmanes. Es decir, que la inversión del *statu quo* regional iba en beneficio, principalmente, de la clase política emergente, en este caso maroní.

7.2. Cambios económicos en Monte Líbano y crisis de 1840

Los acontecimientos de Líbano coronan un periodo de transformaciones económicas y políticas que se inician antes incluso del S. XIX. La preponderancia cristiana en algunas zonas vitales de Monte Líbano estaba directamente relacionada con los intereses económicos y políticos de los dominadores de la zona. Así, Kisrawán, región predominantemente chií hasta el siglo XIII, fue repoblada por elementos turcomanos. Precisamente, una dinastía turcomana, la de los 'Assaf, favoreció durante el S. XVI el asentamiento de clanes maronitas provenientes del norte. Más tarde, los ma'níes, familia drusa que dominó el Monte durante el S. XVII, incitaron de nuevo la colonización maroní, con el objetivo de abastecerse de la mano de obra necesaria para desarrollar sus plantaciones de morera en el Chuf. Los ma'níes, de hecho, donaron tierras a la Iglesia maroní. La convivencia entre los recién venidos y los habitantes chiíes originarios no tardó en agriarse, lo cual provocó constantes enfrentamientos. Al final, todo terminó con la emigración hacia el sur de los campesinos chiíes, ora por la fuerza, ora tras arreglos económicos. Con el tiempo, los maronitas crecieron en pujanza económica y demográfica, mientras que las familias principales drusas mantenían las riendas de poder. La aparición de lazos culturales entre maronitas y europeos, sobre todo franceses, y el avance de la comunidad maroní en las diversas parcelas del saber convirtió a éstos en los adalides del movimiento cultural. De este modo, se reproducía en Monte Líbano un fenómeno común a otras zonas del Imperio: la disociación entre los círculos reguladores del proceso económico-productivo y los beneficiarios del poder político.

No obstante, esta situación iba a alterarse con la conversión de los Shihabíes sunníes al catolicismo a finales del S. XVIII. Esta familia, descendiente de la tribu de Quraysh, había dominado el Monte desde la caída de los ma'níes. A partir de ese instante, sobre todo con la aparición de Beshir II, que decidió apoyar a la Iglesia maroní para contrarrestar la influencia de los grandes señores drusos, la sociedad local sufre una serie de turbulencias que culminan con la llegada de las tropas de Ibrahim Pasha. La

alianza de Beshir II con la jerarquía religiosa maroní trajo aparejada la creciente intromisión del clero en los asuntos políticos locales. Los representantes eclesiásticos maronitas se erigieron en protagonistas de la escena política local en detrimento de la oligarquía drusa. El retroceso druso se consagra a principios de los años veinte cuando dos de sus familias más destacadas, los 'Imad y los Yunblat, caen derrotadas a manos de Beshir II. Ya durante la ocupación egipcia, Beshir apoyará sin ambages la estrategia de Ibrahim Pasha contra los terratenientes drusos, llegando incluso a facilitar el reclutamiento de fuerzas maronitas para atacar a los rebeldes drusos de Hawrán (Siria) que se negaron a alistarse en el ejército egipcio (1838). Esto empeoró las relaciones entre maronitas y drusos, máxime si consideramos que, gracias a su predisposición favorable hacia los egipcios, los maronitas se vieron exentos de las estrictas regulaciones de Ibrahim Pasha en materia de impuestos y posesión de armas de fuego. Sin embargo, los maronitas no tardaron en ver a los egipcios extender las mismas medidas severas a todos los habitantes del Monte, lo que marca la ruptura de la entente cristiano-egipcia y el inicio de la revuelta general libanesa contra las tropas de Ibrahim Pasha⁹³.

He aquí, pues, el contexto del alzamiento de 1840 contra los egipcios, protagonizado principalmente por los campesinos maronitas, incitados a su vez por el clero. Si bien en un principio todas las comunidades unieron sus fuerzas contra la imposición del servicio militar obligatorio en el ejército egipcio, las maniobras de Beshir II consiguieron la retirada del apoyo de los principales drusos al levantamiento popular. En consecuencia, los maronitas no encontraron demasiado apoyo en sus paisanos drusos, mucho más apegados a la autoridad de las grandes familias. Con la protesta prácticamente sofocada, intervinieron las potencias europeas, con Francia cogida entre el fuego de su apoyo a Mehmet Ali y la brasa de su "natural" simpatía hacia los católicos libaneses, para forzar la salida egipcia. El fin de la aventura de "esos ribereños del Nilo tan poco dignos de confianza", como los denominara el cónsul francés Guys, propició el destierro de Beshir II. Su sucesor, Beshir III, continuó la política favorable a la jerarquía maroní en contra de los terratenientes drusos, representados ahora por los Yunblat, los Arsalan, los Talhuq y Abu Nakad. Sin embargo, la debilidad de Beshir III permitió que los notables de la zona entablasen una cerrada pugna entre sí para recuperar la influencia que habían perdido con Beshir II. En octubre de 1841, elementos drusos, apoyados según fuentes europeas por los otomanos, deseosos de reinstaurar el control directo sobre la región, ponen cerco a la residencia de los shihabíes en Dayr al-Qamar y abren las puertas al fenómeno de las disputas interconfesionales. Mientras que las autoridades religiosas maronitas desempeñaron, a decir de un observador bri-

93. Un estudioso cristiano, Nuyaim Bawlus, autor de un libro en francés (*La Cuestion du Liban*) con el seudónimo de M. Jouplain habla, en líneas generales, bien del periodo egipcio pero destaca dos defectos: el despotismo y los impuestos excesivos. Vid. versión árabe, *al-Qadiyya al-lubnaniyya*, Beirut: al-Ahliyya li-n-Nashr wa-t-Tawzi', 1995, pp. 153-158.

tánico, un protagonismo creciente, hasta el punto de arengar a las masas contra los señores drusos y amenazar con ponerse al frente de las huestes maronitas si se negaban a ceder parte de sus derechos semif feudales, los líderes espirituales de la comunidad drusa permanecieron al margen y sólo se embarcaron de lleno en la crisis a finales de los cincuenta⁹⁴. Otras fuentes destacan que el patriarca maroní, al contrario de lo que decían los británicos, trató de rehacer el entendimiento entre su comunidad y los drusos, consciente de que sólo un acuerdo entre ambos grupos y, en general, todos los habitantes del Monte, podría evitar el conflicto⁹⁵. Tras estos primeros enfrentamientos, la Gran Puerta envió a un gobernador, Omar Pasha, lo que significaba el arrumbamiento de la política de emires locales. Pero Omar Pasha no pudo reimponer la concordia entre drusos y maronitas a pesar de rehabilitar a los principales de una y otra comunidad defenestrados por los shihabíes. Este fracaso se debió, entre otras razones, a que los franceses –inspirando la creación de un emirato maroní independiente– y los británicos –con sus generosas concesiones de armas a los drusos– empujaron a ambos bandos a mantener posturas irreconciliables. Las insidias de los europeos empujan a un historiador a decir que *quizás hayan sido los enviados extranjeros los principales responsables de la gran sima abierta entre una comunidad y otra, reflejada con toda intensidad y por primera vez durante los enfrentamientos de 1841*⁹⁶.

Esta sospecha ha de tomarse en cuenta si nos atenemos a las impresiones de los avanzados de la cultura europea. Por ejemplo, Lamartine: *Es hora, a mi parecer, de establecer una colonia europea en el corazón de Asia y de imbricar la civilización moderna con los lugares en los que surgió la civilización antigua... Con sólo saber cargar un arma y marchar al paso, un aventurero europeo podría, con 5000 o 6000 soldados de Europa, desalojar a Ibrahim Pasha... utilizando a los maronitas como eje de sus operaciones*⁹⁷. Las maniobras de París y Londres para sabotear la misión del gobernador Omar Pasha comenzaron a dar sus frutos en los altercados de 1842 entre los drusos y las tropas otomanas a consecuencia del arresto de las cabezas de varias familias importantes, entre ellas la de los Yunblat, y las reivindicaciones drusas a favor de la exención de la conscripción. Los maronitas, a pesar de que las reclamaciones drusas no les eran ajenas, no participaron en la revuelta, si bien sus dirigentes la apoyaron moralmente. Ante el agravamiento de la situación, la gran Puerta decidió deponer a Omar Pasha e instaurar dos caimacamatos dotados de potestades excepcionales, uno para cada territorio, dependientes ambos del gobernador de Beirut. Esta solución comenzó a aplicarse en 1843 y derivó en consecuencias desastrosas, ya que los dos caimacama-

94. Charles Churchill, *Bayna ad-druz wa-l-mawarina* (Entre los drusos y los maronitas), Beirut: Dar al-Muruy, 1984, pp. 29-31. El diplomático inglés carga las tintas contra la Iglesia maroní, que había puesto un sinfín de trabas a las misiones protestantes y la expansión británica en la región.

95. Yan Sharaf, "al-Batirkiyya wa huquq...", *al-Manara*, año 26, 1986, pág. 223.

96. K. Salibi, *Tarij Lubnan...*, op. cit., pág. 56.

97. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, París: Hachette et Cie, 1910, pp. 22-23.

tos, sobre todo el druso, englobaban bolsas de habitantes de la otra religión, acostumbrados por el sistema de millets a regirse en materia civil según las disposiciones de los tribunales religiosos e impelidos ahora a ceñirse a las regulaciones del caimacán "civil". Mientras que los maronitas del Chuf, bajo jurisdicción drusa, reclamaban la pertenencia a un caimacamato maroní, los cristianos ortodoxos de territorios maronitas expresaron su deseo de adherirse al druso⁹⁸. El descontento de la población, unido a los intereses de las grandes familias de uno y otro bando, las insidias de los europeos que querían favorecer a sus protegidos a costa de los otros (con los rusos llegando a solicitar un caimacamato especial para los cerca de treinta mil ortodoxos que habitaban Monte Líbano) hicieron fracasar los intentos, sinceros o fingidos, de los otomanos por poner parches al desaguisado.

7.3. Los disturbios de 1845

De este modo se llega a los nuevos enfrentamientos entre maronitas y drusos de 1845. Algunos historiadores señalan esta vez al clero maroní como uno de los principales instigadores de los actos de violencia. Uno de esos estudiosos pone en boca del patriarca las siguientes palabras: *Todo Líbano ha de permanecer o bien bajo dominio maroní o bien sujeto al poder druso... hay que golpear primero, pues quien así lo hace, adquiere ventaja... Una guerra santa es necesaria para expulsar o acabar con los herejes enemigos de la cruz (los drusos)*⁹⁹. En todo caso, la ofensiva maroní no pasó de la quema de catorce aldeas habitadas por drusos, ya que éstos reaccionaron con rapidez, con el apoyo tácito o declarado de las fuerzas otomanas, y cercaron los dominios maronitas.

Otra vez se produjo la intervención de la Puerta, bajo presión europea, y se llegó a un acuerdo que permitía la creación de un consejo comunal en cada caimacamato, compuesto por 12 miembros, que representaban –dos por cada una (maronitas, drusos, sunníes, chiíes, ortodoxos griegos y católicos griegos)– a las comunidades religiosas. Estas medias, por cierto, respondían al espíritu de las *Tanzimat*, tendentes a contrarrestar el poder de los notables locales y fomentar la creación de consejos consultivos. Esta fórmula tampoco prosperó debido a las tensiones surgidas entre terratenientes y campesinos en ambos territorios, sobre todo en el maroní, enclavado en la mitad norte. En este último, se produjo la pugna librada por la familia de los Jázín, en buenas relaciones con los ingleses, con el caimacán local, del clan de los Abi Lama', en quien el clero tampoco acababa de confiar. El nuevo patriarca, Bawlus Mas'ad, consagró la política tradicional de recortar la influencia de los grandes señores. Las agitaciones en el caimacamato maroní, que contrastaban con la relativa calma del druso,

98. Churchill, *op. cit.*, pág. 48.

99. Hani' Fáris, *al-Naza'at at-taifiyya fi tarij Lubnan al-badith* (Las tendencias taifiés en la historia moderna de Líbano), Beirut: al-Ahliyya li-n-Nashr wa-t-Tawzi', 1980, pp. 61-62.

desembocaron en la revuelta de Tanius Shahín en Kisrawán contra los Jázín (1858) y otros notables que *habían cometido el error de haberse atrevido a recurrir al Gobierno británico para hacer llegar a la Gran Puerta sus quejas contra el caimacán, rompiendo así la norma maroní de ceñirse únicamente a la protección francesa*¹⁰⁰. Shahín, apoyado según parece por los franceses, consiguió implantar una especie de república agraria que permitió a los campesinos y a una incipiente burguesía descomponer el sistema semifeudal que favorecía a las grandes familias. El clero participó activamente en esta revuelta, no sólo por su enemistad con los terratenientes sino también para reforzar sus intereses territoriales y agrícolas. Más aún, parte de las proclamas igualitarias de los adalides del movimiento campesino habían sido inspiradas por los religiosos a partir de los principios democráticos de las *Tanzimat*. Sin embargo, la Iglesia maroní, al igual que Francia, dejó de mirar con buenos ojos la experiencia campesina cuando se percató del tinte “revolucionario” que estaba tomando la república del herrero Shahín, por lo que no se opuso a la campaña militar que acabó con él, dirigida por un maroní y apoyada por tropas galas¹⁰¹.

Mientras que los maronitas vivían en plena agitación, los campesinos drusos del otro caimacamato se mantenían expectantes, sin emprender ningún tipo de acción contra sus señores ni apoyar las reivindicaciones de sus vecinos cristianos. La cohesión comunal, el recelo a los maronitas, ya fuesen campesinos o propietarios, unido a la intervención de los hombres de religión drusos a favor del mantenimiento del *statu quo*, impidió la aparición de algo parecido a una solidaridad de clase entre los campesinos de ambas comunidades.

7.4. *Los sucesos de 1860: rivalidades entre drusos y maronitas*

En 1860, los moradores maronitas de las zonas drusas, sobre todo del Matn y el Chuf, empezaron a dar muestras de agitación contra los señores drusos e iniciaron una serie de acciones que desembocaron en los trágicos sucesos de aquel año, sin duda los más graves de este luctuoso periodo de veinte años. De nuevo, en 1860, los campesinos drusos se abstuvieron de apoyar a sus “camaradas” maronitas. Más aún, participaron activamente en las campañas militares organizadas por los principales drusos, reforzados por contingentes venidos del Hawrán sirio, lo que venía a demostrar una vez más la fortaleza del sentimiento de cohesión comunal que presidía las relaciones interdrusas. El conflicto se extendió rápidamente a las ciudades de la costa y las del Biqaa. Ambas comunidades disfrutaban de pertrechos y armas gracias a las partidas enviadas por los países europeos. No obstante, y aun cuando los maronitas eran superiores en número, la victoria de los drusos fue total. Tan contundente que los suce-

100. Churchill, pág. 69.

101. Al-Kuthrani, *op. cit.*, pp. 62-64.

sos de 1860 son recordados como las “matanzas de cristianos”, debido a las atrocidades cometidas por los drusos. Zahla, Dayr al-Qamar o Hasbaya fueron escenario de cruentos combates que casi siempre terminaron con la huida en desbandada de los maronitas y el triunfo de los drusos. Un factor que explicaría la derrota maroní, a pesar de constituir dos tercios del total de la población del Monte y triplicar en número de hombres hábiles para portar armas a los drusos, reside en el hecho de que no todos los señores feudales cristianos apoyaron las acciones de sus hermanos de fe en territorios drusos¹⁰². En definitiva, unas doce mil personas, la mayoría de ellas cristianas, cayeron víctimas de los enfrentamientos que se prolongaron durante semanas. Trescientas aldeas, 500 iglesias, 40 monasterios y 30 iglesias quedaron en ruinas¹⁰³. Los drusos demostraron una vez más su mayor ardor guerrero, su cohesión de grupo en torno a sus líderes frente a la desunión y la disparidad de intereses que prevalecían en la comunidad maroní.

7.5. *Corolario de los sucesos de 1860: el mutasarrifato*

Si los sucesos de 1845 propiciaron la creación de los caimacamatos, los de 1860 depararon el mutasarrifato. Los dos caimacamatos agudizaron los conflictos intercomunales; el mutasarrifato de 1861, auspiciado por los europeos con el objeto de “asegurar” la integridad de los cristianos, sentó las bases del sistema político libanés de cuotas de participación confesional. Gracias a este acuerdo, Monte Líbano se independizaba por completo de Beirut y pasaba a considerarse un *sancak* compuesto de siete distritos: al-Kura, al-Bitrun, Kisrawán, Matn, Chuf, Yazin y Zahla, además de dos unidades territoriales menores: Dayr al-Qamr y Hermel. Es decir, un territorio equivalente a los seis distritos actuales del Monte más dos de la región norte (al-Kura y al-Bitrun), otro del Biqaa (Zahla) y otro más de la región del sur (Yazin). Se ha interpretado esta distribución como un intento de ahogar la economía del Monte al privarlo de las llanuras y prados del Biqaa, para reducirlo así a una zona de peñascos y montañas infértiles¹⁰⁴. Otros opinan que la creación de una entidad “amputada” sin las salidas naturales al norte (Akkar, Trípoli...) y los cursos fluviales del Orontes y el Litani obedecía a los intereses otomanos y británicos, que no deseaban la viabilidad de una entidad cristiana autónoma¹⁰⁵. Londres, incluso, propuso la creación de varias divisiones territoriales, a lo que se opusieron con fuerza los emisarios franceses y los representantes maronitas.

Los siete distritos del nuevo mutasarrifato estaban bajo control de un *mutasarrif* designado por el Gran Visir con el refrendo de las seis naciones europeas garantes del régimen del Monte: Francia, Gran Bretaña, Rusia, Austria, Prusia e Italia. El gobernador

102. Según los datos de Guys, *op. cit.*, vol. 1, pp. 170-171.

103. Shaw, *op. cit.*, pág. 143.

104. Yúsuf al-Hakim, *Phikerijya* (Memorias), Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashe, 1991, pág. 13.

105. Jouplain, *op. cit.*, 339-360.

debía ser cristiano católico (bien latino, griego o, en el caso del primer *mutasarrif*, Dawud Pasha, armenio), a pesar de que los maronitas constituían más de la mitad de los habitantes del territorio. El Gobierno otomano pretendía así no despertar los recelos del otro grupo mayoritario (los drusos) y evitar que se reprodujesen las tensiones anteriores. Las amplias competencias otorgadas al gobernador, como la recaudación directa de impuestos y la designación de jueces y demás funcionarios del Estado, posibilitaron la aparición de un sentimiento de autonomía. Ahora bien, la configuración de un consejo administrativo que debía colaborar con el gobernador según unos baremos de distribución cuantitativa dejó a los maronitas en posición minoritaria, pues únicamente disponían de cuatro representantes por tres los drusos, dos los greco-ortodoxos y uno cada una de las comunidades restantes (sunníes, chiíes y greco-católicos). De este modo, los maronitas quedaban en inferioridad “política” ante los otros grupos minoritarios. Se trataba de una medida destinada, al parecer, a impedir la intromisión francesa a favor de aquéllos y coartar sus ánimos disgregadores. El mismo sistema confesional se utilizaba para designar a los responsables de cada distrito y subdistrito. Así, el representante del gobernador en al-Bitrun, Kisrawán, al-Matn, Yazín y Dayr Qamar era maronita, mientras que el del Kura era ortodoxo, el del Chuf, druso, el de Zahla, greco-católico y el del Hermel, chií. La misma distribución confesional se seguía para los puestos de menor rango dentro del escalafón administrativo de cada distrito. En cuanto al miniejército local formado tras el acuerdo de 1861, los maronitas ocupaban la jefatura, asistidos por dos maronitas, un druso y un ortodoxo griego¹⁰⁶. Aun cuando la Gran Puerta trató en la medida de lo posible de limitar la autonomía de Monte Líbano, las atribuciones de que gozaba el *mutasarrifato* lo convertían en un caso atípico dentro del Imperio. No sólo porque fue eximido de varios impuestos obligatorios para el resto de territorios, sino también porque dependía del Gran Visir y no del ministro del Interior, como solía ser norma. De esta forma, el *mutasarrif* de Monte Líbano disfrutaba de una libertad de acción mucho más amplia que la del gobernador de Beirut y el valí de Damasco. Asimismo, los otros gobernadores y *mutasarrifíes* de la zona eran turcos, mientras que el de Monte Líbano era árabe.

8. Los sucesos de Damasco de 1860

Los ecos de las confrontaciones en Monte Líbano en 1860 no tardaron en llegar a Beirut y Damasco. Las transformaciones derivadas de las *Tanzimat* habían soliviantado a la población musulmana de Aleppo en 1850. Aquí, turbas de musulmanes airados atacaron, en un avance de lo que habría de ocurrir diez años después en Damasco, a conciudadanos cristianos. No obstante, las agresiones contra elementos cristianos no

106. Al-Hakim, op. cit, pág. 19.

revistieron en Alepo la gravedad de las algaradas damascenas, entre otras razones porque el número de muertos en ésta fue mucho mayor y, también, porque la inmediatez de los disturbios en Monte Líbano y la muerte de los cónsules estadounidense y holandés magnificaron los sucesos. La violencia desaforada que asoló Damasco, en la segunda semana de julio de 1860, vino precedida por un conato de revuelta anticristiana en Beirut tras el asesinato de un musulmán a manos, supuestamente, cristianas. Cuando se expandió la noticia, los habitantes musulmanes salieron a las calles en actitud desafiante y profirieron amenazas contra los cristianos y los cónsules europeos. Únicamente la intervención de las autoridades otomanas, la aparición de la flota británica y la ejecución de un cristiano, convertido en “cabeza de turco”, consiguieron apaciguar los ánimos¹⁰⁷.

Días después, la situación se reproduciría en Damasco con resultados cien veces peores. El recuento final de las víctimas de Damasco sigue presentando hoy grandes complicaciones. Los primeros testigos europeos lo habían cifrado en unas diez mil personas contando cristianos sirios (mayormente ortodoxos), representantes extranjeros y religiosos europeos —entre ellos ocho franciscanos españoles; otros testimonios lo rebajaban a tres mil más o menos¹⁰⁸. A decir de algunos cálculos, el número total de muertos debía de rondar los cinco mil: tres mil cristianos damascenos y dos mil cristianos provenientes de otras localidades que habían acudido a Damasco en busca de protección¹⁰⁹. En cuanto al desencadenante: los cristianos se habían quejado de que algunos musulmanes se mofaban de sus símbolos y herían sus sentimientos religiosos. Las autoridades otomanas arrestaron a unos muchachos por injuriar a aquéllos y, en castigo, les obligaron a barrer las calles del barrio cristiano. Esto fue considerado por la población musulmana como una afrenta, tras la cual veían la sombra de las potencias europeas. El protagonismo de las matanzas llevadas a cabo durante el 9, 10 y 11 de julio no recayó sólo en los habitantes sunníes de los barrios más deprimidos de la ciudad; también participaron grupos de alborotadores de beduinos, drusos y kurdos, provenientes algunos de ellos de otras regiones, entre ellas las zonas de Líbano donde acababan de tener lugar los conflictos entre maronitas y drusos¹¹⁰. Tampoco está clara la participación real de los notables damascenos ni si podían haber hecho más de lo que hicieron por evitar los actos de violencia y pillaje. De lo que sí que no hay duda es de la implicación por pasiva o por activa de los máximos responsables civiles otomanos, que según la clasificación de Ali Bey, realizada décadas atrás, se dividían en:

107. Churchill, pp. 104-105.

108. Vid. Farsaj, *op. cit.*, pág. 242. Otras fuentes, como el turco M. Tayyib Gökbilgin, hablan sólo de 500 muertos (“1840dan 1861e kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Drüziler” /La cuestión de Monte Líbano y los drusos desde 1840 a 1860), *Belleten*, vol. 10, 1946, pág. 692.

109. Vid. Jouplain, *op. cit.*, pág. 297.

110. Al-Hasibi, pág. 188, que destaca el protagonismo de los grupos no arabosunníes; De Chambord, pág. 104.

un bajá o gobernador; un *mütesellim*, que rige la urbe en ausencia de aquél; un empleado de primer orden y el resto de altos funcionarios: el *mollab* (jefe del tribunal civil), el *kadi* (juez eclesiástico) el *mufti*, primer intérprete de la ley; el *aga* de los Jenízaros, el *kapil aga* o gobernador de la ciudadela y *elkiabia bey* o lugarteniente del bajá¹¹¹. El gobernador, Ahmet Pasha se llamó a andana y parte de las tropas otomanas dejaron a los cristianos a su suerte si es que no participaron, esporádicamente, en su desgracia. Algunos ulemas aprovecharon la ocasión para arengar a las masas contra los cristianos, en un gesto que se ha querido ver como de clara oposición a las *Tanzimat* y el preludio del nacionalismo árabe islámico opuesto al incipiente nacionalismo turco.

Si los disturbios de Damasco provocaron el pavor entre los cristianos, las medidas punitivas decretadas por la Gran Puerta, dirigidas en primer lugar contra los notables damascenos, acusados de urdir la trama anticristiana, despertaron las iras de las grandes familias e incitaron la animadversión contra el poder otomano. La Gran Puerta ordenó el fusilamiento de Ahmet Pasha, junto con el comandante militar, acusados ambos de negligencia, pero al mismo tiempo infligió un severo castigo a numerosos personajes principales árabes y habitantes de los barrios musulmanes. Estos sintieron que la medida era injusta, puesto que la responsabilidad final del desastre habría que achacársela a las autoridades y representantes del Estado. La ausencia de disturbios similares en otras ciudades sirias invita a pensar que una actitud más enérgica por parte de las autoridades habría bastado para neutralizar el estallido de violencia. En Alepo, diez años antes, las disposiciones del gobernador cortaron de raíz cualquier posibilidad de disturbio. También es cierto que en puntos como Jerusalén, donde las diferencias materiales entre unas comunidades y otras no eran tan palpables, las tensiones confesionales se hacían menos evidentes. Lo mismo ocurría en Beirut, donde incidentes en teoría mucho más graves que el que motivó los altercados de Damasco no despertaron esta animadversión anticristiana. Muchos observadores coinciden en señalar que los soldados turcos desempeñaron un cometido de primer orden en la propagación del encono confesional. Sin embargo, no se trataba de una percepción universal: el conde de Chambord se quejaba de que la prensa británica había achacado a los maronitas la responsabilidad de los disturbios de 1860 en Monte Líbano¹¹².

Como es sabido, la comunidad judía de Damasco no padeció persecución alguna durante los altercados. Al contrario, varios testimonios dicen que algunos judíos asistieron a las hordas de facinerosos¹¹³. Las relaciones entre los dos grandes núcleos de

111. Ali Bey, *op. cit.*, pág. 540.

112. Chambord, *op. cit.*, pág. 110. Vid. el punto de vista francés en Baptistin Poujoulat, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Beirut: Dar Lahad Khater, 1986.

113. Mihsaqa, *op. cit.*, pág. 252, relata que *se podían ver algunos bienes saqueados a los cristianos en casa de los judíos, así como a éstos festejar la llegada de los musulmanes y soldados, a quienes ofrecían agua fresca. Si el único objetivo de los musulmanes y los soldados turcos hubiera sido el expolio, no habrían podido por*

la familia dhimmí en Damasco no habían sido del todo cordiales, sobre todo tras el desembarco cultural europeo con todo su bagaje misionero e industrial. Las acusaciones lanzadas por los cristianos de Damasco contra los judíos tras el asesinato del capuchino italiano Tomás (cuya sangre se utilizó, según los rumores, para hacer una ofrenda ritual) no eran más que un nuevo eslabón en la cadena de “libelos de sangre” dirigidos contra los judíos, tan en boga desde hacía unos años. A pesar de que la implicación real de elementos judíos en este crimen sigue siendo motivo de polémica, los cristianos, enardecidos por el desmedido interés del cónsul francés en aclarar el suceso, emprendieron una campaña de desprestigio contra la comunidad hebrea que habría de resultar fatal para las relaciones entre unos y otros. Los círculos judíos de Viena, Londres y París replicaron con una contracampaña de protesta que pronto adquirió un timbre internacional. Presionado por las potencias, Mehmet Ali dejó en libertad a los acusados, algunos de los cuales habían confesado bajo tortura. Años después, en 1847, los cristianos de una localidad libanesa acusaron a los judíos de asesinar a un muchacho cristiano durante uno de sus rituales semiesotéricos¹¹⁴. Esta polémica tenía que ver con la rivalidad comercial y económica de ambas comunidades y la pugna entablada entre las potencias por asegurarse la ascendencia sobre los grupos dhimmíes. En efecto, los franceses habían elegido a católicos y maronitas como protegidos, mientras que los británicos se habían decantado por los judíos y los drusos. Los rusos, en un segundo plano, habían hecho lo propio con los greco-ortodoxos.

9. **Apreciación general sobre los conflictos de 1840-60**

Todo análisis centrado en las supuestas rivalidades religiosas y confesionales como único referente para comprender los conflictos comunales de Líbano entre 1840 y 1860, y Damasco (1860) ha de desembocar en conclusiones incompletas. No basta el argumento de que los dhimmíes decidieron poner fin a su condición de sumisión y sometimiento a la mayoría musulmana. Se ha acusado a los habitantes musulmanes, alanceados por los responsables otomanos, de haber dado rienda suelta a su odio “inveterado” contra los cristianos sin tomar en consideración otros factores (la intromisión de los emisarios europeos, las misiones, los intereses de los terratenientes, los notables urbanos y las jerarquías religiosas). Si se analizan los sucesos de 1841, 1845, 1858 y 1860, se apreciará que el pretendido antagonismo entre cristianos por un lado y musulmanes por otro no se da con la claridad que algunos pretenden. Para Baulus Nu-yaim (Jouplain), proclive a los maronitas, las causas deben buscarse en el desarrollo de una conciencia “democrática” en el seno de la comunidad maroní y el afán de

menos que reparar en las riquezas que encerraban las casas de los judíos. Así se habrían hecho con un botón cien veces más succulento.

114. D. Chevallier, *Non-muslim Communities in Arab Cities*, en Braude&Lewis, *op. cit.*, pág. 164.

transformación social y política¹¹⁵. Probablemente haya sido el impacto terrible de la guerra civil libanesa desatada en 1975 lo que ha provocado la busca de un antecedente histórico en el período comprendido entre 1840 y 1860. Pero eso no justifica que los sucesos de este periodo se presenten como un enfrentamiento entre cristianos y musulmanes, ya que una serie de datos objetivos, aunque pudieran parecer menores, invitan a la recapitulación: por ejemplo, en 1841, cuando los drusos se lanzan sobre Dayr al-Qamar los ortodoxos se decantan del lado druso¹¹⁶; cuando el principal druso Shibli al-'Aryán se levanta contra el poder otomano, recibe ayuda maroní¹¹⁷. En 1860, en un nuevo ataque contra Dayr al-Qamar, una parte de los cristianos de la ciudad permanece al lado de los drusos¹¹⁸. En diversas localidades, los chíes se opusieron a los excesos drusos contra los maronitas¹¹⁹; los drusos de Hawrán acudieron al Monte a ayudar a sus correligionarios en sus ataques contra los maronitas pero no hicieron absolutamente nada contra los cristianos que cohabitaban con ellos en la región drusa de Siria, lo que demuestra la presencia de diferentes circunstancias objetivas en una zona y otra¹²⁰. Aún así, los disturbios de 1840-1860 han recibido, como la Guerra Civil de 1975-1990, el subtítulo de “confesionales”.

En resumen, el análisis de las circunstancias que rodearon las tensiones intercomunitarias de mediados del s. XIX puede resultar de gran utilidad para comprender la crisis confesional que padece hoy en día Líbano y, en menor medida, Siria. No en vano, una historiadora libanesa contemporánea ha encontrado numerosas similitudes entre las turbulencias acaecidas a mediados del siglo pasado y la reciente guerra civil libanesa: en ambas se reforzaron las tensiones sectarias gracias a un estallido de violencia desaforada provocada, a su vez, por la peculiar composición social y política libanesa; en una y otra se trataba de dirimir la hegemonía de una comunidad sobre la otra; en las dos, las desproporciones demográficas habían invertido las relaciones de poder entre las comunidades desprovistas de influencia política efectiva (maronitas en 1860 y chíes en 1975) y las comunidades que, en teoría, tenían el mando (drusos primero, maronitas después); y, también, está la intromisión de sectores extranjeros¹²¹.

115. Jouplain, *op. cit.*, pp. 339-340.

116. Shaw, *op. cit.*, pág. 134.

117. Churchill, pág. 37.

118. *Ib.*, pág. 83.

119. M. Yabir Al Sifa, *Tarij Yabal 'Amil* (Historia de Monte Amil), Beirut: Dar an-Nahar, 1981, pág. 58.

120. Farsaj, *op. cit.*, pág. 246.

121. Layla Fawaz, *An occasion for War*, Londres: I.B. Taurus, 1994, pp. 218-228.

Capítulo 2

La extinción del Imperio Otomano y el impacto de las tendencias nacionalistas

1. El despertar nacional de Siria y Líbano

La imagen de un letargo que se ha prolongado demasiado tiempo y debe llegar a su fin es recurrente en numerosos exponentes de la *Nabda* o renacimiento árabe del S. XIX. Desde que Ibrahim al-Yáziyi compusiese su famoso poema allá por 1868 en el que conminaba a los árabes *a despertarse y espabilarse, pues la situación se ha agravado tanto que el agua ya nos llega por las rodillas*, las llamadas a la supuestamente dormida conciencia árabe se suceden. Abd ar-Rahmán al-Kawákibi se preguntaría poco después *basta cuándo vamos a seguir durmiendo*; por su parte, Shumayyil reconocerá a principios del S.XIX que los pueblos de Oriente son los *más necesitados de una sacudida que les llegue hasta lo más hondo pues de tanto letargo hemos pasado a ser muertos en vida*. En el S.XX, Neguib Azoury y Georges Antonius coinciden en el título de sendos estudios ya célebres en relacionar el término árabe con el acto de “despertarse” (*Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque*, París, 1905, y *The Arab Awakening*, Londres, 1938). Para sacudirse esta “modorra”, algunos hombres de letras árabes del siglo pasado reivindicaron los días gloriosos de su pueblo y pusieron gran empeño en destacar el genio de su literatura y la grandiosidad de su idioma. El mismo al-Yáziyi alababa la grandeza pretérita de los árabes; Adib Ishaq reconocía que su objetivo principal era “ensalzar la excelencia de la sangre árabe”.

Esta toma de conciencia ha sido considerada como la matriz de la corriente nacionalista árabe moderna, contrapuesta al “despotismo” de la Gran Puerta. La obra ya citada de Antonius y otros estudios realizados por nacionalistas árabes, como *al-Wa'y al-qawmi* (La conciencia nacional, Beirut, 1949) de Qustantin Zurayq, consagraron la imagen de una nación árabe alzada contra la opresión turca. Sin embargo, análisis posteriores pusieron en duda que los árabes hubieran estado realmente aletargados tal y como daban a entender las proclamas de los primeros valedores de la *Nabda* siria¹²².

122. Sobre la relatividad del letargo árabe y el marasmo otomano, vid. Carmen Ruiz, *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe-nacionalismos locales. Oriente 1918-1952*, Madrid: ICMA, 1976, pp. 40-41.

Asimismo, tampoco creían que la mayor parte de la sociedad árabe tuviese ánimos secesionistas. Según esta forma de ver las cosas, los *árabes no tenían por qué despertarse de sueño alguno por una sencilla razón: no estaban dormidos*¹²³. Muchos musulmanes, que conformaban el grueso de la población árabe del Imperio, se sentían identificados con la Gran Puerta y veían en ella el garante de la unidad de la *Umma* islámica ante la acechanza de las potencias europeas. En cuanto a los cristianos, no tenían, por lo general, demasiados motivos para considerar el poder establecido en Estambul como algo suyo ni representativo de sus anhelos. Tampoco estaban impelidos a guardar lealtad religiosa al Califa en su condición de máximo representante de la Comunidad de Creyentes. Todo ello explica la efervescencia nacionalista que, en colaboración con las ideas procedentes de occidente, la labor de propaganda de las potencias colonialistas y las transformaciones socioeconómicas acaecidas en la región, experimentaron ciertos segmentos cristianos. En cualquier caso, este estado de exaltación nacional cristalizó en una corriente ideológica robusta sólo tras la aparición del nacionalismo exclusivista turco¹²⁴.

1.1. *Razones del despertar nacionalista árabe*

Las razones de este *revival*, que *se desarrolla fundamentalmente en inicio en dos bogares: Egipto y Siria-Líbano, adquiriendo especialmente en la primera zona una dimensión científica y en la segunda, literaria*¹²⁵, guardan estrecha relación con una serie de factores externos que se remontan, como mínimo, al último decenio del siglo XVIII, esto es, al desembarco francés en Egipto. Si bien la campaña napoleónica no afectó directamente a Líbano y Siria, la llegada del ejército capitaneado por Ibrahim Pasha en 1831 abrió las puertas a una nueva hornada de efluvios ideológicos provenientes de Europa y tamizadas por el filtro egipcio. Se ha dicho que una de las mayores contribuciones de la experiencia egipcia a la forja de un sentimiento nacionalista de impronta reivindicativa –además de las innovaciones en materia educativa, la igualdad de derechos entre los diversos grupos comunitarios y “la explotación científica de los recursos naturales”– fue el énfasis puesto en la identidad árabe de todos sus súbditos y la supresión de cualquier referencia a la filiación confesional¹²⁶. Sin embargo, la presencia egipcia, si en algo unió a los lugareños, fue para acabar rechazando las reformas administrativas, económicas y políticas que muchos consideraron gravosas. Según los testimonios de diversos autores cristianos, los dhimmíes quedaron hondamente impresionados por las disposiciones “revolucionarias” decretadas por Ibrahim

123. Wayih al-Kuthrani, artículo sobre la obra de Zeine N. Zeine en *Al Hayat*, 13-11-96, pág. 20.

124. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, Nueva York: Caravan Books, 1976, pp 36-37 y 78-80.

125. Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la Literatura Árabe Moderna*, Madrid: Cantarabia, 1985, pág. 32.

126. B. Tibi, *Arab Nationalism, between Islam and the Nation-State*, Londres: Mc Millan, 1997, pág. 99.

Pasha, en especial las que trastocaban el tradicional sistema otomano del *millet*; no obstante, la revuelta anti-egipcia de 1840, azuzada por Londres y Estambul, fue secundada por la generalidad de las comunidades, lo cual debería hacernos reflexionar sobre el verdadero alcance de las medidas de Ibrahim.

Se ha dicho que el afán de “modernización” mostrado por los legisladores egipcios en Siria y Líbano alentó un movimiento “reaccionario” de oposición que, tras ganarse el afecto de amplios sectores sociales, quedó consagrado en la célebre reunión de la iglesia de San Elías (1840), con asistencia de representantes cristianos, drusos, chifes y sunnites¹²⁷. Cabe suponer que la sociedad local era reacia a asimilar la nueva mentalidad de gobierno. Eso da a entender al menos Mijail Mishaqa, cronista cristiano de la época, cuando afirma que sus paisanos no querían a los egipcios ni aceptaban sus leyes *porque se habían acostumbrado a vivir como esclavos, sin ser dueños de su voluntad*¹²⁸. No obstante, si revisamos las directrices socioeconómicas de Mehmet Ali en Egipto y las comparamos con el programa de gobierno desarrollado en nuestros dos países, podemos concluir que aquél aplicó dos raseros distintos. Mehmet Ali sólo aplicó leyes “sociales” de verdadero calado reformista en su propio país. En verdad, la “osadía” apreciada en Siria no respondía tanto a una concepción política integral o a una convicción ideológica como al propósito de subvertir el *modus faciendi* otomano. Se trataba, quizás, de favorecer los intereses particulares egipcios. Lo anterior no quiere decir que estas medidas no hayan ayudado a conformar una determinada conciencia nacionalista; sólo queremos resaltar que la intervención egipcia ha recibido una atención desmesurada en comparación con otros factores igualmente importantes. Verbigracia, las reformas promulgadas por la Gran Puerta.

Otros dos incidentes sobre cuyo protagonismo en la formación del nacionalismo arabosirio se ha debatido con profusión son la revuelta wahhabí y las misiones europeas. La corriente wahhabí, detenida temporalmente por Mehmet Ali en el Hiyaz, no pasó desapercibida a los pensadores modernistas islámicos. El propio Rashid Rida alabó, desde las páginas de la revista *al-Manar*, el compromiso de la primitiva corriente wahhabí con los valores primigenios de la religión islámica y criticó el relajo de costumbres en que se hallaba sumido el Estado otomano. La revuelta wahhabí tuvo una importancia excepcional por dos razones. Primero, por proclamar un islam purificado, proclive a la libertad de interpretación y la condena del *taqlid* o principio de autoridad¹²⁹. Y segundo, porque, por primera vez, un territorio árabe sunní sujeto al Imperio se alzaba en armas contra la autoridad del Califa alegando la impiedad de éste y su ineptitud para dirigir al conjunto de los creyentes. Este hecho debió de aguijonear a

127. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford Univ. Press, 1962, pág. 61.

128. Mija'il Mishaqa, texto reproducido por Zakkar, s.d., pág. 199.

129. Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols, Madrid: Alianza Editorial, 1981, vol. II, pág. 355.

pensadores musulmanes como al-Kawákibi contra el “despotismo” otomano, al tiempo que supuso el antecedente más inmediato del alzamiento del jerife Husein de La Meca durante la Gran Guerra.

Por lo que se refiere a las misiones, su labor fue determinante en la formación de cuadros cristianos cultos y conscientes de su identidad nacional. Las diferencias metodológicas entre el sistema educativo de las escuelas oficiales otomanas y el de los centros misioneros provocó, con la anuencia de múltiples factores económico-sociales, un desfase en la conciencia nacional y cultural de unas comunidades y otras¹³⁰. Observadores cristianos como an-Nusuli pensaban que las misiones habían desempeñado una función relevante en la gestación de la *‘Uruba* o Arabidad. Otros nahdawíes anteriores, como al-Bustani, advirtieron de que la formación proporcionada por las misiones podía conducir al sectarismo. El tema dio pie a un prolongado debate en círculos nacionalistas: el pensador islámico sirio Muhammad Kurd ‘Ali respondió poco después a an-Nusuli, desde el nº 6 de la revista de la Academia Árabe de Ciencias de Damasco, que los verdaderos aventadores del pensamiento modernista en el Oriente árabe fueron las instituciones de enseñanza creadas por los egipcios, las escuelas otomanas y los centros especiales fundados por los reformistas islámicos¹³¹. Esta apreciación, de todas formas, podría ser cierta en el caso de algunos pensadores musulmanes “modernistas”, pero no en el de insignes familias promotoras de la *Nabda*, educadas en centros misioneros; familias celosas de la cultura y la historia árabes, promotoras, en libros y periódicos, de lemas nacionalistas que alcanzaron gran difusión en su tiempo y que, en algunos casos, la siguen teniendo hoy. Además, al carecer su pensamiento de verdadero rigor científico, el cariz “modernista” de algunos pensadores musulmanes no alcanzó la consistencia necesaria como para evitar una evolución “en sentido conservador”, cual fue el caso de Rida¹³².

Lo que queda fuera de toda discusión es que la educación tuvo un protagonismo destacado en la formación del espíritu nacional árabe. Ahora bien, las misiones y escuelas occidentales persiguieron algo más que la simple enseñanza de las ciencias y la religión: muchas tenían un ánimo eminentemente evangelizador y, además, deseaban expandir el buen nombre de sus países¹³³. En consecuencia, no debe extrañar que tanto pensadores musulmanes, léase Rida y sus denuncias desde *al-Manar*, como cristianos, entre los que cabría destacar a Adib Ishaq o as-Shidyayq, alertasen del peligro, desde una óptica “nacionalista”, de que las doctrinas defendidas por determinados

130. Vid. al-Husri, *al-Bilad al-‘arabiyya wa-d-dawla al-‘utbmaniyya* (Los países árabes y el Estado otomano), Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayin, 1965, pp. 66-67.

131. Para más detalles sobre este asunto, vid. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism, Essays on the Origins of Arab nationalism*, Illinois, 1973, pp.159-164.

132. Miguel Cruz Hernández, *op. cit.*, pág. 367.

133. Sobre la introducción de las escuelas misioneras en la zona vid. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pp. 51-52.

centros exacerbaban las tendencias centrífugas¹³⁴. Dejando a un lado los objetivos ocultos de las misiones, sí debe suponerse que la superioridad cultural de la Gran Siria en comparación con otras regiones árabes se debe, en parte, a la acción de estos centros y a sus avanzadas metodologías. Otra cuestión es dilucidar si fueron decisivas a la hora de forjar el nacionalismo político árabe. Para algunos, las misiones se limitaron al estudio de disciplinas inocuas como la literatura, la lengua y las matemáticas¹³⁵.

1.2. *Conciencia nacionalista y sentir confesional*

No resulta sencillo calibrar el grado de implicación de musulmanes, cristianos y judíos en la forja de la *Nabda* y el movimiento nacionalista surgido a partir de ésta. A pesar de los análisis reduccionistas de algunos, la tarea se presenta complicada porque, entre otras razones, había grandes diferencias ideológicas y materiales entre los diversos componentes de una misma comunidad. Por ende, hay que tener bien presentes las coordenadas socioeconómicas de cada región y las peculiaridades de cada rito antes de emitir conclusiones, pues no es de recibo imaginar que los cristianos de Iraq, por el mero hecho de ser cristianos, habrían de adoptar, frente al nacionalismo árabe, una postura similar a la de sus hermanos de fe en Siria y Líbano. Tampoco debería darse por hecho que todos los musulmanes se negaron a renunciar a sus vínculos con el Estado islámico otomano ni que chiíes, sunníes, alawíes, drusos e ismaelíes tuviesen un punto de vista coincidente al respecto. Más aún, también diferían las prioridades entre los miembros de una comunidad según su actividad laboral o su hábitat (rural o urbano). Por todo ello, conviene estudiar la composición de las elites económicas y políticas así como la de los restantes estamentos sociales, desde los pequeños terratenientes a los habitantes de las regiones montañosas pasando por las ciudades de la costa y del interior. Así, podría establecerse una pauta de interpretación, basada en aspectos económicos, políticos y religiosos, para discernir la percepción particular de cada comunidad sobre el nacionalismo árabe y superar el esquematismo de los estudios “estadísticos” sobre la participación porcentual de los cristianos o los musulmanes en los movimientos nacionalistas. Ello implica dudar de aquellas conclusiones basadas en lo que “de verdad desea” una comunidad determinada, como si los grupos confesionales fuesen bloques homogéneos, sólidos y compactos en los que la postura de uno o varios integrantes sirviese para caracterizar a la colectividad.

Por todo lo anterior, no parece que sirva de mucho polemizar sobre qué comunidad colaboró más en la forja de la *Nabda*. De hecho, la polémica carece de sentido si reconocemos que, más que de nacionalismo árabe, deberíamos hablar de nacionalismos o “arabismos” diversos, cada uno de ellos con sus peculiaridades propias. Dos de

134. Ernest Dawn, *Origins of Arab nationalism*, Columbia University Press, pág. 7.

135. Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, Nueva York: Caravan Books, 1976, pág. 40.

los grandes pioneros del reformismo árabe, at-Tahtawi y Jayr ad-Din, eran musulmanes devotos. Del mismo modo, ya existían imprentas en el Mundo Árabe antes de la llegada de las escuelas europeas así como una apreciable corriente reformista en algunos círculos musulmanes. Y la ideología nacionalista no prendió firmemente en la sociedad sirio-libanesa hasta que los musulmanes se comprometieron con ella y numerosos intelectuales cristianos encabezaron movimientos reformistas de gran influencia.

Tampoco resulta sencillo concretar el periodo en el que el nacionalismo árabe como tal vio la luz. Un investigador árabe se quejaba de que los estudios dedicados a este punto no habían podido clarificar “cómo y cuándo” la idea de “arabidad” dejó paso a un movimiento político de cierta envergadura¹³⁶. Algunos retraen el nacimiento del sentimiento nacional árabe al S.XIX y otros lo demoran hasta 1930; no falta quien sostiene que sólo los wahhabíes en la Península Arábiga y algunos sectores maronitas en Líbano manifestaron su abierta oposición al Imperio Otomano antes de la Gran Guerra¹³⁷. George Antonius, por su parte, ve en la fundación de una sociedad antiotomana secreta allá, por 1876, el primer esfuerzo organizado de asentar una corriente nacionalista árabe¹³⁸. Por lo que hace a las causas, Zeine y otros han señalado que únicamente el despotismo del sultán Abdülhamid y la política de los del *Ittihad ve Terakki* (Unión y Progreso), representada en Siria y Líbano por el autoritarismo de Cemal Pasha, impulsaron a los árabes a oponerse a la Gran Puerta. Segmentos de la sociedad árabe más tradicionalista veían con malos ojos los excesos “secularizadores” de los Jóvenes Turcos. Igualmente, una de las críticas que con mayor frecuencia dirigieron los pensadores musulmanes contra los dirigentes turcos giraba en torno a su impiedad e ilegitimidad para dirigir la *Umma*. En cualquier caso, pocos autores de la primera *Nahda*, incluidos los cristianos, rechazaron con rotundidad la idea de otomanidad. Dejando a un lado las propuestas taxativas de emancipación árabe formuladas por Azoury y el ataque de al-Kawákibi contra la “usurpación” turca del Califato, propuestas ambas susceptibles de ser matizadas como veremos más adelante, los adalides del “renacimiento” árabe no pusieron en duda su otomanidad o, como mucho, veían en ella un mal menor en comparación con el colonialismo occidental¹³⁹. Incluso, destacados activistas árabes opuestos al despotismo hamidiano como Shukri al-'Asali, ajusticiado por el gobernador otomano Cemal Pasha en 1916, jamás plantearon la posibilidad de una

136. Philip S. Khoury, “Syrian Political Culture: a Historical Perspective”, en *Syria: Society, Culture and Polity*, Quartaet&Antoun (eds.), Albany, 1991, pág. 19

137. Para hacerse una idea general al respecto, vid. Elie Chalala, “Arab Nationalism”, en *Panarabism and Arab Nationalism*, E. Farah et al., Londres: Westview Press, 1987, pp. 23-56.

138. G. Antonius, *The Arab Awakening*, Londres, 1938, pág. 79.

139. Cfr. Tibi, *op. cit.*, pág. 105, donde dice que Ishaq, *el primer teórico político del arabismo*, no renegó nunca de su otomanidad; Hourani, *op. cit.*, quien habla en términos similares de Shumayyil (pp. 252-253), Bustani (pp.99-102) y Shidyaq (pp. 98-99); Donald H. Reid, *The Odyssey of Farab Antun*, Chicago: Islamic Library, 1975, pág. 102.

nación árabe independiente; al contrario, abogaron por la construcción de una entidad política que concediese tanto a turcos como a árabes los mismos derechos en el ámbito de una otomanidad reconsiderada. Otro tanto podría decirse de 'Abd al-Hamid az-Zahrawi, ajusticiado como al-'Asali en la damascena plaza del Merye en 1916 y antiguo miembro de la Cámara de Diputados de Estambul. Az-Zahrawi creyó en un estado otomano libre y plural hasta que las veleidades panturanas de los de la Unión y el Progreso le obligaron a revisar sus principios¹⁴⁰.

Durante el último cuarto del siglo XVIII, las relaciones áraboturcas fueron adquiriendo un deje de creciente hostilidad que desembocó en el enfrentamiento de la 1ª Guerra Mundial. Después, la política occidentalista de Kemal Atatürk por un lado y el ardor nacionalista de los territorios árabes derivó en una revisión de la historia común que no dejó bien parado a ninguno de los dos pueblos, sobre todo a los turcos. A éstos, representados como invasores y bárbaros, se les imputó la esclerosis que había paralizado a los árabes durante siglos¹⁴¹. Algunos dirigentes turcos no tenían a los árabes en mejor estima, *los perros de la Nación Turca* y el grupo étnico de menor rango dentro del Imperio¹⁴². El mismo Kemal Atatürk pensaba que el "integrista" de los árabes había sembrado la semilla de la decadencia turca, puesto que, *inter alia*, los turcos dejaron de ser un pueblo tolerante cuando entraron en contacto con aquéllos¹⁴³.

1.3. *Las relaciones interconfesionales entre los adalides de la Nabda*

La expansión del sentimiento nacionalista quedó frenada debido a la prioridad que se le concedía en el Imperio Otomano a los vínculos confesionales. De hecho, las referencias a lo árabe no abundaban en los textos y documentos de épocas anteriores al S.XIX, prevaleciendo las alusiones a los habitantes de este *millet* o de esa provincia¹⁴⁴. La palabra "árabe" sólo se aplicaba a los beduinos del desierto, mientras que los habitantes de los núcleos urbanos eran considerados como musulmanes o dhimmíes. A este respecto, son significativas las palabras de Rida en un artículo aparecido en vísperas de la 1ª Guerra Mundial, en el sentido de que la unidad árabe se basaba en el islam y la lengua árabe, y que los árabes habían sido los últimos en desarrollar una conciencia de raza debido a que la gran mayoría de ellos profesaban el islam y éste sólo podía conferirles una "nacionalidad religiosa"¹⁴⁵. Pero no se trataba de algo exclusivo del tér-

140. Ahmed Tarabein, "Abd al-Hamid al-Zahrawi", en Tibi, *op. cit.*, pág. 115.

141. Sobre la imagen de lo turco en la Siria independiente, vid. la referencia de Mikel de Epalza a los manuales escolares y su visión de la experiencia otomana en, "España y su historia vista por los árabes actuales", *Almenara*, vol. 2, 1971, pág. 91.

142. M. Shükrü Hanioglu, "The Young Turks", en Tibi, *Arab nationalism...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

143. D. Kitsikis, *L'Empire Ottoman*, *op. cit.*, pp. 84-86. Curiosamente, reformistas islámicos como al-Kawákibi achacaron a los turcos haber "desnaturalizado" el mensaje de tolerancia del islam.

144. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 33.

145. *Al-Manar*, julio 1914, citado por Zeine, *op. cit.*, pág. 33.

mino "árabe". Ya hemos hablado de las connotaciones negativas de "turco"; sin embargo, gracias a la "resignificación" del término, efectuada por estudiosos occidentales, "turco" adquirió su significado actual¹⁴⁶. Por ende, y del mismo modo que los turcos no desarrollaron un sentimiento nacional hasta bien entrado el S.XIX, *es sólo una moderna corriente la que tiende a presentar a los pueblos arabófonos como algo radicalmente distinto de los turcos, proyectando hacia el pasado un grado de oposición que data, en realidad, de finales del XIX y casi más del siglo XX*¹⁴⁷.

Parece claro, por tanto, que la convicción de pertenecer a una misma nación, tal y como entendemos "nación" hoy, era extremadamente débil en aquella época. Al-Bustani reconocía en *an-Nafir*, revista dedicada a combatir el sectarismo y restañar las heridas de los enfrentamientos entre maronitas y drusos de 1860, que *los habitantes de este país son un conglomerado de tribus diversas, cada una con objetivos e intereses distintos. Pocos son los que muestran interés por el bien común o consideran el lugar en que viven como su patria*¹⁴⁸. Al-Bustani no aprecia la raíz del mal en una especie de "fatalidad" histórica ineludible sino en la falta de un sentir religioso y patriótico verdaderos. Y parece dar a entender que el proyecto de comunidad global triunfará cuando se llegue a una postura racional sobre lo que es la religión. Sin embargo, lo anterior no quita para que también hayan existido relaciones intersociales cimentadas en los intereses económicos y políticos, las conveniencias coyunturales y la necesidad de defender una idea concreta de convivencia común. Y de esto último pueden dar fe los vínculos que imbricaron a los representantes de la *reinaxença* árabe.

Las relaciones que se desarrollaron entre los símbolos más representativos de la *Nabda* demuestran que las apreciaciones confesionales no desempeñaron una función relevante. Algunos llegaron incluso a ser discípulos de reconocidos maestros pertenecientes a otra comunidad, tal el caso del cristiano Ishaq con al-Afgani¹⁴⁹. Otros, Antun y Rida por ejemplo, mantuvieron buenas relaciones hasta que surgió la famosa polémica entre el primero y el reformista islámico Muhammad 'Abdu sobre Averroes, discusión que pronto tomó otros derroteros, como "el papel del cristianismo y del islam"¹⁵⁰. Curiosamente, los ulemas de la mezquita cairota del *Azhar* se decantaron por Antun, no por simpatía hacia el pensador cristiano sino por rechazo a los "excesos" de 'Abdu. Por otro lado, las disensiones que caracterizaron las relaciones de numerosos nahdawíes cristianos tanto católicos como ortodoxos o protestantes con sus jerarquías eclesiásticas corrobora la impresión de que la sociedad siriolibanesa decimonónica estaba menos polarizada confesionalmente de lo que se cree. O, con otras palabras, que las comunidades no constituían compartimentos cerrados y uniformes

146. D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism*, Londres: Frank Cass, 1977, pp. 20-21.

147. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 34.

148. Vid. N. Nassar, *Nabwa muytama' yadid* (Hacia una nueva sociedad), Beirut, 1977, pág. 25.

149. P. Martínez Montávez, *op. cit.*, pág. 36.

150. Vid. M. Cruz Hernández, *op. cit.*, pág. 372.

sino entidades plurales donde convergían numerosos intereses y tendencias. Las frecuentes polémicas “anticlericales” promovidas por los reformistas cristianos, mucho más audaces sin duda que sus compañeros musulmanes, pueden verse en los lacerantes escritos de as-Shidyaq, Marrash, Antun y en especial as-Shumayyil, “el jefe de los ateos”, recelosos todos ellos de la influencia de unos hombres de religión anclados en el oscurantismo¹⁵¹.

La cuestión confesional ocupó un lugar destacado en los escritos de todos ellos y sus conminaciones a superar los prejuicios sectarios. Esto también es apreciable en los literatos del *Mabyar* (movimiento cultural siriolibanes en América), que dirigieron, ellos también, numerosas críticas a los hombres de religión, a los que acusaban de ensanchar las diferencias confesionales en lugar de reducirlas. Así, Jalil Yubrán, Amin ar-Rihani o Elías Farhat fueron muy críticos con los representantes de las comunidades religiosas, sobre todo con los cristianos. Por lo tanto, no es de extrañar que éstos reaccionaran con virulencia, ora prohibiendo los escritos de Yubrán ora atacando ferozmente a ar-Rihani. Pero las críticas de no pocos pensadores e intelectuales cristianos no deben confundirse con un espíritu anticlerical dogmático, sino que han de ponerse en relación con el afán de combatir la mentalidad confesionalizada. Como decía el mismo ar-Rihani: *No quiero ver "La Verité"* (nombre de un acorazado francés fondeado ante Beirut tras la Gran Guerra) *en las costas de Siria, sino verla en los corazones de los hijos de Siria. Quiero que nos protejan, no los cañones y los acorazados, sino los rectos principios, el puro saber y el nacionalismo desnudo de toda consideración religiosa*¹⁵².

1.4. La plasmación del proyecto nacional

Las dos propuestas más consistentes de un proyecto nacional árabe antes de la Gran Guerra partieron de al-Kawákibi y Azoury, un musulmán y un cristiano. Las ideas de estos dos autores constituyen un intento firme por presentar un proyecto de estado desgajado del dominio turco; empero, no dejan de ser propuestas poco definidas que parecen sugerir más que fijar una teoría nacional *sui generis*. Se ha calificado a al-Kawákibi (1849-1902) de “primer nacionalista árabe”. No obstante, resultaría más acorde con la realidad considerarlo promotor de un “cierto nacionalismo árabe” dentro de un contexto “panislamista”¹⁵³. En rigor, su “arabismo” radica en reclamar la “supremacía de los árabes sobre los demás pueblos o naciones islámicas”. También, fue uno de los que asentaron una teoría antiotomana (en realidad más antiturca que otomana) propia; no obstante, eso no lo convierte en nacionalista árabe sino más bien en un entusiasta abogado de un Califato islámico dirigido por los árabes, más preparados para afrontar

151. Martínez Montávez, *op. cit.*, pp.35 y 85; Hourani, *op. cit.*, 247-259; Reid, *op. cit.*, pp. 75-78.

152. Traducción de Martínez Montávez, *op. cit.*, pág. 62.

153. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 54.

esta tarea que los turcos, según al-Kawákibi. En sus dos libros más conocidos, *Taba'i' al-istibdad* (Caracteres del despotismo) y *Umm al-Qurà* (La Meca), al-Kawákibi expone la necesidad de reformar el Imperio y acabar con el despotismo del sultán Adülhamid. Al igual que Muhammad 'Abdu, este alepino de origen kurdo consideraba que el islam se había visto contaminado por prácticas y usos extraños. Otros, más tarde, coincidirían en el diagnóstico: el druso Shakib Arslan, en su libro *Limadba taajjara al-muslimûn wa-li-mada taqaddama gayru-hum?*, llegaba a la misma conclusión y enumeraba las causas: la ignorancia, la falta de interés por desarrollar las ciencias, la degradación política, el olvido del glorioso pasado de la nación musulmana y la pérdida de confianza. Todo ello invitaba a *emular los progresos culturales y científicos de los europeos*¹⁵⁴.

Al-Kawákibi alude a la influencia negativa del poder turco. Sostiene la necesidad de salvaguardar el islam y concederle un lugar destacado en la construcción del Estado; y tras hacer una defensa entusiasta de la compatibilidad entre el islam y la razón, añade que algunas religiones pueden entorpecer el progreso de un pueblo, mas que ése no es el caso del islam¹⁵⁵. Para al-Kawakibi, en resumen, la solución de la crisis en que se halla sumida la Nación Islámica y con ella los árabes pasa por retomar los principios verdaderos y puros de la religión, tal y como pedían los reformistas islámicos salafíes. Del mismo modo, se esfuerza por disociar la religión de la política en lo que parece un tímido esbozo secularizador; sin embargo, en el posterior *Umm al-Qurà*, esta supuesta veleidad laicista queda difuminada con la propuesta de un Califato árabe electivo, el cual habría de conjugar la autoridad espiritual con el gobierno terrenal desde el Hiyaz. Cabe suponer que al-Kawákibi seguía a otros reformistas musulmanes que, puestos en la tesitura de elegir, preferían el Califato otomano al gobierno de las potencias colonialistas. Eso sí, muestra un notable celo, común a todos los nahdawíes, cristianos y musulmanes, por promover la unión de las diversas comunidades, conminando a los cristianos a *olvidar los rencores y males del pasado* y a no dejarse caer en brazos de los europeos *que aparentan ser, falsamente, hermanos de religión*¹⁵⁶.

Azoury, en *Revéil de la Nation arabe dans l'Asie turque*, solicitaba la creación de una Nación Árabe que incluyese únicamente a los habitantes de los territorios árabes asiáticos. Como otros pensadores siriolibaneses, no consideraba ni a Egipto ni al Magreb parte de la Patria de los árabes. En cierto modo, como ya ocurría con al-Kawákibi, la propuesta de Azoury es taxativa en cuanto a su oposición manifiesta a los turcos, pero pierde concreción cuando se trata de delimitar las características de ese estado árabe que, según parece, adquiriría cierto aire de federación. A su parecer, los pueblos

154. S. Arslan, *Limadba taajjara-l-muslimun wa-limadba taqaddama 'gayru-hum?*, (¿Por qué los musulmanes están tan atrasados y los demás tan avanzados?), El Cairo, 1939, pág. 120.

155. Al-Kawákibi, *Taba'i' al-istibdad*, Alepo: al-Matba'a al-'Arabiyya, 1957, pág.136.

156. al-Kawákibi, *Taba'i'...*, *op. cit.*, pág. 150.

árabes habían perdido la noción de identidad nacional tras la invasión turca, la cual les impidió alcanzar un grado óptimo de civilización¹⁵⁷. Las coordenadas del gran estado azouriano incluyen el establecimiento de un sultanato árabe liberal y constitucional que reconociese la autonomía de Líbano, el Nayd y Yemen, así como la aparición de un califato independiente restringido a al-Hiyaz y presidido por un monarca local que, al mismo tiempo, sería el líder espiritual de todos los musulmanes. Azoury no da más pistas sobre la identidad o procedencia del Sultán y el Califa, fórmula con la que pretendía solventar el problema de la separación del poder civil del religioso en el islam. Azoury, por otro lado, habla con profusión de los peligros inherentes a la infiltración rusa, alemana e incluso sionista en Oriente, mas se muestra comprensivo con Inglaterra y Francia, a las que concedía un protagonismo especial en la lucha de los árabes por su independencia. Otra de las propuestas de Azoury, la unificación de todos los ritos católicos árabes en una única Iglesia, tenía como objetivo reducir las divergencias entre los diferentes grupos cristianos y colocar las bases de la unidad árabe total.

1.5. *Entre nacionalismo local, regionalismo y panarabismo*

Las propuestas de al-Kawákibi y Azoury corroboran que los intelectuales árabes de principios de siglo anhelaban un marco de concordia. Los cristianos se centraban en la separación de poderes y la salvaguarda de la impronta laica. Los reformistas musulmanes ponían el énfasis en los valores igualitarios y tolerantes del islam. Más aún: Rida veía que la posición de los grupos no musulmanes quedaría mejor asegurada en un estado islámico moderno que en otro secular, ya que el primero velaría por la igualdad de derechos para todas las confesiones, mientras que el segundo concentraría su atención en una especie de solidaridad nacional incapaz por sí misma de generar un modelo justo y ecuánime¹⁵⁸. Algunos pensadores cristianos adoptaron una postura positiva frente al islam, al que consideraban un componente íntimamente ligado a la arabidad, “una religión de esencia nacional”, según la expresión de Qustantin Zurayq. En idéntico sentido se manifestaba el metropolitano greco-ortodoxo de Monte Líbano, Yury Judr, no hace muchos años: *No todos nosotros somos musulmanes pero sí somos islamíes, en el sentido de que existe un civilización indistinta, que no es otra que la araboislámica, a la que todos sin excepción pertenecemos*¹⁵⁹. Por supuesto, no todos los cristianos pensaban igual, sobre todo los maronitas. Algunos, como Halil Ganem, consideraban que el Imperio Otomano se había echado a perder por dos razones: el despotismo y el islam. Los musulmanes se habían caracterizado por la intolerancia y la

157. Négib Azoury, *Le réveil de la Nation arabe*, París, 1905, pp. 244-246.

158. Hourani, pág. 244.

159. Citado por 'Awdat, *op. cit.*, pág. 7. Luz Gómez García, *op. cit.*, pág. 239, recoge una declaración de índole similar, realizada por el que fuera ministro de finanzas egipcio Makram 'Ubayd: *Por mi religión es cierto que soy cristiano; mas por mi patria soy musulmán.*

falta de consideración hacia las otras religiones¹⁶⁰. En fin, en el cosmos de quienes fluctuaban entre la “qawmiyya” (nacionalismo árabe), la “umma” (nación islámica) y el nacionalismo más restringido (“iqlimiyya”), podíamos hallar múltiples posicionamientos: desde los partidarios de la Gran Siria hasta quienes no se planteaban siquiera la defunción del Imperio Otomano. Es decir, las “vacilaciones” y oscitaciones progresivas entre panislamismo, otomanismo, nacionalismo y nacionalismos locales¹⁶¹.

Para el panarabista Sati' al-Husri, el nacionalismo árabe de principios del S. XX debía afrontar dos retos: apartar a los musulmanes del Imperio Otomano y alejar a los cristianos de las potencias extranjeras. El principal escollo que se planteaba a los reformistas musulmanes: cómo compaginar la noción moderna de estado a la europea con los valores del islam. A decir verdad, uno de los primeros pensadores musulmanes en proponer una distinción nítida entre el poder político y el religioso fue el propio al-Husri, quien nunca se cansó de proclamar que profesaba “la arabidad de todo corazón”. Si bien es cierto que los cristianos fueron los pioneros a la hora de replantear la relación entre el Estado y la religión, debe reconocerse que musulmanes de la talla del mismo al-Husri y, muy posteriormente, Abdel Nasser establecieron pautas definidas al respecto. No obstante, la corriente islámica tradicionalista no tardó en ver en el nacionalismo árabe “ateo” un peligro mayúsculo para la unidad de la *Umma* y una creación colonial para socavar la unidad del islam. A partir de este punto se ha desarrollado otra de las polémicas recurrentes en el Mundo Árabe, a saber, la participación de los británicos en la forja del Nacionalismo. Según los críticos, Londres creó el nacionalismo árabe para dar la puntilla a la Gran Puerta, contener a sus rivales colonialistas y asegurarse el control sobre la región¹⁶². Los pensadores islamistas consideraron que aquel nacionalismo fue diseñado con el fin de contrarrestar el Panislamismo; los franceses, incluso, sospecharon que se trataba de una estratagema británica para erosionar su prestigio en Siria y Líbano. En cualquier caso, la irrupción de los mandatos colonialistas supone una nueva prueba de fuego para las relaciones interconfesionales en Siria y Líbano, donde el Protectorado francés va a abrir una nueva etapa en el capítulo confesional.

2. El Mandato francés y el sistema confesional

Los historiadores árabes han criticado con dureza la actuación del Mandato francés en Siria; otros resaltan que Líbano, por el contrario, vivió una etapa de cierta estabilidad durante ese periodo¹⁶³. Mientras que en la primera los franceses no lograron con-

160. Hourani, *op. cit.*, pág. 264-265. Ganem formaba parte junto con otros políticos sirios, Arslán por ejemplo, del Comité Sirio-Turco, opuesto al régimen de Abdülhamid.

161. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 60.

162. A este respecto, vid. la opinión de M. Cruz Hernández, *op. cit.*, pág. 370, para quien *la manifestación política de este movimiento encontró su “ocasión” en una de las múltiples y a la postre inútiles estratagemas políticas inglesas.*

163. Cfr. A. Tibawi, *Modern History of Syria*, Londres: Mac Millan, 1969, pp. 341 y 355 con Kamal Salibi, *The Modern History of Lebanon*, Nueva York: Caravan Books, 1977, pp. 167-168.

tar con apoyos sociales amplios, en el segundo encontraron la colaboración entusiasta de una parte relevante de la comunidad cristiana y de ciertos líderes musulmanes. De todos modos, la salida de Francia resultó bastante azarosa en ambos países y demostró que su estrategia política, basada en la explotación de las disensiones interconfesionales, no había podido domeñar los ánimos nacionalistas. El período francés tiene especial importancia para nosotros por una razón: bajo su égida se consagró el sistema confesional político de cuotas en Líbano y se estuvo cerca de consumir la partición confesional de Siria en entidades nacionales sunníes, alawíes y drusas. A pesar de que este último peligro quedó conjurado antes del fin del Protectorado, sus efectos han contribuido a alimentar las suspicacias recíprocas entre las comunidades. Pero, además, la férula francesa supuso el colapso de la efímera práctica siria de gobierno, nacida tras el final de la guerra y comandada por el rey Faysal, hijo del jerife Husayn.

2.1. *El Gobierno árabe de Damasco (1918-1920)*

Al menos en teoría, el Gobierno sirio surgido tras la derrota de Estambul ante los aliados parecía resuelto a resolver las rencillas comunitarias y fomentar el sentido de cohesión entre todos los segmentos sociales. Los *mutanawwirîn* o “ilustrados”, que durante dos años inspiraron la pauta de gobierno en parte de lo que hoy es Siria, trataron de imponer un nuevo modelo de ciudadanía al margen de las consideraciones confesionales, tribales o geográficas¹⁶⁴. El propio Faysal participaba en el empeño pronunciando discursos, como el proferido en Alepo a finales de 1918, en el que afirmaba que todos los árabes tenían los mismos derechos y obligaciones y que los árabes ya eran árabes antes de Moisés, Jesús y Mahoma. Por lo tanto, quien *se empeñare en enturbiar las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes no puede ser tratado de árabe*¹⁶⁵. Además, se vislumbraba una tendencia constitucionalista de gran vitalidad y una actividad periodística vibrante, por no hablar de la valiosa contribución de destacadas personalidades, entre ellas el referido al-Husri, ministro de cultura, y ‘Abd Rahmân Shahbandar, encargado de Exteriores.

Según algunos, el Gobierno de Damasco no fue más que una maniobra británica o la expresión de un nacionalismo árabe exacerbado. Puede ser; pero hay que reconocer que los legisladores de Damasco intentaron revertir la lógica confesional de la etapa otomana. En cualquier caso, la historia y Francia no nos permitieron comprobar de qué habría sido capaz el gobierno Faysal en este apartado ni si, como dice una in-

164. Vid. James L. Gelvin, *Divided Loyalties. Nationalities and Mass Politics at the Close of the Empire*, University of California Press, 1998, pp. 181-184.

165. Jayriyya Qasimiyya, *al-Hukuma al-'arabiyya fi Dimasq bayna 1918-1920* (El Gobierno árabe de Damasco entre 1918-1920), El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1970.

vestigadora árabe, hoy no estaríamos hablando de un problema confesional en Siria si se hubiese respetado la singladura del primer poder sirio independiente¹⁶⁶. Sí sabemos que los inicios de Faysal no resultaron fáciles: no sólo los círculos maronitas y greco-católicos más afines a Francia miraron con aprensión las proclamas pansirias del hachemí; ciertos sectores musulmanes damascenos, conocidos por sus imbricaciones con los franceses, recelaron de las relaciones de Faysal con los británicos¹⁶⁷. Pero, a pesar de esto último y las reticencias que se atribuyen a algunos sectores de la oligarquía siria, reacios a una posible confederación de reinos hachemíes¹⁶⁸, Faysal fue apoyado por una corriente de opinión mucho mayor que la que había podido secundar a cualquier gobernante en Siria desde la Edad Media. Para la población, Faysal encarnaba la libertad y orgullo árabes¹⁶⁹.

No obstante este apoyo, el monarca hachemí y sus partidarios sirios tuvieron la desgracia de coincidir con un período político crucial para la zona: no sólo se estaba solventando la herencia del Imperio Otomano sino también la contienda colonialista francobritánica. Por si fuera poco, el proyecto sionista avanzaba con ímpetu y los Estados Unidos comenzaban a comprender la formidable importancia geoestratégica de la región. A esto deben añadirse las rivalidades internas entre los miembros de la familia hachemí y la emergencia de los Saud en la Península Arábiga, enemigos declarados del jerife Husayn. Con este panorama y los acuerdos secretos entre París y Londres (Sykes-Picot, 1916), no debe extrañar el trágico final de la experiencia independentista siria. También es verdad que el movimiento antiturco liderado por el jerife Husayn fue gestado y dirigido en gran parte por los propios europeos, interesados en acabar del modo más rápido posible con el frente otomano en la 1ª G.M. De la correspondencia Mac Mahon-Husayn, librada entre julio de 1915 y enero de 1916, se desprende que Londres deseaba contar con el apoyo de una fuerza islámica legítima que pudiese declarar el *yihad* contra el Imperio Otomano y robustecer la lealtad de sus soldados musulmanes, sudaneses, egipcios e indios, quienes, temían los ingleses, podrían negarse a pelear contra las tropas del Califa¹⁷⁰. Empero, el principal desencadenante de la revuelta árabe se halla, como ya hemos dicho, en la política de los nacionalistas turcos y la desastrosa actuación de Cemal Pasha como gobernador de Siria. Los excesos de este último encendieron los ánimos nacionalistas de la población. La gota que colmó el vaso fue la ejecución, durante la Gran Guerra, de los patriotas árabes en Beirut, Damasco y otras ciudades sirias con el objeto supuesto de impedir la connivencia entre los "independentistas" árabes y el enemigo. Entre los caídos se encontraban destacados representantes de la segunda

166. *Ib.*, pp. 63-64.

167. Vid. Stephen Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Oxford, 1958, pp. 64-65.

168. Y. Porath, *In Search of Arab Unity*, Londres: Frank Cass, 1986, pág. 312.

169. Longrigg, *op. cit.*, pág. 85. Y. al-Hakim, *Suriya wa-l-intidab al-firansi*, Beirut: Dar an-Nahar li-n-Našr, 1991, pág. 7, califica la recepción dispensada a Faisal de "extraordinaria".

170. Zeine, *The Struggle for Arab Independence*, Beirut: Khayat, 1960, pág. 6.

generación de reformistas, nacionalistas o como queramos llamarlos, así como miembros de familias relevantes (Shihab, 'Azm, Sham'a, Jazin, etc).

Cabe preguntarse hoy si los árabes habrían luchado con tanto entusiasmo en el bando aliado de haber imaginado que la guerra les acabaría deparando, en lugar de un estado independiente, un gobierno extranjero que no despertaba simpatía alguna en la mayor parte del territorio, tal y como confirmó la comisión de investigación norteamericana *King-Crane*. Cuando ésta realizó en 1919 su famosa encuesta entre los habitantes del litoral y el interior, incluida Palestina, la mayoría de los consultados, a excepción de los maronitas y grecocatólicos de la zona occidental, apoyó la creación de un estado sirio unido e independiente; y, en respuesta a la pregunta de cuál representaba un mal menor, un protectorado francés u otro inglés, escogieron el segundo¹⁷¹. Empero, los resultados de la King-Crane no parecieron tener mayor importancia para las potencias mundiales. Al contrario, los arreglos de los británicos demostraron su disposición a mentir sin rebozo alguno a sus "colaboradores" árabes y a prometerles cualquier concesión con tal de conseguir una victoria rápida sobre los otomanos, aun a costa de implicar a sus aliados franceses en promesas unilaterales que los galos no estaban dispuestos a refrendar. Más aún, no tuvieron empacho alguno en prometer lo mismo a grupos con intereses antagónicos como los nacionalistas árabes y los gestores del proyecto sionista. El mismo primer ministro Lord Lloyd le diría años después, en 1938, a Ben Gurión a propósito del conflicto áraboisraelí: *During the World War we gave the Arabs and the Jews conflicting assurances. We sold the same horse twice*¹⁷². Sin embargo, la historia acabó por demostrar que sólo a uno le vendieron el caballo sano.

Los dos años que separan la entrada de las tropas anglo-árabes en Damasco de la proclamación del Mandato francés en verano de 1920 supusieron un continuo tira y afloja: por un lado, los intentos de Faysal en aras de un estado árabe unido; por otro, las maniobras francesas por hacer valer sus acuerdos firmados con los británicos en el Sykes-Picot. Este acuerdo, piedra angular del reparto colonial de Oriente Medio, establecía la creación de una zona bajo dominio francés más otra sujeta a Gran Bretaña, así como dos estados árabes independientes "tutelados" por los dos países europeos, denominados A y B en el tratado. Luego, la Declaración Balfour de 1917 vino a agravar la situación al prometer un "hogar nacional a los sionistas. Puesto que ni Faysal ni los franceses estaban satisfechos con el *statu quo* provisional, uno y otros comenzaron a maniobrar según sus intereses. En 1918, Faysal viaja a Londres a hacer valer sus peticiones, pero se encuentra con un gobierno británico que condiciona cualquier apoyo a la renuncia de Palestina. Su siguiente escala, París, no deparó resultados más palpables, ya que los franceses no cedían en lo referente a sus intenciones políticas en Siria.

171. Al-Hakim, *op. cit.*, pp. 7-8.

172. E. Kedourie, *In the Anglo-Arab Labyrinth*, Cambridge, 1975, pág. 265.

Por último, intentó recabar el apoyo de los norteamericanos en la conferencia de Paz de 1919, sin mayor éxito que el compromiso del envío de la ya referida King-Crane.

A la vuelta de Faysal a Damasco en abril de 1919, la inquietud entre la población había ido en aumento a consecuencia de los rumores sobre una posible intervención francesa y la sionización de Palestina. Fruto de esta desazón serían las primeras decisiones del recién elegido Parlamento sirio, que reafirmaban el espíritu nacionalista del movimiento sirio. A finales de ese mismo año, el rey hachemí viaja de nuevo a Francia, convencido ya de que sus mentores británicos le habían abandonado definitivamente a su suerte, para reiniciar las deliberaciones sobre el futuro del país. Allí consigue lo máximo que, al parecer, Francia estaba dispuesta a dar: un estado sirio reducido a lo que era en ese momento, esto es, el espacio de la Siria actual sin la costa. El Parlamento de Damasco se niega a aceptar esas condiciones y se reafirma en su reivindicación unitaria, a la par que nombra a Faysal rey constitucional de todo el territorio, medida que no tardará en ser rechazada por París y Londres. A partir de este momento, se inicia un tenso pulso entre el Parlamento por un lado y el rey y sus ministros por otro. Mientras los segundos, posibilistas, abogaban por aceptar la realidad de los hechos (o sea, que Francia no estaba dispuesta a cejar en su empeño y que Gran Bretaña le dejaría hacer) los diputados insistían en defender las premisas nacionalistas. Al final, la Conferencia de San Remo, a la que no acude Faysal, concede a Francia la potestad de implantar un mandato “pedagógico” sobre Siria y Líbano, recibiendo Gran Bretaña idéntica prebenda sobre Iraq. A partir de aquí se suceden las conminaciones francesas, cada vez más amenazadoras, que se limitaban a reconocer el reinado de Faysal bajo régimen francés, hasta terminar en aquel telegrama que nunca llegó a manos francesas y en el que el Gobierno sirio se comprometía, a despecho del Parlamento y con la única excepción de Yúsuf al-'Azama, ministro de la Guerra, a aceptar el ultimátum. Como colofón, la batalla de Jan Maysalún y la instauración del Mandato¹⁷³.

2.2. *Los efectos culturales y sociales del Mandato (1920-1945)*

Mucho se ha debatido sobre la actitud de los nacionalistas sirios durante el período faysalí. Algunos autores los acusan de intransigentes y estrechos de miras; otros opinan que muchos de ellos, pertenecientes a una oligarquía terrateniente poco o nada consciente de las coordenadas de la política internacional, eran incapaces de calibrar el alcance de sus actos. De cualquier modo, y aún reconociendo que los miembros del Parlamento no hicieron gala de prudencia política, es difícil suponer que los franceses estaban dispuestos a contemporizar con el asunto sirio y permitir un estadillo con un emir al que acusaban de anglófilo. Buen número de sectores políticos en Francia apo-

173. Para una visión de conjunto sobre el fin del Gobierno sirio, vid. “La Syrie, du Rouyame arabe à l'indépendance” (1914-1946), en Varios, *La Syrie daujourd'hui*, París: CNRS, 1980, pp. 59-63.

yaban la implantación de un protectorado a la argelina en la Gran Siria y, en general, no se veía con buenos ojos el deseo de Damasco de conservar un amplio margen de autonomía. Todo esto no pasó desapercibido a los nacionalistas, que consideraban las “buenas intenciones” galas un proyecto camuflado de colonización. De hecho, la estructura política implantada por las autoridades mandatarias en Siria y Líbano vulneró el espíritu del artículo 22 del Tratado de Versalles de la Sociedad de Naciones¹⁷⁴. En éste se establecían las bases del Mandato, que debía ser eminentemente “formativo” y velador de la integridad nacional siria frente a cualquier agresión extranjera, amén de hacer prevalecer el derecho de igualdad entre todos los ciudadanos con independencia de su credo. Igualmente, el país mandatario se comprometía a proveer al país tutelado de una constitución en un plazo de tres años. A despecho de todo esto, París impuso una serie de medidas centralistas y abusivas, amparadas en un aparato altamente burocratizado.

En rigor, lo que los franceses llevaron a cabo en nuestros dos estados se parecía más a la experiencia argelina y marroquí que a la figura del mandato tan ingenuamente esbozada por la Sociedad de Naciones. Algunos ya se lo habían barruntado, tal y como demuestran las publicaciones nacionalistas de la época, para las que el general Gouraud (primer alto comisionado francés) se creía *que está llamado a dirigir un nuevo asunto marroquí*¹⁷⁵. Como ha sido habitual en las experiencias colonialistas francesas, la educación fue el mejor escaparate de las aspiraciones galas en Siria y Líbano; sin embargo, la política de “galificación” no encontraba acomodo en las prerrogativas del Mandato. Si bien es cierto que algunos grupos selectos de las comunidades cristianas siriolibanesas habían mostrado su querencia por todo lo que fuese europeo y más concretamente francés, la gran mayoría de la población mantenía un estilo de vida oriental y ajeno a las concepciones sociales europeas. Al imponer la enseñanza del idioma de Molière en las escuelas y concederle una gran importancia en todas las esferas de la vida pública, las autoridades mandatarias alentaron en muchos la sospecha de que se había puesto en marcha un plan para socavar la identidad árabo-musulmana, predominante en buena parte de la población¹⁷⁶.

Los franceses impusieron el calendario laboral europeo, el saludo a la bandera tricolor y la Marsellesa en las escuelas. Ciertas actuaciones de comisionados y gobernadores reforzaron esta impresión, sobre todo las palabras que el general Gouraud

174. Este artículo decía: *el bienestar y desarrollo de estos pueblos (que han dejado de estar bajo la soberanía de estados que los gobernaban anteriormente) forman una misión sagrada de civilización y conviene incorporar en el acta las garantías para el mejor cumplimiento de esta misión. El mejor método para verificar este principio es confiar la tutela de estos pueblos a las naciones desarrolladas, que en razón de sus recursos, de su experiencia o de su posición geográfica, son las mejores para asegurar esta responsabilidad ...* Vid. Clara M. Thomas de Antonio, *La sociedad siria en la época del Mandato. El mundo rural en la narrativa de Hanna Mina*, Tesis, UAM, Madrid, 1985, pp. 217-218.

175. Gaceta *al-Watan*, Santiago de Chile, invierno, 1920.

176. Tibawi, *op. cit.*, pág. 344.

profirió, según rumores que circulaban por Damasco, ante la tumba de Saladino: *Ma presence ici consacre la victoire de la croix sur le croissant*¹⁷⁷. Además, la influencia de las misiones, ahora predominantemente católicas, fue en aumento, lo mismo que la actividad de las escuelas confesionales locales, favorecidas por el poder francés. Esta circunstancia agravó el desfase cultural entre los segmentos sociales (la mayoría de los jóvenes cristianos estudiaban en centros dependientes de las misiones religiosas francesas o de las diversas iglesias cristianas locales, con un porcentaje de escolarización muy superior al musulmán) y permitió que las entidades extranjeras acapararan los centros de enseñanza, especialmente en Líbano, donde al declararse la independencia en 1943 toda la enseñanza universitaria y secundaria estaba controlada por las misiones extranjeras¹⁷⁸.

No es nuestro objetivo hacer un análisis general del Mandato francés; tampoco estamos atenazados por espíritu anticolonialista alguno que nos impida constatar los beneficios que deparó a Siria y Líbano la modernización de las infraestructuras locales y el desarrollo del aparato administrativo, las comunicaciones y la sanidad. Casi todos los investigadores, dejando a un lado los extremistas del lado arabista, han reconocido cuando menos una serie de aportaciones positivas. Otras supuestas conquistas, como las económicas, han de ponerse en duda. No hay indicios que permitan asegurar que, efectivamente, los franceses se propusieron modernizar la economía local y sentar las bases de un sistema financiero y mercantil capaz de subsistir al margen de las coordenadas económicas fijadas por Francia. Tampoco hizo gran cosa por proponer alternativas válidas a aquellas regiones afectadas por las nuevas pautas de producción. En algunas regiones como Aleppo, que en un principio formó una entidad desgajada de Damasco, la región de los drusos y la de los alawíes, las nuevas pautas comerciales conllevaron el derrumbe de su actividad económica tradicional, centrada en la exportación de productos locales a Turquía e Iraq.

Otro motivo de polémica lo tenemos en la práctica de conceder el monopolio de la producción del tabaco y la seda a empresas europeas, lo que generaba una red de terratenientes locales cuyos destinos quedaban ligados firmemente a los del Mandato. En ambos países había un alto grado de sensibilidad respecto a este delicado punto, como lo prueban las olas de protesta surgidas en Líbano ante la decisión de renovar la exclusividad en la producción del tabaco a una sociedad francesa. Hasta el máximo representante de la Iglesia maroní, tenida por aliada de los franceses, se unió a las voces de rechazo¹⁷⁹. La nueva ordenación agraria de los treinta afianzó la tendencia, apreciable ya en la época otomana, de aglutinar el territorio fértil en manos de una reducida clase de notables fieles al poder central. Según algunos análisis, se pretencía

177. Umar Abd Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, 1983, pág. 341.

178. Corm, *Ta'addud al-adyan...*, *op. cit.*, pp.307-308.

179. J Frémaux, *La France et l'Islam*, París: Presses Universitaires de France, 1991, pág. 182.

convertir a Siria en el abastecedor principal de grano y algodón del mercado interno francés¹⁸⁰. Las políticas económicas y comerciales de los franceses no favorecieron ni el desarrollo de los sectores productivos locales ni el proceso de industrialización. Entrados los años treinta, el alto comisionado justificaba esta situación con el argumento de que las condiciones locales no permitían el desarrollo de industria moderna alguna. No obstante, las cosas empezaron a cambiar ligeramente durante esa década gracias al flujo de inversiones extranjeras y el retorno de opulentos emigrados que habían hecho las Américas¹⁸¹.

2.3. *Incidencia del Mandato en las relaciones interconfesionales*

La acción más destacada del Mandato en el marco confesional fue la partición de los dos países en cinco “estados”. Una misiva enviada por el presidente Millerand al general Gouraud resumía las coordenadas del proyecto francés en el litoral oriental del Mediterráneo: la creación de entidades a partir de un criterio basado en la distribución de confesiones y razas y aglutinadas en una estructura confederal puesta bajo el mando directo de Francia. Sólo el Gran Líbano, por razones que después veremos, se sustrajo a esta norma de homogeneización confesional. Antes de su desembarco militar, los franceses mantuvieron contactos con diversos jefes de tribus, grandes terratenientes locales, líderes religiosos y representantes de las oligarquías urbanas, lo que les depuró una red de apoyos locales y comarcales que resultaron de gran ayuda durante el Mandato. En contra de lo que se cree, este apoyo no se limitó a sectores cristianos o musulmanes “heréticos”, sino que englobó a destacadas personalidades sunníes. Además del político ad-Durubi, que tras el desastre de Maysalún expresó su deseo de colaborar con Gouraud, conocidos potentados de las regiones de Alepo y Damasco cooperaron con los franceses. Incluso, formaron una confederación de formaciones políticas partidarias del nuevo régimen bajo el nombre de “Partidos Unidos”. Su líder, Haqqi al-‘Azam, perteneciente a la conocida familia damascena que rigió la ciudad en el S.XVIII, había publicado en El Cairo, en la época de Faysal, artículos favorables a la tutela francesa¹⁸².

Lo anterior debería hacer dudar a quienes afirman que los franceses contaron con el apoyo unánime de unas comunidades y la oposición, también unánime, de otras. Una vez más, los intereses de determinados estamentos sociales rompieron la supuesta unidad de acción de los grupos confesionales. El novelista sirio Hanna Mina, verdadero “cronista” oficioso de la época, abunda en la multiplicidad de intereses que vincularon a algunos notables rurales con los regidores franceses, dando a entender que

180. U. Abd Allah, *op. cit.*, pág. 41.

181. C. Gates, *The Historical Role of Political Economy in the Development of Modern Lebanon*, Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1989, pp. 27-28.

182. Farsaj, *op. cit.*, pp. 304-305.

sólo el cese de su relación beneficiosa con éstos podría acercarlos a las corrientes anticolonialistas. Los franceses se preocuparon muy mucho por asegurarse una serie de apoyos fiables en las regiones donde pensaban imponer su particular división territorial¹⁸³. Los otomanos habían dividido Siria y Líbano en tres vilayatos con capital en Damasco, Alepo y Trípoli (reemplazada, a raíz de las *Tanzimat*, por Beirut). Además, instauraron una serie de entidades menores más o menos independientes (el mutasarrifato de Jerusalén, el de Deyr az-Zor y el de Monte Líbano); sin embargo, no habían sido los criterios meramente confesionales o raciales los que habían dictado sus propósitos, sin que esto quiera decir que, en casos específicos, los legisladores otomanos no hubiesen optado por ellos. Hay que recordar que el mutasarrifato de Monte Líbano vino impuesto por las potencias extranjeras, con el pretexto de proteger a los moradores cristianos. De la misma manera, la creación del vilayato de Beirut a costa del de Trípoli, o la breve aparición del vilayato de Sidón, fueron producto de una serie de componentes administrativos, geográficos e históricos en los que el factor confesional no cumplió un cometido determinante¹⁸⁴.

2.4. *Las entidades territoriales creadas por el Mandato*

Si se analiza, por el contrario, la partición francesa se aprecia el objetivo de manipular lo que se ha dado en llamar el “mosaico” siriolibanés: dos estados “sunníes”, Damasco y Alepo, que a los pocos años de iniciado el Mandato se unirían; un estado druso, en el sur, otro alawí, en el noroeste, y uno con población mayoritaria cristiana, Monte Líbano. Con la salida de los franceses, los cuatro primeros se unificaron para formar la Siria actual; el quinto se convirtió en la República de Líbano.

Supra hicimos una escueta alusión a los resultados de la King-Crane de verano de 1919. Generalmente, se ha tendido a considerar esta encuesta, llevada a cabo en 36 ciudades y entre 1520 delegaciones provenientes de localidades rurales, como una expresión fiable de las aspiraciones reales de la población. Según los resultados finales, drusos y alawíes se declararon —con la excepción de las familias y las tribus vinculadas estrechamente con los franceses— partidarios de la unión con Siria. En cuanto a los chiíes y ortodoxos del Líbano actual, la postura generalizada era de oposición a un estado de mayoría maroní. Lo más interesante, con todo, radicaba en la conclusión de los encuestadores, quienes, tras prevenir de cualquier proyecto de partición, recalcaron las funestas consecuencias que podía deparar, para un proyecto nacional aglutinador nacional, la adopción de criterios basados en la distribución confesional. Respecto al escabroso asunto de Monte Líbano, cuyos habitantes maronitas y grecocatólicos se habían declarado partidarios de la protección francesa, los encuestadores aconsejaban

183. Thomas de Antonio, *op. cit.*, pág. 254.

184. M. 'Awad, *al-Idara al-'utbhmaniyya fi wilayat Suriya*, (La administración otomana en los vilayatos de Siria), El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969, pp. 61-73.

conceder un estatuto de autonomía especial. Sin embargo, franceses y británicos se llamaron a andana en lo referente a las conclusiones de la encuesta. A la par, las resoluciones del Congreso Nacional Sirio (que incluía delegaciones de las regiones pertenecientes a la Siria histórica), dadas a conocer también en verano de 1919, confirmaban la voluntad de buena parte de la población: los partidos de marcada tendencia nacionalista se decantaron por la independencia de Siria y su posterior confederación con la Península Arábiga; la Unión Siria (*al-Ittibad as-Suri*) sustentaba la tesis independentista, pero bajo supervisión de la Sociedad de Naciones. Una tercera tendencia, minoritaria, pidió la protección francesa¹⁸⁵.

Por lo tanto, los franceses conocían de sobra la posición de los habitantes de Líbano y Siria, lo mismo que las directrices de gobierno seguidas por los otomanos a lo largo de los siglos anteriores. De ahí que se pueda afirmar que su política de fragmentación aspiraba a debilitar el sentimiento nacionalista sirio y azuzar las divergencias confesionales. La situación de los alawíes (denominados así a partir de 1920 por iniciativa francesa, con lo que se arrumbó la antigua denominación oficial de “nusayrî”) y los drusos es también ejemplificadora. Los franceses habían proclamado, en consonancia con el artículo 22 de la Sociedad de Naciones, que entre sus aspiraciones principales se contaba velar por el bienestar de las minorías. Con tal propósito, planificaron la instauración de dos estados, poblados mayoritariamente por individuos “perseguidos” secularmente por el poder “sunní”: el alawí, encuadrado en la zona destinada a Francia por el Sykes Picot, fue declarado autónomo en 1920 y en 1922 pasó a estar formado por dos “sancaks” (Lataquia y Tartús). Tenía 277.948 habitantes (según censo de 1925) de los que 176.285 eran alawíes y más de cincuenta mil sunnís; el estado druso contaba con una población que superaba por poco los cincuenta mil, de los que cuarenta y tres mil eran drusos y estaba compuesto de un único *sancak* (Suwayda), que dependió jurídicamente de Damasco hasta 1922. El deber de proteger los grupos minoritarios, aludido por los franceses en todas las negociaciones entabladas con el Gobierno de Damasco para reintegrar los estadillos desgajados, fue una de las excusas recurrentes para justificar el *statu quo* confesional. Desconocemos por qué no hicieron lo propio en Monte Amel y su mayoría chií, asimismo perseguida desde hacía siglos por la “intransigencia” otomana sunní.

2.5. Las revueltas de alawíes y drusos

Las entidades alawí y drusa vivieron periodos intermitentes de turbulencia hasta la salida total del ejército galo en 1945. El más famoso de los rebeldes alawíes, Sálîh al-'Ali, activo hasta 1921, consiguió poco antes de la proclamación del Mandato establecer una alianza con el ex-oficial otomano Ibrahim Hananu. Con la colaboración de

185. Farsaj, *op. cit.*, pp. 297-298.

éste y de contingentes turcos de Cilicia, extendió la revuelta hasta los alrededores de Alejandreta. La contundencia con la que los franceses sofocaron esta revuelta define el paradigma de su acción militar en Siria. Ciudades como Qadmús y Baniyás sufrieron actos vandálicos por parte de los soldados franceses. Además, la táctica francesa de armar a los elementos ismaelíes de la zona de Baniyás y empujarlos contra los alawíes provocó enfrentamientos entre unos y otros. Esto se había practicado antes en Monte Amel, donde parte de la población se alzó para exigir la unión con la Siria de Faysal: el ejército galo armó a los cristianos para enfrentarse a las bandas chiíes partidarias de Faysal y creó grupos “paramilitares” para aterrorizar las aldeas musulmanes¹⁸⁶.

La revuelta alawí demostró que buena parte de la comunidad estaba con la unidad siria¹⁸⁷. Sin embargo, algunas personalidades alawíes colaboraron con Francia. Cuando las deliberaciones de 1936 para reintegrar los dos entes autónomos al territorio sirio, un grupo de notables alawíes previno a París de cualquier intento de reimponer a los alawíes *el yugo sunní sirio*¹⁸⁸. Del mismo modo, la aparición del “profeta” Sualymán al-Murshid, tutelado por los franceses, fracturó la comunidad. Con todo, ni lo uno ni lo otro debió de ser representativo del sentir general, puesto que la reinserción de los sancaks de Lataquia y Tartús la víspera de la evacuación francesa se realizó sin contratiempos, excepción hecha de las protestas de los partidarios de Sulaymán (arrestado y ejecutado en 1946).

Si las revueltas alawíes tuvieron su importancia, qué cabría decir del gran alzamiento druso de 1925. El levantamiento del “Monte de los Drusos”, que fue bautizado como la *Guerra General Siria*, constituyó el momento álgido de la lucha nacionalista contra el dominador francés y la culminación de una serie de revueltas registradas en la región de Hawrán desde 1919. Los historiadores árabes la consideran el punto de partida de la lucha nacionalista siria contra el invasor; algunos especialistas occidentales, sin embargo, duda de esta etiqueta, opinando que carecía de apoyo popular e implicación efectiva de los partidos políticos¹⁸⁹. Esta afirmación puede ponerse en duda a la vista de la participación de formaciones “sirianistas” como el Partido Popular. Más aún, el conflicto no tardó en extenderse a Damasco, que hubo de sufrir un severo bombardeo ordenado por el alto comisionado Sarrail, y el líder de la revuelta, Sultán al-Atrash, conminó a todos los habitantes del interior y el litoral a sumarse a la lucha en pos de la liberación nacional¹⁹⁰. La causa inmediata del alzamiento, que trajo en ja-

186. Sobre el alzamiento de al-'Ali, vid. 'Abd al-Latif al-Yunis, *Thawrat as-shayj Salih al-'Ali* (La revuelta del cheij Salih al-'Ali), Damasco: Wizarat at-Thaqafa, s.d.

187. Al-Husri opinaba que los alawíes, si se les permite elegir en libertad, “demuestran que se consideran favorables a la unión con sus vecinos”. Vid. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 158.

188. Vid. Abu Musa al-Hariri *al-'Alawiyyun an-nusayriyyun, babth fi-l-'aqida wa-t-tarij* (Los alawíes nusayríes, un estudio sobre su credo e historia), Beirut, s.d., pp. 230-231.

189. Longrigg, *op. cit.*, pág. 156.

190. Desde la óptica drusa, vid. Hanna Abi Rashid, *Yabal ad-Druz*, Beirut, 1961. Y desde la francesa, General Andrea, *La révolte druze et l'insurrection de Damas, 1925-1926*, París: Payot, 1936.

que a los franceses durante meses, fue el incumplimiento de la cláusulas del acuerdo de 1921. En ellas se estipulaba la elección de un gobernador druso, medida que nunca se llevó a la práctica. Otro motivo de descontento druso residía en la irrespetuosidad mostrada por los representantes galos para con las tradiciones y forma de ser drusas¹⁹¹. Las reivindicaciones de los sublevados dan a entender un claro sesgo político al exigir *el reconocimiento de la independencia siria y el retorno del gran Líbano a sus fronteras anteriores a la Gran Guerra*¹⁹². Algunos historiadores, tras constatar que determinados notables drusos participaron de *motu proprio* en las negociaciones propuestas por Francia para formar la entidad autónoma drusa, muestran su extrañeza ante la volubilidad de determinados sectores de la comunidad, que tan pronto apoyaban con entusiasmo a Faysal como negociaban con los franceses o se rebelaban contra éstos¹⁹³. Pero el general Andrea, que fue gobernador del “Monte de los Drusos”, encuentra una explicación para las maniobras “desconcertantes” de los drusos: las insidias británicas. Una acusación que se haría proverbial durante el Mandato¹⁹⁴.

Tal y como ocurriera en el “Monte de los Alawíes”, también hubo sectores de la oligarquía drusa que no dudaron en proclamar su adhesión a los franceses. Tampoco faltaron prohombres drusos que se alzaron en protesta contra las negociaciones entabladas en 1936 por los representantes del Gobierno damasceno y las autoridades militares francesas para sopesar la posible reintegración del territorio druso. Más aún: el mismo *Shayj al-'Aql* (máxima autoridad religiosa drusa), Darwish Hamza, firmó un manifiesto contra el retorno druso a Siria. Ahora bien, la región drusa volvió a la unidad territorial siria sin más incidencias que las tentativas de algunos líderes de incorporarse a Transjordania¹⁹⁵.

La estrategia francesa deparó otras consecuencias negativas en el plano interconfesional. En Damasco, durante la revuelta drusa, las algaradas antifrancesas vinieron acompañadas de actos de agresión contra cristianos, más en concreto contra un campamento de refugiados armenios. El Mandato había utilizado a armenios, y en menor medida a circasianos, como voluntarios para sofocar los levantamientos populares. Unos y otros se habían destacado por sus excesos, lo mismo que los senegaleses de las tropas regulares dejarían un triste recuerdo durante el no menos salvaje bombardeo de Damasco de 1945. La utilización de miembros de los grupos minoritarios para reprimir los movimientos nacionales fue una constante de la maquiavélica política colonial de británicos y franceses. Algunos elementos armenios, empujados desde el este

191. Abi Rashid, *op. cit.*, pp. 232-236 y 266-272.

192. Andrea, *op. cit.*, pág. 94.

193. Rabbath, *op. cit.*, pág. 156.

194. Andrea, *op. cit.*, pág. 94. Los franceses consideraban a los drusos, desde 1860, los testaferreros británicos en la región. Vid *La castellana del Líbano*, de Jean Benoit, Madrid: Aguilar, 1952, pág. 163: *Los drusos han sido durante toda una eternidad juguetes manejados por los ingleses...*

195. Longrigg, *op. cit.*, pág. 344.

de Turquía por las tropas de Kemal Atatürk, se dirigieron hacia el interior de Siria y Líbano, donde obtuvieron la ciudadanía del Portectorado. De idéntica suerte gozaron los asirios que afluyeron desde Turquía por esas fechas y, tras las matanzas de 1933, desde Iraq. Sin embargo, los refugiados kurdos musulmanes no recibieron el mismo trato ni gozaron de las mismas facilidades para trabajar en la policía u otros puestos dependientes de las autoridades colonialistas. También, la redistribución de asirios en el norte de Siria produjo brotes de tensión entre éstos y los habitantes kurdos.

2.6. *La relación de fuerzas en el Gran Líbano*

El Estado del Gran Líbano, una de las cuatro entidades regidas por el Mandato francés, presenta una serie de características que hacen de él un caso particular. A decir de algunos historiadores, buena parte de los maronitas preferían mantenerse en su "oasis o refugio cristiano" de Monte Líbano en el que representaban más del cincuenta por ciento de la población¹⁹⁶. No obstante, otras teorías apuntan a que los notables maronitas fueron los artífices de la creación del Gran Líbano, venciendo en muchos casos las reticencias de las autoridades francesas, que en los años inmediatamente anteriores a 1920 veían con buenos ojos la formación de una reducida entidad autónoma. Al final, París acabó aceptando la idea del Gran Líbano cuando se produjo la confrontación con los nacionalistas árabes sirios, que reclamaban la Gran Siria¹⁹⁷. La decisión francesa de superar los límites del protocolo de 1864 y englobar los puertos comerciales del norte y el sur, así como las llanuras del este sería aplaudida por destacados activistas políticos de la comunidad, que consideraban esos territorios indispensables para la viabilidad económica del Gran Líbano¹⁹⁸. Algunos documentos firmados por representantes de la comunidad maroní, como el patriarca Elías Huwayk, en defensa de las fronteras del Gran Líbano, confirman el interés por determinadas regiones que, en época otomana, pertenecían a otras *wilayat*, como Trípoli y su región. Pero al mismo tiempo, estos mismos documentos destacan con insistencia la impronta de Monte Líbano como *état refuge pour tous les Chrétiens de l'Orient et un foyer de fidélité à toute épreuve à la France*, por lo que la incorporación de territorios con mayoría musulmana podría trastocar la superioridad cuantitativa cristiana¹⁹⁹.

Por lo tanto, la oligarquía religiosa y política maroní deseaba parte del litoral y el interior de la Siria histórica como salida al mar y granero respectivamente; pero, al mismo tiempo, temía que la inclusión de estos territorios, poblados en su mayor parte por musulmanes, conllevara la "islamización" del Gran Líbano. En agosto de 1920, se de-

196. Farsaj, *op. cit.*, pág. 306.

197. Esta es la teoría expresada, por ejemplo, por Meir Zamir en *The Formation of Modern Lebanon*, Londres: Cornell University Press, 1988, pp. 216-217.

198. Pierre Gemayel, *Connaissance des Kataeb. Leur doctrine et leur politique nationales*, Beirut: Département des Études des Kataeb, 1948, pp. 135-136.

199. Zamir, *op. cit.*, pág. 296.

cretó la incorporación de las kazas de Baalbek, Biqaa, Hasbaya y Rashaya (que habían pertenecido tradicionalmente al *vilayet* otomano de Damasco) al mutasarrifato de Monte Líbano²⁰⁰. Unas semanas después, se unirían los sancaks de Beirut, Sidón (menos la parte perteneciente a Palestina), Trípoli (con sus kazas de Trípoli y Akkar) y Tiro, zonas con numerosos pobladores musulmanes cuya oposición a pertenecer al Gran Líbano no fue respetada. Todo ello se hizo con cuidado para combinar la anexión de zonas chiíes con sunníes y así contrarrestar la capacidad de acción de unos y otros. La medida francesa puede tener varias lecturas, pero no sería de extrañar que se buscasen dos objetivos principales: 1) asegurarse la fidelidad de los cristianos, recelosos de la impronta musulmana de ciertas zonas de Gran Líbano 2) provocar una situación de tensión permanente entre las comunidades para evitar una postura común frente al poder colonial.

El desarrollo posterior de los hechos permite incidir en la teoría anterior. En 1925 se decide abolir el sistema del *sancak* y la *kaza*, heredado de los otomanos, e implantar el régimen de (once) distritos. Otra vez, las razones de esta maniobra eran fáciles de detectar: acabar con una distribución por habitantes que ponía en peligro la cohesión del pequeño estado y la potestad de las elites maronitas, puesto que buen número de sancaks, sobre todo los sureños y los costeros, eran de mayoría musulmana y podían convertirse en elementos de disensión si desarrollaban un sentido de autonomía respecto de los *sancak* de preeminencia maroní. De ahí la creación de distritos que englobasen porciones de esta o aquella *kaza* o *sancak*: había que mezclar a sus habitantes²⁰¹. Estas maniobras no podían ser fruto de la casualidad ni de una política apresurada, como tampoco podía serlo su otra gran contribución política: el régimen político proporcional, confeccionado a partir del modelo de cuotas establecido en el mutasarrifato en 1861. Tras la disolución del Consejo Administrativo, en el que algunos representantes habían declarado su adhesión a Damasco, Gouraud decretó la creación de un consejo consultivo formado por 17 miembros. Como quiera que este órgano, dependiente del alto comisionado, ya venía marcado por su distribución confesional (61% para los cristianos y 39% para los musulmanes) se puede fijar en esa fecha el inicio del régimen confesional político. Ciertos hechos refuerzan esta impresión: los dos artículos confesionales de la Constitución de 1926 y la oposición francesa a la elección del musulmán Muhammad al-Yisr como presidente del Gran Líbano. Los dos artículos en cuestión (10 y 95) recogían el derecho inalienable de las diversas confesiones religiosas a dirigir sus propias escuelas y la imposición de un régimen proporcional (confesional) de cuotas para la obtención de cargos públicos. Más tarde, el alto

200. E. Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1973, pp. 346-354.

201. Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie sous le mandat*, París 1928, pág. 144. El autor recoge una estadística de 1925 que estima el número de habitantes de Gran Líbano en 597.799, de los que cerca de 180.000 eran maronitas.

comisionado, Henri Ponsot, decide abolir la Constitución en 1932 para cerrar el paso a al-Yisr, un veterano político sunní de la época otomana que se presentaba a la presidencia de la nación a la cabeza de una lista, francófila, apoyada por Emile Eddé. Ya que los franceses no deseaban ver a un musulmán al frente de un estado libanés, conculcaron las reglas que ellos mismo habían promovido y obligaron a al-Yisr a renunciar a su candidatura. Por ende, las regulaciones francesas inspiraron el Pacto Nacional no escrito de 1943 y la confesionalización de la administración pública a partir del censo de 1932²⁰².

2.7. *El fortalecimiento de la lógica confesional*

Si los líderes de la *Nabda* conminaron a sus conciudadanos a superar las rencillas religiosas en aras de la unidad nacional, los franceses hicieron lo posible por promoverlas. A pesar de las argumentaciones francesas, el “substrato” otomano no había creado regiones ni territorios según valoraciones confesionales o criterios proporcionales. Si acaso, el único aspecto en el que los legisladores galos podrían haber alegado un antecedente otomano es en el llamado “sistema confesional social”, definido por el estatuto personal. Pero el mantenimiento del espíritu de los millets por parte de los franceses supuso una contradicción, flagrante, con los fundamentos laicos de la teoría política francesa. La lógica de los millets ha perjudicado el devenir de los modernos Estados orientales; pero *velis nolis*, los otomanos adoptaron este sistema porque respondía a su visión, llamémosla así, “sacralizada” del mundo. A la vista de las evidencias, podemos concluir que el Mandato persiguió el fomento de las tensiones intercomunitarias y la aparición de un sentimiento claro de “especificidad” dentro de cada comunidad. O dentro de una misma religión, como el islam, donde se trató de agrandar las distancias entre las diversas comunidades islámicas, las más reacias al Mandato, creando instancias y consejos legislativos propios para cada una de ellas. Esto suponía, además, una vuelta de tuerca en el sistema de los millets, que incluía a chiíes, drusos, alawíes, sunníes e ismaelíes en un mismo grupo.

El periodo del Protectorado demostró que la respuesta de los diversos grupos confesionales a los asuntos “clave” (el proyecto de Estado, la construcción nacional, las relaciones sociales...) no eran homogéneas, pues ni todos los maronitas, por ejemplo, apoyaron a los franceses ni todos los sunníes los rechazaron. Organizaciones con una destacable participación maroní como *Suriya al-Fatat* o *al-Hizb al-Watani al-'Arabi* reclamaron la unidad siria y se opusieron vehementemente a la ocupación francesa. Una postura similar tomaron los miembros maronitas del consejo representativo que en 1920 desafió al general Gouraud y rechazó la injerencia francesa, o los repre-

202. Según este censo, los maronitas conformaban la mayoría (226.378) seguidos de sunníes (175.295), chiíes (154.208) y greco-ortodoxos (76.522). Vid. Joseph Cahmie, “Religious Groups in Lebanon: a Descriptive Investigation”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, 1980, pág. 177.

sentantes de la comunidad que participaron en las reuniones del Congreso General Sirio. En cuanto a los sunnís, ya nos hemos referido a la participación de al-Yisr en la actividad política de los años treinta, al lado justamente del sector maroní más afín a los intereses franceses. Pero no fue el primero: años atrás, el consejo representativo libanés que sancionó los dos artículos confesionalizadores ya citados estaba presidido por un notable sunní. En Siria, parte de la oligarquía sunní colaboró con el Mandato hasta acabar por renunciar a la Gran Siria y reconocer las fronteras del Gran Líbano²⁰³.

Otro detalle de importancia es el de la interrelación de las actitudes nacionalistas con las transformaciones socio-económicas. La política colonialista del Mandato acabó fomentado un sentimiento de rechazo generalizado. Algunos maronitas coaligados con los intereses franceses revisaron su estrategia cuando sospecharon que París deseaba monopolizar las posibilidades económicas y comerciales del país. Las elites sunnís, por su parte, comprendieron que su inhibición en la política interna les privaba de suculentos beneficios. En consecuencia, abandonaron sus posturas favorables a la Gran Siria y aceptaron la idea de la "libanidad". En el censo de 1922 se habían negado a inscribirse alegando su pertenencia a una Gran Siria; nueve años más tarde accedieron a participar en el nuevo censo. Del mismo modo, las tesis independistas de Bichara al-Juri ganaron adeptos entre amplias capas de la oligarquía maroní, convencidas de que su mercado natural era el árabe. Al proyecto juriano se adhirieron los Solh y otros representantes de las clases comerciales sunnís cuyos intereses coincidían con los de la oligarquía maroní.

En resumen, la experiencia francesa contribuyó a deslazar el proyecto de una sociedad cohesionada y plural. Asimismo, confirió un halo de fatalidad a la imagen de una sociedad formada por grupos, taifas y cabilas en continua beligerancia. No sabemos qué habría podido pasar si no se hubiese establecido un gobierno colonial europeo en Líbano y Siria. Pero sí sabemos que la República libanesa, por ejemplo, hunde sus raíces orgánicas en el sistema confesional político (explicitado en el Pacto Nacional de 1943) que, con el precedente del mutasarrifato (inspirado, todo hay que decirlo, por Francia), fue desbrozado por el Mandato. Y también sabemos que decisiones tomadas por los legisladores franceses inspiraron determinadas regulaciones de los dos Estados independientes. Así con las "comunidades oficiales" y los documentos de identidad que especificaban la religión del individuo. Por supuesto, el mal confesional no nace en el período francés; empero sí se ramifica y robustece en él.

3. La formación del Estado nacional independiente

La Segunda Guerra Mundial marcó el fin de la ocupación francesa. Tras la reposición de ambas constituciones en 1943 y la designación de Quwatli y Juri como presidentes de la República siria y libanesa, respectivamente, los sectores nacionalistas

203. Tibawi, *op. cit.*, pág. 370.

incrementaron sus demandas independentistas. Las reivindicaciones, que incluían la supresión de las restricciones impuestas por el Mandato a las actividades del gobierno y la concesión de mayores prerrogativas en materia arancelaria y militar, no encontraron eco en los franceses. Cuando el recién elegido Gobierno libanés se disponía a eliminar los artículos de la Constitución que entorpecían el camino de la independencia, el comisionado general, Jean Helleu, ordenó el encarclamiento de Juri, su primer ministro Solh y tres ministros. Acto seguido, derogó la constitución y nombró presidente al maroní Emile Eddé. La reacción popular, la oposición de Estados Unidos y las presiones de Gran Bretaña, que no estaba dispuesta a permitir la prolongación del Mandato, obligaron a De Gaulle a substituir al alto comisionado y liberar a los detenidos. A partir de esta fecha, la relación entre las autoridades francesas y los dos gobiernos se resumirían en un tira y afloja constante: las primeras trataban de ganar tiempo en un contexto internacional y local que no les era propicio; los segundos pugnaban por conseguir la plena independencia.

En realidad, las tensiones se debían al deseo francés de asegurarse una serie de prebendas económicas, culturales y militares en previsión de una independencia que se daba por hecha. Las mayores divergencias giraban en torno a las escuelas misionales, las *Troupes Spéciales* y la concesión de ciertas ventajas comerciales. Si en 1943 fue Líbano la que sufrió la abusiva política francesa, en 1945 las ciudades principales de Siria, especialmente Damasco, padecieron cruentos enfrentamientos entre la población y las tropas extranjeras. Esta vez el motivo fue el deseo de las autoridades sirias de suprimir la enseñanza del francés en las escuelas. Los altercados se sucedieron en diversas ciudades sirias, y la capital fue bombardeada durante tres días. De nuevo, quedó patente que la gran mayoría del pueblo sirio deseaba el fin del Mandato, independientemente de confesiones y etnias. El desarrollo de los acontecimientos sirvió de excusa a los británicos para obligar a los franceses a abandonar la región sin arrancar tratados ventajosos a los sirios y libaneses. De esta guisa se consumó la evacuación en 1946, con los franceses denunciando un contubernio británico-nacionalista árabe para echarlos de la región²⁰⁴.

Antes de cerrar el apartado reservado al Mandato francés, deberíamos hacer una breve referencia a las ya mencionadas *Troupes Spéciales*, cuyo sesgo confesional tuvo, en principio, una incidencia notable en la composición del ejército moderno sirio. Del mismo modo, conviene detenerse en el proceso de gestación y desarrollo de las formaciones políticas sirias y libanesas, cosa que haremos al final del capítulo.

3.1. *Les Troupes Spéciales*

Las *Troupes Spéciales* fueron creadas por los franceses durante la 1ª Guerra Mundial, con el objeto de combatir a los otomanos. Con posterioridad, quedaron incorpo-

204. Longrigg, *op. cit.*, pág. 348.

radas a las tropas coloniales. Nacido en un principio como un remedo de la Legión Extranjera, este ejército indígena constituyó junto a la oficina de aduanas la única institución que, bajo un mando unificado, era común a Líbano y Siria²⁰⁵. Durante la guerra con el Eje, representantes de movimientos libaneses cristianos contrarios al Imperio Otomano conminaron a sus conciudadanos a alistarse en ellas. De hecho, el primer embrión de lo que luego serían las *Troupes* estaba formado por maronitas que, tras entrar en colisión con el otro cuerpo que formaba la legión, el armenio, fue separado de éste y concentrado en Líbano. En cuanto a los soldados armenios, cuya presencia en Siria y Líbano dio pie a fricciones ocasionales con la población, fueron enviados a Cilicia tras formarse la Legión Armenia. Los maronitas, por su parte, conformaron la Legión Siria. Según se deduce de la correspondencia cruzada entre responsables franceses y británicos en 1918 y 1919, los británicos impidieron a los franceses reclutar soldados de entre los habitantes sunníes de Siria y Líbano con el objetivo –a decir de los galos– de fomentar la impresión de que París desempeñaba el cometido de protectora de los cristianos²⁰⁶. Sin embargo, la preeminencia cristiana se invirtió durante la época del Mandato para dar paso a grupos “minoritarios” como los alawíes y drusos.

Esta tropas locales apenas si contaban en Siria con cinco mil hombres y cumplían funciones policiales. La mayor parte de sus cuadros estaban formados por soldados reclutados entre las comunidades circasiana y armenia, muchos de ellos huidos de las tropas zaristas (en el caso circasiano) y turcas (armenios). Los militares franceses ocupaban los puestos de mayor rango si bien parte de la oficialidad se repartía entre cristianos, alawíes, drusos y circasianos, con una pequeña proporción de sunníes²⁰⁷. Muchos de los jóvenes oficiales se unieron a las revueltas contra los franceses o colaboraron con ellas; los altos mandos mantuvieron, por lo general, su compromiso con las autoridades militares francesas. Cuando Siria accede a la independencia y se instaura el Ejército Nacional, muchos de estos oficiales, provenientes de Damasco y las regiones alawíes y drusas, se integran en él. Esto crea tensiones entre los elementos que habían participado desde el primer momento en la lucha contra los franceses y los oficiales de las *Troupes* que no habían intervenido en ella. Sin embargo, los primeros no tardaron en componer la corriente hegemónica dentro del ejército, gracias a los robustos vínculos familiares, locales y regionales que habían desarrollado con figuras destacadas de la escena política y económica siria.

Un estudio reciente ha puesto en duda que las Tropas Especiales dieran la prioridad a voluntarios no sunníes. Cierto es que el Mandato no siguió una pauta marcada

205. N. E. Bou Nackle, “Les Troupes Spéciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916-1946”, *Middle East*, nº 25, 1993, pág. 645.

206. *Ib.*, pág. 647.

207. Ussam el-Zaim, “Le rôle des militaires dans les changements politiques et sociaux en Syrie”, en *L’armée dans la nation*, Argel: SNEP, 1975, pág. 191.

en exclusiva por la pertenencia confesional. Al contrario, tomó en consideración otras coordenadas como las relaciones intertribales y clánicas en el interior de las comunidades. Así, procuró cerrar el paso a las familias que consideraba hostiles, como los Turshán drusos, que tuvieron una actuación destacada en la revuelta de 1925, o los Bashagira alawíes, a los que pertenecía Sálh al-'Ali. Con los sunníes llevaron a cabo una política similar, ya que dieron prioridad a los habitantes de las zonas rurales y relegaron a los de las ciudades, más reacios a la presencia francesa. Y para sofocar las revueltas, se recurrió a contingentes militares formados en su mayor parte por miembros de una sola comunidad, minoritaria por lo general. Esto provocaría la sensación de que las comunidades en cuestión apoyaban a los ocupantes. Algo parecido hicieron los británicos en Iraq con los batallones de asirios que combatieron a las tribus kurdas y árabes rebeldes. Posteriormente, cuando el alzamiento druso se extendió a Damasco, se crearon las *Troupes Supplétives*, formadas principalmente por kurdos y circasianos.

Con todo, las maniobras francesas no explican por sí solas la notable participación de algunas comunidades en el ejército. Sectores empobrecidos o desgajados del poder central respondieron a las ofertas francesas de dinero rápido y se alistaron en el ejército para mejorar su situación social. Éste era el caso de muchos alawíes, quienes, a pesar de ser mayoría en su territorio autónomo, componían el grueso de una población agrícola desvalida frente a un grupo de terratenientes formados principalmente por sunníes, cristianos y potentados alawíes. Los habitantes de las zonas rurales más deprimidas vieron en el ejército un modo de medrar social y económicamente. Una destacada personalidad alawí, opuesta —como otros muchos alawíes— al régimen actual, describía así la situación: *La tendencia de los alawíes —y puede que de otros grupos minoritarios azotados por la pobreza— a alistarse en el ejército respondía más a una realidad impuesta por la necesidad y la ausencia de otras vías para asegurarse el sustento que a un proyecto estudiado para poner fin a su estado de postración o hacer valer sus derechos*²⁰⁸. Por el contrario, las clases altas urbanas rechazaban la carrera militar porque no se les antojaba rentable²⁰⁹. No ocurría lo mismo con las grandes familias rurales o de pequeños centros urbanos, que conformaron la espina dorsal de la oficialidad en las tropas locales. Tras 1946, fueron los miembros de las clases bajas los que coparon las academias militares²¹⁰.

El estudio de las *Troupes Spéciales* reviste gran importancia porque algunos han visto en ellas el fundamento del sectarismo (el monopolio de poder ejercido por una comunidad so-

208. A. Sulayman al-Ahmad, *Milaffat al-mu'arada as-suriya* (Expedientes de la oposición siria), entrevistado por Tamam al-Barazi, El Cairo: Madbuli, 1994, pág. 320.

209. Hanna Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for its Dominance", *The Middle East Journal*, Vol. 35, 1981, pág. 340-341.

210. Patrick Seale, *as-Sira' 'alà Suriya*, (La lucha por Siria), Damasco: Dar Tlas, 1983.

bre las demás) que, en su opinión, azota Siria. Partiendo de la base de que, en efecto, los franceses marginaron a los árabes sunnís y promovieron el ascenso de grupos minoritarios, se llega a la conclusión de que la raíz de este “monopolio alawí” sobre el ejército y asimismo sobre la sociedad hay que buscarla en la composición de esas tropas especiales. La corriente islamista ha mostrado una especial predilección por la teoría del ejército “sanctuario” de las comunidades minoritarias²¹¹. Sin duda, el ejército aportó el trampolín desde el que una facción de los alawíes ha acaparado la mayor parte de los puestos de mando militar en Siria; tampoco cabe poner en solfa la influencia decisiva del Mandato, como ya hemos dicho, a la hora de favorecer esta circunstancia. Ahora bien, la eclosión efectiva de los alawíes no se produjo ni durante el Mandato ni inmediatamente después de éste sino en los años sesenta. Más aún, según un recuento del político sirio Jálid al-‘Azm, el “millonario rojo” líder del Bloque Democrático, primer ministro en la época del general golpista Husni Zaim, los árabes sunnís conformaban, hacia 1949, más del cuarenta por ciento de los oficiales y eran mayoritarios entre los altos mandos²¹². Y llama la atención, más que la pigmentación alawí, la gran cantidad de mandos de origen kurdos, quienes no en vano iban a desempeñar una función de primer orden entre 1949 y 1954. Por ende, la composición del ejército tras la evacuación del invasor colonial no revelaba la primacía alawí que, décadas después, se convirtió en característica. Por otro lado, la acusación de “usurpación”, tantas veces dirigida a los alawíes desde círculos islamistas y orientalistas, da por sentado dos realidades difícilmente demostrables: 1) que la “toma” del ejército por parte de las minorías formaba parte de un plan de acción definido y preparado 2) que la mayoría árabe sunní era la única valedora del arabismo frente a las minorías cristianas y chiíes que colaboraban de una forma u otra con Occidente. Pero, además, equivale a presuponer que la acción de unos individuos representa los intereses y convicciones de su comunidad.

Hay que recordar, a propósito del fenómeno del sectarismo en el ejército, que no fueron los golpes ba’thistas de los sesenta los que abrieron de par en par la puerta a este tipo de acusaciones sino los del 49, encabezados por Zaim, Hinnawi y Shishakli, todos ellos de origen kurdo-musulmán. Efectivamente, el régimen impuesto por el primero, de madre kurda, no tardó en ser conocido en algunos países como la “República Militar Kurda”. Zaim se rodeó de una guardia personal kurda y envió a los mandos árabes a cubrir el frente palestino. Cuando tuvo lugar la caída de Shishakli, que había llegado al ejército procedente de las *Troupes Spéciales*, se produjo una redistribución de los mandos superiores, en la que los kurdos salieron perdiendo²¹³. El Gobierno de Shishakli se caracterizó por la exaltación de la impronta sunní de Siria y el hostiga-

211. Abd Allah., *op. cit.*, pág. 42.

212. Jálid al-‘Azm, *Muddbakirat*, Beirut: ad-Dar al-Muttahida li-n-Nashr, 1973, vol. 2, pág. 186.

213. Nikolaos Van Dam, *as-Sira’ ‘alà as-sulta fi Suriya*, (La lucha por el poder en Siria), El Cairo: Madbuli, 1995, pág. 55.

miento que algunas comunidades, como la drusa, dijeron padecer bajo su mando. A Shishakli se le atribuye una de las primeras voces de protesta contra el fenómeno del confesionalismo en el ejército y el creciente empuje alawi²¹⁴; sin embargo, él mismo había promovido el ascenso a los puestos de mando de numerosos oficiales procedentes como él de Hama.

3.2. La eclosión de las formaciones políticas

En los últimos años del Mandato asistimos a la aparición de nuevas formaciones políticas que modificarán el panorama de partidos y asociaciones en ambos países. A los partidos tradicionales como el *Sba'ab* y el *Kutla al-Wataniyya* (tras la independencia, *al-Hizb al-Watani*) en Siria o el también denominado *al-Kutla al-Wataniyya* libanés de Emile Eddé y su opuesto el *Kutla ad-Dusturiyya* de Bichara al-Juri, se sumaron nuevas formaciones. Se ha apuntado que alguno de estos partidos guarda claras reminiscencias con formaciones anteriores: así, el *Hizb al-Qawmi al-Iytima'i as-Suri* (PNSS) bebería de las doctrinas del Partido Sirio Moderado de Faris Nimr y otras personalidad siriolibanesas en el Cairo, mientras que las formaciones socialistas y comunistas habrían recibido la influencia del Partido Socialista Sirio Libanés²¹⁵. Formaciones hubo que alcanzaron un indudable protagonismo en los cuarenta y cincuenta para luego desaparecer o quedar relegadas a un segundo plano. En otros casos, como el del *Ba 'th*, un inicio renqueante dejó paso al poder en la Siria de los sesenta, si bien a costa de ceder casi todo el espacio a los militares. Algo similar ocurrió con las Falanges, cuya etapa dorada comenzó a finales de los cincuenta. A nosotros no nos interesa tanto la trayectoria de cada uno de ellos cuanto su visión del confesionalismo, la significación del factor confesional en su formación y sus puntos de vista sobre el nacionalismo, el panarabismo y el sirianismo. En seis de entre estas formaciones, todavía en activo, se resumen las líneas generales que presiden la formulación del modelo nacional político: la opción globalista no confesional-secularista, la nacionalista totalizadora, la particularista y especificista, la opción sacralizadora... Propuestas todas ellas pigmentadas por componentes ideológicos que van desde el liberalismo al marxismo pasando por el tradicionalismo religioso y las propuestas revolucionarias²¹⁶.

a) *El Partido Comunista de Siria y Líbano (PCSL)*: Fundado en 1925 en Beirut a partir de la fusión del Partido del Pueblo Libanés y la Liga Espartaco armenia, el Partido

214. M. al-Harray, secretario general de la Unión Socialista Nasserí, en al-Barazi, *op. cit.*, pág. 230.

215. Joseph Abou Joude, *Les Partis politiques au Liban*, Kaslik: B.U.S.E., 1985, pág. 214.

216. Dos de los estudios más recientes sobre los partidos políticos sirios y libaneses son los de 'Uthmán Háshim, *al-Abzab as-siyasiyya fi Suriya, as-sirriyya wa al-'alániyya* (Los partidos políticos de Siria, los permitidos y los clandestinos), Londres: Dar ar-Rayyis, 2001, y Farid al-Jázin, *al-Abzab as-siyasiyya fi Lubnan* (Los partidos políticos en Líbano), Beirut: al-Markaz al-Lubnani li-l-Dirasat, 2002. Buena parte de los datos consignados en esta breve recensión está recogidos en ambos.

Comunista de Siria y Líbano alcanzó notoriedad a lo largo de los años treinta²¹⁷. Del mismo modo, fue el promotor principal del frente antifascista fundado en Beirut en 1936, año en el que el triunfo del Frente Popular en Francia les permite un grado de mayor movilidad. El centro neurálgico del partido pasó a Siria a partir de la revuelta drusa de 1925. Un año después, coincidiendo con una ola de disturbios, las autoridades francesas arrestan a sus líderes y el partido entra en una fase de inactividad que acabaría en 1928 con la liberación de aquéllos. No obstante, el que fuera dirigente de la facción siria "oficial" durante lustros, Jálid Bakdash, cifra el verdadero inicio de las actividades del partido a principios de los años treinta, cuando un reducido número de miembros se encargaba de coordinar las actividades de la dos ramas, libanesa y siria, que permanecieron completamente unidas hasta la independencia. Entonces, se crearon dos comités centrales²¹⁸. En 1934 el número de miembros pasó a ser de 200, disponiendo de un cuadro de dirigentes capaces y formados en la Unión Soviética como el propio Bakdash, Mustafâ al-'Arís, Fuad Qazan, Niqula Shawi y Antún Thábit²¹⁹. El partido atravesó una serie de etapas de mayor o menor actividad, llegando incluso a contar con ocho mil afiliados en 1946, según estimaciones del propio partido²²⁰. Las dos secciones volvieron a unirse en 1947 con Bakdash como secretario general, pero en 1958, tras declararlo ilegal el gobierno de la RAU, volverían a separarse²²¹. Su mayor éxito en la década de los cincuenta lo constituyó la obtención de un escaño en las elecciones sirias de 1954, meses después de la caída de Adib Shishakli. A pesar de su escaso poder de convocatoria entre campesinos, estudiantes y militares y la oposición frontal mostrada por ciertos sectores que lo consideraban un instrumento de la Unión Soviética, Bakdash salió elegido en Damasco al frente de una lista independiente de "Unidad Nacional", gracias, sobre todo, a su carisma personal. Estas elecciones, sin embargo, no depararon la perseguida unión de fuerzas de izquierda entre los comunistas, Ba'thís e independientes de izquierdas como Jalid al-'Azm, si bien las elecciones complementarias de 1955 entre Riyad al-Málikí (oficial ba'thí) y Mustafa as-Siba'i (de los Hermanos Musulmanes) demostraron la posibilidad de llegar a acuerdos puntuales.

No obstante las posibles afinidades ideológicas existentes entre uno y otro partido, los ideólogos del Ba'th, especialmente 'Aflaq y Bitar, nunca dejaron de ver en los comunistas un instrumento quintacolumnista soviético y un enemigo acérrimo del nacionalismo árabe. Fue precisamente la postura del partido en lo concerniente a la

217. Sobre el nacimiento del partido, vid. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael, *The Communist Movement in Syria and Lebanon*, University Press of Florida, 1998, pp. 12-20.

218. Jálid Bakdash, entrevistado por al-Mu'allimi, *op. cit.*, pág. 77.

219. Longrigg, *op. cit.*, pág. 227; Seale, *op. cit.*, pp. 212-217.

220. W. Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, N. York: Praeger, 1956, pág. 151.

221. Pedro Ramet, *The Soviet Syrian Relationship since 1955*, San Francisco: Westview Press, 1990, pág. 68. Hay que recordar que la sección libanesa permaneció proscrita hasta 1971.

fundación de la R.A.U lo que provocó la salida de Bakdash del país. El partido se dividió entre partidarios de una unión confederal con otros países árabes y la unión completa. Este mismo asunto había creado tensiones apreciables entre los sectores armenios y árabes del partido en los años treinta. La postura de los oficialistas se condensaba en el lema *a través del socialismo construimos la unión y no a través de la unión construimos el socialismo*, dando a entender que la prioridad no debía ponerse en el proceso de unión sino en la lucha de clases y la consecución de los ideales sociales, del mismo modo que insistían en que la unión es beneficiosa para combatir el imperialismo, pero siempre y cuando se respetasen los fundamentos y características culturales e históricas de cada país. Con todo, algunas unidades libanesas del partido apoyaron la unión a despecho de las consignas dadas por el Comité Central²²². En cualquier caso, las dos ramas habían expresado desde el inicio su apoyo a la unidad entre Siria y Líbano e, incluso, adoptaron en 1956 una resolución en la que se afirmaba la "ineluctabilidad" de la unidad árabe, sobre todo entre Siria y Egipto²²³. Entonces, según Bakdash, lo que impelió a los líderes del partido a rechazar la RAU un año después fueron los términos del acuerdo y el temor de que Nasser estableciese un poder casi omnímodo en Siria.

Desde la izquierda nacionalista, se siguió considerando el comunismo como algo *ajeno a todo lo árabe y el mayor peligro al que debe enfrentarse el nacionalismo árabe*²²⁴. Esta impresión venía reforzada por la acusación vertida contra los comunistas sirios de haber cooperado con el Mandato durante la época del Frente Popular, con cuyo gobierno de izquierdas creían posible un alto nivel de colaboración para conseguir la independencia de Siria y Líbano. Igualmente, las posturas fluctuantes de la organización respecto de la cuestión palestina, máxime tras el apoyo soviético a la partición de Palestina en 1947, provocaron suspicacias en torno al verdadero margen de autonomía del PCS. Tampoco la sorprendente buena acogida a la decisión francesa de entregar Alejandreta a Turquía en 1937 sentó bien a los sectores nacionalistas. El partido alegó la necesidad de reforzar el frente antifascista y ganarse a Turquía para la causa, esgrimiendo además los temores francobritánicos de que Ankara se decantase por Alemania²²⁵.

Otro punto de interés reside en la estrecha relación del P.C. siriolibanes con los grupos no sunníes. 'Aflaq y Bitar acusaron a los comunistas de recabar sus apoyos entre los grupos étnicos y religiosos minoritarios y opuestos al nacionalismo árabe²²⁶. En

222. Sobre la postura del Partido Comunista respecto de la unión con Egipto vid: *Nidal al-Hiizb as-Shuyu'i al-Lubnani min jilal watba'iqi-bi*, Beirut: Matba'at al-Amal, 1971.

223. Majeed Nehmé, "Le parti communiste syrien: de la strategie "internacionaliste" a la contestation "nationaliste", *L'Afrique et l'Asie Modernes*, nº 144, 1985, pág. 27.

224. Bitar y 'Aflaq, citados por Seale, *op. cit.*, pág. 205.

225. Majeed Nehme, *op. cit.*, pág. 24.

226. Seale, *op. cit.*, pág. 201.

un principio, los miembros del partido eran mayoritariamente armenios, sobre todo en Siria, con la aparición también de greco-ortodoxos, judíos y kurdos. De hecho, el primer embrión de organización comunista en la zona fue la ya citada "Liga Espartaco", compuesta por armenios. Más aún, el nacionalismo árabe nunca ha dejado de recordar la participación activa de comunistas judíos (en concreto Yacop Tepper, Wolf Averbach y Joseph Berger, dirigentes del PC palestino) en la génesis del partido²²⁷. A decir verdad, los elementos árabes no empezaron a dejarse ver con profusión hasta mediados de los treinta, situación que provocó, según algunas versiones, choques entre los representantes de los grupos minoritarios y los de los árabo-sunníes a propósito de la forma de colaborar con el movimiento nacionalista independentista²²⁸. Estas tensiones no quedaban muy lejos de las rupturas y purgas que se produjeron dentro del PCS en 1951 contra los titoístas o las desmembraciones posteriores, que también habrían de padecer la mayoría de partidos libaneses y sirios en los sesenta y setenta. El PC sirio, en concreto, sufriría la escisión más importante en 1973 al formarse el PCS-Buró Político, rechazado por los soviéticos y reprimido por el Ba'ath en el poder. Bakdash mantuvo su alianza con el Ba'th hasta su muerte a mediados de los noventa. En Líbano es apreciable la popularidad de que gozó el PCL en los sesenta y setenta entre la comunidad chií, que aportó destacados militantes y también intelectuales como el profesor universitario Mahdi 'Amil. La aportación chií al PCL y el cartel de Bakdash, de origen kurdo, entre los habitantes del "barrio kurdo" (pero intensamente arabizado) de Damasco, donde salió elegido en las elecciones de 1954, han avivado la teoría de que el PCL y el PCS son una agrupación de grupos minoritarios. Para explicar el relativo predicamento de las teorías comunistas en las comunidades no árabes, se ha alegado que los comunistas representaban una opción secularista contraria a la corriente árabe conservadora, sobre todo en lo referente a las tradiciones sociales y el cometido de la mujer²²⁹. Pero el radio de acción de los dos PC nunca llegó a sobrepasar un límite reducido y su peso específico ha sido más bien discreto.

b) *El Partido Nacional Socialista Sirio (PNSS)*: Sus inicios se remontan a 1932, año en que nació como organización secreta. Su fundador, Antún Saade, al igual que destacados miembros del partido, pasó largas temporadas en la cárcel durante el Mandato debido a sus reivindicaciones de la Gran Siria, su oposición a la ocupación francesa y su apoyo a la causa palestina. En 1944, el partido fue autorizado por las autoridades mandatarias pero al poco sufrió una de sus primeras escisiones: Asad al-Ashqar y otros líderes como Ni'ma Thábit, aprovechando que Saade se encontraba en Europa, dieron un golpe de mano en el partido y, tras separar la dirección de Siria de la de Líbano,

227. Abou Joude, *op. cit.*, pág. 18

228. Ramet, pág. 67.

229. Hamid as-Shawi, "Le contenu de la contestation communiste en Irak et en Syrie", *Magreb-Machrek*, nº 83, 1974, pág. 69.

anunciaron su creencia en la existencia de una entidad libanesa desgajada de la siria. Esta desviación conculcaba el principio ideológico básico del partido: la creación de una Gran Siria que incluyese los territorios históricos del *Bilad as-Sham*. Como ya hemos visto en secciones anteriores, la noción de una patria histórica siria no era extraña a algunos pensadores cristianos nahdawíes. Este poso y la influencia de las conclusiones Lammens, del orientalista delimitaron el corpus doctrinal de Saade y su grupo, que rechazaban el panarabismo y concedían a los factores históricos, geográficos y psicológicos, así como a la pertenencia a un proyecto común de civilización, la prioridad a la hora de definir la esencia de una nación. Otro punto importante en el pensamiento de Saade es su concepción de la *sulala* o “una especie de raza-mezcla” compuesta de diversos elementos que, en el caso de la *sulala* siria, han dado lugar a una nación superior, por ejemplo, a la egipcia o la del norte de África²³⁰. El rango concedido por Saade a la raza como uno de los “elementos definidores de lo nacional”, así como la influencia del nacionalsocialismo alemán en la parafernalia del partido, ha fomentado la impresión de que el pensamiento saadiano tiene tintes racistas; sin embargo, se ha argüido que son los factores históricos los que condicionan el concepto de *sulala* y que su *corpus* teórico queda más cerca del fascismo que del racismo²³¹.

Tras su ajusticiamiento junto con seis dirigentes del partido en 1949, acusados de participar en una conspiración contra el Gobierno libanés, el PNSS siguió disfrutando de cierta influencia en la escena política. Incluso, inició una batalla particular con el Ba'th sirio para hacerse con las riendas del ejército; en este contexto se sitúa el asesinato en 1955 de un oficial del Ba'th, 'Adnán al-Maliki, a manos de un sargento alawí miembro del PNSS y, años atrás, las conspiraciones dentro de la Fuerzas Armadas sirias para acabar con el régimen de Zaim (responsable de la aún hoy enigmática entrega de Saade al gobierno libanés). En 1951, activistas del PNSS participaron en el asesinato del primer ministro libanés Riyad Solh en Ammán (le acusaban de haber comprado la entrega de Saade). Cuando se instauró la R.A.U, el partido se opuso e incluso se sumó, junto a sus tradicionales enemigos de las Falanges, al bando favorable a Chamoun en la “pequeña” guerra de 1958²³². La década de los sesenta asiste al declive de la formación, que había conseguido cierta popularidad gracias al vigor de una ideología que apelaba “tanto al corazón como a la mente” según reconocía el panarabista al-Husri.

Por lo que respecta a la composición confesional del partido, tanto Saade como buen número de sus primeros discípulos, casi todos ellos provenientes de la Universidad Americana, eran greco-ortodoxos. A pesar de sus esfuerzos por demostrar su impronta plural, laica y antisectaria, el PNSS apenas si logró un respaldo simbólico en

230. Carmen Ruiz, *op. cit.*, pág. 181.

231. *Ib.*, pág. 182.

232. Sobre la relación entre el PNSS y la RAU, vid. Labib Zuya Yamak, *HQIS, tabliil wa-taqyim* (El PNSS, análisis y valoración), Beirut: Dar Ibn Jaldun, 1973, pp. 107-108.

algunas comunidades. Pero, al menos, consiguió evitar las coordenadas taifíes dentro de los miembros del partido²³³. El historiador libanés Kamal Salibi opina que el proyecto saadí no caló entre los maronitas porque éstos se sentían identificados con la idea de un Líbano independiente mientras que los musulmanes no aceptaban la oposición de Saade al panarabismo y su defensa de un fenicianismo *sui generis*²³⁴. De este modo, el partido, que contaba con miembros protestantes, greco-ortodoxos, chiíes y drusos como principales valedores, se vio obligado a batirse en innumerables frentes: contra el Bloque Constitucionalista del presidente al-Juri, contra las Falanges, contra el Ba'th, contra las asociaciones musulmanas y contra los comunistas. Al final, su antipanarabismo y antiizquierdismo le llevó a tomar el bando más conservador, apoyando el pacto de Bagdad y el gobierno de Chamoun. El partido intentó atraer a los grupos confesionales no maronitas ni sunníes con un discurso contrario a la "dominación" de los primeros en Líbano y los deseos de los segundos de "rescatar" el Califato islámico por medio del panarabismo²³⁵. Esto menoscabó el tono de su discurso globalizador y universal; con todo, las invocaciones de Saade contra el confesionalismo y la intromisión de la religión en los asuntos del Estado corroboran su espíritu anticonfesional: *Si el monseñor Fajuri quiere decir que no puede haber entendimiento alguno entre los hombres de religión maronitas y musulmanes en lo referente a sus discrepancias teológicas, acierta; ahora, si desea dar a entender que no puede existir entendimiento entre todos los hijos de la Nación Siria por sus diferencias confesionales, se equivoca. Todos los grupos políticos que han mezclado la religión con el Estado y han nacido sobre fundamentos político-religiosos, cual es el caso de las Falanges (grupo maroní), an-Nayyade (sunní), at-Talai' (chií), los Gassasina (cristiano) y los Hermanos Musulmanes (sunní), han entorpecido la cristalización de una convicción y una creencia nacional común entre los hijos de la Nación Siria. El renacimiento de la causa del Nacionalsocialismo Sirio ha demostrado que los sirios son capaces de lograr algo más que un entendimiento en lo referente a los asuntos nacionales, la unidad de volición, de objetivos, de sistema y de destino. Los miles de nacionalsocialistas sirios pertenecen a todos los ritos y localidades de Siria*²³⁶.

Por lo que se refiere a su situación en Siria, el PNSS encontró en un principio sus principales apoyos en la región de Lataquia, en los círculos alawíes y cristianos. En esta zona, al contrario que en Alepo, las tesis del partido calaron en sectores estudiantiles y universitarios. La incorporación de personajes de cierto prestigio en ámbitos lo-

233. M. W. Suleyman, *Political Parties in Lebanon*, N. York: Cornell University Press, 1967, pág. 100.

234. Salibi, op. cit, pág. 180.

235. M. Yabir al-Ansari, "al-Qawmiyyun as-suriyyun bayna muyafat al-'uruba wa-mulaqati-ha" (Los nacionalistas sirios entre el repudio de la arabidad y su aceptación), *al-Hayat*, 7-7-97.

236. A. Sa'ade, *Mujtarat fi-l-mas'ala al-lubnaniyya* (Antología sobre la cuestión libanesa), Beirut: Dar al-Fikr, 1991, pág. 221. Saade redactó este artículo en respuesta a la afirmación hecha por el prelado maroní Arsenius Fajuri de que no puede haber entendimiento alguno entre cristianos y musulmanes y que Israel constituye el único refugio que puede salvar a Líbano del colonialismo sirio.

cales y regionales contribuyó a apuntalar la popularidad del partido y sirvieron de referente a determinadas capas sociales²³⁷. Familias tan relevantes en la historia posterior de Siria como los Yadid participaron en la formación del partido, a excepción de Salah Yadid, ba'thista convencido y partidario incluso de la ejecución de su hermano Gassán (miembro del PNSS), acusado del asesinato de Riyad al-Maliki. Otro hecho que demuestra las fricciones derivadas de las actividades proselitistas del PNSS y el Ba'ath en una misma región, en este caso la zona alawí, lo tenemos en las rencillas surgidas entre el futuro presidente sirio, Hafiz al-Asad, y algunos de sus familiares afiliados a la formación fundada por Saade. No obstante, el PNSS no tuvo tanta fortuna a la hora de atraer a otras personalidades de gran peso social, como Kamal Yunblat en Líbano; tampoco logró retener a un buen número de políticos que lo abandonaron para integrarse en otras formaciones o establecer sus propias agrupaciones. He aquí el caso de Akram al-Hurani (quien armó el Partido Socialista Árabe en 1950 tras entablar negociaciones fallidas con el PNSS) o Adib Shishakli, creador del Movimiento de Liberación Árabe en 1952, y numerosos palestinos, inscritos casi todos ellos en la Universidad Americana, que se adhirieron en los cincuenta al partido. Al igual que los falangistas o los Hermanos Musulmanes, el PNSS sufrió una serie de escisiones, sangrientas en ocasiones. Hoy, el gran partido de Saade se halla dividido en tres facciones de escaso calado: 1) el Consejo Superior, presidido por In'am Ra'ad, 2) el Comité de Urgencia de Asad Hardane, 'Isam Mahairi, Gassán al-Ashqar y Marwán Faris y 3) la facción de Yury 'Abd al-Masih. De todos ellos, el Comité de Urgencia, vinculado a Siria, es el más influyente.

c) *El Ba 'th*: De la fusión, el cinco de marzo de 1954, entre el *Ba'th al-'Arabi* y el *Hizb al-Ishtiraki al-'Arabi* (Partido Socialista Árabe) nace el *Hizb al-Ba'th al-'Arabi al-Ishtiraki*²³⁸. Hasta ese momento, el Ba'th, fundado por los maestros de escuela Michel Aflaq y Salah Bitar y un grupo de intelectuales, se caracterizaba por unos postulados en los que el nacionalismo árabe aparece como algo íntimamente ligado al islam; en los cincuenta, la incisión de los posicionamientos marxistas promocionaría el concepto de laicidad y un nacionalismo más realista y científico²³⁹. Sin embargo, las tensiones entre los dos profesores por un lado y Akram al-Hurani, presidente del Partido Socialista Árabe, por otro, fueron constantes. A decir del propio al-Hurani, sus socios Aflaq y Bitar jamás se sintieron comprometidos con un proyecto socialista mas hicieron todo lo posible por dirigir el Ba 'th desde sus propios postulados nacionalistas. Para al-Hurani, los líderes del Ba 'th aprobaron la unión para evitar un enfrentamiento directo

237. Michael H. Van Dusen, "Political Integration and Regionalism in Syria", *The Middle East Journal*, primavera 1972, vol. 26, pág. 133-134.

238. Abu Jaber, *The Arab Ba 'th Socialist Party: History, Ideology, and Organization*, Syracuse University Press, 1966, pág. 32.

239. M. Y. al-Ansari, "Mudawarat 'Aflaq al-fikriyya bayna-l-islam wa-l-'almaniyya" (Los recovecos de 'Aflaq entre el islam y el secularismo), *Al-Hayat*, 3-7-96.

con los sectores del Ba'th partidarios de la fusión. Esto es, accedieron a lo que al-Hurani denomina "matrimonio católico" indisoluble por obligación que no por devoción²⁴⁰.

Otro protagonista de la singladura ideología del Bacth es Zaki al-Arsuzi, a quien se le atribuye la atracción de gran número de simpatizantes alawíes (al-Asad y Yadiid entre otros) hacia el partido y el refuerzo de su vertiente nacionalista-mística²⁴¹. Mucho se ha debatido sobre quién es el verdadero "alentador espiritual" del Ba'th, así como el grado de "alawización" que deparó la incorporación del al-Arsuzi. Los acontecimientos posteriores a 1966, fecha del golpe de estado militar Ba 'thí que expulsó a Aflaq y Bitar del poder, llevaron a los nuevos responsables del partido a tratar de difuminar el protagonismo de los dos profesores y exagerar el peso de al-Arsuzi, hasta el punto de insistirse en que fue éste y no otro el fundador verdadero del partido. Lo cierto es que al-Arsuzi había fundado en 1940 y con el Mandato aún vigente, *al-Ba 'th al-'Arabi*, disuelto cuatro años más tarde. Es decir, que su "Ba 'th" precedió en unos años al de Aflaq y Bitar. En cualquier caso, había otras diferencias que las meramente ideológicas entre los dos segundos y el primero: aquéllos pertenecían al ambiente damasceno de clase media culta mientras que el primero procedía de la zona de Alejandreta, cuya entrega a Turquía por parte de Francia había redoblado sus ánimos nacionalistas.

El primer gran triunfo del Ba 'th sirio se produjo en las elecciones del 54, donde obtuvo veintidós escaños, a ocho tan sólo del ganador, el Partido del Pueblo. No cabe duda de que el trabajo de al-Hurani en la región de Hama, donde consiguió sensibilizar a la población rural en contra de las grandes familias de propietarios como los Kilani y los Barazi, fue decisivo en este triunfo. Paulatinamente, la influencia del partido se fue extendiendo a todas las regiones del país, calando especialmente entre los estudiantes; del mismo modo, numerosos oficiales actuaron como canalizadores de las teorías bathistas dentro de las Fuerzas Armadas. En realidad, la influencia real del Ba'ath era mucho mayor que el número de afiliados, que no pasaban de tres mil en 1954²⁴². El golpe militar de 1966 abrió las puertas de par en par a las acusaciones de sectarismo, vertidas las más de las veces por miembros purgados o perseguidos por el Ba'th. A partir de ese año, el ala militar, encabezada por Salah Yadiid, Hafiz al-Asad y un número apreciable de dirigentes venidos del medio rural, tomaría las riendas del partido.

Puesto que los dirigentes del partido eran conscientes de que sus bases de apoyo se reducían a los ambientes rurales, trataron de fomentar la participación de las grandes urbes²⁴³. Buena parte de los primeros seguidores de Bitar y 'Aflaq eran estudiantes

240. Vid. serie de artículos autobiográficos de Akram al-Hurani, "Sanawat ath-Thaly wa an-nar" (Años de hielo y fuego) en el periódico *Asbarq Al-Ausat*, verano de 1997.

241. Vid. E. Rouleau, "The Syrian Enigma: What is the Ba 'th?", *N. Left Review*, nº 45, 1967, pp. 53-65.

242. Nabil M. Kaylani, "The Rise of the Syrian Ba 'th, 1940-1960: Political Success, Party Failure"; *International Journal of Middle East Studies*, nº 3, 1972, pág. 22.

243. Hanna Batatu, *op. cit.*, pág. 339.

que habían abandonado el campo para estudiar en la capital; del mismo modo, las relaciones que unían a los Aflaq con familias de la región drusa del sur, permitieron a aquél establecer contactos con los estudiantes de las regiones drusas que residían en Damasco. Los moradores de las ciudades del interior, como Damasco y Alepo, no respondieron con demasiado entusiasmo a las llamadas del partido, debido, en parte, a la influencia que seguían ejerciendo en ellas los partidos tradicionales. De ahí que los apoyos fundamentales del Ba 'th se reclutasen entre los habitantes de las zonas rurales. Hay que tener en cuenta que la aparición del Nasserismo, como elemento aglutinador del nacionalismo árabe, y las polémicas desatadas entre Abdel Nasser y el Ba 'th tras la R.A.U evitaban que una proporción considerable de sunníes, proclives a las corrientes nasseristas, se sumase al Ba 'th. Es más, como ya veremos con mayor detalle en el próximo capítulo, desde Egipto se acusó al Ba 'th de entorpecer el panarabismo. Luego, las discrepancias internas dieron lugar a escisiones como la proiraquí (en Líbano también se produjo la división entre Ba 'thíes proiraquíes y prosirios) o la facción de Salah Yadid, formada a raíz del golpe de al-Asad contra Yadid y el encarcelamiento de éste.

Aquí llegamos a un punto de gran importancia: ¿pretendía el Ba 'th subvertir el predominio de las clases tradicionales, generalmente sunníes, y sustituirlo por un orden en el que prevaleciesen los grupos "marginados"? Disidentes de partido, que comenzaron en los sesenta a hablar del carácter sectario del Ba'th, sustentan esta tesis²⁴⁴. Sin embargo, los primeros pasos dados por los civiles del partido, así como los escritos de 'Aflaq, Bitar y al-Arsuzi no permiten apoyar esta teoría; más bien, debió de ocurrir que los postulados universalistas y laicos de la formación encontraron mejor disposición en los sectores rurales donde prevalecía la diversidad confesional. Si, en efecto, el partido acabó convirtiéndose en un instrumento de las minorías para subvertir el poder como afirman sus enemigos, hay que notar que los objetivos fundacionales del Ba'th —*combatir cualquier modelo de acción basado en principios confesionales, tribales, étnicos o regionales*— no se han cumplido²⁴⁵. La aparición de militares y civiles, deseosos de utilizar el partido como lanzadera hacia el poder, ha desnaturalizado el mensaje original del Ba'th hasta convertirlo en un mero soporte del régimen militar.

CH) Los Hermanos Musulmanes: Surgida a finales de los treinta, estaba englobada por elementos pertenecientes a familias de ulemas de clase media y cercanas a los círculos comerciales. Su separación culminó una tendencia que se había iniciado años atrás con la creación de grupúsculos islamistas como *al-Garra'*, *al-Hidaya* y *at-Tamad-*

244. Vid. Munir ar-Razzaz (*at-Tayriba al-murra*, "La experiencia amarga"), Beirut, 1967; Muta' as-Safadi, (*Hizb al-Ba'th, Ma'sat al-wilada wa-ma'sat an-nibaya*, "El Ba'th, la tragedia de su nacimiento y de su fin"), Beirut, 1964; Sami al-Yundi, *al-Ba'th*, Beirut, 1969).

245. De la constitución del Ba'th, citada por Van Dam, *op. cit.*, pág. 37.

*dun*²⁴⁶. La oposición al invasor francés y las polémicas sobre los planes de enseñanza del islam hicieron posible la unión de estos grupos en una organización llamada *Shabab Mubammad*, a la que un joven estudiante llamado Mustafà as-Siba'i vincularía con los Hermanos Musulmanes de Egipto a su regreso de El Cairo²⁴⁷. En 1946, la organización eligió a as-Siba'i supervisor general (*al-muraqib al-'amm*), dependiente del director general egipcio (*al-murshid al-'amm*). La eclosión del nasserismo en Egipto y la persecución desatada contra los *Ijwan* egipcios en los cincuenta dieron la oportunidad a los miembros de la sección siria de encabezar el movimiento islámico en el mundo árabe, al menos durante unos años²⁴⁸. En un principio, el grupo se limitaba a reclamar un estado islámico. Sus fundamentos teóricos reposaban sobre los escritos de pensadores reformistas islámicos como Rida o Kurd 'Ali y los postulados de la escuela neo-hanbalí siria, si bien su sustento principal residía en el pensamiento de Hasan al-Banna. Sin embargo, la radicalización del movimiento a partir de los sesenta y su enfrentamiento directo con el régimen del Ba'th les llevó a insistir en la cuestión taifí y centrar sus ataques en los "usurpadores" alawíes, con lo que su primigenio mensaje reformista quedó difuminado por el tono radical de sus consignas confesionales. A pesar de que los acontecimientos posteriores puedan dar a entender que la animadversión y rivalidad entre los *Ijwan* y la izquierda fue constante, durante los cincuenta la doctrina de los Hermanos no carecía de cierto sesgo socializante que les llevó a unir su voz con la de al-Hurani y su Partido Socialista Árabe Sirio en determinados aspectos. Más aún, as-Siba'i no escatimaba ataques contra la oligarquía tradicional por su occidentalización e inhibición respecto a la realidad social de su pueblo. Asimismo, se opuso a la incorporación de Siria a pactos de seguridad regionales con las potencias occidentales²⁴⁹. Sin embargo, el *affaire* de la Constitución de 1950 y la pujanza de comunistas y ba'thistas acentuaron sus rasgos antiizquierdistas y los empujaron a buscar alianzas con grupos conservadores.

La Constitución de 1950 originó el primer enfrentamiento serio entre los Hermanos y los partidos laicos. La Carta Magna de 1950 afirmaba, en consonancia con la de 1930, que la religión del máximo dirigente del Estado debía ser el islam. En el debate sobre el texto constitucional, los islamistas habían hecho aprobar un borrador en el que se estipulaba que el islam sería la religión oficial del Estado. Este borrador, empero, se modificó a instancias de los sectores cristianos y musulmanes laicistas, que prefirieron mantener la fórmula de 1930 (aprobada durante el Mandato), si bien se incluyó, como concesión a los islamistas, una cláusula que establecía que la Charía se-

246. Nazih Ayyubi, *Political Islam*, Londres: Routledge, 1991, pp.90-92.

247. Seale, *al-Asad*, *op. cit.*, pág. 522.

248. Abd Allah, *op. cit.*, pág. 91.

249. R. A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria*, San Francisco: Westview Press, 1990, pág. 280.

ría la fuente principal de legislación²⁵⁰. En los debates acalorados del Parlamento, los Hermanos Musulmanes se las vieron con el Ba'th, los comunistas, el Partido Socialista de Hurani, el Partido Nacionalsocialista Sirio, representantes religiosos cristianos y musulmanes liberales. As-Siba'i previno en sus intervenciones del secularismo y sus efectos perniciosos para la arabidad y el islam. La cuestión del laicismo aportará, precisamente, un motivo de fricción permanente con el Ba'th en el poder.

La primera incursión del movimiento en el Parlamento se remonta a 1947, con tres diputados, por delante de socialistas y comunistas; a partir de ese momento, su influencia política fue en aumento, especialmente a principios de los cincuenta, si bien su ausencia en las elecciones de 1954, en las que se limitaron a recomendar el voto para los buenos musulmanes y enemigos de occidente, frenó su ascenso electoral. Si el Ba'th caló principalmente en núcleos rurales, los *Ijwan* dieron la prioridad a las grandes ciudades, habitadas mayoritariamente por sunníes. Los comerciantes, representantes de profesiones liberales, ulemas y los moradores de los barrios más tradicionales encabezaban la lista de partidarios. Pero los Hermanos Musulmanes consiguieron atraer también a los habitantes de los núcleos rurales más populosos próximos a las urbes²⁵¹. Como es lógico, el movimiento no pudo acceder a las zonas habitadas por poblaciones no sunníes habida cuenta de su monocromatismo confesional. Del mismo modo y al contrario de lo que ocurriera en Egipto, la implantación de los Hermanos en el ejército fue escasa, debido, entre otras razones, a la fortaleza de las corrientes ba'thistas y del PNSS, así como a la implicación de muchos oficiales sunníes con el nas-serismo.

En los sesenta se produce un acontecimiento que marcaría la trayectoria futura de los Hermanos: el golpe de 'Abd al-Karim an-Nahlawi en 1961 que puso fin a la RAU. An-Nahlawi, supuestamente cercano a la organización islamista, ofreció un ministerio al por entonces líder de la formación, 'Isam al-Attar pero éste rehusó²⁵². El golpe de estado y los sucesos posteriores pusieron de manifiesto el peso del partido en la escena política siria, reforzado tras las elecciones parlamentarias de 1961 y la macroconferencia islámica celebrada en Damasco ese mismo año. Más aún, al año siguiente, el cerebro del golpe del 62, el general 'Abd al-Karim Zahr ad-Din, entró en contacto con los Hermanos para solicitar su apoyo al nuevo gobierno de Bashir al-'Azma, solicitud rechazada por los *Ijwan* con el argumento del trasfondo comunista de al-'Azma²⁵³. El sucesor de éste último, Jálid al-'Azam, trató, también sin éxito, de ganarse el favor de los Hermanos para conseguir la estabilidad del nuevo gobierno. La irrupción del Ba'th fue considerada por los Hermanos una amenaza para la identidad islámica del país. Ya

250. M. Khadduri, "Constitutional Development in Syria", *The Middle East Journal*, Nº2, Vol. 5, primavera, 1951, pág. 153.

251. Abd Allah, *op. cit.*, pág. 92.

252. H. Batatu, "Syrias Muslim Brethren", en *Merip Reports*, septiembre 1982, nº 9, vol. 12, pág. 18.

253. Thomas Mayer, "The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982", separata de *Orient*, s.d., pág. 591.

que dedicaremos parte de un capítulo al duelo entre los Hermanos Musulmanes y el Ba'ath, no entraremos ahora en detalles sobre el particular.

Por otra parte, las coordenadas sociales del Líbano y las particularidades de su comunidad sunní no propiciaron el surgimiento de organizaciones islámicas hasta una fecha relativamente reciente. Únicamente merece la pena destacar el movimiento de las *Nayyade*, fundado en 1936 con ciertas reminiscencias de las agrupaciones de exploradores/*boy scouts* y que representaba, a decir de un observador libanés, el ala radical-religiosa del arabismo musulmán y algo parecido al reverso de las Falanges; de ahí que, en muchas ocasiones, el supuesto conflicto sunní-maroní se resumiese en la confrontación ideológica entre unos y otros²⁵⁴. La formación fue perdiendo fuelle progresivamente a pesar del carisma de algunos de sus líderes como Husayn Siy'an y en especial 'Adnán al-Hakim, que ocupó la presidencia del movimiento durante decenios. El grupo denunció el carácter confesional del sistema político libanés; no obstante, parece que tal oposición obedecía más al deseo de reclamar mayores cuotas de poder para los musulmanes que a una oposición de principios contra la misma esencia del sistema²⁵⁵.

d) *Las Falanges*: Desde 1936, *al-Kata'ib* o Falanges, han estado en la primera línea de la vida política libanesa. Los últimos años han sido testigos, no obstante, de un proceso de decadencia y escisiones internas que han debilitado la imagen del partido, sobre todo tras los conflictos intermaronitas de los ochenta y noventa. La formación creada por Pierre Gemayel y otras cuatro personalidades surge como reacción a las reclamaciones de los "siristas" musulmanes y del PNSS, que exigían la fusión con Siria. El partido participó en la lucha por la independencia, por lo que se les ha considerado una especie de "patriotas" libaneses cristianos²⁵⁶. Sin embargo, las relaciones del partido y sus líderes con los franceses despertaron los recelos de determinados sectores libaneses. Pierre Gemayel sostuvo en repetidas ocasiones que ellos, en un principio, habían aceptado el Mandato porque incluía la promesa explícita de conceder las aspiraciones libanesas de independencia. La renuencia posterior a cumplir este apartado impulsó las reivindicaciones y la lucha "sin odio" contra las "fórmulas de ocupación"²⁵⁷. Las Falanges surgen cuando la comunidad maroní se debate entre el liderazgo de Emile Eddé y el ímpetu de su antiguo discípulo Bichara al-Juri. El partido guardó las distancias entre los dos polos y captó a gran número de jóvenes maronitas, atraídos por su eficaz organización y su gusto por las actividades deportivas y corporativas. Aunque por poco tiempo, albergó a partidarios conspicuos de Eddé y al-Juri como Charles Helu y Georges Naccache.

254. Anis as-Sayig, *Lubnan at-Ta'ifi*, Beirut: Dar as-Sira' al-Fikri, 1955, pág. 151.

255. Suleyman, *op. cit.*, pág. 268.

256. Longrigg, *op. cit.*, pág. 343.

257. Vid. *Connaisance des Kataeb...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

A pesar de que el programa de al-Juri, proclive a llegar a un entendimiento con la comunidad musulmana, parecía más afín a los primeros postulados falangistas, Gemayel nunca se decantó abiertamente de su lado. Eso sí, Gemayel veía en la actuación de políticos musulmanes moderados como Riyad as-Solh –aliado de al-Juri– el mejor garante de su plasmación teórica de un Líbano independiente y desvinculado tanto de Francia como del Mundo Árabe, si bien manteniendo relaciones cordiales con uno y otro. Por ello, las Falanges apoyaron al gobierno de al-Juri en todo lo que confluiese con lo establecido en el *Mithaq al-Watani* (Pacto Nacional) de 1943, pero acabó participando en la “revolución blanca” que puso fin a la era al-Juri. En los cuarenta, su rival principal no fueron las *Nayyade* (a las que les unía la fascinación por la disciplina y eficiencia organizativa de los movimientos fascistas de los treinta²⁵⁸) ni formaciones musulmanas similares sino el Partido Nacional Socialista Sirio de Saade, contrario a los postulados del Pacto Nacional que impedían la unión con Siria. Los seguidores de ambos partidos se enfrentaron en diversas regiones, y sólo el ajusticiamiento de Saade libró a las Falanges y al Gobierno de un enemigo tan incómodo como pertinaz.

Pero la implicación más directa y efectiva de las Falanges en las tareas de estado comienza en 1958, cuando encabeza las formaciones armadas partidarias del presidente Chamoun y delimita una concepción mucho más precisa sobre la identidad libanesa²⁵⁹. Este acontecimiento tuvo, además, el efecto de convertir el partido en uno de los protagonistas principales del devenir político libanés y gran valedor de la impronta cristiana y prooccidental de Líbano. Las Falanges han abogado tradicionalmente por mantener el *statu quo* político libanés y el llamado “equilibrio confesional”, si bien las proclamas originales de la formación conminaban a arrumbar el confesionalismo “que tanto daño nos ha hecho” desde su implantación en 1860²⁶⁰. Un destacado miembro del partido resume las razones de esta oscilación, centradas sobre todo en la necesidad de salvaguardar la identidad libanesa y la integridad de los libaneses cristianos²⁶¹. En respuesta a un panfleto publicado en inglés en 1953 por un grupo de musulmanes bajo el título de *Moslem Lebanon today*, pidiendo entre otras cosas la reelaboración del censo de la población (1932) y una nueva distribución de las cuotas de poder entre las comunidades, Pierre Gemayel inisitió en que la situación debía mantenerse tal y como estaba, ya que ésta era la única forma de poner coto a los círculos musulmanes empeñados en *imponer su visión no secular y religiosizante del islam... En realidad, los cristianos sospechan que las demandas musulmanas (cambio de constitución, ree-*

258. J. P. Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: al-Kataib, 1936-1970*, Leiden: Brill, 1974, pág. 46.

259. Tewfik Khalaf, “The Phalange and the Maronite Community. From Lebanonism to Maronitism”, en R. Owen, ed., *Essays on the Crisis of Lebanon*, Londres: Ithaca Press, 1976, pp. 48-49.

260. *Connaissance des Kataeb...*, op. cit., pág. 7.

261. Y. Abu Jalil, “al-Harb walladat tawqan ilâ tajatti-l-wad' at-Taifi wa al-waqi yumsiku-na” (La guerra nos impulsó a superar la situación confesional pero la realidad nos retiene), *Al Hayat*, 10-12-92.

laboración del censo, acercamiento al mundo árabe y especialmente a Siria, etc) esconden el ánimo de acabar con la "cristianidad" de Líbano²⁶². La cuestión del censo ya había deparado, con anterioridad, debates acalorados entre las Falanges y formaciones musulmanas como las *Nayyade*. Hoy por hoy, sigue constituyendo motivo de fricción, en especial en el punto tocante a los libaneses del exterior, en buena medida cristianos, y las bolsas de población foránea, en su mayor parte musulmana, no regularizada.

Dadas las peculiaridades del partido, la adscripción uniconfesional del mismo era un hecho insoslayable; no obstante, grupos reducidos de chiíes trataron de integrarse en él, sin éxito, debido a que las Falanges *eran básicamente un partido que defendía los intereses cristianos*²⁶³. Más en concreto, estamos ante un partido eminentemente maroní, puesto que, a pesar de que el tanto por ciento de ortodoxos, católicos y protestantes ha ido en ascenso desde 1936, la media de maronitas no bajó jamás entre 1936 y 1968 del 80%²⁶⁴. De hecho, las ideas preconizadas por los ideólogos del partido han hecho que muchos consideren "falangismo" como sinónimo de "maronismo". Esto se hizo palpable durante el conflicto civil, en el que cualquier propuesta de aislamiento del partido acababa siendo interpretado como un intento de aislar a todos los maronitas. Las Falanges consiguieron en los setenta imponerse a los partidos y personalidades tradicionales maronitas y convertirse en el referente político principal de la comunidad. También, durante esa época, la formación reafirmó sus principios secularistas y propuso una revisión profunda del sistema confesional político y social. Pierre Gemayel ya se había caracterizado por su discurso anticonfesionalista en el que se concedía la primacía de la identidad libanesa. Sin embargo, la muerte de Pierre y Béchir Gemayel dejó a las Falanges en una precaria situación que los últimos episodios de la guerra y sobre todo el acuerdo del Taif (1989) no han mejorado. En los noventa, con Georges Saade como presidente, el partido hubo de hacer frente a numerosas dificultades en el plano interno y externo. Tras el deceso de Saade, Munir al-Hayy accedió al mando y, después, Karim Pakraduni, el cual ha consagrado la tendencia prosiria del partido.

e) *El Partido Progresista Socialista*: Aunque esta formación no nació en el periodo estricto del Mandato –y por lo tanto debería quedar al margen de este recuento, lo mismo que importantes formaciones surgidas mucho después como *Amal* o *Hizbolá*– merece la pena hacer una breve referencia al partido porque su líder, Kamal Yunblat, tuvo un papel destacable en los primeros lustros de República libanesa. Al Partido Progresista Socialista, creado en 1949, se le ha tachado de formación "drusa". Empero, el PPS aspiraba a superar el sistema confesional y asentar una base "secular". De hecho, Yunblat, junto con destacados dirigentes liberales maronitas y líderes izquierdistas, ha sido

262. Karpat, *Political and Social Thought...*, *op. cit.*, pp 110-114.

263. Y. Abu Jalil, *art. cit.*

264. Entelis, *op. cit.*, pág. 114.

uno de los principales valedores de la supresión de todos los condicionantes confesionales imperantes en la sociedad libanesa. Yunblat, que ya había mantenido lazos con organizaciones marxistas durante su estancia en Francia a finales de los treinta²⁶⁵, evolucionó hacia un concepto particular de socialismo y “nueva democracia” con tintes revolucionarios que exigía la supresión del sistema confesional. El partido ocupó un lugar destacado en la escena política libanesa, sobre todo durante la Guerra Civil Libanesa, en la que Yunblat encabezó el Movimiento Nacional²⁶⁶. Sin embargo, uno de los grandes objetivos de la formación, el acceso a todas las comunidades, no se cumplió; al contrario, el partido casi nunca dejó de ser considerado como la facción de los Yunblat (en realidad, sus dos únicos líderes en más de cincuenta años han sido Kamal y Walid, padre e hijo) y la juventud rural drusa. Esta tendencia ha ido *in crescendo* con el tiempo, hasta llegar a su paroxismo en la Guerra Civil. Desde la misma izquierda, se ha achacado al PPS su ruptura con las cláusulas anticonfesionales y su “drusificación”²⁶⁷. Walid Yunblat, sucesor de Kamal tras el asesinato de éste en 1977, reconocía, en un congreso del partido, el fracaso de su formación a la hora de ganarse el apoyo de las capas más jóvenes cristianas y proponía un “nuevo discurso de izquierdas” para llegar a todas las regiones libanesas²⁶⁸.

265. Nazih Richani, *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies. The case of the PSP in Lebanon*, Londres: Macmillan, 1998, pág. 35.

266. Sobre este periodo, clave en la historia del partido, vid. la singladura “oficial” del PPS en Omar ‘Arif Hamada, *Qira’ a fi tayrubat hizb (La experiencia de un partido)*, Chuf, Líbano, 2001, pp. 67-175).

267. Vid. la opinión del dirigente comunista libanés Georges Hawi sobre el PPS y *Amal*, que han “sucumbido a la lógica confesional”, en “al-Mustaqbal li-l-hayat al-hizbiyya al-’asriyya la at-ta’ifiyya”, (El futuro es la acción política moderna, no el confesionalismo) *Al Hayat*, 11-12-92.

268. Vid. *Al-Hayat*, 31-1-00.

Capítulo 3

El desarrollo de la cuestión intercomunitaria hasta 1958 y el apuntalamiento del Estado nacional moderno

1. 1958: Proyecto unionista en Siria y tensiones sociales en Líbano

1958 es un año vital en la historia de Siria y Líbano, ya que en él coinciden dos acontecimientos de gran importancia para el desarrollo de la cuestión confesional. En primer lugar, la República Árabe Unida (RAU, 1958-1961), cuyo fracaso significaría, a la postre, el principio del fin de las teorías panarabistas. En segundo lugar, la aparición de la RAU propició, en Líbano, una serie de turbulencias que conocemos por la “revuelta (antichamunista) de 1958”. De ahí que, al tratarse de dos sucesos interrelacionados, resulte útil abordarlos en un mismo capítulo. Desde el punto de vista confesional, la RAU y sus repercusiones en Líbano siguen dando lugar a múltiples interpretaciones, casi siempre en torno a la naturaleza del panarabismo. Desde ciertos sectores, se ha tendido a considerar a la comunidad sunní, en Siria, como gran y única valedora del proyecto unionista del arabismo. Sin embargo, mucho hay de aventurado en la afirmación de que los musulmanes sunníes eran panarabistas y las “minorías” una especie de quinta columna traidora²⁶⁹. Este tipo de clasificaciones, que tienden a extraer conclusiones generales del comportamiento de determinados sectores o individuos, puede abocar a consecuencias que entran dentro de lo que Georges Corm denominara la *culture de la discorde*²⁷⁰. Buena parte de la población sunní mostró, desde la *King-Crane* a los prolegómenos de la RAU, su querencia a un proyecto nacionalista árabe; pero en otras comunidades, como la greco-ortodoxa, no escasearon tendencias similares. Además, sectores de la oligarquía sunní contemporizaron con el invasor francés e incluso, durante la época faysalí, rechazaron las tentativas hachemíes de aglutinar los territorios árabes bajo su mando. Por añadidura, la pasividad de algunas zonas sunníes frente al yugo francés contrastó con la beligerancia mostrada por los habitantes

269. A. Carleton, “The Syrian coups d'état of 1949”, *The Middle East Journal*, 1950, Vol. 4, pág. 2.

270. G. Corm, *Liban: guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*, París: Gallimard, 1992, pp. 351-425.

del Monte de los Drusos y ciertas tribus alawíes. Y, al abordar la fallida unión con Egipto, veremos que esa misma oligarquía terrateniente árabe-sunní dio el *nihil obstat* al golpe de 1961 (comandado por oficiales sunnís) que difuminó la RAU y, de paso, los planes de reforma agraria.

La espiral de golpes y cuartelazos militares acaecidos en Siria entre 1949 y 1963 tiene mucho que ver con el desarrollo del proyecto unionista. Cuando en 1949 Husni Zaim aparta de la presidencia a Quwatli, los indicios apuntaban a que se trataba de una maniobra encaminada a verificar la unión de Siria con los reinos hachemíes de Iraq y Jordania. Otras fuentes acusaron a Zaim de ser un agente francés y de estar en connivencia con la CIA, así como de servir los intereses económicos de occidente²⁷¹. Como quiera que haya sido, el posterior acercamiento de Zaim a las posturas de Egipto y Arabia Saudí generó una corriente golpista, formada principalmente por oficiales drusos de la región meridional y colaboradores descontentos de Zaim. Uno de ellos, Sami Hinnawi, militar formado en las Tropas Especiales, haría de cabeza visible del golpe contra Zaim. Esta vez los rumores apuntaban a Iraq –y detrás de éste, a Gran Bretaña– como instigadores del alzamiento en 1949. La insurrección le costó la vida a Zaim, y llevó a Hinnawi al poder... pero por poco tiempo: la disparidad de intereses políticos en asuntos cruciales como el proyecto nacionalista acabó, meses después, con Hinnawi. Su sucesor, Adib Shishakli, volvió a imponer la corriente antihachemí (con presiones saudíes e intereses petrolíferos norteamericanos de por medio), lo que provocaría a su vez incidentes con los partidarios de Iraq y Jordania, sobre todo en el sur druso que, como ya hemos señalado, mantenía vínculos con la familia hachemí. Una vez acabado el periodo Shishakli (1949-1954), las transformaciones regionales e internacionales encaminaron los acontecimientos, entre 1954 y 1958, hacia la cristalización de una corriente proclive a la unión con Egipto.

2. **La RAU: creación, desarrollo y defunción**

En el maremágnum de la génesis de la RAU (1958-1961), llama la atención el énfasis puesto por los dirigentes sirios. Las continuas turbulencias que jalaron la singladura de la RAU permiten pensar que la parte siria se precipitó al aceptar las condiciones de Abdel Nasser. Hacia 1957, el presidente egipcio andaba aún indeciso. Si un año después aceptó, lo hizo por mor de sus propias convicciones panrabistas pero, también, por el deseo de contrarrestar el cerco de un entorno regional afín a la estrategia occidental y en respuesta al entusiasmo urgente mostrado por los emisarios sirios. Todo ello le impulsó a “heredar” los problemas de Siria²⁷². La mayor parte de la

271. Sobre las potencias extranjeras que podrían haber participado de una forma u otra en el golpe, vid. Milles Copeland, *Lu'bat al-umam* (El juego de las naciones), Beirut: Dar al-Fath, 1969, pág. 49.

272. Vid. Tibawi, *op. cit.*, pág. 402 y P. Seale, *al-Asad, op. cit.*, pág. 95.

población siria había demostrado su apoyo al proyecto en manifestaciones y marchas populares. Y el Parlamento había aprobado, a lo largo de los años inmediatamente anteriores a la fusión, resoluciones a su favor: en la primera, de 1956, se abogaba por desarrollar el comercio bilateral con Egipto por medio de la firma de convenios económicos, culturales y políticos que sirviesen a su vez de embrión de una postrera unión árabe “global”²⁷³.

Por lo que hace a la repercusión de la RAU en el espectro confesional sirio, no resulta sencillo dilucidar el nivel de apoyo mostrado por cada comunidad. No es extraño topar con estudios que aspiran a recrear el estado de ánimo de determinada comunidad basándose en conjeturas, inspiradas por la lógica de la polarización ya aludida. Según estos análisis, alawíes y drusos, por ejemplo, rechazaron la unión, sobre todo los primeros, temerosos de convertirse en los principales perjudicados por los nuevos proyectos de irrigación y redistribución de tierras. No obstante, estos análisis –que no suelen responder a criterios sólidos de investigación– guardan silencio en torno a los temores que pudieran haber mostrado campesinos pertenecientes a otros grupos confesionales²⁷⁴. Según esta tendencia diseccionar la realidad siria con el bisturí de lo ineluctablemente taifí o confesional, los sunníes (en especial los árabes), mayoría en 1957²⁷⁵, estaban, por mor de su “natural” predisposición hacia el panarabismo, unánimemente a favor de la idea. Pero estos simplismos no contribuyen a solucionar algunos interrogantes sobre cómo se formó la RAU y por qué se descompuso.

2.1. *Comunistas y Ba'th*

Para responder a esta cuestión debemos remitirnos al contexto internacional y regional en que se hallaba sumido el país. Se ha insistido en el peligro comunista para justificar el “atolondramiento” sirio; durante aquellos años, cierta propaganda occidental advirtió con insistencia del peligro de una connivencia entre el Partido Comunista Sirio y la Unión Soviética. Con todo, se ha exagerado mucho el potencial real de los comunistas, por mucho que un titular harto sensacionalista de *Le Figaro* proclamase, en los albores de la RAU, que *L'armée et le gouvernement, totalment aux mains des communistes*²⁷⁶. En realidad, otras formaciones políticas y sectores sociales tenían por

273. Fayez A. Sayegh, *Arab Unity*, Nueva York: Arab Information Center, 1958, pág. 19.

274. Por ejemplo: Hamid as-Shawi, en “Le contenu de la contestation communiste en Irak et en Syrie”, *Magreb-machrek*, nº 83, dice que los chiíes sirios, un porcentaje reducido de los habitantes del país, eran hostiles desde un primer momento a la RAU, sin dar más detalles. Otros, como Laurent y Anne Chabry en *Siyasa wa aqalliyat* (Política y minorías), El Cairo: Maktabat Madbuli, pág. 226, afirman algo parecido sobre los alawíes.

275. Es decir, 2.870.473 sunníes, frente a cerca de 430 mil alawíes, 125 mil drusos y poco más de 181 mil grecoortodoxos y cuarenta mil ismaelíes, datos del Ministerio de Economía Nacional, citados por G. H. Torrey, *Syrian Politics and the Military 1945-1958*, Ohio State University Presss, 1964, pág. 419.

276. Vid, Bichara Khader, *La question agraire dans les pays arabes: le cas de la Syrie*, Lovaina: Ciaco Editor, 1984, pág. 312.

aquellos tiempos más influencia que los comunistas, si bien éstos habían logrado avances notables en ámbitos como el militar tras el acceso de 'Afif al-Bizri a la jefatura del Estado Mayor²⁷⁷. A la par, un hermano de al-Bizri obtuvo la presidencia de la Organización de Resistencia Popular, formada por unos cien mil civiles armados. En el plano político, el líder comunista Jálid Bakdash se incorporó a la comisión de asuntos exteriores del Parlamento sirio aunque no por mucho tiempo, pues las otras formaciones políticas consiguieron sacarlo de la comisión. Este ascenso, no obstante, no podía equipararse al del Ba'th, cuyos recursos en el ejército y las instituciones políticas superaban a los de los comunistas.

Los comunistas, con un miembro en el Parlamento (Bakdash) y 18 mil afiliados en 1955, habían llegado por aquel tiempo a su cota máxima. En todo caso, la aparente fortaleza de los comunistas estaba lastrada por dos taras: su abigarrada militancia y sus contradicciones teóricas. Sobre lo primero, el partido era tachado por sus enemigos de reducto-fortaleza de las minorías étnicas debido a una curiosa distribución confesional en la que *ab initio* predominaban elementos no árabes. Las divergencias internas sobre el panarabismo y la sujeción a los dictados soviéticos provocó graves tensiones en su seno. Después, la RAU depararía un fenómeno curioso: el acercamiento al PCS de miembros de la burguesía no árabe, al tiempo que elementos pertenecientes al proletariado sunní lo abandonaban por formaciones más nacionalistas²⁷⁸. En cuanto a lo segundo, el PCS se vio impelido a reevaluar algunos de sus postulados primigenios, léase la oposición radical a toda experiencia religiosa o el asunto de la unidad árabe. Esto dio lugar a reestructuraciones que, a veces, parecían contravenir sus presupuestos teóricos.

Otro detalle que permite dudar de la supuesta fortaleza comunista: la escasa incidencia social que tuvo el "destierro" de Bakdash y la represión sufrida por los comunistas durante la RAU. Por lo tanto, cuando el representante del Ba'th, Akram al-Hawrani, afirma, en septiembre de 1957 y ante el Parlamento, que los comunistas son "insignificantes" no anda muy lejos de la verdad. En realidad, el recelo de los ba'thíes y Abdel Nasser respecto del PCS no residía tanto en su relativo margen de influencia (ni tampoco en su supuesto papel como "aglutinador" de minorías) como en el hecho de que su impronta pro soviética pudiese servir de pretexto a fuerzas locales o exteriores para provocar una involución en el país. También los Estados Unidos colaboraron sin quererlo, con su afán de revertir el supuesto filosovietismo en Siria, en la emergencia de un sentimiento de simpatía hacia Moscú en determinadas capas sociales. Sin embargo, el comunismo nunca constituyó una fuerza hegemónica en el ámbito local²⁷⁹.

277. Al-Bizri, coronel de tendencias comunistas, sustituyó al general Nizam ad-Din, prooccidental, lo que provocó las suspicacias norteamericanas sobre el peligro soviético en Siria. Vid. Ramet, *op. cit.*, pág. 23.

278. As-Shawi, *op. cit.* pág. 69.

279. Malik Mufti, *Sovereign Creations: Panarabism and Political Order in Syria and Iraq*, Londres: Cornell University Press, 1996, pág. 86.

La gestación de la RAU ha de enmarcarse, en consecuencia, en un contexto general mucho más amplio, allende el “peligro comunista” en Siria. En primer lugar, el creciente protagonismo regional de la Unión Soviética y la popularidad de Abdel Nasser despiertan las suspicacias de Estados Unidos sobre el futuro de Siria, aun cuando Damasco se proclamó partidaria de la “neutralidad positiva”. La política de Washington respecto al proyecto sionista y sus anhelos hegemónicos en la región provocaron la animadversión de políticos y ciudadanos sirios, que consideraban que el verdadero peligro era estadounidense y no de otro tipo²⁸⁰. Es precisamente el ánimo de encauzar la penetración norteamericana lo que abona el terreno a la doctrina Eisenhower, aprobada por el *Congress* en marzo de 1957. El plan, que se comprometía a asistir económica militarmente a todo aliado amenazado por un país comunista, recibe el apoyo de Líbano, Arabia Saudí —que abandona así su política de colaboración tradicional con Egipto—, los dos reinos hachemíes (Jordania e Iraq) y Turquía. Siria se encuentra así con que el frente formado tras el pacto de Bagdad en 1955 se amplía para incluir a dos nuevos arietes, Líbano y Arabia Saudí, a lo que debía unirse la omnipresente amenaza israelí. Ante el acoso, los sirios recurren a egipcios y soviéticos: Damasco firma en Moscú en agosto de 1957 un tratado de cooperación económica y técnica, al tiempo que llega a un acuerdo con Checoslovaquia, tras desestimar un préstamo del Banco Mundial, para la construcción de una refinería de petróleo en Homs²⁸¹. A partir de ese momento, los sucesos se desarrollan con gran rapidez: días después de sellado el acuerdo, el Gobierno sirio expulsa a tres diplomáticos norteamericanos, acusados de estar implicados en una confabulación que perseguía, según las autoridades, imponer un régimen prooccidental dispuesto a firmar la paz con Israel²⁸²; al mismo tiempo, los turcos concentran tropas en Adana, cerca de la frontera entre ambos países, lo que empuja a los sirios a protestar ante la ONU. Moscú se reafirma en su compromiso de defender la independencia de Siria, y los egipcios desembarcan a tres mil soldados a Lataquia.

En resumen, los factores internacionales y regionales coadyuvaron al acercamiento sirioegipcio. Pero la decisión definitiva tiene mucho que ver también con la situación interna del país. Aun cuando había aumentado su esfera de influencia gracias a una alianza con los comunistas y los diputados independientes izquierdistas, el Ba'th tenía que afrontar dos problemas: su escasa implantación en determinadas áreas del país y su dependencia de un ejército fragmentado en múltiples tendencias²⁸³. El Ba'th había intentado recuperar terreno frente a los grandes propietarios locales a través de propuestas atractivas para los campesinos como las reformas agrarias; empero, debía lidiar

280. Bichara Khader, *op. cit.*, pág. 310.

281. Khader, *op. cit.*, pág. 309.

282. Torrey, *op. cit.*, pág. 360.

283. Rabinovich, *Syria under the Ba'th 1963-1966*, Jerusalén: Israel University Press, 1972, pp. 11-12.

con otras formaciones izquierdistas que perseguían un fin similar. Por otro lado, el ejército padecía múltiples disputas internas que ninguna de las facciones (Ba'th, PNSS, comunistas, nasseríes, etc) estaba en condiciones de definir a su favor. Y a pesar de que el Ba'th parecía llevar ventaja, sobre todo tras las purgas contra oficiales del PNSS por el asesinato del oficial Riyad al-Málíki y la defenestración de militares conservadores a resultas de la "conspiración" proiraquí del 57²⁸⁴, las discrepancias entre los partidarios del tándem 'Aflaq-Bitar y los de al-Hawrani impidieron que el partido consagrara su dominio en las fuerzas armadas. Según un crítico del partido, tanto los dos "padres" del Ba'th como al-Hawrani trataban de reforzar su posición particular en el seno del partido a través del control del ejército²⁸⁵. En fin, la delicada situación interna y el entusiasmo panarabista de buena parte de la población dejaron el camino expedito a la unión bajo el mandato de Abdel Nasser, para muchos el mejor remedio a los males de Siria.

Un detalle que corrobora la precipitación de los responsables sirios es la facilidad con la que las comitivas despachadas a El Cairo se avinieron a las severas premisas impuestas por Abdel Nasser. Si la insitencia del líder egipcio por llevar a cabo una unión total con él como presidente, rechazando los planes sirios de federación, puede resultar comprensible, resulta más complicado de entender la asunción de una condición que tuvo mucho que ver con el fracaso final: la disolución de los partidos y su incorporación a una única organización llamada "Unión Nacional". Sectores críticos dentro del partido acusarían con posterioridad a 'Aflaq y Bitar de haber aceptado la desintegración del partido para asegurar su autoridad y contrarrestar las corrientes opositoras internas que veían en ambos una especie de "estorbo"²⁸⁶. En cualquier caso, el Ba'th pronto mostró su desacuerdo con el rumbo de la Unión, pues no bien hubo pasado un año cuando los dos representantes del partido en el gabinete de 21 ministros presentaron su dimisión por orden del Consejo de la Dirección del partido, enclavado por aquel entonces en Beirut. A partir de aquí, las relaciones entre la RAU y el Ba'th, decepcionado por no disfrutar del protagonismo que esperaba, entran en un proceso de deterioro continuo²⁸⁷.

2.2. El derrumbe de la RAU

Las causas del fracaso de la RAU son de sobra conocidas. En un cruce de acusaciones entre el periodista nasserí Muhammad Hasanayn Haykal y el periódico del Ba'ath, a lo largo de la primavera y el verano de 1963, se establecen las razones de unos y otros para justificar su divorcio²⁸⁸. Desde el lado sirio se arguyó que la RAU no

284. Sobre la "confabulación iraquí" y el juicio a los militares implicados en ella, vid. G. E. Kirk, "The Syrian Crisis of 1957", *International Affairs*, n.º 38, 1960, pág. 51 y ss.

285. M. Ar-Razzaz, *at-Tayriba al-murra* (La amarga experiencia), Beirut, 1967, pág. 1967, 34-36.

286. M. Mufti, *op. cit.*, pág. 89.

287. Khader, *op. cit.*, pág. 313.

288. Los artículos de Haykal en el *Ahram* se publicarían después en un volumen aparte con título de *Ma al-ladhi yara fi Suriya?* (¿Qué sucedió en Siria?), El Cairo: Dar al-Qawmiyya, 1962.

había sabido compensar al país por la sequía que lo asoló por aquel periodo y el deterioro del comercio exterior debido a los remanentes de la crisis de Suez. Otra circunstancia que contribuyó a empeorar las cosas fue la imposición de restricciones a las importaciones con el fin de evitar el éxodo masivo de capitales. En lo referente a una medida esperada con ansia por la población rural más desfavorecida, la reforma agraria, los terratenientes demostraron, al igual que frente a la nacionalización de industrias en las que habían invertido su dinero, una fortísima oposición. Esta vez se veían favorecidos por la desaparición de las formaciones políticas que habían apoyado medidas de ese tipo en años anteriores. A la decepción de la población ante los pobres resultados materiales de la RAU, había que añadir el malestar evidente de militares, elites políticas y partidos. Los primeros pensaron que las razones que habían facilitado la RAU, en su caso las desavenencias internas, eran pecata minuta ante la nueva situación creada por la tutela egipcia. Asimismo, los oficiales con inquietudes políticas enviados a El Cairo, en muchos casos en contra de su voluntad, no tardaron en enfocar su malestar hacia los mismos dirigentes sirios²⁸⁹. Por su parte, las elites políticas sirias, que habían recibido carteras ministeriales menores como sanidad, cultura o comunicaciones, se dieron cuenta de que los egipcios no deseaban ceder el control. En cuanto a los partidos políticos, no sólo los del Ba'th tenían motivos para quejarse: el comunista, sojuzgado por Abdel Nasser, y el resto de formaciones querían cuando menos la vuelta al estado de cosas anterior.

Por lo que atañe a nuestro asunto, ¿qué consecuencias podemos extraer de este período de poco más de tres años y medio? No es fácil, como ya se ha dicho, definir *a posteriori* el sentir y pensar de cada comunidad ante un acontecimiento histórico determinado. Las únicas fuentes e indicios "locales o autóctonos" que permiten llegar a conclusiones de algún tipo son las memorias de personalidades que dicen representar con mayor o menor fundamento el sentir de su comunidad, así como las actas de partidos o asociaciones, etc. Por lo que respecta a las comunidades "clásicas" tenemos abundante material que, sin embargo, pocas veces puede ser utilizado como reflejo efectivo de una tendencia homogénea. De otras comunidades como la kurda por ejemplo, se puede hablar con menor extensión. Sus agrupaciones políticas, o las que representaban en gran medida sus intereses al menos, sufrieron el mismo destino que los demás partidos. Así con el "Partido Kurdo Democrático de Siria", fundado en 1957 por un grupo de intelectuales kurdos con el fin de preservar los derechos lingüísticos y culturales de su gente y alentar la democratización de la vida política siria. El partido jamás fue reconocido oficialmente y, en 1960, la policía detuvo a unos veinte de sus miembros²⁹⁰.

289. Vid. Seale, *al-Asad, op. cit.*, pp. 104-105.

290. Ismet Cheriff Vanly, "The Kurds in Syria and Lebanon", en *The Kurds, a Contemporary Overview*, Londres: Kenny&Rouledge, 1992, pág. 151.

De todos modos, sí se puede afirmar que la sociedad siria en su conjunto no dio muestras de firme oposición cuando el golpe sirio de 1961 que puso fin a la RAU. Destacados representantes de la comunidad sunní (suponiendo que ésto sirva para representar la realidad de la comunidad sunní) se apresuraron a refrendar la nueva situación creada por los generales sunníes an-Nahlawi y al-Kuzbari: por ejemplo, Akram al-Hawrani, *el pilar más sólido del régimen separatista*²⁹¹; los Hermanos Musulmanes, a cuyo líder se le ofreció un cargo ministerial en el Gobierno formado por al-Kuzbari²⁹²; Quwatli y su Partido Nacionalista; Názim al-Qudsi (presidente de gobierno durante el período “separatista” de 1961 a 1963) y el “cheyj rojo” Ma’ruf ad-Dawálibi, ambos relacionados con el Partido del Pueblo; los propietarios de *as-Sharika al-Jumasiyya*, grupo comercial formado por cinco empresas textiles de gran importancia en el plano industrial sirio. En definitiva, los pilares del golpe separatista eran eminentemente conservadores: comerciantes, terratenientes y potentados urbanos que veían en la ruptura una maniobra propicia para salvaguardar sus intereses²⁹³. El propio Abdel Nasser emitió un veredicto similar al afirmar que “la burguesía siria es la autora del complot contra la Unión a través de sus agentes”²⁹⁴. Sin duda alguna, dentro de esa burguesía, el malestar de los terratenientes –muchos de ellos sunníes– desempeñó una función relevante. Ni el mismo Bitar, uno de los más ardientes defensores de la unión, pudo sorrear el baldón de haber firmado el manifiesto de apoyo al golpe, junto con al-Hawrani y otras destacadas personalidades políticas. Su excusa, hacer de portavoces del *descontento general contra el poder tiránico sufrido por la región siria*²⁹⁵. Dentro del Ba’th, el desmantelamiento de la RAU provocó tensiones entre la dirección siria y las diversas secciones regionales en Líbano, Jordania e Iraq²⁹⁶.

Una de las consecuencias de la RAU fue la escisión del Ba’th en dos sectores diferenciados: el militar y el civil. Ya que entre 1958 y 1961 se consolida la rama militar, que pasaría a un primer plano a partir de 1963, cualquier análisis que desee comprender el encumbramiento ba’thí debe tomar en consideración los hechos más importantes de un periodo que supone el principio del fin de la influencia damascena en los más altos escalafones militares y consagra el ascenso de un grupo de militares coaligados durante su “retiro” en la región sureña, Egipto. En efecto, la formación del “Comité Militar” (*al-Layna al-‘Askariyya*) redundaría en el desarrollo de lo que ha dado en llamarse el “problema sectario” de Siria (la supuesta toma alawí del poder).

291. Descripción de Haykal en “Ana ahtayy” (¡Protesta!), *al-Abram*, 17 de mayo de 1963.

292. Thomas Mayer, “The islamic opposition in Syria, 1961-1982”, *Der Orient*, separata, s.d., pág. 591.

293. Kamel S. Abu Jaber, *The Arab Ba’th Socialist Party*, Syracuse University Press, 1966, pág. 61.

294. E. Saab, *La Syrie dans la rancoeur*, París: Julliard, 1968, pág. 163.

295. Extracto del manifiesto, citado por Haykal, *art. cit.*

296. Abu Jaber, *op. cit.*, pp. 63-64. El Comando Regional libanés condenó la ruptura y las “ambiciones” de Hawrani, aunque refrendó las críticas de éste hacia Abdel Nasser. El Comando Nacional de Siria demandó la vuelta a la RAU bajo mandato de Abdel Nasser, pero con más democracia y autonomía.

3. Los disturbios de 1958 en Líbano

Si bien es cierto que buena parte de los ingredientes que configuran la explosión “antichamounista” de 1958 se darán posteriormente en la guerra de 1975, en el primer caso la crisis queda reducida a un ámbito casi local. Como demuestran los sucesos acaecidos un siglo antes entre maronitas y drusos de Monte Líbano, los ingredientes económicos, junto con otros de orden social, político y confesional, se cuentan entre las causas profundas del conflicto nacional libanés. Y los disturbios del 58 no contradicen la regla. Uno de los líderes políticos opuestos a las maniobras de Chamoun para prorrogar su mandato, el beirutí Saib Salam, aduce que la táctica de Chamoun de meter en la cárcel a sus detractores, muchos de ellos panarabistas, fue el detonante de la revuelta²⁹⁷. Curiosamente, Chamoun se había mostrado en el período anterior a su elección en 1952 como un partidario entusiasta de la simbiosis entre la identidad libanesa y la árabe, hasta el punto de que *se le acusó de defender la Unidad Árabe y de que en Beirut decían de él: ése es musulmán y no cristiano*²⁹⁸. Ese fervor arabista –que el líder druso Kamal Yunblat califica de maniobra al servicio de los intereses británicos y hachemíes²⁹⁹– llevó a destacados líderes musulmanes, entre ellos al mismo Salam, a apoyar su nombramiento. Pero pronto se hizo palmario que esa supuesta arabidad no coincidía con la cosmovisión panarabista tan cara a ciertos líderes musulmanes, para quienes el arabismo auténtico residía en la confraternización con Abdel Nasser y Siria. Chamoun confraternizó con países árabes, pero con Iraq y Jordania, considerados a la sazón los testaferros regionales de Washington a través del Plan Eisenhower y el Pacto de Bagdad.

La tensión política había comenzado en el 57, al formar la oposición el “Frente Nacional” para disputar al partido chamounista las elecciones legislativas. Esta coalición estaba formada, además de por Salam y Yunblat, por otros dos líderes sunníes, el tripolitano Rashid Karame y el beirutí ‘Abd Allah al-Yafi, el cabeza del clan maronita de los Frangie de Zagorta, Hamid, y los representantes del Bloque Democrático de Bicharra al-Juri, así como independientes descontentos con la política de Chamoun³⁰⁰. La coalición –que no colocó a ninguno de sus candidatos en el Parlamento– denunció las elecciones alegando que Chamoun las había manipulado para asegurarse la reforma de la constitución y un nuevo mandato presidencial. A partir de este momento se suceden los actos de protesta allá donde los opositores contaban con mayores apoyos. El verano del cincuenta y siete registra estallidos de violencia en Beirut y la región del Chuf, feudo de los Yunblat, adobados con episodios de mayor o menor conflictividad en otras zonas. Al año siguiente, la plasmación de la RAU, que despierta el entusiasmo

297. Vid. su punto de vista en “Ataddhakkar”, (“Yo recuerdo”), *Al Wasat*, nº220, 15/4/1996, pág. 34.

298. K. Yunblat, *Haqiqat at-thawra al-lubnaniyya* (La verdad de la revuelta libanesa), Beirut, 1988, pág. 17.

299. *Ib.*, pág.14.

300. Kamal as-Salibi, *Tarj Lubnan al-badith*, Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashr, 1991, pág. 248.

de parte de la población, empeora la situación: las manifestaciones y huelgas se recrudecen hasta que el asesinato de Nasib al-Matni, periodista afín a la corriente anti-Chamoun, el ocho de marzo, abre las puertas a una revuelta generalizada en Beirut, Sidón y el Chuf. Esta “revuelta” es la que conocemos por “sucesos del cincuenta y ocho”.

3.1. *Panarabismo, nacionalismo y repercusiones de la RAU*

La onda expansiva provocada por la creación de la RAU tuvo su reflejo en Líbano. No obstante, no debería reducirse el conflicto a la colisión de dos visiones enfrentadas sobre la causa árabe y el cometido de Líbano en ella: por un lado la de los musulmanes, partidarios de una mayor implicación con el proyecto unionista, y por otro la de los cristianos, particularmente los maronitas, proclives a la colaboración con Occidente. Este factor, aun relevante, no explica por sí sólo las coordenadas de la crisis del 58, que alcanzó una repercusión desmedida tras su “internacionalización” con el desembarco norteamericano y la queja presentada por el Estado libanés ante el Consejo de Seguridad de la ONU contra la RAU por su presunta implicación en los hechos. Fuentes simpatizantes con el nacionalismo árabe sostienen que muchos musulmanes habrían refrendado su voluntad de integrarse en Siria si se les hubiese preguntado³⁰¹. Aunque el reflejo de la RAU tuvo sin duda algo que ver, los sucesos del 58 estaban directamente relacionados con las deficiencias del sistema libanés. Para Yunblat, por ejemplo, el *quid* reside en la conculcación del “Pacto Nacional” no escrito de 1943 en sus dos vertientes: la neutralidad de Líbano entre “oriente y occidente” y la distribución equilibrada de puestos y cargos ministeriales entre todas las comunidades³⁰². Sectores musulmanes habían mostrado su descontento ante la marginación que, según ellos, sufrían las regiones de mayoría musulmana, especialmente en el sur, y la postergación de los suyos en ministerios tan relevantes como el de Justicia o Defensa. Esta “querrela” y otras más aparecen consignadas en el panfleto “Lebanon today”. A pesar de que el Estado respondió con el argumento de que los cuadros cristianos estaban mejor capacitados en el ámbito profesional que los musulmanes, los círculos en cuestión persistieron en sus reivindicaciones en materia social y educativa. Por ello, los condicionantes verdaderos de las algaradas hay que buscarlos en el malestar generalizado en amplios sectores sociales por el deterioro socioeconómico³⁰³, un malestar que tomaría matices confesionales gracias a las peculiaridades del sistema y la sociedad libanesa.

Podría decirse que el cariz confesional de la cuestión es que los más desfavorecidos, los que se oponían a un sistema que les impedía beneficiarse de la supuesta bo-

301. Tibawi, *Modern History...*, *op. cit.*, pág. 403.

302. Yunblat, *op. cit.*, pág. 67.

303. Vid. R. Owen, “The Political Economy of Grand Liban, 1920-1970”, en R. Owen et al., *Essays on the Crisis in Lebanon*, Londres: Ithaca Press, 1976, pág. 28.

nanza económica, pertenecían a una comunidad determinada, la musulmana. Pero esta suposición, repetida en épocas anteriores, soslaya que el desamparo y la marginación se daban también en los grupos cristianos, si bien la escasa capacidad reivindicativa de las clases populares cristianas y su implicación con los líderes y formaciones políticas tradicionales hicieron creer a muchos que los cristianos, pobres o ricos, sustentaban un estado que en el fondo era “su” estado. Por ello, los humildes de entre los musulmanes –que tampoco estaban exentos de los vínculos de clientelismo y filiación tradicional que caracterizaban a aquéllos– podían expresar una postura mucho menos condescendiente con un sistema que consideraban sujeto al dominio cristiano en tanto en cuanto cristianos eran los principales representantes del Estado y las clases pudientes. Esta concepción se sustentaba en premisas erróneas, ya que que obviaba que entre los musulmanes no faltaban las familias potentadas, incluso con mayor tradición e influencia que muchas grandes familias cristianas, amén de caer en la consabida metonimia de confundir a los cristianos –el todo– con los maronitas –la parte.

La política chamounista apuntaló esta mentalidad “fragmentaria” presentándose a sí mismo como el campeón de la causa cristiana y alentando de esta forma los sentimientos sectarios. Al mismo tiempo, abundó en una nociva práctica: la injerencia en los asuntos religiosos internos de cada comunidad y las maniobras para influir en la elección de los representantes “espirituales”. Estas maniobras soliviantaron a la comunidad armenia con motivo de la elección del *catholicós*, al tiempo que provocó disputas internas entre los drusos por el nombramiento del *Sayy al-'aql* (máxima autoridad religiosa). La táctica de Chamoun llegó a su punto álgido en el seno de la comunidad maroní, donde su enfrentamiento particular con el patriarca al-Ma'ushi, que muchas veces se centraba en cuestiones “técnicas” como la composición de la curia o la distribución de cargos eclesiásticos, escondía una visión no compartida: la del patriarca, partidario de una simbiosis cristiano-musulmana y de respetar la arabidad del país sin perjuicio de las relaciones de privilegio con Francia (esta postura le valió el apodo de “el patriarca de los árabes”) y la de Chamoun, tendente a reforzar las relaciones con Occidente aún a costa de recortar los vínculos con el entorno árabe³⁰⁴.

3.2. 1958: ¿primer conflicto confesional del Líbano moderno?

Para comprobar sobre el terreno la validez de las interpretaciones que encaran la crisis del 58 como un conflicto exclusiva o eminentemente confesional, conviene hacer una recapitulación. Lo que algunos han denominado “la primera guerra civil libanesa” con su saldo de varios miles de muertos tuvo siete escenarios principales³⁰⁵: 1) Beirut, barrio de Basta, de mayoría sunní, en torno a tres personajes, Salam, al-Yafi y Huseyn

304. S.A., *az-Za'ama al-maruniyya* (El liderazgo maroní), Beirut: al-'Arabi li-d-Dirasat, 1985, pág. 16.

305. Para esta clasificación nos basamos en Leyla T. Meo, *op. cit.*, pp. 166-170.

'Awni, y al líder de *an-Nayyade*, 'Adnán al-Hakim; 2) Trípoli, con la familia de los Karamé 3) Zagorta, con los Frangie y los Mu'awwad, dos familias maronitas 4) Hermel, con el diputado chíí Sabri Hamada y destacadas familias locales 5) Rachaya, con los drusos de Shibli al-'Aryán 6) El sur, con los As'ad, chííes y Ma'ruf Sa'ad, miembro de la oposición sunní en Sidón 7) El Chuf, feudo de los Yunblat.

A pesar de que las zonas más "activas" eran musulmanas, excepción hecha de Zagorta, conocidas personalidades cristianas, como el patriarca maroní al-Ma'ushi, adoptaron una postura beligerante frente a Chamoun: Philippe Taqla, seguidor del también opositor Bichara al-Juri, Fuad Ammun, del Chuf, y Nasim al-Maydalani, diputado por Beirut, así como el Partido Social Democrático *Hunchak* armenio (aliado con los comunistas, muchos de ellos cristianos). Prohombres cristianos como Henri Faraon, Charles Helou, Gabriel Murr, Georges Naccache y el general Fuad Chehabi, comandante en jefe del ejército, se mantuvieron equidistantes entre oposición y gobierno y pidieron una solución negociada que pasase por un cambio en la presidencia. La actuación de Chehabi sirvió para evitar que el ejército sufriese una polarización similar a la que se estaba dando en el conjunto de la sociedad³⁰⁶. En el bando cahomunista, conformado principalmente por maronitas y cristianos, no faltaron representantes musulmanes como el sunní Sami as-Solh, primer ministro y rival de los Salame, los Arislán, enfrentados con los Yunblat y referentes de la burguesía drusa, además de los principales chííes que se habían visto beneficiados por el gobierno de Chamoun.

Por otro lado, la adhesión de determinadas personalidades a las filas opositoras no debe ser siempre entendida como una identificación con las reivindicaciones de aquéllas; en ocasiones se trataba más de una alianza estratégica que de una iniciativa dictada por las convicciones ideológicas. Una mirada atenta al "malestar" de la burguesía musulmana en los cincuenta, condensado por ejemplo en el panfleto "Moslem Lebanon Today", invita a pensar que no se pretendía acabar con el confesionalismo sino extraer un mayor beneficio del sistema. Es decir, no se ponía en duda el sistema de cuotas ni siquiera se criticaba el sesgo prooccidental del gobierno, y muchos de ellos no compartían el fervor nasserí de las masas musulmanas más desfavorecidas que veían en el líder egipcio un garante para sus reivindicaciones de justicia e igualdad sociales. Numerosos principales musulmanes, más que por convicción, se sumaron a la corriente general para mantener su dominio tradicional y evitar que los partidos más activos, el Ba'th, el Movimiento Nacionalista Árabe pronasserí o incluso el comunista, acaparasen los réditos de la reivindicación nacionalista. O, a veces, había por medio disputas intercomunitarias. Por ejemplo: entre los chííes, los As'ad y Hamadas se sumaron a la revuelta para contrarrestar la influencia de los Jalil y 'Usayrán³⁰⁷.

306. Vid. Michel Aun, entrevistado en *Al Wasat*, serie "Yataddhakar", 9/10/95, pág. 31.

307. J. Olmert, "Shi'a and Lebanese state", en *Shi'ism, resistance and revolution*, (M. Kramer, ed.), Colorado: Westview Press, 1987, pág. 195.

Teniendo lo anterior en cuenta, no resulta complicado explicarse la aparente tranquilidad con la que las aguas volvieron a su cauce tras la retirada de Chamoun y la ascensión de Chehabi, a finales de julio del 58 con la fórmula *La galib wa-la maghub* (“ni vencedor ni vencido”). Al tiempo, las reivindicaciones “panarabistas” de parte de la oposición quedaron arrumbadas. De este modo, con un remedo de consenso entre unos y otros, se estableció una suerte de tregua; sin embargo, las causas estructurales que yacían bajo el conflicto, las contradicciones del sistema de cuotas y las desigualdades sociales, pervivían. En medio del chupinazo económico libanés, la depauperación azotaba a las clases populares libanesas, especialmente las musulmanas, de mayor crecimiento demográfico. Otro detalle que contribuyó a la polarización comunal: el temor de amplios sectores de la población cristiana a las tesis panarabistas radicales. En verdad, tales invocaciones suponían, lo mismo que la aceptación por parte de Chamoun del Plan Eisenhower o el desembarco de los marines, un incumplimiento del Pacto Nacional. Mas, por encima de todas estas consideraciones, debe emplazarse la misma complejidad del Pacto Nacional. La génesis de éste, marcada por la ausencia de la mayor parte de la sociedad en su elaboración y firma, dejó al descubierto, cuando se amplió el número de factores políticos y sociales libaneses, la incapacidad del sistema confesional para englobar las nuevas tendencias. En realidad, el Pacto Nacional nació del consenso alcanzado dentro de una elite política y económica cuyos intereses y aspiraciones no tenían por qué coincidir con los de toda la población.

4. La consagración de la cuestión comunitaria en Siria

Hoy por hoy, el *quid* del problema confesional en Siria radica en la supuesta “alawización” del poder. El sinnúmero de enemigos que se granjeó el Ba'th, dentro y en los países árabes vecinos y occidente, dio lugar a múltiples acusaciones contra la naturaleza del Estado surgido tras el primer golpe militar “cien por cien” ba'thí de 1966. A partir de este momento, se definen las coordenadas de la supuesta usurpación alawí, definida por la eliminación progresiva de los siguientes obstáculos: primero, los oficiales nasseríes e independientes sunníes, después, los descontentos dentro el partido, ya fueran seguidores de al-Hawrani, Aflaq o Bitar; luego, los ismaelíes y los drusos; a continuación, los elementos alawíes contrarios a la corriente hegemónica y, por último, el movimiento islamista en los setenta y principios de los ochenta. Cada obstáculo, según la visión “minoritológica” del asunto confesional, tan cara a tantos sectores en Siria, el mundo árabe y occidente, representaba a una comunidad (los oficiales “revolucionarios” drusos, a los drusos; los Hermanos Musulmanes, a los sunníes), hasta conseguirse el apogeo de un grupo minoritario, el alawí, y la consagración del problema confesional. Pero llama la atención que apenas se haya hablado de “sectarismo” en Siria antes de los sesenta, como si el “baldón”, tan vehemente aplicado al período del Ba'th, no

sirva para la etapa posterior a la independencia, es decir, cuando las elites burguesas de Alepo y Damasco dominaban el país; como mucho, se hace referencia al dominio “sunní”. De las razones que podrían justificar este fenómeno hablaremos después; ahora procede datar el contexto en que aparece la lógica de la taifización (o interpretación de la realidad según códigos taífes o confesionalizadores). Para ello, deben trazarse las líneas maestras del encumbramiento del Ba'th y las luchas habidas en su seno entre la corriente civil y la militar primero, y dentro de esta última después.

4.1. La “conspiración” alawí: mito y realidad

Se ha hablado sobre el pretendido plan alawí para “dominar” Siria. Según esta interpretación, los alawíes decidieron, en primer lugar, desbancar a los sunníes apoyándose tanto en ismaelíes como drusos; después, procedieron a librarse de estos dos grupos y, por último, se enzarzaron en una lucha interna para decidir qué facción habría de prevalecer. Con el tiempo, esta lucha desembocó, cuando ya no había secciones ni siquiera grupúsculos internos rivales, en una contienda tribal-familiar cuyo penúltimo capítulo se habría escrito con la destitución a principios de 1998 de Rifa'at al-Asad, hermano de Hafiz, de su cargo de vicepresidente y los movimientos de su sobrino Bachar al-Asad para neutralizar las maniobras de su tío y sus primos. Este tipo de rencillas “interalawíes” se habrían reproducido tras la muerte de Hafiz al-Asad en 2000 y el ascenso de su hijo Bachar a la presidencia de la República. Algunos hablan incluso de una “conjura” alawí elaborada desde hacía décadas, desde la época de al-Murshid, aquel aliado de los franceses que se proclamó *mabdi* o mesías esperado y acabó ejecutado por los nacionalistas sirios³⁰⁸. Tales interpretaciones, además de convertir en dogmas premisas que siguen *sub iudice*, caen en la ya referida manía de considerar, no se sabe bien en virtud de qué evidencias históricas o razonamientos dialécticos, que los actos de algunos individuos reflejan el sentir general del colectivo al que pertenecen.

4.2. La militarización del Ba 'th y el factor confesional

La fundación de la llamada Comisión Militar en El Cairo mana del malestar reinante entre numerosos oficiales ba'thíes por el cariz que había tomado la fusión con Egipto. De los cinco oficiales que formaron el primer grupúsculo –que en un principio no pretendía subvertir el orden establecido³⁰⁹– tres eran alawíes (Salah Yadid, Hafiz al-Asad y Muhammad 'Umrán) y dos ismaelíes ('Abd al-Karim al-Yundi y Ahmad al-Mir). Todos ellos desempeñaron una función de primer orden en la segunda mitad de las sesenta,

308. Vid. Annie Laurent, “Syrie-Liban: les faux frères jumeaux”, en *Politique Étrangère*, nº 48 (1983), para quien el aplastamiento de la rebelión del Murshid impelió a los alawíes a elaborar otro plan, esta vez a través del control del ejército. Laurent parece olvidar que muchos alawíes se opusieron al *mabdi*.

309. Seale, *al-Asad*, *op. cit.*, pág. 109.

si bien alguno, como 'Umrán o el "suicidado" al-Yundi, hubieron de sucumbir a las rivalidades internas dentro del núcleo militar. Otros, como al-Mir, terminarían arrumbados en una embajada europea, la de Madrid para más señas, alejados de los centros de poder. Poco después de su fundación en 1960, la comisión trata de ampliar la estructura de su organización secreta contactando con oficiales afines al ideario ba'thí: así se incorporan diez miembros más, de entre ellos dos drusos de la región sureña, dos alawíes y seis sunnís. Entre éstos últimos no había un solo representante de la ciudad de Damasco, lo cual se explica por la generalizada implicación de los oficiales damascenos con el nasserismo. En definitiva, casi todos los integrantes del grupo procedían del medio rural.

Tras el golpe del sesenta y tres, son los militares ba'thíes, a través del Consejo Nacional del Comando Revolucionario, los que dirigen el país *de facto*, por mucho que Bitar y 'Aflaq tuvieran presencia en el gobierno y que cargos de relevancia, como el ministerio de Defensa y la vicepresidencia del Estado Mayor, estuvieran en manos de elementos nasseríes. En realidad, los militares solían tomar decisiones importantes sin consultar siquiera a los ministros. Tanto la progresión del ala militar dentro del partido, en especial tras el congreso celebrado en Homs en 1962 en el que se reconfiguró el partido tras la RAU, como la responsabilidad de los dirigentes civiles a la hora de abrir las puertas al ejército siguen suscitando vivos debates³¹⁰.

4.3. *Golpes militares y pugnas políticas en el ejército*

Entre el golpe de 1963 y el de 1966 se dirime una nueva confrontación interna en el ejército, beneficiosa para el ala militar del Ba 'th y fatal para los elementos nasseríes y los seguidores de la rama civil del Ba 'th encabezada por Aflaq y Bitar. La depuración sufrida por un buen número de oficiales separatistas (contrarios a la RAU), muchos de ellos damascenos, seguida de las purgas contra los nasseríes (sobre todo tras el golpe fallido de Yásim 'Ilwán en julio de 1963) permitieron a los altos oficiales ba'thíes cubrir las vacantes con elementos leales a su casua. Ya que los ba'thistas alawíes dominaban puestos clave (Yadid era jefe del estado mayor, Asad comandaba el ejército de aire y 'Umrán dirigía la división número 70 acantonada al sur de Damasco), no encontraron muchos problemas para fomentar el ascenso de colaboradores dignos de su confianza por razones de parentesco, amistad o pertenencia a la misma comunidad, clan o región. Este fenómeno no era nuevo en la historia de Siria, puesto que dirigentes militares anteriores, verbigracia Shishakli, hicieron lo mismo. Por otro lado, no todos los oficiales alawíes participaron en acciones proba'thíes, pues no faltó quien suscribió las algaradas de los oficiales nasseríes contra el Ba'th, caso del alawí Muhammad Nabhán;

310. Vid. las reflexiones de Shibli al-'Aysami, subsecretario del Ba'th en el exilio y otrora miembro del Consejo Nacional, entrevistado por Tamam Barazi, *op. cit.* pp. 190-192.

sin embargo, este detalle pasó desapercibido a los teóricos de la alawización, para quienes incluso Nabhán, y el resto de no sunníes implicados en la intentona fallida de 1963, actuaban de cebo para incitar a los nasseríes a caer en la “trampa” y justificar la represión ba‘thí³¹¹.

Ese periodo asistió a una pequeña revolución que permitió a las corrientes más radicales de entre las clases medias urbanas y los ámbitos rurales finiquitar el sistema vigente. La procedencia de los componentes de la comisión y de ideólogos afines “extremistas” como Elías Murqus o Yasín al-Háfiz vienen a corroborar esta afirmación, si bien algunos dirigentes (Yadid o al-Yundi por ejemplo) habían nacido en el seno de familias de campo pudientes. Sin las disensiones entre los oficiales “tradicionalistas”, la cúpula militar del Ba‘th no habría medrado tan deprisa. Desde el inicio de la ola de golpes militares en 1949 hasta febrero del 66, encontramos que casi todos los altos oficiales defenestrados eran sunníes, víctimas en no pocas ocasiones de querellas inter-sunníes en las que el componente confesional no desempeñaba función alguna: se trataba más bien de disputas que respondían a rivalidades ideológicas y personales. Sin todas estas contiendas intestinas que padece el ejército en los cincuenta, difícilmente habrían podido los oficiales ba‘thistas tanto sunníes como alawíes o de cualquier otra confesión encontrar el camino expedito hacia el poder.

Tras 1963, el partido da con el poder en un país como Siria donde el Estado no había sabido imponerse a una serie de intereses y poderes privados que regían el país. A esto debe añadirse, en el plano interno, que entre los golpes del 63 y el 66 el partido sufre continuas convulsiones: militares contra civiles, izquierdistas radicales contra moderados... Cuando terminaron las purgas internas, el Ba‘th se concentró en la implantación de un un estado “parcialmente institucionalizado” donde el ensanchamiento de las bases del partido se conjuga, en los setenta, con la adopción de un método autoritario y un sistema presidencialista vigoroso³¹². A tal punto llegó el férreo control ejercido por el partido que, hasta el desafío islamista a finales de los setenta, la única posibilidad seria de inversión residía en una hipotética ruptura dentro del Ba‘th.

4.4. *El golpe “rectificador” de al-Asad de 1970*

Si tras el golpe del sesenta y tres el conflicto principal enfrentaba a militares y civiles, tras el de 1966 se plantearía un nuevo interrogante: ¿a qué debía concederse la prioridad, a la unidad árabe o a la verificación del socialismo?. Esta disyuntiva tuvo su eco en la dualidad Comando Nacional-Comando Regional. O sea, “panarabistas” contra “socialistas”. Una disparidad que escondía a su vez, como demostró el pronunciamiento de al-Asad contra Yadid en 1970, una innegable disparidad de criterios sobre

311. M. Sadiq, *Htiwar sarib bawla Suriya* (Sincerándose sobre Siria), Londres: D. ‘Ukaz, 1993, pág. 6.

312. R. A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba‘thist Syria*, San Francisco: Westview Press, 1990, pp. 322-323.

el grado de “revolucionariedad” de la política exterior siria. Otros asuntos como la reforma agraria, que ya desempeñara función principal en la defunción de la RAU, aportan el fundamento teórico del “movimiento rectificatorio” (*al-baraka at-tashibiyya*) de al-Asad, pues muchos medianos y pequeños propietarios vieron con buenos ojos el golpe de 1970, descontentos como estaban con los planes de expropiación, a menudo aplicados de forma arbitraria³¹³. Asimismo, las acusaciones de connivencia entre los dirigentes sirios y determinados Estados árabes fueron moneda corriente por aquellos días lo mismo que en las cuarteladas de 1949. Uno de los justificantes del golpe del 66 señalaba el “contubernio” de Amín al-Hafez y otros destacados dirigentes del gobierno de entonces con Egipto. Años después, en los ochenta, la disputa en la cúpula de poder por la sucesión de Hafez al-Asad, aquejado de continuas dolencias físicas, esconde también resonancias “externas”. Uno de los *outsiders*, Rifa'at al-Asad, era calificado por sus rivales políticos como el “hombre de América” en Siria, y un amigo demasiado cercano a la familia real saudí. De ahí que una parte del Ba'th recelase de las supuestas intenciones hegemónicas del hermano de Hafez al-Asad, temerosos de que su ascensión al poder trastocase la política exterior siria³¹⁴.

La especie de la usurpación alawí del poder, amén de inexacta³¹⁵, desactiva una serie de herramientas fundamentales para desentrañar la naturaleza del poder en Siria. El movimiento rectificatorio constituye, en primer lugar, una alianza entre la burguesía, los altos mandos del ejército y Hafez al-Asad contra una autoridad calificada por algunos de “leninista” y sustentada por la intelectualidad de izquierda, el sector más radical del partido y las organizaciones obreras³¹⁶. Se quiera ver como un “golpe de los americanos”, según lo definiera en un primer momento Bakdash, o un intento de reforma política, a decir de sus promotores, lo cierto es que el golpe del setenta remata la lucha ideológica librada en el partido durante lustros y entroniza un nuevo régimen cimentado sobre la figura de al-Asad y un patronalismo desaforado.

Paradójicamente, parte de las acusaciones de sectarismo vertidas contra el régimen sirio provienen de círculos cuya actuación en determinadas etapas, ateniéndonos a sus métodos de evaluación, *también* han cometido o promovido el mismo defecto. Ejemplar es el caso de los oficiales drusos Salim Hatum y Abu 'Asli, quienes lanzarían, desde su retiro temporal en Jordania, una campaña atroz contra el “alawismo” del régimen surgido de 1966³¹⁷. Otro tanto cabría decir del grupo afín a Yadid, que tras la caída de su líder en 1970 emitió desde Líbano una serie de alegatos contra el “sectarismo” y el “tribalismo”. No obstante, en la etapa Yadid (1966-70) se purgó a un buen número de militares que pertenecían, sobre todos los damascenos y los nasseríes, a la comunidad

313. Sulayman N. Khalaf, “The Ba'thists and Land Reform”, en Antoun&Quartaet, *op. cit.*, pp. 71-73.

314. Alasdair Drysdale, “The Succession Question in Syria”, *M. E. J.*, vol. 39, nº 2, 1985, pp. 255-256.

315. Vid. Van Dam en “Sunni Rule in Iraq, Alawi Rule in Syria”, *Orient*, nº 21, 1980, pp. 42-57.

316. Hinnebusch, *Authoritarian Power...*, *op. cit.*, pág. 310.

317. Van Dam, *al-Sira'*, *op. cit.*, pp. 91-93.

sunní. Por lo tanto, también habría procedido acusar a Yadid de sectario, en especial cuando al-Asad rehabilitó a muchos altos funcionarios sunnís que habían cesado bajo el gobierno de los “neo-ba’thíes”. Más aún, Yadid mismo había sido acusado de “alawizador” antes de su ocaso en 1970: el citado Hatum y sus partidarios drusos esgrimieron las depuraciones efectuadas por Yadid y al-Asad en los puestos delicados del ejército para tachar a ambos de sectarios. Empero, y aun cuando las facciones drusas del ejército consideraban que su participación en el derrocamiento de Amín al-Hafez y la vieja guardia ba’thí (1966) no había tenido justa recompensa, las reclamaciones de este tipo entran dentro de la visión confesionalizadora de la realidad ya referida. Por ejemplo, la defenestración política en 1964 del druso as-Shufi, perteneciente al ala radical marxista y secretario general del Comando Regional, es presentada como una maniobra de tintes confesionales, aun cuando su verdadero desencadenante hay que buscarlo en las divergencias de aquél con la Comisión Militar. A partir de aquí, no resulte extraño que cualquier acontecimiento relevante sea interpretado con criterios similares, así la guerra de junio de 1967 o la intervención en Líbano³¹⁸.

El régimen emergente del “movimiento rectificatorio” se basa en tres pilares: la figura de al-Asad; su círculo de allegados, hombres de confianza y familiares, enclavados en la cúpula del ejército y la comandancia del Ba’th; la burguesía de Damasco. Si a esto se le añade una burocratización desmesurada y un control férreo sobre las fuerzas armadas, determinantes en la vida política siria, tendremos el panorama general del régimen al-Asad. Este ámbito reducido de poder, y su reflejo en el desarrollo de unas regiones en perjuicio de otras, proporcionará uno de los detonantes del conflicto entre el Estado y el movimiento islamista. Durante la etapa al-Asad, el país asiste al florecimiento de Damasco y el enriquecimiento de una nueva clase dirigente que ocupa, por medio del “patronalismo”, el espacio dejado por la vetusta oligarquía tradicional. De este modo, áreas como Aleppo, Hama o Homs se ven relegadas a un segundo plano. Esta circunstancia, y otras de índole ideológica y social, abonarán la violencia islamista.

5. La fragmentación social en Líbano hasta 1975

Desde la crisis de 1958 hasta la guerra civil (1975-1991), la estructura socioeconómica libanesa sufre una progresiva degradación. Aunque suele definirse la cuestión libanesa como un conflicto esencialmente “confesional”, ya se ha dicho que el asunto debe enfocarse desde múltiples perspectivas. Con el objeto de ampliar el radio de acción, conviene hacer un repaso del desarrollo económico libanés desde la inde-

318. Vid. *Mubakamat ba’i’ al-Yulan* (Juicio al mercader del Golán), Anónimo, Dar Barda, 1982; J. Mustafa, *Suqut al-Yulan* (La caída del Golán), Ammán, 1969; M. Yumu’a, *Muytama’ al-karabiyya* (La sociedad del odio), Beirut, s.d. Estas obras, clásicas de la casuística “antialawi”, resumen las acusaciones clásicas contra el Ba’th: la conspiración contra Abdel Nasser, la dejación del Golán en 1967, etc.

pendencia y analizar los factores fundamentales que permitieron la aparición de la “Suiza de Oriente”, una vez decidida la apuesta a favor de un liberalismo económico a ultranza. Tres factores van a ser de gran importancia en este contexto. En primer lugar, la ruptura de vínculos monetarios y financieros con Francia en 1948 a raíz de los acuerdos negociados por Hamid Frangie, lo que proporcionó a Líbano una mayor movilidad para ejercer su función de “agente” de transacción comercial. En segundo lugar y en consonancia con lo anterior, tenemos la supresión de la unión aduanera con Siria en 1950 con el objeto de consagrar la opción del libre cambio y la completa liberalización de capitales, amén de disociar el rumbo libanés de las políticas nacionalistas sirias que ponían el énfasis en la producción interna y relegaban a un segundo plano el comercio y las actividades financieras. Y en tercer lugar, recordemos la expansión de las actividades mercantiles con los países árabes, sobre todo los petrolíferos, y la firma de acuerdos bilaterales y multilaterales bajo los auspicios de Liga Árabe (transporte, comercio, pagos, etc).

5.1. *Fundamentos del “milagro” libanés*

Estos pasos representaban la puesta en práctica de un vasto proyecto elaborado por una serie de prohombres beirutíes conocidos como los “nuevos fenicios”, entusiastas del *laissez-faire* y la limitación de toda intrusión por parte del Estado en el libre desarrollo de la estructura económica. Sin embargo, algunos de estos “nuevos fenicios”, entre los que destacaban apellidos relevantes de la gran familia cristiana como Henri Pharaon (grecocatólico), Michel Chiha (latino) o Gabriel Menassa (greco-ortodoxo), revisarían después a la baja sus fundamentos liberalizadores cuando decidieron abogar por la fijación de precios fijos en el mercado interno³¹⁹. A la vista de la primacía comercial de Beirut, nada tiene de particular que los principales beirutíes, o las grandes familias asentadas en las regiones vinculadas económicamente con la capital, hayan promovido la liberalización del mercado libanés. La ciudad portuaria se había convertido, ya en las postrimerías del siglo diecinueve, en el tercer puerto del Imperio Otomano tras Estambul y Esmirna. El Protectorado fomentó el cometido mercantil de Beirut, con el ánimo de robustecer su privilegiada función de enlace entre las posesiones francesas orientales y la metrópoli y convertirla así en la auténtica capital de los *États de Levant*. Esta política, así como el flujo de capitales aportados por los libaneses emigrados al nuevo continente y las fortunas acuñadas por varias familias beirutíes durante la Segunda Guerra Mundial, pusieron a la ciudad en franquía para dirigir el proyecto económico nacional³²⁰.

319. C. Gates, *The Historical Role of Political Economy in the Development of Modern Lebanon*, Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1989, pág. 18.

320. Boutros Labaki, “L’Economie politique du Liban Independent, 1943-1975”, Shehabi&Mills, *Lebanon: a History of Conflict/ Consensus*, Londres: Centre for Lebanese Studies, 1988, pp. 166-169.

Resulta paradójico, a la vista de las reacciones encontradas que su presencia habría de originar lustros más tarde, que la venida de un nutrido contingente de refugiados palestinos tras el desastre del 48, unos con capital presto a ser invertido y otros dispuestos a convertirse en mano de obra barata, coadyuvase a avivar la actividad económica. Otro desencadenante del chupinazo libanés se halla en los recursos humanos, económicos y técnicos que, procedentes de Siria e Iraq, se asentaron en Líbano huyendo de las cuarteladas de los cincuenta y los sesenta. Tenemos también el cierre temporal del Canal de Suez tras la guerra del 67, que obligó a los países árabes a encauzar parte de sus importaciones a través del puerto beirutí al tiempo que permitió el acceso de los productos libaneses a los mercados árabes gracias a su bajo coste de transporte en comparación con el de las mercancías extranjeras, muy perjudicadas por el cierre del canal. Pero quizás sea el auge petrolífero y el consiguiente florecimiento económico del Golfo el elemento determinante en el desarrollo económico libanés. En un contexto donde predominaba el modelo de nación autoritaria y estatista, la corriente liberal libanesa, con su apariencia democrática, despertó el interés del flujo financiero derivado del petróleo, lo que afianzó los indicadores macroeconómicos y permitió un nivel de crecimiento superior al de muchos países en vías de desarrollo.

Pero esta bonanza económica, además de no traducirse en dividendos palpables para buena parte de la población, se sustentaba en pilares hartamente endeblados. Siguiendo la definición clásica de Samir Amin sobre el capitalismo periférico, Líbano presenta los ingredientes típicos de un sistema en el que el modo de producción capitalista no nace, como en los países occidentales, producto de una serie de transformaciones internas y necesidades coyunturales sino que se corresponde con una función atribuida por la "metrópoli". A la par, se detecta la pervivencia de componentes precapitalistas nocivos como el clientelismo y los factores tribales, regionales y confesionales³²¹. Líbano adolecía, lo mismo que Siria, de las taras comunes a los países que de un modo u otro han sido "forzados" a integrarse en el sistema de producción occidental: la ausencia de planes de desarrollo modernos el interés casi exclusivo por ciertos cultivos agrícolas a costa de otros de primera necesidad, la atrofia industrial y el crecimiento desmedido del sector terciario y las actividades bancarias³²². Y, aunque tras el ocaso chamunista, el sexenio de Fuad Chehab (1958-1964) hizo albergar a los grandes representantes de la oligarquía económica la esperanza de reeditar el sueño de la Suiza de Oriente Medio, las desigualdades sociales crecían día tras día. En los años posteriores al mandato chehabí, ya con Helu y Frangie en el poder, este estado de cosas degenera hasta derrengar el frágil entramado socioeconómico libanés. Se produce un éxodo rural hacia las ciudades que hace que la actividad agrícola, primordial hasta ese momento, se desmorone; esto provoca a su vez que Beirut, la ciudad más afectada por

321. Vid. Claude Dubar & Salim Nasr, *Les classes sociales au Liban*, París: PFNSP, 1976, pág. 11.

322. Samir Amin, *L'Économie arabe contemporaine*, París: Les Éditions de Minuit, 1980, pág. 58.

el aluvión, triplicó su población y sus tasas de desempleo. El único sector que mantiene su tendencia al alza, el terciario, sigue no obstante mostrándose extremadamente vulnerable ante las turbulencias regionales e internacionales. Crece el malestar social, la carestía de la vida llega a límites insospechados (entre 1967 y 1975 los precios subieron casi un cien por cien), la inflación se dispara y las diferencias sociales y económicas se ensanchan.

5.2. *Preámbulos del conflicto del 75*

Por lo que hace a las coordenadas sociales e interconfesionales del periodo anterior a la guerra, el sexenio chehabí (1958-1964) presta especial interés a las regiones menos favorecidas, habitadas a la sazón por mayorías musulmanas, en especial chiíes. En parte, la política económica de Chehab y su sucesor Charles Helu (1964-1970) pretendía subsanar cuatro de las deficiencias más sobresalientes del Líbano independiente: la falta de peso del Estado y el sector público, el engrandecimiento desbordado de Beirut, la injusta distribución de las riquezas y los servicios sociales entre las diferentes regiones del país y el excesivo protagonismo de los notables de cada comunidad. Según algunas interpretaciones, el "chehabismo" (que comprende las presidencias de Chehab y Helu) pretendía compensar la desventaja del Estado en el juego clientelista que regía la sociedad libanesa tratando de convertirse, también él, en algo así como un patrón más con sus clientes particulares. De este modo, el famoso *al-Maktab at-Thani*, el aparato interno de seguridad de Chehab, se habría dedicado a formar nuevas estructuras de liderazgo con las que neutralizar a los líderes tradicionales y ganarse la simpatía, o al menos la no beligerancia, de las bolsas de emigrantes que se iban acumulando en las grandes urbes. Uno de estos nuevos líderes sería Musa as-Sadr, fundador de *Amal*, erigido en contrapeso de los líderes tradicionales chiíes que no habían sabido canalizar el malestar de su comunidad. Así, el ánimo que recibiera desde las instancias gubernamentales para presidir el Consejo Supremo Chií (1969) constituía no sólo un reconocimiento del peso específico de su comunidad sino también un inconfeso intento de subvertir la hegemonía tradicional de los notables chiíes³²³.

La formación del Consejo Supremo Islámico Chií reviste gran importancia, pues equipara a los chiíes con los sunníes y drusos en el ámbito religioso y social, al tiempo que culmina un proceso comenzado en 1926 con la creación de los tribunales religiosos chiíes. As-Sadr, como presidente de la máxima institución chií, hizo todo lo posible por aglutinar en derredor de sí a amplios sectores de la comunidad. Ésta, la más desfavorecida del país (la media de ingresos de una familia chií no excedía las 4,532 libras libanesas frente a una media nacional de 6,247³²⁴); encabezaba, y sigue encabezando

323. M. Humphrey, *Islam, Sect and State: the Lebanese Case*, Oxford, 1989, pág. 15.

324. J. Olmert, "The Shiis and the Lebanese State", en M. Kramer, *op. cit.*, pág. 197.

hoy en día, el índice de natalidad. Pero el encumbramiento de as-Sadr no refleja únicamente la pujanza chií, sino también la progresiva influencia de los líderes religiosos en el espectro social y político libanés. La comunidad sunní no tardaría en experimentar una transformación similar, si bien de menor trascendencia debido al vigor de sus elites tradicionales; sin embargo, la incapacidad de éstas para proporcionar soluciones efectivas a la crisis provocó numerosas disensiones. Si en la comunidad chií asistimos a la pugna de los líderes tradicionales como Kámil al-As'ad (presidente del Parlamento desde 1968 hasta 1983) con Musa as-Sadr y su corriente de reivindicación social, coronada en 1974 con la aparición del movimiento de los *mabrumin* o "desheredados", la familia sunní sufre durante el mandato de Chehab una serie de convulsiones internas, apreciables sobre todo en el ámbito de las relaciones regionales. Crece la tradicional rivalidad política entre Trípoli y Beirut, si bien la segunda mantuvo la primacía, a pesar de los intentos de Chehab por favorecer a los grupos políticos no beirutíes. Sin embargo, los notables de Beirut lograron mantener la mayor parte de los escaños parlamentarios y las instituciones religiosas básicas como el *Maqasid* (Sociedad Islámica de Acción Benéfica) y el Consejo Supremo Islámico Sunní. Ante lo que ellos consideraban maniobras hostiles por parte de Chehab, los representantes de la oligarquía sunní de Beirut trataron de forjar nuevas alianzas o de reforzar las ya existentes con sectores ajenos a su comunidad, especialmente con la burguesía cristiana de la capital.

Entre los maronitas, un sector de la comunidad muestra a finales de los sesenta y en especial tras los Acuerdos de El Cairo de 1969, su total desacuerdo con la presencia de la resistencia palestina en el país. Este sector arremete no sólo contra los representantes de su comunidad que, consideraban, no estaban capacitados para representar los intereses de aquélla sino también contra el mismo Estado, al que veían ahora incapaz de cumplir su cometido. La sospecha de que el Estado no había sabido salvaguardar la impronta independiente de Líbano les empuja a fomentar un "maronismo" propio, en detrimento del "libanismo" que había caracterizado a la política maroní en épocas anteriores³²⁵. Empero, antes de que el factor palestino se convirtiese en un *casus belli* político, las relaciones dentro de la comunidad entre las familias oligárquicas y el resto de los componentes había sufrido una alteración de signo distinto a la experimentada por la chií o la sunní. Al tiempo que la figura del patriarca sigue representando la fortaleza social de la comunidad, las organizaciones políticas, mayormente las Falanges (*Kata'ib*), pasan a desempeñar la función de las oligarquías tradicionales pero con una mayor efectividad y capacidad organizativa. Y mientras que las tensiones entre líderes tradicionales y nuevos aspirantes dan lugar a desequilibrios dentro de las comunidades sunníes y chiíes, el acceso de las *Kata'ib* a la hegemonía maroní fomenta

325. Tewfik Khalaf, *op. cit.*, pp. 49-51.

cierta homogeneidad comunal (algo similar a lo acaecido entre drusos y armenios con sus dos partidos predominantes, el PSP y el *Tashnaq*), hasta el punto de que en plena guerra las Falanges parecieron convertir su nombre en sinónimo de la comunidad maroní.

A pesar de sus propósitos, el chehabismo no rindió los frutos desados. Su proyecto de estado fuerte y regulador despertó la oposición de los sectores más conservadores, mientras que los círculos más radicales veían en la estrategia chehabista una maniobra para maquillar las desigualdades inherentes al sistema libanés. El cuidado puesto en desarrollar las regiones desfavorecidas se plasmó más en un intento de mejorar las infraestructuras básicas (carreteras, electricidad, agua corriente, etc) que en conseguir un cambio sustancial de la realidad económica. De hecho, las injusticias y desigualdades, habituales en tiempos pasados, lejos de remitir, fueron en aumento. En uno de sus discursos más conocidos, Musa as-Sadr resumía las inquietudes de sus correligionarios con un interrogante acuciante dirigido a la autoridad central: “¿Qué reacción esperaréis de nosotros sino ira y rebelión?”³²⁶

Tras la defunción del chehabismo con la derrota de su tercer aspirante a la presidencia, Elías Serkis, en 1970, se verifica la ascensión al poder de Suleimán Frangie. Se le aclamó como el garante del retorno de la democracia y la legalidad al país, el hombre que habría de revitalizar la economía libanesa tras la quiebra del Intra Bank (el más importante del país) y la marea del desastre del 67; el hombre, en definitiva, que habría de poner fin a los excesos de los fedayines palestinos; sin embargo, Frangie tampoco pudo detener el deterioro del Estado y sus instituciones, incapaces de hacer frente a la crisis económica y las disensiones sociales. Los acontecimientos posteriores, con el colofón de la guerra, confirmaron que los diseñadores del Estado libanés no habían sabido prever las disfunciones del sistema.

5.3. La “hegemonía” de los maronitas

En lo estrictamente confesional, el periodo comprendido desde la independencia hasta la Guerra Civil pasando por el chehabismo y los otros tramos presidenciales ha dado pie a interpretaciones varias. Una, muy extendida, identifica el monopolio hegemónico en lo político y lo económico con una única comunidad. La acusación de “usurpación” vertida contra los maronitas se convirtió, en determinados ámbitos, en moneda corriente; otras interpretaciones, empero, ponían el énfasis en las desigualdades económicas y la manipulación del sistema confesional por parte de las oligarquías locales. Tales interpretaciones abundaron en los lares izquierdistas mas no fueron patrimonio exclusivo de ellos. Desde parámetros bien distintos, en tiempos de guerra, se hizo una lectura similar de la “experiencia libanesa”. Veamos, si no, el diagnóstico de

326. Richard Northon, *Amal wa as-Sbi'a* (Amal y los chiíes), Beirut: Dar Bilal, 1988, pág. 91.

Bechir Gemayel en 1980, líder destacado entonces del joven maronismo político: *El antiguo régimen no se estableció en beneficio de una comunidad religiosa y en detrimento de otra. Se hizo en beneficio de una clase política compuesta de cristianos y musulmanes que explotaba a todos los ciudadanos libaneses, cristianos y musulmanes, sin distinción*³²⁷.

La cosa monetaria libanesa había salido airosa hasta los setenta gracias no tanto a la fiabilidad y solidez de sus cimientos como a la conjunción de una serie de factores coyunturales. La nebulosidad del sistema económico libanés queda patente en la siguiente observación, realizada por un asesor financiero belga durante su visita al país en 1948: *No sé que hace funcionar a la economía libanesa pero parece que marcha bastante bien. Les sugiero que la dejen hacer por su cuenta*³²⁸. Pero el liberalismo desaforado condujo al país a los "límites de la anarquía económica". Mientras, el Estado parecía incapaz de trascender su función de intermediario de "transacciones comerciales dudosas que sólo beneficiaban a la elite detentadora del poder"³²⁹. En el estadio político, los nuevos liderazgos sociales, las convulsiones militares de la región y el tras-toque demográfico pusieron nuevamente sobre el tapete, pero con más intensidad que nunca, la viabilidad del Pacto Nacional y los fundamentos del régimen de cuotas confesional. Décadas después de su fundación, el país es testigo de un fenómeno curioso: algunos de los que antes lo defendían con ahínco pasan a dudar de la continuidad de un proyecto libanés común; por el contrario, parte de los que amenazaban con la segregación y la adhesión a otros proyectos nacionales se designan los máximos valedores del Líbano unido. ¿He aquí un nuevo elemento de juicio que permite suponer que los intereses y situaciones circunstanciales pesan más que las supuestas verdades irrefutables y los objetivos eternos de grupo o comunidad?

327. Vid. Selim Abou, *Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, París: Anthropos, 1984, pág. 282.

328. Sayegh, *op. cit.*, pág. 303.

329. Abou, *op. cit.*, pág. 282.

Capítulo 4

El estallido de la violencia confesional

A) SIRIA

1. La revolución islámica en Siria

El enfrentamiento entre los islamistas y el Estado tiene lugar en un contexto económico-político al que se ha querido revestir de condicionantes estrictamente confesionales. La “revolución siria” (*at-thawra al-islamiyya*) excedió los límites de un simple intento de derrocar un sistema de gobierno represivo y dictatorial para representar un proyecto de reorganización política, económica y social. Los representantes más radicales del movimiento islamista siguen considerando el levantamiento armado de los muyahidines como una acción dirigida a combatir la “usurpación” del poder por parte de la “minoría nusairí (alawí)”. Los islamistas trataron de sustentar su interpretación particular del “problema sirio” con hechos y actos que coadyuvasen al triunfo de sus tesis “confesionalizada”. No es de extrañar, por tanto, que los luctuosos sucesos que comenzaron en los setenta y no terminaron sino tras la masacre de Hama en 1982 hayan marcado de forma profunda la cuestión confesional en Siria.

1.1. Orígenes del conflicto entre los Hermanos Musulmanes y el Ba'th

El movimiento islámico en Siria, que se convierte durante los setenta en la principal fuerza de oposición del país, no disfrutaba de tanta energía en las dos décadas anteriores: los grandes partidos tradicionales e incluso los de izquierda contaban con mayor apoyo popular que la principal organización islamista, los Hermanos Musulmanes. Éstos no habían conseguido aún articularse en una organización política influyente con gran capacidad de movilización social³³⁰. Más aún, en los sectores sunníes, que eran los destinatarios principales de las proclamas islamistas, el nasserismo y el nacionalismo árabe contaban con las mayores simpatías, como lo demuestra la calurosa acogida a la unión con Egipto bajo mando de Abdel Nasser. Las teorías arabistas de

330. Patrick Seale, *The Struggle for Syria*, Londres: Oxford University Press, 1965, pág. 180.

izquierda, como el “socialismo árabe”, habían dejado su impronta incluso en el movimiento islamista de los cincuenta: los postulados de Mustafa as-Siba'i, líder del movimiento hasta principios de los sesenta, sobre el “socialismo del islam” lo corroboran³³¹. No obstante, una serie de factores harían que el movimiento acabase convirtiéndose en el principal referente opositor al régimen tras haber calado en amplios sectores de la comunidad sunní.

Desde el golpe del 63, la irrupción efectiva de las teorías ba'thíes laicas y secularizantes habían incomodado a los ambientes islámicos más arraigados, que consideraban la ideología del partido en el poder un ataque directo a los fundamentos del islam. El Estado, al tiempo que propagaba sus tesis sobre la separación de lo político y lo espiritual, intentaba asegurarse el control directo sobre las actividades de la cúpula religiosa a través del ministerio de Asuntos Religiosos o *Auqaf*³³², amén de rodearse de una cohorte de ulemas y alfaquíes afines que servían de cobertura sancionadora. Los ámbitos más tradicionalistas mostraron su rechazo contra lo que consideraban maniobras antirreligiosas de los dirigentes e ideólogos ba'thíes. Una idea expresada por los sectores más militantes del campo secularizador provocaría en 1967 una oleada de rechazo. Las protestas demostraron la capacidad del movimiento islamista para incitar los sentimientos de la población ante asuntos tan sensibles como la identidad religiosa y el respeto a los preceptos tradicionales. La razón: un oficial del Ba'th, Ibrahim Jallas, había publicado en la revista militar del partido el 25 de abril de 1967 un furibundo artículo contra la religión en el que consideraba a ésta una especie de momia “en los museos de la Historia”³³³. Como era druso, algunos sectores comenzaron a hablar de una conjura revolucionaria-batiní (esotérica); otros, en el fragor de las manifestaciones y huelgas alentadas por los líderes islamistas, señalaron que el país estaba gobernado por un hatajo de “descreídos”³³⁴. El poder, a pesar de retirar el artículo de la circulación y sancionar al autor, no dudó en utilizar la violencia que se haría proverbial en su relación con los islamistas; éstos, a su vez, redoblarían la fiereza de sus ataques, hasta llegar a la espiral de violencia recíproca de los setenta y principios de los ochenta.

1.2. La “irreligiosidad” del Ba'th

Detalles como éste incitaron a los líderes islamistas a pensar que el Ba'th, tras el golpe “izquierdista” de Salah Yacub en 1966, se aprestaba a forjar un estado desprovis-

331. Mustafa as-Siba'i, *Isbtirakiyyat al-islam*, El Cairo: Dar as-sha'b, 1962.

332. Bu 'Ali Yasín, *at-Tbalut al-mubarram: dirasa fi-d-din wa-l-yins wa sira' at-tabaqat* (La triada vedada: estudio sobre la religión, el sexo y la lucha de clases), Beirut: Dar at-Tali'a, 1996, pp. 235-247.

333. Vid. Gema Martín Muñoz, *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999, pág. 276. Para una valoración islamista del artículo, Zafarul-Islam Khan, “Baathists control Syria”, Kalim Siddiqui (ed.), *Issues in the Islamic Movement (1981-1982)*, Londres: The Open Press Limited, 1983, pág. 40.

334. Descripción del cheij Hasan Habannaka, vid. Raymond A. Hinnebusch, “The islamic Movement in Syria”, en Ali Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, N. York: Praeger, 1982, pág. 159.

to de cualquier identidad religiosa o, incluso, opuesto a ella³³⁵. Uno de los principales ideólogos del movimiento, Sa'id Hawwa, lo expone de este modo: *Los partidarios de la secularización monopolizaron el poder en Siria, lo que permitió la expansión de sus ideas paganas y nocivas... Ni los dirigentes ni las leyes protegieron a los ciudadanos de los repetidos ataques contra el islam y los musulmanes... Así las cosas, temíamos que todo esto significase el fin de la educación islámica, de las instituciones religiosas, del régimen del estatuto personal basado en la Ley islámica... Ellos habían entrado en combate y nosotros teníamos que actuar si queríamos que la situación no excediese ciertos límites*³³⁶.

Para empeorar las cosas, el desastre del 1967 dio un nuevo argumento a los detractores del partido gobernante, acusado de connivencia con el enemigo israelí y dejación de la soberanía nacional³³⁷. El estado de abatimiento que sobrecogió todo el mundo árabe tras la derrota relanzó las tendencias de tinte religioso, que pedían con insistencia creciente la adopción de un modelo político más implicado con el islam. A pesar de que Hafiz al-Asad intentó atemperar el malestar de los círculos tradicionalistas con la introducción de fórmulas de respeto para con la religión mayoritaria del país, el conflicto de 1973 demostró que el enfrentamiento entre unos y otros había entrado en una dinámica irreversible. Ese año, los Hermanos Musulmanes salieron a la calle para protestar contra una nueva constitución que no decía nada sobre la naturaleza islámica del Estado. De cualquier modo la polémica no era nueva: veintitrés años atrás, el país fue testigo de un tira y afloja similar entre secularistas e islamistas a propósito de la religión oficial del Estado; y en aquella ocasión los Hermanos Musulmanes, dirigidos por el citado as-Siba'i, mantuvieron posturas encontradas con diputados comunistas y socialistas y prohombres de la comunidad cristiana. En el 73, ante el aluvión de críticas provenientes de un sector islamista más vigoroso que en los cincuenta, al-Asad introdujo una cláusula que estipulaba que el presidente del país habría de ser musulmán; empero, no consiguió acallar las protestas. Habida cuenta de la consabida querencia a considerar a los alawíes como no musulmanes, algunas voces se alzaron en protesta por esta "componenda". Al-Asad, además de dejarse ver en la plegaria pública de los viernes, viajaría, al año siguiente, a La Meca para llevar a cabo la *'umra* o peregrinación menor; pero tampoco se granjeó las simpatías de los islamistas, que seguían motejando al poder de ateo. A pesar de estas críticas, algunos observadores llamaron la atención sobre el hecho de que el sistema político sirio, lejos de impedir o reprimir el culto religioso, impulsó este último. En los setenta se implementaron leyes

335. Thomas Mayer, "The Islamic opposition in Syria, 1961-1982", *Orient*, vol. 24, nº 4, 1983, pág. 593.

336. Sa'id Hawwa, *Hadhibi tayribati* (Ésta es mi experiencia), El Cairo, 1987, pág. 77.

337. Sobre la teoría de la entrega del Golán a los israelíes a cambio de que éstos respetaran la integridad del gobierno ba'thí, vid. Jalil Mustafa, *Suqut al-Yulan* (La caída del Golán), Amán, 1969, y *Min milaffat al-Yulan* (De los expedientes del Golán), Amán, 1970. Según Jalil, que sería secuestrado por los sirios en Beirut años después, Damasco ordenó evacuar el Golán sin disparar apenas un tiro.

que reducían el horario laboral y prohibían comer, beber o fumar en público en ramadán, se impuso el calendario de fiestas islámico y, entre 1971 y 1975, el presupuesto del ministerio del Asuntos Religiosos se cuatuplicó con respecto a los cuatro años anteriores³³⁸. Más aún, determinados investigadores, afines a las corrientes izquierdistas, criticaron lo que ellos consideraban “presencia excesiva” de la religión en los asuntos de Estado y reclamaron la secularización real de la sociedad³³⁹. Incluso, durante la intervención del 76 en Líbano, criticada por los islamistas, al-Asad conminó a defender la identidad del islam frente a las propuestas “laicas y secularizantes” de la izquierda³⁴⁰. Por ello, cabe concluir que *las tentaciones laicistas del régimen ba'athista fueron doblegadas por las poderosas resistencias sociales que se le opusieron*³⁴¹.

1.3. *Los planes económicos del Ba'th*

Otro de los causantes del ascenso islamista debe buscarse en las transformaciones económicas de la época. Las primeras hornadas de los HM y otras organizaciones de tinte islamista solían pertenecer a familias de ulemas de clase media, como el mismo as-Siba'i y su sucesor, al-'Attar. En los años cuarenta y cincuenta, las asociaciones benéficas islámicas, que fomarían después el grueso de los Hermanos Musulmanes, se nutrían de estratos urbanos que no se veían representados en las agrupaciones políticas dominadas por las grandes familias sunníes de siempre: los Quwatli, los Atasi, los 'Azam, etc. Los ambientes religiosos mantenían estrechos vínculos con las asociaciones comerciales de las principales ciudades del interior, ya que buena parte de los comercios sitos en las zonas populares y antiguas de estas ciudades estaban localizados cerca de las mezquitas, las cuales constituían a su vez el principal lugar de reunión de los islamistas. Esta interrelación favorecería la incorporación de elementos cercanos a las clases comerciales, del mismo modo que el ambiente culto del que provenían los prohombres del movimiento atrajo a profesionales liberales y cultivados. El análisis de la profesión de los islamistas detenidos entre 1976 y 1981 revela que algo más del veinte por ciento eran profesores, ingenieros, abogados y físicos mientras que cerca del treinta por ciento eran estudiantes³⁴². Ellos, más los ulemas, alfaquíes y pequeños y media-

338. Rachid al-Hayar, citado por H. Günter Lobsmeier, “Islamic Ideology and Secular Discourse: the Islamists of Syria”, en *Orient*, nº 32, vol. 3, 1991, pág. 415. Aquél arguye, en respuesta a un artículo en el que se decía que “el régimen atacaba la religión en defensa del clan”, que “Siria vive en la era fundamentalista pero bajo el mando del Estado”.

339. Bu 'Ali Yasín, *op. cit.*, pág. 257-266. Para Yasín, los tribunales confesionales, el estatuto personal y la presencia de la temática religiosa en las escuelas laicas y religiosas y los medios de comunicación, demostraban que la división entre el Estado y la religión quedaba lejos. Además, el sistema favorecía a una religión (el islam) sobre otra (el cristianismo) vid. pág. 235.

340. A. Qarana, (Discursos y declaraciones de al-Asad 1970-1985), Alepo: Dar as-Sharq, 1986, pp. 59-62.

341. G. Martín Muñoz, *op. cit.*, pág. 276.

342. Hanna Batatu, “Syria's Muslim Brethren”, en F. Halliday y H. Alavi (editores), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Londres: Mac Millan Education, 1988, pp. 115-117.

nos comerciantes, formaron la columna vertebral del movimiento, al que no tardaría en unirse parte de la burguesía rural y urbana.

La reforma agraria preconizada por el ala radical o "jacobina" del Ba'th perjudicó a las clases privilegiadas rurales, mayoritariamente sunníes. Las nuevas cooperativas agrarias y comerciales afectaron principalmente a esa porción de la población que vivía de las transacciones de productos agrícolas y manufacturados a pequeña escala. Las llamadas a la estatalización y el fortalecimiento del sector público conturbó a los ambientes comerciales tradicionales, que defendían la propiedad privada y la economía de mercado. Los ideólogos del movimiento islamista se hicieron eco de estas preocupaciones y comenzaron a hablar en sus escritos de la necesidad de asegurar el libre flujo de exportaciones e importaciones, así como de la devolución de las propiedades confiscadas. Su única concesión a los planes nacionalizadores se plasmaba en el mantenimiento del petróleo, el gas y los minerales bajo tutela estatal. Luego, la creciente emigración del campo y los pueblos a las ciudades trastocó la distribución demográfica de las grandes urbes y fue considerada por las clases sunníes más desfavorecidas como una amenaza directa: muchos de esos recién llegados no pertenecían a su comunidad, mayoritaria en Alepo, Hama, Homs y Damasco. En el campo, donde el Ba'th contaba con sus mayores apoyos, la expansión de los islamistas seguía siendo reducida. El flujo migratorio deparó consecuencias diversas según la ciudad de que se tratase. En Damasco, por ejemplo, se tradujo en un mayor grado de cohesión con el poder en comparación con las otras grandes urbes del interior como Homs, Alepo y, sobre todo, Hama. Estas tres ciudades, además, fueron las más afectadas por las alteraciones sociales y económicas acaecidas en Siria desde la I Guerra Mundial. En concreto, en Alepo, donde el movimiento islamista había tomado forma, la ruptura de las lucrativas transacciones económicas con Turquía y el ocaso de las rutas comerciales con Líbano e Iraq provocaron el retroceso económico de la ciudad en beneficio de Damasco. A esto ha de unirse el aluvión de refugiados procedentes de Turquía, sobre todo armenios, que durante los años veinte se asentaron en la ciudad y establecieron sus propias redes comerciales, que pronto estuvieron en condiciones de competir con las locales.

A pesar de la falta de pruebas fehacientes, algunas teorías sostienen que los Hermanos Musulmanes conformaban la vanguardia de un movimiento dirigido por miembros de la oligarquía sunní que, perjudicados por la política económica ba'thí, ansiaban subvertir el sistema³⁴³. También se ha señalado que entre esos elementos no identificados que dieron su apoyo al movimiento islamista se hallaban los propietarios del consorcio de principales empresas sirias, la *Jumasiyya*, activa sobre todo en el

343. Michael C. Hudson, "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics", en J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, 1986, pág. 93.

campo de la producción textil y víctima de los planes de nacionalización de los sesenta. Más lógico sería reducir el asunto a la implicación de determinados potentados y hombres de negocios sunníes en la financiación de las acciones islamistas.

2. La confesionalización del conflicto sirio

Si bien el enfrentamiento entre el Frente Islámico y el Estado hunde sus raíces en factores eminentemente políticos y económicos, los ideólogos de la revolución islámica trataron durante años de cercar el conflicto en el terreno de lo confesional. Con el objeto de asegurar el éxito de tal estrategia, no sólo distribuyeron miles de manifiestos, publicaciones y comunicados en los que se denunciaba la “usurpación” alawí del poder sino que atentaron contra individuos más o menos relevantes de la comunidad alawí que no siempre tenían una implicación directa con el régimen. De este modo, los dirigentes islamistas radicales convirtieron lo que había empezado siendo una confrontación entre el islamismo y el Ba’th en una especie de pulso entre la comunidad mayoritaria, los sunníes (buenos musulmanes) y una comunidad minoritaria, los alawíes (herejes). Esta estrategia, que contravenía los postulados de parte del Frente Islámico, no dio los frutos deseados a la vista del desastre final de Hama en febrero del 82 y el sinfín de querellas internas que ha padecido el movimiento desde esa fecha. Al contrario, el régimen salió con mayor vigor y fortaleza de las que tenía, así en el ámbito nacional como en el regional. Debe hablarse, pues, del fracaso absoluto de una propuesta que, lejos de acabar con un régimen despótico, exacerbó las tensiones confesionales y complicó más aún el ya intrincado cosmos de las relaciones intercomunitarias en Siria.

2.1. Prolegómenos de la Revolución Islámica

La “Revolución Islámica” se inicia, según el órgano de prensa clandestino del movimiento islamista *an-Nadbir*, en febrero de 1976³⁴⁴. Pero las manifestaciones, actos de protesta y alguna que otra operación armada se venían produciendo ya desde el golpe del sesenta y tres. En 1964, Hama sería escenario de la primera medida punitiva adoptada por el ejército con ocasión de las manifestaciones contra las reformas gubernamentales en la enseñanza convocadas por los islamistas y en las que también tuvo destacada presencia el partido socialista de Akram al-Hurani. A resultas de estas turbulencias, se revisó la decisión de eliminar la asignatura de enseñanza islámica de los planes de estudio y suprimir el ministerio del Asuntos Religiosos; en 1965, nuevas marchas populares –esta vez contra los decretos que preveían nacionalizaciones en el sector industrial– acaban con la detención de decenas de manifestantes, muchos de ellos

344. *An-Nadbir*, 21 de septiembre de 1979, nº 2. Otros hablan de 1975, a raíz de una acción armada perpetrada por la organización islamista armada *at-Tali’a al-Muqatila* (La Vanguardia Combatiente), dirigida por Marwán Hadid. Vid. K. Sidiqqi, *op. cit.*, pág. 68.

pertenecientes a los HM. En abril del 67, el ya referido artículo de la revista militar del Ba'th da lugar a manifestaciones y huelgas en Damasco y las principales ciudades del país. Ya en 1973, las algaradas provocadas por la renuencia del régimen a considerar el islam la religión oficial del Estado terminan con la detención de decenas de activistas islámicos, entre ellos Said Hawwa, que permanecería en prisión hasta 1978³⁴⁵. En todos estas protestas callejeras desempeñó una función relevante Marwán Hadid, originario de Hama al igual que Hawwa y líder de la "Vanguardia Combatiente". Hadid cayó preso en 1976 y ese mismo año murió en la cárcel.

Pero los momentos de máxima tensión se vivieron entre 1979 y 1982, cuando las incursiones del ejército y las *Saraya ad-Difa'* (Brigadas de Defensa) de Rifa'at al-Asad en ciudades como Aleppo y Hama se alternan con los asaltos y coches bomba de los islamistas. 1980 fue especialmente virulento, gracias a las huelgas y manifestaciones que tuvieron lugar en el norte (Hama, Homs, Aleppo, Idlib y Deir az-Zor). Incluso, en las dos ciudades-fortaleza de los islamistas, Aleppo y Hama, los muyahidines controlaron barrios enteros desde los que acosaron edificios y sedes gubernamentales. El ocho de junio de 1980, salió a la luz la ley nº 49 por la que se condenaba a muerte a los miembros de los Hermanos Musulmanes. Poco después, el ministro de Información, Ahmad Iskandar, afirmaba triunfante a la prensa que los Hermanos Musulmanes habían sido eliminados. Sin embargo, tras un breve período de espera, los H.M. volvieron con más fuerza para intentar el último asalto al régimen, esta vez encuadrados en una coalición de varias formaciones islamistas y grupos de ulemas bautizada como *al-Yabha al-Islamiyya fi Suriya* (Frente islámico de Siria) y liderada por Abu Nasr al-Bayanuni³⁴⁶.

Durante el periodo comprendido entre las revueltas del sesenta y cuatro y la gran masacre de Hama, Siria padeció una espiral de violencia que dejó tras de sí un reguero de miles de muertos y pérdidas materiales considerables, por no hablar de los presos hacinados en las cárceles y la salida del país de un buen grupo de profesionales altamente cualificados. Además, esta vorágine lastró la convivencia intercomunitaria. Con su énfasis en el sectarismo de un régimen que sólo representaba a una minoría, los islamistas terminaron por despertar el temor de que su principal objetivo era promover a su propia comunidad (y dentro de ella a los que ellos consideraban miembros "aceptables") hacia los puestos de influencia. Si los HM buscaban la generalización del conflicto habría que hablar de fracaso total. Quién sabe si el movimiento islámico, el único representante de la oposición capaz de aglutinar tras de sí una fuerza popular efectiva, habría tenido más suerte si se hubiese centrado en aquellos puntos en los que todos los segmentos de la sociedad, a excepción claro está de la elite en el poder, coincidían:

345. Los islamistas consideraron la constitución del 73 un ataque directo al islam porque, a su entender, perseguía una sociedad laica, la supresión del estatuto personal, la constricción de la libertad de culto y la supresión de la enseñanza religiosa. Vid. Sa'id Hawwa, *Hadbibi...*, *op. cit.*, pág. 110.

346. A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria*, Oxford, 1990, pág. 282.

la corrupción, la represión, la falta de libertades, el nepotismo, etc. Si se hubiese evitado acusar a una comunidad en exclusiva de la degradación del poder, la revolución islámica podría haber aglutinado a todos los sirios contra un régimen criminal, un régimen inmoral no por su pigmento étnico o religioso, sino por su ideología y su actuación.

2.2. *Los panfletos antialawíes*

Datos abundantes corroboran la intención islamista de confesionalizar el conflicto y convertir, a todo un colectivo, en culpable de los desmanes cometidos por algunos de sus miembros. Por ejemplo, los manifiestos antialawíes emitidos por la dirección islamista, sobre todo en el período de máxima tensión (1976-1982), acompañados por una ola de asesinatos selectivos contra “nusairíes” (alawíes). También es cierto que el régimen reaccionó en ocasiones de un modo que invitaba a pensar en una estrategia de respuesta confesionalizada, así en el caso de Hama, del que nos ocuparemos más adelante. Más cierto es todavía que el régimen no hizo nada por favorecer una distensión social y política que rebajase la acritud confesional. Por medio de comunicados clandestinos y declaraciones a los medios de comunicación extranjeros, los adalides del movimiento islamista intentaron presentar a una única comunidad como responsable del estado de cosas en Siria. En 1979, podía leerse en una nota en la que los Hermanos (cuyo líder nominal, al-‘Attar, desaprobaba los métodos del ala militar) se desvinculaban del ataque contra la academia militar de artillería de Alepo y los más de treinta cadetes alawíes muertos a manos de la Vanguardia Combatiente: *En Siria se da una circunstancia de desequilibrio entre la comunidad alawí nusairí, en el poder, que no constituye más del diez por ciento de la población, y las otras comunidades; y baste para hacernos una idea de esto el hecho de que entre todos los cadetes de la academia militar de Alepo sólo había treinta sunníes de entre 300 cadetes, alawíes en su mayor parte*³⁴⁷.

Otra muestra la tenemos en esta declaración de ‘Abd al-Fattah Abu Gudda, dirigente de la rama “oficial” de los HM hasta su muerte en 1997, con el expresivo título de “La comunidad alawí, responsable de los crímenes del régimen del Asad”: *El poder sectario es aquel detentado por una minoría religiosa o étnica de la que el presidente recibe el apoyo, el sustento y la ayuda necesarias para gobernar de forma despótica sobre la mayoría. Así, la comunidad en cuestión hace causa común con el poder y se esfuerza por auxiliar a éste por cualquier medio, manipulando incluso cualquier conflicto que pueda surgir entre los miembros de la mayoría. Si en un sistema democrático el gobernante debe su condición como tal a los votantes, en un régimen sectario el gobernante debe su poder a la comunidad que lo sustenta y a la que el régimen sustenta... Cuando*

347. ‘Umar Abd al-Hakim, *at-Thaura al-islamiyya al-yibadiyya fi Suriya*, (La resolución islámica en Siria), s.d. y s.l.p., pág. 98.

*un dirigente depende de una minoría para conseguir el poder, no habrá posibilidad de asegurar la justicia para el pueblo, ya que los miembros de su comunidad disfrutarán de más derechos que los demás... Por lo tanto, la especie de que la comunidad (alawí) no es responsable de los actos del régimen es indefendible: el régimen se sustenta en la comunidad y actúa en su nombre. A cambio, la comunidad obtiene beneficios del régimen*³⁴⁸.

Años antes, en *an-Nadhir*, se había llegado a una conclusión similar pero más concisa si cabe: *Los muyabidines están entablado la más noble de las contiendas contra el gobierno del ateísmo en Siria... Una contienda librada entre una mayoría oprimida y una minoría descreída...*³⁴⁹. Es cierto que junto a estas formulaciones simplistas de la esencia del conflicto político en Siria encontramos declaraciones que abren las puertas a una valoración más amplia y profunda de la cuestión; sin embargo, tales declaraciones no siempre resultan convincentes. Del mismo modo, encontramos en la producción teórica y propagandística del movimiento islámico sirio una característica común a buena parte de la oposición política en el mundo árabe: la dualidad del discurso según dónde se realice este último y según el nivel argumental que se emplee para llevarlo a cabo. En el siguiente ejemplo, el timbre antialawí parece atemperado. Un comunicado, emitido por el Alto Mando de la Revolución Islámica en Siria, en noviembre de 1980 se refiere a la "naturaleza sectaria del régimen sirio": *El aspecto sectario del régimen es, sin duda alguna, lo más peligroso de toda la situación actual... La revolución islámica considera que la aparición de gobiernos regidos por determinadas comunidades constituye un indicio de decadencia en la historia del islam. Este sectarismo ha acabado sometiendo a los cuadros del partido a la voluntad de un grupo determinado. Así, el partido Ba'ib ha obrado contra la revolución y todo nuestro pueblo... Hafez al-Asad y su hermano monopolizan el poder. Han fundado una autocracia absoluta que difunde el despotismo, la corrupción, la esclavitud...*³⁵⁰

A continuación, el Frente Islámico hace una "llamada a los alawíes": *Las cosas tienen una lógica que los alawíes no pueden permitirse obviar, a saber, que un nueve o un diez por ciento de la población siria no puede en ningún caso imponer su hegemonía a todo el pueblo... Las provocaciones agresivas y humillantes de los dirigentes sectarios no nos dejan otra opción... Esperamos que los alawíes sinceros y conscientes nos ayuden a poner fin a esta tragedia*³⁵¹. Esta última conminación encierra una contradicción: por un lado, se insiste en que una minoría ha usurpado el poder y ha privado a

348. Comunicado oficial de la Dirección de los H. M., revista *al-Watan al-'Arabi*, nº 610, 21-10-1988.

349. *An-Nadhir*, 6-9-1979.

350. *Bayan al-thawra al-islamiyya fi Suriya* (Declaración y programa de la revolución islámica en Siria), traducción francesa, Damasco, 9-11-80, pág. 9. El comunicado lo firmaban Hawwa (principal ideólogo del movimiento), 'Ali al-Bayanuni (hermano de Abu-n-Nasr al-Bayanuni, secretario general del Frente Islámico) y 'Adnán Sa'd ad-Din (máximo responsable de los Hermanos Musulmanes).

351. *Ib.*, pág. 12.

la mayor parte de la sociedad de sus derechos de ciudadanía; y por otro, se exhorta a parte de esa misma comunidad, la “sincera” y “consciente”, a acabar con esta “tragedia”. Pero, ¿por qué querrían los miembros de una comunidad, que se beneficia en exclusiva del poder, revolverse contra una autoridad que garantiza su propia “hegemonía”? ¿Podrían bastar las invocaciones a la cordura, la sensatez y el repudio a la injusticia para empujar a alguien a renunciar a sus supuestos privilegios en aras de una sociedad que lo considera indigno de ellos?

En cualquier caso, no toda la casuística antialawí vio la luz dentro de Siria y desde las organizaciones islamistas. Coincidiendo con la ruptura de relaciones entre Damasco y El Cairo a raíz de la disposición egipcia a llegar a un acuerdo de paz con Israel, el presidente Anuar Sadat lanza una serie de ataques “confesionalizados” contra los dirigentes del Ba'th. De este modo, Sadat servía de amplificador a las tesis que encuadraban el conflicto interno sirio en una lucha entre comunidades contrapuestas y gozaban de gran predicamento en los medios de comunicación afines al movimiento islamista en Siria y en las emisoras israelíes y jordanas, así como en aquellos medios pertenecientes a los por aquel entonces enemigos del ejército sirio, las Falanges y aliados³⁵²; empero, el peso específico de Sadat y la importancia de los órganos de prensa y radio egipcios propiciaron que la “alawización” del poder en Siria se convirtiese en poco menos que un tópico en el Mundo Árabe. El presidente egipcio habló en una ocasión del “Ba'th de los alawíes”³⁵³. Los ataques virulentos de Sadat fueron sustentados por los editoriales de los periódicos egipcios, como éste de *al-Ajbar*: *Esta matanza (la de la academia militar de Alepo) constituye una reacción a la larga serie de crímenes, asesinatos y actos represivos llevados a cabo por el partido Ba'th alawí para humillar al pueblo sirio y proteger su autoridad. El pueblo sirio no ha tenido más remedio que rebelarse contra este ultraje para salvaguardar su propia integridad... La mayor parte de las víctimas son alawíes, esto es, la misma comunidad a la que pertenece el partido Ba'th, el cual sólo representa a una minoría reducida de no más del once por ciento de la población... Según las agencias de prensa, esta matanza se debe al deseo de venganza contra los alawíes...*³⁵⁴

2.3. Los atentados selectivos contra alawíes

Un porcentaje de los ataques llevados a cabo por la “Vanguardia Combatiente” con anterioridad a la fecha considerada inicio de la “revolución islámica” (1976), ya iban dirigidos de forma selectiva contra objetivos alawíes y personalidades relevantes den-

352. Vid. el llamado del líder de las milicias del sur aliadas con Israel, Sa'ad Haddad: *¡Sunníes, preveníos, los alawíes quieren aniquilaros! ¡Cristianos, los alawíes se sirven de vosotros para destruir Líbano! Estamos dispuestos a acoger a cualquier sunní sirio o soldado cristiano que mate a un alawí*. Pierre Guincamp, *Hafez el Assad et le partie Baath en Syrie*, París: L'Harmattan, 1996, pág. 256.

353. *Al-Abram*, 6-4-79.

354. *Al-Ajbar*, 24-6-79.

tro del régimen. Hacia 1978, las células islamistas armadas entablan una “semiguerra civil con el Estado”³⁵⁵, en la que aumentan los atentados contra miembros de la comunidad alawí. El más llamativo, el de la academia militar del *Midfa'iyya* en Alepo en 1979, de cuyo marcado sesgo confesionalizante da fe el hecho de que los autores del atentado separaron a los cadetes alawíes de los sunníes y abrieron fuego sólo contra los primeros. La operación encerraba ya de por sí una lectura muy peculiar de la realidad siria: unos y otros estudiaban en una escuela militar que en definitiva servía al régimen; sin embargo, los alawíes estaban implicados con el sistema porque así se lo dictaban su propia naturaleza y convicciones, mientras que los otros, en su condición de elementos extraños a esa supraestructura, no podían más que estar allí por obligación o ignorancia. O según un cronista cercano al movimiento yihadí que describe así las Brigadas de Defensa: *Están compuestas por una mayoría aplastante de nusairíes; el resto lo forman habitantes del campo y el desierto sin cultura alguna y que con el tiempo se convierten en brutales herramientas que hacen lo que se les ordena sin parar mientes*³⁵⁶.

A partir de esa fecha, cualquier alawí relevante, más aún si tenía una implicación directa con el poder, pasó a ser tachado de criminal. Las víctimas eran escogidas preferentemente entre los círculos de profesionales altamente cualificados, hasta el punto de que la sangría constante que hubieron de sufrir estos círculos dejó a la comunidad alawí sin una porción apreciable de sus cuadros laborales mejor formados³⁵⁷. Los activistas islámicos llegaron a intentar contra familiares de al-Asad: a finales de octubre del 81, poco después de la explosión de un coche bomba que provocó la muerte de numerosos consejeros militares soviéticos, el tío de al-Asad y su prima caen asesinados. Estas dos muertes traen como consecuencia la irrupción de un batallón del ejército en el centro de Hama a principios de noviembre, en el marco de la consabida espiral brutal de represalias y contrarrepresalias. Antes, en diciembre de 1980, las acciones de los muyahidines habían acabado con la vida del médico personal de al-Asad, Yúsuf Sa'ig, profesor de la Facultad de Medicina de Damasco. El propio al-Asad sufrió un atentado, el 26 de junio de 1980, cuando un comando irrumpió en el palacio de Damasco y estuvo a punto de acabar con su vida. Este intento fallido deparó a su vez la masacre de la cárcel de Palmira, dirigida por un personaje que pasó a ser a partir de ese momento pieza fundamental en el engranaje represivo del Estado: Rifa'at al-Asad. Esta matanza, durante la cual miembros de las Brigadas de Defensa de Rifa'at entraron a saco en la prisión y abrieron fuego contra los islamistas en sus celdas, cons-

355. Gassan Salama, *al-Muyama' wa-d-dawla fi-l-Masbriq al-'arabi* (La sociedad y el Estado en el oriente árabe), Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1987, pág. 267.

356. 'Abd al-Hakim, *op. cit.*, pág. 447. Muchos de los alawíes enrolados en los órganos represivos también procedían de ambientes rurales no menos incultos y atrasados.

357. P. Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, Londres, 1988, pág. 333. Según los cálculos de Seale, en verano del 79 murieron setenta alawíes en atentados de este tipo.

tituye uno de los capítulos más sangrientos de la revuelta islámica. Salim Hamad, activista jordano recluido en Palmira desde 1980 hasta 1991, eleva el número de muertos a ochocientos³⁵⁸.

Inmersos como estaban ambos bandos en la lógica de la vendeta, los Hermanos Musulmanes respondían a las atrocidades del régimen con atentados dirigidos contra alawíes cuyo único delito consistía en eso, en pertenecer a la comunidad a la que pertenecían: en octubre de 1979, dieciocho alawíes caen muertos en dos días en respuesta a la fiera represión de una manifestación en Aleppo. La misma lógica dictaría las explosiones de coches bomba en diversos pueblos alawíes en la primavera de 1980. Por lo general, este tipo de atentados no conseguían exaltar los ánimos de la población alawí; sin embargo, el asesinato de dos relevantes personalidades alawíes en Lataquia en agosto de 1979 dio lugar a algaradas callejeras entre sunníes y alawíes. Las fuerzas del orden sofocaron los disturbios con su contundencia habitual para evitar la propagación de las tensiones confesionales a otras áreas de la región, de mayoría alawí.

2.4. Hama, 1982

Esta ciudad, situada aproximadamente en el centro de Siria, a unos 210 kilómetros de Damasco y 130 de Aleppo, fue el escenario de la “batalla decisiva” entre el régimen y el Frente Islámico. El gobierno ba’thí encaró el pulso con los muyahidines de Hama como una cuestión de vida o muerte: sólo así podría comprenderse la brutalidad con la que se castigó una ciudad que se había convertido en el símbolo de la resistencia islamista. Diversas estimaciones hablan de entre diez mil y treinta mil muertos (una décima parte de la población total); de cualquier modo, resulta harto difícil establecer un recuento definitivo, porque parte del casco antiguo de la ciudad, uno de los más hermosos de la región, quedó reducido a escombros, lo que dificultó en gran medida la labor de recuento. A esto ha de unirse la opacidad del régimen y la represión posterior. Sólo a partir de los recuentos de hamwíes que lograron salir del país se ha podido establecer una estimación aproximada de las bajas –al margen de las cifras gubernamentales– así como un relato “no oficial” de lo que aconteció en Hama.

Según fuentes islamistas, la guerra abierta en la ciudad entre las fuerzas del Estado y los muyahidines comenzó el 2 de febrero del 82 cuando miembros de las Unidades Especiales irrumpieron en una base islamista y cayeron en una emboscada tendida por los muyahidines, que estaban avisados sobre aviso gracias a la interceptación de mensajes radiofónicos³⁵⁹. A partir de ese momento, los ulemas llaman a los habitantes a la lucha armada desde las mezquitas de la ciudad y se distribuyen armas entre la población. En un primer momento, los insurgentes redujeron a los efectivos policiales des-

358. Salim Hamad, *Tadmur, Shabid wa-mashbud* (Testimonio sobre la cárcel de Tadmur), Amán: Az-Zahra’ li-l-Flam al-‘Arabi, s.d., pág. 193.

359. ‘Abd al-Hakim, *op. cit.*, pág. 245.

tacados en la ciudad. Después, el ejército y los diferentes cuerpos de seguridad rodearon la urbe y comenzaron una táctica de acoso y derribo en la que no faltaron los bombardeos y las acometidas de carros blindados y palas mecánicas³⁶⁰. Tras una serie de combates encarnizados en el perímetro de la ciudad, los islamistas recularon hacia la parte vieja, donde se hicieron fuertes y opusieron resistencia a las unidades acorazadas; sin embargo, hacia el 20 de febrero, es decir, tras poco menos de tres semanas de combate, la contienda llega a su fin y las fuerzas de seguridad se dedican de lleno a la tarea de “depurar” la ciudad. Las autoridades trataron en un primer momento de evitar la difusión de lo que estaba ocurriendo en Hama; no obstante, un informe elaborado por el Departamento de Estado norteamericano en el que se hablaba de “combates encarnizados” y “cientos de víctimas” confirió al conflicto cierta resonancia internacional³⁶¹. Damasco afirmó que sólo pretendía destruir los refugios islamistas, una operación “como las que se llevan a cabo en cualquier país” en situaciones similares³⁶², a la par que acusó a Estados Unidos e Israel de instigar los enfrentamientos y fomentar una propaganda de desprestigio contra Siria³⁶³.

Para las fuentes islamistas, la contienda de Hama representaba el culmen de una política de provocación diseñada por el gobierno con el objeto de provocar un alzamiento popular que le permitiese justificar una represión a gran escala³⁶⁴. Sin embargo, desde el otro lado se afirma que la intervención militar fue una reacción a los ataques a comisarías y edificios públicos, donde murieron oficiales y miembros del partido³⁶⁵. Más aún, sectores islamistas contrarios a la dirección actual de los Hermanos Musulmanes acusan tanto al régimen como a los entonces dirigentes de la organización de haber provocado de una forma u otra el estallido de violencia: los primeros, al haber hecho todo lo posible por incitarlo; los segundos, al no haber evitado la debacle del movimiento en una lucha desigual que sólo podía beneficiar al régimen. Fuere como fuere, la caída de Hama supuso el fin de la actividad islamista en Siria y cerró el camino a todo intento de coordinar una oposición eficaz al régimen dentro del país.

El poder elaboró una máquina represiva que favoreció, durante los acontecimientos de Hama, el que la oposición islamista acentuase el factor confesional y la dualidad alawí-sunní en su contienda con el poder. Damasco delegó en sus colaboradores principales para llevar a cabo su estrategia militar, poniendo buen cuidado en elegir a elementos de fidelidad inquebrantable, ya por sus lazos de parentesco con el presidente ya por su comunión de intereses. De este modo, Rifa'at al-Asad, el “cerebro gris” de la lucha antiislamista tras su designación como máximo responsable de seguridad en las re-

360. Umar F. Abd-Allah, *op. cit.*, pág. 192.

361. Hemos seguido el tratamiento informativo de los sucesos de Hama en el periódico libanés *al-Anwar* desde el 11 al 23 de febrero de 1982.

362. Qarana, *op. cit.*, pág. 277.

363. *Al-Anwar*, 11-2-82 y 15-2-82.

364. Umar F. Abd-Allah, *op. cit.*, pp. 191-192.

365. Vid. informe del partido Ba'th en *al-Anwar*, 23-2-82.

giones de Damasco, Alepo y Hama, dirigía las ya citadas Brigadas de Defensa, cuyo destacamento participante en Hama estaba a las órdenes de 'Ali Dib; 'Ali Haydar, pariente de al-Asad, comandaba *al-Wabadat al-Jassa* (Unidades Especiales), expertas en acciones de comando y el segundo órgano de seguridad en importancia tras las Brigadas de Defensa; Nadim 'Abbás supervisaba la brigada acorazada nº 47 y Fuad Ismail la brigada acorazada mecanizada nº 21; y Yahya Zaydán controlaba los servicios de inteligencia militar. Todos estos altos mandos, que supervisaron las acciones militares, pertenecían a la comunidad alawí, hecho que confirmaba el sectarismo del Estado sirio según los islamistas. Pero, al mismo tiempo, se tuvo buen cuidado en evitar que los soldados originarios de Hama enrolados en las divisiones asignadas a la operación tomaran parte en ésta y algunos destacamentos de las brigadas 27 y 41 se negaron a apuntar sus armas contra la población. Mas, en términos generales, no hubo conato alguno de rebeldía en el ejército ante lo que estaba ocurriendo en Hama, hecho a tener muy en cuenta ya que, si bien los altos oficiales alawíes eran mayoría, el grueso de las tropas estaba formado por sunníes.

2.5. El "rencor alawí" hacia Hama

Todavía en ambientes populares cercanos a los círculos islamistas e incluso en otros que nada tienen que ver con éstos, continúa vigente la idea de que una de las razones del ensañamiento de las fuerzas de seguridad con Hama y sus habitantes hay que buscarla en el rencor visceral que la comunidad alawí profesaba hacia la ciudad. Según esta visión, los alawíes, antiguamente, no entraban en la ciudad por temor a represalias. También, se recuerda la práctica, frecuente entre familias alawíes residentes en los entornos de Hama y dedicadas principalmente a cultivar las tierras de propietarios (hamwíes por lo general), de prostituir a sus hijas para poder comer. Tales relatos confirman que las interpretaciones basadas en el rencor confesional y la supuesta enemistad "histórica" entre unos grupos y otros siguen teniendo gran importancia a la hora de evaluar la cuestión. Estos relatos llegan a la conclusión de que los sucesos de Hama representaron la victoria de los alawíes y la humillación de los sunníes, esto es, una reinversión de la escala de valores que había predominado en épocas pasadas. Las consideraciones van más allá, para algunos, de un conflicto bipolar, ya que hubo otros grupos implicados en la contienda confesional. Así, el supuesto apoyo de villas ismaelíes y cristianas a los alzados en armas constituye, para esta corriente de interpretación, una reproducción del *esquema clásico de las convulsiones socioeconómicas de la población siria...Estas dos minorías étnicas y confesionales expresaron, sin duda, su resentimiento hacia el poder dominado por los alawíes*³⁶⁶. El movimiento islamista re-

366. Kamminsky/Kruk, *La Syrie. Politique et stratégies.*, París, PUF, 1989, pág. 161. Esta visión contradice la teoría minoritológica tradicional de que los sunníes habían "oprimido" secularmente al resto de comunidades, proclives a aliarse entre sí en su condición de minorías acosadas.

saltó la incorporación de elementos cristianos a la revuelta, pero sin hacer alusión a los ismaelíes, considerados por el islam tradicional tan herejes como los alawíes.

3. El fracaso de la opción islamista

Un defensor del movimiento islamista en Siria declaraba, a principio de los ochenta, que los “musulmanes del país están dispuestos a librarse del régimen”³⁶⁷; no obstante, las expectativas de la Revolución Islámica, entre ellas la incorporación del conjunto de la sociedad sunní al alzamiento, no se cumplieron debido, en parte, a una lectura incorrecta de la realidad social siria. Bien es cierto que difícilmente podía un movimiento de insurrección popular con escasas ramificaciones en el partido gobernante, el ejército y las fuerzas de seguridad conseguir sus objetivos frente a la formidable maquinaria represiva de que disponía el militarizado Estado sirio, capaz incluso de golpear a la oposición, con asesinatos, secuestros y coacciones, más allá de sus fronteras³⁶⁸; también es cierto que la propia configuración del movimiento islamista, con febles articulaciones en el ámbito rural, le obligaba a concentrarse en las ciudades. Tenemos además las coordenadas regionales y los intereses de las grandes potencias, que no deseaban en absoluto el triunfo de una nueva revolución islámica junto al Irán de Jomeini. Algunos medios de comunicación occidentales parecían considerar la brutalidad de las fuerzas de seguridad como un mal menor. El *The Guardian* inglés llegaba a la conclusión en un editorial (24-2-82) de que *one Khomeini may for the moment be as many as the Middle East can stand*. Unido a esto, la Revolución Islámica acabó fracasando por no haber sabido granjearse el apoyo de todos los segmentos sociales descontentos con la situación; más aún, con el tiempo, alguno de estos segmentos acabó considerando la brutalidad del régimen directamente proporcional a la de los islamistas.

A la hora de valorar la falta de “solidaridad activa” del país con Hama –uno de los objetivos del movimiento yihadí en Hama era inictar el levantamiento de otras ciudades– los estudiosos islamistas citan la omnipresencia de las fuerzas del orden, la dificultad de conseguir armas, las divisiones y rencillas internas entre las diversas formaciones islamistas, el hecho de que las dos grandes potencias islámicas de la región, Arabia Saudí e Irán, mantuviesen su apoyo al régimen ba'thí, el predominio de intereses personales y partidistas en ciertos sectores de la población o lisa y, llanamente, que el Frente Islámico no contaba por aquel entonces con el suficiente respaldo como para poner en marcha su revolución³⁶⁹. Mas a pesar de que en los escritos y comunicados posteriores a 1982 las alusiones a la “dictadura alawí” y el sectarismo han

367. Zafarul– Islam Khan, “Islam begins in Syria”, en Siddiqui, *op. cit.*, pág. 74.

368. Entre los asesinatos atribuidos a los servicios de inteligencia sirios destacan el del cofundador del Ba'th, al-Baytar en París en julio de 1980; el de la esposa de al-Attar, ex dirigente de los Hermanos Musulmanes, en marzo del 81 en Alemania y el de Nizar as-Sabbag, uno de los hombres importantes de los H.M., en España, noviembre del 81 (Informes de Amnistía Internacional, 1981 y 1982).

369. Umar Abd-Allah, *op. cit.*, pp. 193-194; Abd al-Hakim, *op. cit.*, pp. 561-562.

remitido, algunos islamistas siguen sin plantearse la posibilidad de que la confesionalización del conflicto haya constituido una de las principales causas de la derrota. En algunos casos, aparecen argumentos contrarios a la casuística confesional de principios de los ochenta, como en las palabras de uno de los dirigentes históricos de los Hermanos Musulmanes, 'Adnán Sa'd ad-Din: *Nosotros nunca entablamos un combate ideológico con los alawíes; nuestras discrepancias con ellos han de ser resueltas por la vía del diálogo cordial y la invocación sincera a Dios Todopoderoso, no a través del enfrentamiento y el derramamiento de sangre... Antes, las escuelas seguían un único método de enseñanza religiosa; yo enseñé ciencia islámica en la ciudad de Misyaf a alumnos alawíes e ismaelíes y lo mismo hice en otro sitio con alumnos sunníes, y todos los habitantes de Siria tenían el mismo plan de estudios. Esto hubiera sido suficiente para conseguir la unidad de pensamiento y credo entre los hijos de la misma nación, sin devastadoras disputas sectarias que sólo benefician a las fuerzas colonialistas y sionistas hostiles al arabismo y el islam*³⁷⁰.

Pero a pesar de su tono reposado, da la sensación de que estas palabras proponen la asimilación de todas las corrientes no mayoritarias (como alawíes o ismaelíes) a un programa aglutinador que, se sobreentiende, debería estar sujeto a las coordenadas del proyecto islamista. Sin embargo, otros, partidarios en este caso del sector radical del movimiento islamista, mantienen en los noventa la contundencia de su discurso antialawí: *Los nusairíes: los dueños actuales de Siria y Líbano y de prácticamente toda la región después de los judíos... Los nusairíes, que robaron la sangre de las venas de este país bendito para llevársela a sus montañas, que han acabado convirtiéndose en paraísos repletos de ríos y castillos... Los nusairíes, que a pesar de no constituir más que una décima parte del país disfrutaban de una situación óptima y lo controlan todo, monopolizando el poder con los mecanismos propios de los usurpadores*³⁷¹.

3.1. La reacción propagandística del Ba'ib

Así las cosas, ante la acusación continua de impiedad y antiislamismo, el régimen acabó respondiendo con la misma moneda. Nada tenía de extraño encontrarse con el apelativo de "herejes" aplicado a los islamistas en los discursos del presidente e, incluso, con encendidas defensas de la islamidad del Estado: *Y todo ello (las acusaciones de los Hermanos Musulmanes) a pesar de que el estandarte del islam nunca había sido enarbolado con tanta fuerza como desde 1970 (cuando al-Asad toma el poder)*³⁷². La versión oficial no sólo contraponía el islam "progresista y de los trabajadores" al antiis-

370. Sa'd ad-Din, entrevistado por al-Barazi, *op. cit.*, pág. 151.

371. 'Abd al-Hakim, *op. cit.*, pág. 263.

372. Qarana, *op. cit.*, pág. 293.

lamismo “reaccionario” sino que se escudaba en los valores más elementales de la fe, la creencia personal, para resaltar todo lo que de extremismo había en tales acusaciones: *Por supuesto, sé que el musulmán (en tiempos del Profeta había más de una definición para “musulmán”) era el que el decía que no hay más dios que Dios y que Muhammad es el enviado de Dios. Yo, desde hace muchos años, treinta o más, rezo y hago la profesión de fe; sin embargo, esta gente se niega a aceptarme como musulmán. Y me pregunto, ¿qué es lo que me falta para ser musulmán?... ¿Será que me falta ir a Jerusalén? Se me ocurre todo esto porque, de verdad os digo, nunca les había oído atacar en lo tocante al islam antes del viaje de Sadat a Jerusalén. ¿Tendré que ir a Jerusalén? ¿Tendré que seguir los pasos del presidente egipcio para que así admitan mi islamidad? Es evidente que necesito un certificado de buena conducta; y tal certificado, por lo que parece, sólo puede venir de Washington*³⁷³.

A pesar de que los responsables de los H.M. no aluden de forma explícita a la confesionalización del conflicto como recurso estratégico, el discurso exclusivista (hostil hacia una comunidad que representaba entre el diez y el trece por ciento de la población e incapaz de implicar a comunidades como la cristiana, la drusa o la ismaelí que sumaban cerca de un veinte por ciento), impidió la expansión de la Revolución Islámica en amplias zonas del país. Además, la tragedia de Hama demostró que los insurgentes carecían del apoyo de toda la comunidad sunní (un setenta por ciento de la población). Por otro lado, de entre ese 70% al que iba dirigida en primer lugar la llamada de rebeldía en su condición de comunidad mayoritaria, había un tanto por ciento apreciable de elementos no árabes como kurdos, turcomanos y circasianos (más del 10% de la población) que no podía mirar con agrado los postulados islamistas sobre el arabismo y la lengua árabe³⁷⁴.

3.2. Damasco y la corriente islamista

Otro punto donde se verifica el colapso de las pautas confesionalizadoras es el comportamiento de Damasco. Como reconocen los mismos islamistas, la pieza que dio al traste con la revuelta fue la capital, de mayoría sunní. Para explicar la pasividad de la capital siria en comparación con ciudades como Alepo y Hama hay que reparar en dos factores: primero, las tensiones del movimiento islámico dentro de la ciudad y la composición económico-social de la población damascena. Sobre lo primero, la sección de Damasco de los Hermanos Musulmanes, que seguía sujeta a al-'Attar (en su exilio alemán desde 1963), mantenía a finales de los setenta serias discrepancias con

373. Ib., pág. 217.

374. Principalmente los kurdos del norte, que sufrían la arbitraria arabización cultural y política del Ba'th. Los islamistas también consideraban la lengua árabe uno de los “fundamentos de la nación islámica”: *Un único idioma, pues el árabe es la lengua en que está escrito el Corán, los hadices y las oraciones...* (Declaración y Programa..., pág. 43).

Sa'd ad-Din (elegido secretario general de los H.M. en 1976) en la idea de que una escalada bélica acabaría siendo perjudicial; más adelante, a pesar de que aquella reconocería a principios de los ochenta la opción armada para enfrentarse al régimen, los cuadros de Damasco no intervendrían activamente en la lucha. De la falta de peso específico de Damasco en la Revolución Islámica da fe la presencia de sólo un damasceno (Muwaffaq Da'bul) en el consejo del Frente Islámico, compuesto por quince hombres.

En cuanto al segundo factor, el régimen consiguió establecer una alianza de intereses con la burguesía y los grandes comerciantes de Damasco, que junto a una oligarquía militar compuesta por hombres de plena confianza ligados al presidente por lazos tribales, familiares y comunitarios, conforman el sostén principal del régimen. Ellos últimos habían sido los principales beneficiarios de la tímida reforma económica diseñada por el régimen y el chupinazo inmobiliario de los setenta³⁷⁵, todo ello favorecido por el inusual periodo de calma que había vivido el país desde el golpe de al-Asad en 1970 hasta el estallido islamista en los albores de los ochenta. Esta situación sigue, básicamente, vigente hoy en día, máxime tras los últimos planes de liberalización, de entre los que destacaban la Ley de Inversión nº 10 de 1991 y las medidas adoptadas por el presidente Bachar al-Asad a partir de 2000, que trataban de incitar el sector privado y eliminar las trabas habituales frente al capital extranjero. Gracias al apoyo de Damasco a la coalición internacional contra Iraq en 1991, la ayudas económicas de Occidente y varios países árabes ha aumentado de forma sensible, lo mismo que las exportaciones sirias de petróleo y sus derivados. Como prueba de este impulso liberalizador, tenemos el desarrollo de la inversión privada en el apartado turístico y el hecho de que el sector privado superase, en 1991, al público por primera vez en décadas³⁷⁶.

3.3. *La naturaleza del Estado sirio*

En el momento presente, el Estado sirio conserva la impronta de aquel régimen organizado por al-Asad a principios de los setenta, cuyos rasgos se asemejan a los de otros países árabes: una base de poder harto reducida, la represión feroz de todo tipo de oposición y la corrupción de la burocracia dirigente en la administración, el partido y las fuerzas armadas³⁷⁷. Desde hace treinta años, la piedra angular del sistema permanece, con ligeros cambios, circunscrita a los mismos grupos de individuos e intereses: Hafez al-Asad (de 1970 hasta 2000 y después su hijo Bachar) y su círculo familiar (si bien sus hermanos Rifa'at y Yamil –líder de la organización 'Ali Murtada y miembro del

375. G. Salama, *op. cit.*, pág. 298.

376. V. Perthes, "Stages of Economic and Political Liberalization", E. Kienle (ed.), *op. cit.*, pp. 44-71.

377. Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté (De Suez à l'invasion du Liban, 1956-1982)*, París: Éditions La Découverte, 1984, pág. 181.

parlamento— cayeron aparentemente en desgracia a mediados de los ochenta), los altos cargos de las fuerzas de seguridad, los miembros del Comité Central del Ba 'th y otros fieles del presidente como Mustafa Tlas, Faruq as-Shara ' y Abd al-Halim Jaddam (sunníes los tres). Pero, además, se aprecia que los descendientes o allegados de esta generación "fundadora" han pasado, en ocasiones a través de alianzas con las clases adineradas damascenas, a desempeñar puestos de importancia en las esferas política y económica, lo que ha reforzado la interrelación de intereses entre unos y otros: así, los hijos de Yamil al-Asad controlan el negocio de las aduanas en Lataquia, el hijo de Mustafa Tlas, Firás, tiene gran influencia en el sector de la construcción, Bachar al-Asad, antes de acceder a la presidencia, era pieza destacada en el incipiente sector de la informática lo mismo que Yamil Jaddam, hijo del ministro Abd al-Halim; y Nadir Hiday, amigo de Rifa'at, controla el comercio de automóviles. En definitiva, un entramado de intereses cuyas coordenadas superan los condicionantes confesionales.

Para corroborar esta idea podríamos retrotraernos a la crisis de poder surgida a principios de los ochenta durante una de las recaídas de salud de al-Asad. En 1983, el presidente, gravemente enfermo y en previsión de lo que pudiera ocurrir, ordena la composición de un comité integrado por los seis cargos más importantes del partido Ba'th. Todos estos hombres eran sunníes, lo que demostraba que al-Asad no se amparó en criterios confesionales a la hora de tomar su decisión. Podría aducirse que los seis miembros del comité no podrían ejercer mando alguno pues habrían de convertirse en títeres de los militares alawíes, los "verdaderos" responsables del régimen según los islamistas. Sin embargo, la reacción de Rifa'at, excluido del sexteto a pesar de su ascendente sobre las fuerzas armadas y su peso específico en el aparato político, invita a pensar que el comité no constituía una simple fachada: incitado por un grupo de altos oficiales alawíes, Rifa'at encabeza un pequeño motín contra las órdenes de su hermano y anula la comisión. La súbita recuperación de al-Asad vuelve a poner las cosas en su sitio y desemboca en el destierro de Rifa'at en 1984 tras unos meses de gran tensión. A Rifa'at se le permitiría regresar al país en 1992 para asistir al entierro de su madre; no obstante, nunca recobró las amplias potestades de antaño; al contrario, en 1998, Hafez decidió despojarle del cargo de vicepresidente que aún ostentaba³⁷⁸. Y en octubre del 99, el ejército bombardeó la residencia y el puerto deportivo que poseía en Lataquia, en una oscura operación dirigida por Bachar³⁷⁹. Al año siguiente, al morir Hafez al-Asad, Rifa'at volvió a la primera plana de la actualidad siria con unos supuestos movimientos encaminados a entorpecer la toma de poder de su sobrino Bachar. Cierta o no, su maniobra no tuvo éxito, y Bachar heredó el poder, tan minuciosamente aderezado por su padre, con los mismos ingredientes y aditamentos que configuraron los treinta años de gobierno anterior.

378. Sobre la disputa entre los dos hermanos, vid. P. Seale, *Asad...*, *op. cit.*, pp. 421-440.

379. *El País*, 31-10-99.

3.4. *La debilidad estructural de la oposición siria*

El fracaso de la Revolución Islámica hay que buscarlo, además de en un conjunto de factores locales y regionales, en la inviabilidad de la opción confesionalizadora. A pesar de que el propio Sa'd ad-Din afirmó que la pasividad de los comerciantes de Damasco ante los ecos de Hama se debía a las amenazas del presidente en persona, fueron las mismas coordenadas socioeconómicas las que dictaron su comportamiento³⁸⁰. Tenemos además que el régimen supo utilizar la imagen de varias personalidades religiosas que ayudaron a mantener una imagen de legitimidad "moral", por muy ficticia que fuese en realidad. Entre estos nombres hay que destacar al muftí Ahmad Kuftaru, en su cargo desde hace más de treinta años, Ramadán al-Buti y Ahmad al-Hassún. Y también fue la insistencia en el aspecto confesional lo que impidió a los islamistas comprender que su lucha se planteaba contra un anfractuoso sistema redes de órganos y aparatos de poder uncidos en torno a al-Asad, cuyas coordenadas excedían los límites de una simple estructura de corte sectario.

Mientras el régimen de los Asad afrontaba el nuevo milenio en una evidente posición de fuerza, la oposición islamista, y con ella la secular, atravesaba una etapa crítica. Con dos grupos enfrentados en la dirección de los Hermanos Musulmanes y una tercera facción "neutral" que critica a unos y a otros; con una errática política de alianzas y cambios de posicionamientos ideológicos; con sus redes y conexiones clandestinas aplastadas desde hace años, el régimen sirio se puede permitir el lujo de conceder amnistías a intervalos y permitir el retorno de aquellos activistas "arrepentidos", como Abd al-Fattah Abu Gudda, uno de los líderes históricos de los H. M., en 1995. Tras la derrota de los islamistas, los partidos de izquierda opuestos al Ba'th han sido durante lustros los representantes de la menguada y castigada oposición interna, formada por el Partido de la Acción Comunista, el Partido Comunista-Buró Político de Riyad at-Turk (éste último, al igual que muchos otros activistas de izquierdas, fueron víctimas de arrestos y torturas tras la constitución de una alianza entre partidos izquierdistas en 1980) y disidentes ba'thíes³⁸¹. A tal punto llegó el desfonde del movimiento islamista que sus líderes decidieron establecer, en 1982, una alianza, tachada por Damasco de proiraquí, con los partidos seculares de izquierda para hacer oposición común al régimen, aun cuando durante los años anteriores no había visto necesidad alguna en acercarse a estas formaciones. Lo más llamativo de esta alianza, renovada en 1990, era la

380. La historiografía tradicional islamista culpa del fracaso a los intereses de la "clase parasitaria" de Damasco, compuesta por comerciantes, pequeños hombres de negocios y funcionarios del partido. Vid. 'Abd al-Hakim, *op. cit.*, pág. 562.

381. Riyad at-Turk fue apresado junto a su esposa 'Asma al-Faysal en 1980 sin acusación alguna y salió en 1998. En septiembre de 2001 volvió a prisión por poner en duda, con Bachar al-Asad en el poder, la voluntad real de cambio del nuevo régimen. Otros compañeros suyos (unos 120 según Amnistía Internacional), así como miembros de la Acción Comunista (unos 154), la rama disidente del Ba'th (grupo de Salah Yadid) y otros partidos sufrieron padecimientos similares.

presencia en ella de fuerzas y personajes que los islamistas habían rechazado antes. Por ejemplo, Amin al-Hafez, presidente de Siria en 1964, cuando las fuerzas de seguridad bombardearon la ciudad de Hama, o el prohombre alawí Ahmad Sulaymán Ahmad, ex redactor jefe de la revista editada por Rifa'at al-Asad, *al-Fursán*, que se incorporó a la coalición en los noventa al mando de una formación propia en la que, a decir de fuentes islamistas, militaban ex oficiales “nusairíes” de las Brigadas de Defensa³⁸². Para dar una idea de las controversias y tensiones provocadas en el seno de la plataforma opositora, baste recordar las discrepancias entre los Hermanos Musulmanes y los partidos seculares sobre el término “democracia” o el protagonismo de la Charía en la carta fundacional de la plataforma, así como la oposición de los islamistas a la incorporación de los “ateos” comunistas. Después, una vez asentado Bachar al-Asad en el poder, un grupo denominado “Los Hermanos Musulmanes Combatientes” se declaró opuesto a la línea encabezada por el líder de los H.M., ‘Ali Sadr ad-Din al-Bayanuni, partidario de un acercamiento a Bachar³⁸³. La situación provocada por los ataques suicidas en Estados Unidos el 11-9-2001 ha supuesto además para los H.M. sirios, lo mismo que para todas las organizaciones islamistas, moderadas y radicales, del orbe islámico un contratiempo. Las “nuevas realidades” emanadas del 11-9 no ayudan, precisamente, a reforzar la posición islamista en ningún lugar, por mucho que Damasco siga siendo mirado con suspicacia por buena parte del *staff* político estadounidense, debido a los supuestos vínculos de Siria con el terrorismo internacional. Suspicias que, tras la ocupación de Iraq en abril de 2003, tienen visos de convertirse en una acción cabal de acoso y derribo.

B) LÍBANO

1. Causas y antecedentes de la guerra civil (1975-1991)

Mucho se ha debatido sobre los desencadenantes de la guerra civil que durante más de quince años desgarró el país y fue motivo de tensión en toda la región de Oriente Medio. Los representantes de la derecha maronita pusieron el énfasis en la presencia palestina y la “insurrección” del bando musulmán contra el sistema, mientras que la izquierda hacía hincapié en el “monopolio” político y económico ejercido por la oligarquía, predominantemente cristiana, y la necesidad de un nuevo reparto de poder y riquezas. Los sectores islamistas y cristianos más tradicionales hablaban de una lucha de religión, los de izquierdas de una lucha de clases y, en general, todos cargaban tintas contra la implicación de intereses y políticas externas (el imperialismo, el

382. ‘Abd al-Hakim, *op. cit.*, pp. 554-555. Otras formaciones destacadas incorporadas a la coalición opositora son la rama proiraquí del Ba’th sirio, los socialistas árabes de Akram al-Hurani, los nasseríes independientes y personalidades como Hammud as-Shufi.

383. *Al-Quds al-‘Arabi*, 27-6-2000.

panarabismo, el sionismo, el comunismo, el panislamismo...) que utilizaron la tierra de Líbano para dirimir sus diferencias y establecer el orden de jerarquías en la región. En Líbano, existe desde hace años la tendencia a incidir en la teoría de las injerencias externas en tierra libanesa, que se convirtió así en un nuevo campo de combate donde potencias regionales como Siria, Israel, Iraq, Irán y Libia pugnaban por delimitar su visión particular de lo que debía ser Líbano. Mientras muchos líderes del Frente Libanés ponían en énfasis en los países árabes y las corrientes panarabistas, los del Movimiento Nacional señalaban con el dedo a Israel, y detrás de ella, a los Estados Unidos. Al finalizar la contienda, surgió cierta unanimidad en sectores bien distintos a la hora de recurrir a la expresión "La guerra de los otros sobre nuestra tierra". Los ejemplos son múltiples, de todas las gamas políticas, sociales y religiosas. Bástenos, a modo de botón de muestra, la valoración que hace el patriarca maronita Nasr Allah Butrus Sfeyr sobre lo que fue aquel capítulo reciente de la historia nacional: *Se dice con frecuencia que la guerra en Líbano fue una guerra civil o confesional, pero yo digo que no fue una cosa ni la otra. Fue la guerra de otros en la tierra de Líbano, una guerra en la que ciertos sectores se encargaron de armar, financiar y alentar a los libaneses a que se matasen entre ellos... Y por desgracia, los libaneses acabaron matándose entre sí. Pero tenemos que recordar que los cristianos también pelearon entre sí y lo mismo cabe decir de los musulmanes...*³⁸⁴

En ámbitos occidentales, la imagen de una guerra civil entre "cristianos y musulmanes" es la que más predicamento ha ganado al cabo del tiempo; una guerra que enfrentó los ideales de una religión heredera de la civilización occidental a una fe irreconciliable con el concepto occidental de "modernidad"; una guerra, en fin, perdida por los cristianos y que ha dejado el país sumido en un estado de zozobra permanente, expuesto a una nueva convulsión quien sabe si más deletérea aún. Sin embargo, la tendencia a reducir las causas de la guerra libanesa a una única explicación, en este caso de carácter confesional, sin tener en cuenta otro tipo de factores, acaba abocando por lo general al extravío en el laberinto de la cuestión libanesa, demasiado confusa como para dejarse aprehender sin un análisis profundo. El factor confesional, aun importante, no fue el único. Al contrario, la adopción de una línea de estudio que encare todos los componentes y factores posibles constituye la mejor medida para mantener el rumbo firme en el vericuetto libanés, que suele incitar a quien lo surca a adoptar recetas únicas. La complejidad de la guerra libanesa queda patente desde el momento mismo en que el observador se propone denominar a las partes en conflicto: izquierdistas y derechistas, propalestinos y antipalestinos, pobres contra ricos, musulmanes frente a cristianos... Si opta por una definición a costa de otra, no tardará en hallar elementos que terminen haciéndolo dudar de la propiedad de su elección.

384. *Al Wasat*, 18-11-96, pag. 20.

2. La guerra libanesa, un conflicto múltiple

Por ende, quizás convenga seguir una línea parecida a la del polígrafo siriolibanes Halim Barakat. Éste establece una clasificación basada en lo que él denomina fuerzas “causales” y “contributivas”, con el ánimo de establecer una división precisa entre los factores estructurales que remiten a la esencia de la crisis y los condicionantes coyunturales que hicieron que el conflicto estallase de un modo y en un momento determinados:

- *) Fuerzas causales:
 - 1) Una sociedad mosaico compuesta de comunidades fragmentadas y organizada jerárquicamente
 - 2) Una estructura social piramidal con un marcado desfase entre las clases privilegiadas y las desfavorecidas.
 - 3) Un gobierno central débil y corrupto.
 - 4) Un sistema político rígido y sectario incapaz de transformarse ni modificarse a sí mismo.
 - 5) Un estado de tensión social debido a la política económica basada en el *laissez faire* y a las expectativas limitadas de prosperidad.
- *) Fuerzas contributivas:
 - 1) La presencia armada del movimiento palestino de resistencia.
 - 2) Las algaras israelíes.
 - 3) La búsqueda urgente de una solución pacífica para el conflicto araboisraelí³⁸⁵.

No obstante lo dicho, valoremos algunas de las definiciones aportadas tradicionalmente para etiquetar la contienda bélica, con el objeto de efectuar un acercamiento global a la cuestión a partir de puntos concretos. Nos centraremos en tres que a nuestro parecer reflejan la anfractuosidad del caso libanés: el “factor palestino”, el “conflicto de clases” y la “rivalidad cristiano-musulmana”. En todos ellos, y más en el tercero, veremos ingredientes de gran importancia para nuestro trabajo.

2.1. *El factor palestino*

La guerra se inicia, según la cronología tradicional, el 13 de abril de 1975 con la masacre del suburbio cristiano Ayn ar-Rummane, donde elementos de las Falanges apostados cerca de la iglesia de San Marón matan a 27 palestinos en un autobús que regresaba al campamento de Tell az-Za'tar. Venían de participar, en el tristemente célebre campamento de Sabra, en la conmemoración de una operación llevada a cabo

385. Halim Barakat, “The Social Context”, en Haley y Snider (editores), *Lebanon in Crisis. Participants and Issues*, Syracuse University Press, 1979, pp. 3-4.

por los fedayines contra objetivos israelíes. Existen versiones contradictorias sobre el suceso de Ayn ar-Rummane: la O.L.P. afirmó que los falangistas abrieron fuego contra civiles indefensos que simplemente deseaban volver a su lugar de residencia; aquéllos respondieron que el vehículo transportaba a guerrilleros palestinos dispuestos a vengar la muerte, ese mismo día, de un compañero. El caso es que nada más saberse la noticia, la izquierda llama a la huelga general y se suceden las escaramuzas entre las Falanges por un lado y las organizaciones palestinas y progresistas libanesas por otro. La intensidad de los combates va *in crescendo* en los barrios periféricos de Beirut hasta extenderse al mismo centro de la ciudad. A los tres días, los enfrentamientos habían dejado ya un saldo de 300 muertos y unas pérdidas estimadas en 200 millones de dólares³⁸⁶. A partir de ese momento, lo que durante algún tiempo se conocería en el vocabulario popular libanés como *abdaṭ* o “sucesos” degeneraría en una guerra civil trufada de múltiples guerras menores que durarían más de quince años.

El suceso de Ayn ar-Rummane refleja en cierta medida el estado de violencia larvada que imperaba en el país meses antes del 75. Además, se produce en un momento harto delicado en el que el presidente de la República, Suleimán Frangie, se encontraba en el hospital y, por lo tanto, con escaso margen de acción. La virulencia de los combates tanto armados como dialécticos y la rapidez con la que se establecieron las lindes de los bandos enfrentados invitan a pensar que, a la mínima ocasión, unos y otros aprovecharon la oportunidad para poner encima del tapete, y con la mayor contundencia, sus reivindicaciones. De otro modo no podría comprenderse la presteza del Frente Libanés para articular sus drásticas exigencias respecto al expediente palestino en Líbano o la reacción desproporcionada del Movimiento Nacional, que exigió la disolución de las Falanges y la dimisión de los ministros pertenecientes al partido de los Gemayel, sin calibrar en su justa medida el peso específico de las Falanges en el espectro político libanés. No cabe duda, además, de que esta última circunstancia sirvió para colocar a las Falanges en el centro del albero político cristiano, lo que les dio el impulso necesario para arrogarse la representación de la comunidad maroní; y algo similar cabe decir del factor palestino, que gracias a las acusaciones falangistas y otros grupos conservadores adquirió una importancia desmedida.

Sobre la cuestión palestina en Líbano gravitó durante mucho tiempo uno de los tópicos recurrentes de la guerra civil. Desde la implantación del Estado de Israel en 1948, el goteo de refugiados palestinos hacia tierras libanesas había sido incesante. Se calcula que el número de palestinos que vivían en territorio libanés en el momento del estallido era de unos trescientos mil, asentados mayoritariamente en el sur y Beirut. Desde hacía años, los portavoces de la derecha maronita venían protestando contra lo que consideraban “creciente injerencia” de los palestinos en los asuntos internos del

386. Samir Kassir, *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit regional (1975-1982)*, París: Karthala, 1994, pp. 103-104.

país, protestas que acontecimientos como el bombardeo del aeropuerto de Beirut por parte de la aviación israelí el 16-1-69 no hacían sino avivar³⁸⁷. Al mes siguiente, Pierre Gemayel propuso la celebración de un referéndum sobre la presencia de la O.L.P. en el sur. En este contexto, el acuerdo de El Cairo del tres de noviembre de 1969, firmado por el comandante en jefe del ejército libanés, Emile Bustani y el líder de la OLP Yaser Arafat bajo los auspicios de Abdel Nasser, supuso un revés absoluto para el bando opuesto a las actividades palestinas en el país. En virtud del pacto, que el gobierno libanés declarararía sin efecto en 1976, la O.L.P. gozaba de amplio margen de maniobra en la región meridional de Arkub, si bien se impedía a la organización de Yaser Arafat mantener presencia armada en el área del litoral. Del mismo modo, las disposiciones del documento permitieron la aparición de instituciones de autogobierno en los dieciséis campos de refugiados³⁸⁸. Los prohombres maronitas, con Pierre Gemayel a la cabeza, afirmaron que el acuerdo consagraba la inacción del Estado ante lo que ellos consideraban flagrante dejación de la soberanía nacional, alegando que el documento daba derecho a los fedayines a utilizar el suelo libanés para lanzar sus ataques contra Israel. Según la versión falangista, es a partir de este momento, en previsión de un enfrentamiento con los palestinos, cuando las milicias cristianas comienzan a armarse y hacen sus cálculos particulares sobre el desarrollo de los acontecimientos³⁸⁹.

Desde el punto de vista del sector calificado por la izquierda libanesa de *in'izali* ("aislacionista", término aplicado décadas atrás a los que se oponían a la Gran Siria), la permanencia de los fedayines constituía, pues, un peligro constante puesto que un país como Líbano, *que no había participado ni en la guerra de 1967 ni en la de octubre de 1973 se veía inmerso en una situación de "beligerancia efectiva" con Israel, por mor de la resistencia palestina que, consolidadas sus bases en Líbano, lleva a cabo operaciones en la frontera libanoisraelí cuando no practica actos de represalia contra las líneas de transporte aéreo israelíes a partir de sus bases implantadas en Beirut*³⁹⁰. Para un representante de las Falanges, el acuerdo de El Cairo representa el antecedente inmediato de la guerra libanesa, pues la resistencia palestina se apoyó en él *para desafiar al Estado libanés, su soberanía, sus decisiones, llegando incluso a suplantar sus funciones a la hora de tomar posturas sobre Israel y el conflicto araboisraelí*³⁹¹. A decir de este ban-

387. La polémica desatada por la incursión israelí provocó la dimisión del gobierno de 'Abd Allah al-Yafi', tachado de "propalestino". La política israelí de castigo colectivo generó un sentimiento de resentimiento hacia los refugiados palestinos. Estas represalias, deliberadamente desproporcionadas, provocaron unos 800 muertos libaneses y palestinos entre 1968 y 1974. Vid. Michael C. Hudson, "The Palestinian Factor in the Lebanese Civil War", *Middle East Journal*, vol. 32, nº 3, 1978, pág. 263.

388. Vid. Loles Oliván, "Sin tierra y sin derechos", en *Nación Árabe*, nº 34, Invierno, 1998, pág. 61.

389. Desde la izquierda se ha dicho que las Falanges tenían milicias armadas antes de la aparición del "factor palestino". Vid. Muhammad Kishli, *al-Azma al-lubnaniyya wa al-wuyud al-filastini* (La crisis libanesa y la presencia palestina), Beirut: Ibn Jaldún, 1980, pp. 6-13.

390. Benassar, *Anatomie d'une guerre et d'une occupation*, París: Éditions Galilée, 1978, pág. 54.

391. Yuzif Abu Jalil, *Qadiyyat al-mawarina fi-l-barb* (La cuestión maroní en la guerra), Beirut, 1990, pág. 12. Abu Jalil fue miembro del buró político de las Falanges.

do, la libertad de movimientos de las organizaciones palestinas provocó graves enfrentamientos entre los fedayines y el ejército (mayo de 1973), enfrentamientos que terminaron con la retirada de las tropas y obligaron al Estado a “renunciar” a su soberanía en amplias zonas del sur: por todo ello, hay que buscar las razones del conflicto libanés en la pretensión de los guerrilleros palestinos de utilizar el territorio libanés como lanzadera de su acometidas contra Israel³⁹². Los palestinos y los partidos de izquierda aliados con ellos sostuvieron que la propensión a descargar la culpabilidad del conflicto sobre hombros palestinos no escondía sino el deseo de obviar los verdaderos problemas de Líbano y aferrarse a unas estructuras de poder que sólo favorecían a una minoría. A su entender, se trataba ante todo de una crisis libanesa-libanesa en la que si, acaso, la presencia palestina había ayudado a “hacer saltar por los aires las contradicciones internas... que habrían explotado de forma irremediable con presencia palestina o sin ella”³⁹³.

Retomando la noción de “fuerza contributiva” aportada por Barakat, no debe extralimitarse el protagonismo del factor palestino, a pesar de que las milicias del Frente Libanés trataron de “palestinizar” el conflicto con sus ataques a los campos de refugiados en un momento en que la O.L.P. procuraba evitar involucrarse en los combates³⁹⁴. Más adelante, las matanzas de Sabra y Chatila de 1982 abundaron en una dirección similar: demostrar que el “verdadero problema” residía en los palestinos y provocar en éstos un estado de pánico que les impeliese a dejar el país³⁹⁵. Por otro lado, las tensiones de 1958 guardan cierto paralelismo con las del 75 y, sin embargo, en aquella ocasión la cuestión palestina no desempeñó función alguna. Podría rebatirse en buena lógica que por aquel entonces no había cristalizado aún la opción de la resistencia palestina armada, si bien la reivindicación de los derechos del pueblo palestino ocupó lugar destacado en el discurso de los antichamounistas. De todos modos, el grueso de la presencia armada palestina abandonó Líbano en 1982 y, aún así, la contienda se prolongó hasta 1990. En esos ocho años, la contienda derivó hacia encarnizados enfrentamientos interconfesionales e incluso confrontaciones dentro de organizaciones y milicias que hasta ese momento habían luchado unidas; y ya no podía hablarse de un factor palestino excepto en el caso del sur, donde la población –de mayoría chií– acabó hastiada de los excesos de los milicianos palestinos. Determinadas formaciones po-

392. *Ib.*, pp. 24-25. A conclusiones similares llega Amin Gemayel, presidente de la República en los ochenta, en *Rebuilding Lebanon*, Harvard University, 1992, pág. 11.

393. M. Kishli, *op. cit.*, pág. 5.

394. La mayor parte de los comandos palestinos se mantuvieron neutrales hasta principios del 76, esto es, cuando comenzaron los asedios a los campamentos de Yisr al-Bacha, Tell az-Za'tar y Nabaa. Se ha dicho *Fatab* no intervino directamente en los primeros combates mas armó e instruyó a milicias como los *Murabittun*, convertidas en una especie de facción palestina encubierta. T. Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon. Decline of a State and Rise of a Nation*, Londres: I.B. Tauris, 1993, pp. 187-188.

395. En A. Kapeliouk, *Sabra-Chatila. Enquête sur une massacre*, París: Seuil, 1982, pp. 70-72, se afirma que los rectores falangistas deseaban ver reducido el número de palestinos a no más de cincuenta mil.

líticas de izquierdas, como el PCL, reconocieron con posterioridad sus errores tácticos en lo referente a la cuestión palestina en Líbano³⁹⁶. Incluso Kamal Yunblat, uno de los principales valedores de las reivindicaciones palestinas en Líbano hasta su muerte en 1977, también reconoció los abusos “intolerables” de los fedayines, si bien invitaba a no olvidar su “justa causa”. También es cierto que, tal y como afirma un prestigioso periodista cristiano, los guerrilleros palestinos parecían en ocasiones más interesados en llevar a cabo una “guerra de sustitución” en Líbano que en combatir a quien supuestamente era su verdadero enemigo: Israel³⁹⁷. Como quiera que sea, la importancia palestina en el marco político libanés es hoy por hoy muy limitada, mientras que en el ámbito exclusivamente social y económico su situación es más lamentable que nunca. Si los libaneses salieron perdiendo con esta guerra, es innegable que los palestinos también dejaron en el camino buena parte de sus expectativas de poder vivir en un Líbano en paz y en igualdad³⁹⁸.

2.2. *El conflicto de clases*

Los incidentes de Sidón, donde el ejército abrió fuego en febrero del 75 contra una manifestación popular causando la muerte del veterano activista nasserí Ma'ruf Sa'd, marcan, a decir de los partidos izquierdistas, la chispa que haría encender el conflicto de clases en Líbano. Y no sólo porque las manifestaciones reflejaban el despertar de la conciencia social en las clases más desfavorecidas de la población sino también porque *Protéine*, la empresa a la que Beirut había concedido la licencia de pesca en la zona en detrimento de los pescadores locales, pertenecía a Camille Chamoun, representante de la oligarquía tradicional libanesa. Después, ya durante la guerra, los análisis izquierdistas concluyeron que la batalla principal se libraba entre la “clase burguesa-reaccionaria” y la clase “trabajadora-progresista”. Como quiera que los principales líderes de uno y otro bando pertenecían a comunidades distintas, y a pesar del afán del bando izquierdista por arrumbar las consideraciones de matiz confesional, pronto cundió la idea de que los ricos eran los cristianos –sobre todo los maronitas– y los pobres, los musulmanes –principalmente los chiíes. Esto, por supuesto, no hacía honor a la realidad, ya que buena parte de las clases desfavorecidas maronitas comba-

396. Vid. las quejas de Musa as-Sadr, fundador de *Amal*, sobre la actividad de la O.L.P., que “constituía un factor de anarquía en el sur”, en A. Richard Norton, “The Origins and Resurgence of Amal”, en M. Kramer (editor), *op. cit.*, pág. 203. En 1982, George Hawi, líder del PCL reconocía que los comunistas habían fallado a la hora de condenar los “excesos cometidos por los palestinos y otros grupos armados”. Vid. Tareq Y. Ismail, *The Communist Movement...*, *op. cit.*, pág. 113.

397. Vid. el artículo de Gassan Tuwayni “Id al-yunun” (La fiesta de la locura) en *Kitab al-barb* (El libro de la guerra), Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashr, 1977.

398. Los refugiados palestinos, cuyo número se eleva según censos de la UNRWA a 359.005 distribuidos en 12 campamentos, no tienen derecho a ejercer 73 oficios ni a poseer bienes inmuebles. En cuanto a las secuelas de la guerra, entre treinta y cuarenta mil palestinos perdieron la vida en el conflicto. Vid. Loles Oliván, *Nación Árabe*, ar. cit., pp. 60-63.

tieron al lado de los líderes de su comunidad al tiempo que destacados representantes de la oligarquía musulmana apoyaron al bando izquierdista³⁹⁹.

Los análisis de la izquierda no tomaban en consideración la enorme influencia ejercida por un elenco de notables y terratenientes procedentes de las familias musulmanas hegemónicas sobre esas “masas desfavorecidas” que luchaban contra el “gran capital” y los “intereses de la oligarquía”; elenco que incluía a los dueños de feudos chiíes y drusos así como a hacendados sunníes urbanos. La identificación de la comunidad drusa con el liderazgo tradicional de la familia Yunblat descubre similitudes significativas con los sucesos de 1860 ya referidos en un capítulo anterior, en los que la identidad de grupo pudo más entre los campesinos drusos que la solidaridad de clase con los campesinos maronitas alzados contra sus propios señores feudales. Y mientras tanto, enfrente había una comunidad maronita procedente en buena medida de un ambiente rural modesto y con un porcentaje notable de obreros y empleados sindicados. En verdad, los maronitas no comenzaron a experimentar un auge económico reseñable hasta principios de siglo, en que la ampliación de sus actividades comerciales y bancarias, unido a la inversión de sus capitales en la compra de terrenos en diversas zonas del país y los fondos remitidos por los emigrados a las Américas, les permitirían despuntar, sobre todo, en la región de Monte Líbano. Sin embargo, los grandes hacendados sunníes y también greco-ortodoxos continuaban siendo, en 1975, los responsables principales de la actividad económica en las ciudades⁴⁰⁰. A diferencia de otras comunidades, los maronitas desarrollaron una especie de clase media con ramificaciones en los ámbitos rural y urbano. Esto les llevó a la vanguardia del desarrollo económico, a pesar de no poseer las grandes riquezas financieras e inmobiliarias de otras comunidades, que, por lo general, estaban polarizadas entre clases altas y bajas. Mas estas realidades, que podrían haber sido aprehendidas a través de un análisis sosegado, quedaban ocultas al pueblo llano por una serie de motivos. En primer lugar, por el acaparamiento de elementos cristianos y en especial maronitas de los puestos clave en la administración pública y privada, así como su masiva presencia en las profesiones liberales y de técnicos cualificados. Además, maronitas eran el presidente de la República, que gozaba de altas cotas de poder, el jefe supremo del ejército y el presidente del banco central. Ahora bien, la circunstancia que más contribuyó a asentar la imagen de una comunidad maroní detentadora del poder político y económico frente a la mayoría musulmana, desfavorecida y marginada, fue el efecto desigual del desarrollo económico.

Desde la década de los cincuenta, los grandes indicadores de la economía libanesa venían experimentando un crecimiento sostenido. Además del sector bancario, el país

399. Numerosas personalidades musulmanes se vieron obligadas a sustentar las tesis del bando izquierdista para conservar sus bases de apoyo en las clases bajas de su comunidad. Vid. Johnson, *The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985*, Londres: Ithaca Press, 1986, pág. 130.

400. Georges Corm, *Liban: les guerres de l'Europe et de l'Orient (1840-1992)*, París: Gallimard, 1992, pp. 294-301.

registró un desarrollo notable en el campo del turismo (cuyos dividendos se cuatriplificaron en menos de diez años hasta representar el 10% del producto interior bruto), la industria (entre 20 y 25% del producto nacional bruto en 1974), las exportaciones y las inversiones extranjeras tanto árabes como occidentales que afluyeron en masa a Líbano y especialmente a Beirut, convertido en un auténtico emporio regional en el ámbito comercial y bancario⁴⁰¹. Pero lo que dio en llamarse el “milagro libanés” trajo aparejado también el ahondamiento de las desigualdades sociales. Un estudio oficial dado a conocer en los sesenta revelaba ya que un 9% de las familias libanesas eran “muy pobres” mientras que otro 41% eran “pobres”; por el contrario, las clases “muy ricas” (4%) disfrutaban del 32% del producto nacional bruto frente al 18% que recibía poco menos de la mitad de los habitantes del país⁴⁰². Así, las cifras macroeconómicas contrastaban con la inflación galopante y la carestía de la vida. Al tiempo, el desigual ritmo de expansión demográfica alteró la estructura social y las clases más desfavorecidas aumentaron a un ritmo que excedía las escasas posibilidades materiales puestas a su alcance. Por ejemplo, la comunidad chií pasa de englobar el 18% de la población en 1953 a constituir el 29% a finales de los sesenta. En el mismo periodo, los maronitas bajaron del 29% al 24% y los sunníes, del 20% al 16%⁴⁰³.

Por lo tanto, no es de extrañar que la depauperización de las clases populares afectara con mayor intensidad a la comunidad chií. En contraste con los flamantes centros comerciales y bancarios que medraban en Beirut y alrededores, los suburbios de la capital padecían grandes bolsas de pobreza que constituían fértiles caldos de resentimiento contra el sistema político y económico. Núcleos marginales surgieron también en Arkub al sur, Akkar en el norte y el Biqaa al este. Y lo que hacía más relevante aún la presencia de estas barriadas marginales, incluidos los campos de refugiados palestinos en los que no faltaban moradores libaneses como en Tell az-Za'tar⁴⁰⁴, era el florecimiento económico de que disfrutaban zonas de mayoría cristiana como Monte Líbano. Esta circunstancia, como decimos, sirvió para que las masas desfavorecidas musulmanas volcasen su rabia contra los símbolos del Estado. Los escritos de la época abundaban en referencias al asunto: *El poder de los maronitas no ha dejado de crecer*,

401. Roger Owen, “The Economic History of Lebanon, 1943-1974: Its Salient Features”, en Halim Barakat (editor), *Toward a viable Lebanon*, Georgetown University, 1988, pp. 33-37.

402. H. Barakat, “The social context...”, *op. cit.*, pág. 10.

403. Datos aproximados aportados por T. Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon. Decline of a State and Rise of a Nation*, Londres: I.B. Tauris, 1993, pág. 88. M. Halawi, *A Lebanon defied: Musa al-Sadr and the Shia Community*, San Francisco: Westview Press, 1992, pág. 50, calcula que en el número de chiíes rondaba los setecientos mil en 1975, por unos 670.000 maronitas y 590.000 sunníes. Resulta complicado establecer una cifra exacta de los datos de los sesenta dado que el famoso censo de 1932 fue el último recuento oficial. De cualquier modo, todas las estimaciones dan la preponderancia a los chiíes desde 1973 y coinciden en destacar su feracidad demográfica.

404. En este campo, meses antes antes de la matanza de 1976, había unos trece mil libaneses chiíes de un total de 30 mil moradores. Vid. Waddah Sharara, *Dawlat bizb Allah, Lubnan muytama'an islamiyyan* (El Estado de Hizbolá, Líbano, sociedad islámica), Beirut: Dar an-Nahar, 1997, pág. 123, nota 1.

desde la independencia hasta hoy, en todas las instituciones estatales y los diferentes sectores económicos y sociales, a costa de los musulmanes y su derecho a la igualdad nacional; y a esto han coadyuvado los propios "líderes musulmanes", primeros ministros y ministros que pasaron por el gobierno durante aquella época movidos por el afán de poder y notoriedad... Hoy, la situación de los musulmanes es peor todavía que la que hubieron de padecer durante la época del protectorado y al principio de la independencia⁴⁰⁵.

Pero no se tenía en cuenta que los maronitas y otras comunidades cristianas también padecían sus bolsas de pobreza particulares alrededor de Beirut: Sin el-Fil, Hadath, Dekwane, Karm az-Zaytun, Siuffi, Furn el Chebbak, Ayn ar-Rummane y Haret-Horeik⁴⁰⁶. Precisamente en el comportamiento de las masas maronitas desfavorecidas, decantadas en gran medida por las Falanges, subyace una de las interrogantes que los teóricos de la izquierda libanesa no supieron plantearse en aquel momento: ¿por qué rehusaron unirse a sus hermanos de clase de otras comunidades para luchar juntos contra un sistema que relegaba a todos ellos a un segundo plano? Creemos que la respuesta a este punto la aporta un investigador árabe al estudiar las diferentes estrategias del partido comunista en la comunidad chií y los falangistas en la maroní: mientras los primeros trataron de cortar los lazos de sujeción entre el pueblo llano chií y los líderes tradicionales, anteponiendo una visión política y revolucionaria a la lógica clientelista, los de las Falanges no hicieron otra cosa que suplantar a los notables de la comunidad maronita y establecer una nueva serie de relaciones clientelistas con un grado de eficiencia y organización mucho mayor todavía⁴⁰⁷. De este modo, mientras los comunistas ejercieron un efecto "deconstructivo" en la comunidad chií, los falangistas sirvieron de conducto para que muchos maronitas reforzasen su identificación con el sistema, que aquéllos les hicieron creer era también "su" sistema. No en balde, Pierre Gemayel se dirigía a la comunidad maroní como garante de su integridad y defensor de sus valores. Para ello, Gemayel contaba con el apoyo de una comunidad homogeneizada con la burguesía maroní y la iglesia a la cabeza. En cambio, la situación era distinta en el otro bando: aquí, secularizadores e islámicos mantenían puntos de vista divergentes sobre el proyecto de construcción nacional. La aparición de formaciones de cariz islamista en el bando chií y sunní supusieron un reto de primera magnitud para partidos seculares como el comunista o el nasserí, que acabaron reculando ante su empuje, traducido, en los ochenta por ejemplo, en agresiones contra intelectuales de izquierda. Pero el aumento de la conflictividad social en el campo musulmán condujo, también, a que la oligarquía sunní tradicional, que había servido de interlo-

405. Husayn al-Quwatli, *Lubnan, bayna-l-'uruba wa-l-islam* (Libano, entre la arabidad y el islam), Beirut: al-Markaz al-Islami li-l-'ilam wa-l-inma', 1982, pág. 10.

406. Tewfiq Khalaf, "The Phalange and the Maronite Community: from Lebanonism to Maronitism", en Roger Owen (editor), *Essays on the Crisis in Lebanon*, Londres: Ithaca Press, 1976, pág. 43.

407. Khalaf, op.cit., pág. 45.

cutor a su par maroní durante los años “felices” de Líbano, quedara relegada a un segundo plano; esto produjo un desequilibrio entre ambas oligarquías que las Falanges van a tratar de solventar, según una interpretación izquierdista, lanzando su reto a las organizaciones progresistas y palestina, a las que no querían como interlocutor⁴⁰⁸.

2.3. *La rivalidad cristianomusulmana*

Ésta es sin ningún género de duda la descripción con más frecuencia aplicada al conflicto libanés. Pero como en los casos anteriores, las evidencias vienen a poner en duda su validez. Para empezar, hubo destacadas personalidades pertenecientes a diversas comunidades que prefirieron no decantarse por ningún bando: el maronita Raymond Eddé, líder del Bloque Nacional, los sunníes Saeb Salam, Rachid Karame, Takieddine as-Solh y otros. Los tres primeros, incluso, con el concurso de otros políticos conocidos como Albert Mansur, formarían en julio de 1976 el Frente de Unión Nacional, que se declaró neutral. Por el contrario, el otro gran pilar de la comunidad drusa junto con los Yunblat, la familia Arislán, mantuvo durante los primeros años de guerra su tradicional alianza con la elite económica maroní, secundada por el grueso de la burguesía drusa⁴⁰⁹; y, tras la invasión israelí del 82, el líder chíí Kamel al-As'ad, que había mantenido una postura de cierta neutralidad, encabeza la facción parlamentaria musulmana proclive a los hermanos Gemayel⁴¹⁰. Al tiempo, las agrupaciones sindicales hicieron frente a la guerra civil con una serie de manifestaciones como las de 1987, en las que unas cien mil personas trataron de retirar las barricadas que separaban los dos sectores beirutíes. Diversos líderes religiosos fueron más allá de los límites de las comunidades que representaban e hicieron repetidas llamadas a la concordia y la reconciliación nacional. El patriarca Jureysh, desde el lado maronita, tuvo varias apariciones destacables en este sentido a lo largo de la guerra. En una de ellas, pocos meses después de iniciado el conflicto, solicitó el cese de los combates y se opuso a la partición del país, insistiendo en que no se trataba de una guerra religiosa; en otra, un año después, el patriarca volvió a urgir a las partes a encontrar una fórmula para preservar la concordia interconfesional. Por el lado musulmán, destacaron las figuras del cheij Subhi Sálíh y el muftí Hasan Jálid. Éste último, por ejemplo, coincidió con el Papa Juan Pablo II, tras una reunión mantenida en 1981 con el ataque sirio a la ciudad cristiana de Zahle como telón de fondo, en que el conflicto libanés no era religioso y lanzó otra llamada en pro de la cordialidad entre las dos confesiones⁴¹¹.

408. M. Kishli, *op. cit.*, pp. 39-44.

409. Nazih Richani, *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: the Case of the PSP in Lebanon*, Londres: Macmillan, 1998, pág. 83.

410. Vid. Karim Pakradouni, *La paix manquée*, Beirut: Éditions FMA, 1984, pág.250.

411. Estos tres hombres fueron asesinados por “haberse opuesto al militarismo” de unas milicias que no dudaban en ejercer cualquier tipo de presión sobre los líderes religiosos que no aprobaban su estrategia. G. Corm, *Liban: les guerres...*, *op. cit.*, pág. 242.

El tópicos del conflicto cristiano-musulmán no permitió valorar en su justa medida el alcance de las pequeñas y grandes “guerras” surgidas a la sombra de la contienda libanesa, guerras en las que las consideraciones confesionales poca relevancia podían tener en tanto en cuanto enfrentaban a miembros de una misma comunidad. En realidad, tras la intervención siria de 1976 y los cambios aparecidos en la configuración política del país, buena parte de los combates pasan a librarse entre antiguos aliados o entre tendencias pertenecientes a una misma confesión. Los enfrentamientos entre las tropas de Michel Aoun y las Fuerzas Libanesas de Geagea a principios del noventa, que causaron en la familia cristiana una conmoción superior a la habida en anteriores combates con los “musulmanes”, constituyen el último episodio de esta serie trágica. A la vista de estas disputas, cabe afirmar que la religión no representó, a pesar de las apariencias formales y el interés de algunos sectores por demostrar lo contrario, una pauta de acción determinante. A excepción de la comunidad drusa, donde la rivalidad entre las dos grandes familias (Yunblat-Arslán) no se tradujo en enfrentamientos armados gracias a su cohesión interna, las querellas internas han acabado generando choques de mayor o menor intensidad, sobre todo en el seno de la familia maroní. Entre los sunnís, el retroceso de la tendencia nasserí y los líderes tradicionales ha favorecido el ascenso de la corriente islamista, hoy por hoy azotada por graves disensiones internas que han desembocado en atentados contra las facciones opuestas.

Alguno de estos enfrentamientos cainitas tienen un gran peso específico dentro del conflicto libanés. La rivalidad surgida entre las Falanges y el Ejército de Liberación de Zagorta sirve de botón de muestra de la fragmentación maroní, de la que también pueden dar cuenta las hostilidades entre las Falanges y el Partido de los Nacionalistas Libres de Chamoun (con su milicia de los *Numûr* o “Tigres”) en 1980 para hacerse con el control de Beirut este, la insurrección dentro de las Fuerzas Libanesas de marzo del 85 contra Amin Gemayel o los ya referidos combates entre Michel Aoun y Samir Geagea. En junio de 1978, un comando falangista dirigido por Geagea ataca la residencia de los Frangie en Ehden (norte) y acaba con la vida de Toni Frangie, diputado y líder de las milicias de Marada (Ejército de Liberación de Zagorta), su mujer, su hija y treinta y pico personas más. A continuación, la región norteña asiste a una sucesión de enfrentamientos entre los seguidores de los Gemayel y los de Frangie que traen como consecuencia el desplazamiento de la población proclive a las Falanges y las Fuerzas Libanesas a zonas controladas por éstos. Estas escaramuzas culminan una pugna larvada que enfrentaba a las Falanges y el Ejército de Zagorta por el control de la importante población maroní del norte. En cualquier caso, las disputas reflejaban también las divergencias sociales e ideológicas entre un partido como las Falanges, dispuesto a alterar los fundamentos de poder dentro de la comunidad, y la familia Frangie, apegada a un concepto clásico del patrón-cliente, así como las discrepancias políticas y tácticas sobre el papel de Siria. Mientras que los Gemayel consideraban a Siria el óbice

primero para un Líbano independiente, el Ejército de Zagorta devino el mejor aliado maroní de Damasco una vez consumada su salida del Frente Libanés el 11 de mayo del 78. Un hecho que ilustra la multiplicidad de factores estratégicos e intereses tácticos que regían el conflicto libanés lo encontramos en el acercamiento, tras el atentado de Ehden, entre Frangie y el que hasta ese momento era su principal rival regional, Rachid Karame, el líder sunní de Trípoli y aliado tradicional de Damasco⁴¹².

Otro ejemplo de tensiones intraconfesionales: los choques entre los chiíes Amal y Hizbolá en los ochenta. Este periodo fue especialmente tormentoso para la primera formación, que se vio implicada en varios frentes de combate con casi todos sus antiguos compañeros de armas (las milicias drusas, los Murabitun, la OLP –la guerra de los campamentos-, el partido comunista...). La tensión entre Amal y los partidos de izquierda ya se había dejado sentir desde que Musa as-Sadr dirigiese su famosa crítica contra el Movimiento Nacional, que según él “quería combatir a los cristianos utilizando hasta el último chií”⁴¹³. As-Sadr trató de mantener una posición equidistante entre el Movimiento y su rival el Frente Nacional, puesto que ninguno de los dos, pensaba, favorecía a los chiíes. Mas la colisión que dejaría una señal más profunda en Amal fue la dejada por sus choques con Hizbolá. Éste, formado en 1982 a partir de una escisión de Amal, enarboló desde el primer momento el estandarte de la lucha contra la ocupación israelí, la causa palestina y un estado islámico a imagen y semejanza del iraní. Estas dos premisas colisionaban con la estrategia de Nabih Berri (líder de Amal tras la enigmática desaparición de as-Sadr en 1978), favorable a un reforzamiento del papel chií dentro del Estado libanés y contrario a la influencia de las organizaciones palestinas en los asuntos internos de Líbano. Ante el empuje de Hizbolá en el Biqaa (donde se instalaría el cuartel general del grupo bajo las órdenes de ‘Abbás al-Musawi y Subhi at-Tufayli), sudoeste de Beirut y el sur ocupado por Israel, los líderes de Amal sentían que su posición de privilegio entre los chiíes corría grave peligro. Esta tensa relación se tradujo en confrontación abierta en febrero del 1988 en el sur de Beirut, guión que se repetiría al año siguiente y obligaría a Siria e Irán (que se disputaban el control sobre los grupos religiosos chiíes) a intervenir⁴¹⁴. Las hostilidades de aquellas fechas, que han devenido hoy en un estado de tirantez no exento de esporádicos altercados entre uno y otro, demuestran, al igual que la pasada pugna “sunni” en Trípoli con islamistas y Fath por un lado y Damasco y los partidos de izquierda aliados con ella por otro, que muchas de aquellas guerras fueron reflejo de las tensiones imperantes en el espectro político libanés.

412. Para una exposición de los sucesos de Ehden, vid. Régina Sneifer-Perri, *Guerres maronites*, París: L'Harmattan, 1995, pp. 55-63.

413. A. N. Northon, *Amal wa as-Sbi'a*, Beirut: Dar Bilal, 1988, pág. 86. As-Sadr quería decir que el Movimiento Nacional deseaba hacer la guerra utilizando a los chiíes como carne de cañón.

414. A propósito de las relaciones entre Amal y Hizbolá, vid. M. Halawi, *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shia Community*, San Francisco: Westview Press, 1992, pp. 210 y 218.

En cualquier caso, y dejando a un lado los factores citados con anterioridad, la Guerra Libanesa conoció numerosos altibajos relacionados con las transformaciones internas en el ámbito político-económico así como con las coordenadas regionales, entre las que el conflicto araboisraelí y las rivalidades interárabes (Egipto-Siria por ejemplo) ocuparon un lugar relevante. Asimismo, debe destacarse que cada uno de los presidentes que tuvieron la desgracia de tomar las riendas del país durante este periodo trató de aplicar sus propias soluciones, con mayor o menor éxito según los casos. Desde las propuestas del sucesor de Frangie, Elías Serkis –cuyo ascenso recibió en un primer momento los parabienes sirios– hasta la crisis de los dos gobiernos a finales de los ochenta, la tragedia libanesa vivió demasiados episodios turbulentos como para intentar reducir el conflicto a un único factor. Con cada nueva presidencia renacía un poco la esperanza. Sin duda, el momento más sorprendente, habida cuenta de las suspicacias que levantara entre sus rivales, se vivió con el “efecto” Béchir Gemayel, que, aun implicado en alguno de los episodios más violentos de la guerra, consiguió despertar tras de sí toda una corriente de simpatía entre buena parte de los libaneses y dio lugar, en círculos antes hostiles, a declaraciones llamativas en las semanas posteriores a su discutida elección. Pero pocos días antes de tomar posesión de su cargo moriría en un atentado que truncó las esperanzas que algunos habían puesto en él⁴¹⁵. La llegada de su hermano Amin también despertó ciertas expectativas, mas el conflicto no cesó y las propuestas de solución, sobre todo en el ámbito del confesionalismo político, no cuajaron. Después, vendría la jefatura de gobierno del general Michel Aoun, un hombre con vitola de “patriota” y cierta popularidad, la aparición del gobierno alternativo de Selim al-Hoss, los enfrentamientos entre las Fuerzas Libanesas de Geagea y el ejército, la guerra de liberación contra los sirios entablada por Aoun, los acuerdos del Taif y el fin de la guerra. El nuevo presidente, René Moawwad, que había desempeñado una función relevante en la elección de Béchir en oposición a Frangie, murió asesinado en otro atentado en 1989 y su relevo lo tomó Elías Harawi, con quien se inició la nueva República.

3. La confesionalización del conflicto

Como vimos en el caso de Siria, durante la Guerra Civil libanesa una serie de circunstancias ayudaron a aumentar la pigmentación confesional del conflicto. A continuación, nos detendremos en algunos de los elementos más relevantes que fomentaron la impresión de que la guerra libanesa representaba ante todo un conflicto entre dos grandes grupos confesionales, cristianos por un lado, musulmanes por otro, cada uno con sus intereses y prioridades.

415. Sobre la apuesta de Gemayel por los EEUU para asegurar la independencia libanesa frente a Israel y Siria, vid. Pakradouni, *op. cit.*, “Mort d'un chef, naissance d'un mythe”, pp. 251-260.

3.1. *La composición de los bando enfrentados*

La misma naturaleza de las diversas formaciones que integraban uno y otro bando es, de entrada, reveladora. Por un lado tenemos **1) el Frente Libanés** (*al-Yabha al-Lubnaniyya*), integrado por: Las Falanges (*Hizb al-Kata'ib*) de los Gemayel (el padre, Pierre, y los hijos, Bechir y Amin), el Partido de los Nacionalistas Libres (*Hizb al-Wataniyyin al-Abrar*) o Partido Liberal de los Chamoun (el padre, Camille, y los hijos, Dany y Dory), el Partido de los Guardianes del Cedro (*Hurras al-Arz*) de Said Aql y Etienne Saqr, el Ejército de Liberación de Zagorta-Brigada Marada (*Yaysb Tabrir Zagorta*) de Tony Frangie, la Orden de los Monjes Libaneses de Kaslik (*Rabbaniyyat al-Lubnaniyyin*) del padre Cherbel Qassis, la Organización Libanesa (*at-Tanzim*) de Fuad Chemali y el Movimiento de la Juventud Libanesa (*Harakat as-Shabab al-Lubnani*), así como otras facciones de escaso peso específico⁴¹⁶. Y por otro lado, **2) el Movimiento Nacional** (*al-Haraka al-Wataniyya*): el Partido Progresista Socialista (*al-Hizb at-Taqaddumi al-Ishtiraki*) de los Yunblat (el padre, Kamal, y el hijo, Walid), el Partido Nacional Socialista Sirio (*al-Hizb as-Suri al-Qawmi al-Iytima'i*) de Inaam Raad, el Partido Comunista Libanés (*al-Hizb as-Shuyu'i al-Lubnani*) de George Hawi, la Organización de la Acción Comunista de Líbano (*Munazzamat al-'Amal as-Shuyu'i fi Lubnan*) de Muhsin Ibrahim y Fawaz Trabulsi, el Movimiento de los Nasseríes Independientes/Murabitun (*Harakat an-Nasiriyyina al-mustaqillina/al-Murabitûn*) de Ibrahim Qulaylat, el Ba'th Árabe Socialista (*Hizb al-Ba'th al-'Arabi al-Ishtiraki*) con sus dos ramas (proiraquí y prosiria), la Organización Nasserí (*al-Munazzama an-Nasiriyya*) con sus dos facciones (la "popular" de Mustafa Saad y la Unión de Fuerzas Populares de Nayah Wakim y Kamal Chatila) y el Partido Democrático Kurdo (*al-Hizb ad-Dimuqrati al-Kurdi*) de Yamil Mahu. Al Movimiento Nacional ha de unirse una serie de organizaciones minúsculas y las facciones armadas palestinas (Fath de Yaser Arafat, el Frente Popular para la Liberación de Palestina (*al-Yabha as-Sha'biyya li Tabrir Filastin*) de George Habach, el Frente Democrático Popular para la Liberación de Palestina (*al-Yabha ad-Dimuqratiyya as-Sha'biyya li Tabrir Filastin*) de Nayef Hawatme y el Frente Popular para la Liberación de Palestina-Comando General (*al-Yabha as-Sha'biyya/al-Qiyada al-'Ammâ*) de Ahmad Yibril)⁴¹⁷.

3.2. *El pigmento confesional de los partidos en liza*

En el Frente Libanés, destaca la marcada polarización confesional de sus componentes. Mientras que los dirigentes eran en su mayoría maronitas, los cuadros estaban

416. La Documentation Française, *Les Crises du Liban, 1958-1982*, París: Institut Française de Polémologie, pp. 34-35 y Sneiffer-Perri, *op. cit.*, pp. 35-52. El Frente Libanés estaba presidido por un consejo unificado del que formaban parte Soleimán Frangie (padre de Toni Frangie), Pierre Gemayel, Camille Chamoun, Cherbel Qassis y cuatro independientes.

417. *Les crises...*, *op. cit.*, pp. 36-40. El Movimiento Nacional lo encabezaba Kamal Yunblat.

formados principalmente por maronitas, grecocatólicos y miembros de otros ritos cristianos minoritarios, si bien las Falanges llegaron a contar en algún momento con una presencia mínima de integrantes chiíes⁴¹⁸. En cuanto al Movimiento Nacional, había una mayor variedad confesional en su seno gracias a la notable participación de cristianos, sobre todo ortodoxos, en las filas comunistas y nacionalsocialistas⁴¹⁹. A esto debe añadirse, además, la existencia de grupúsculos formados por no musulmanes, como el Frente de Cristianos Patriotas (*Yabhat al-Mašihīyyin al-Wataniyyin*). No obstante, también había entre estas facciones grupos más o menos homogéneos desde el punto de vista confesional como el partido de Yunblat, eminentemente druso⁴²⁰, y el Murabitún, considerados como una organización sunní a pesar de contar con elementos chiíes en su seno, amén de un puñado de grupúsculos como los *Fit-yan 'Ali* (Las Juventudes de Ali) y diversas organizaciones kurdas como el Partido Democrático Kurdo y otros grupos de mucha menor importancia; aún así, es notable la variedad de grupos confesionales representados en el Movimiento Nacional, si bien el sesgo confesionalizador que diversos sectores quisieron imprimir a la cuestión representaba un reto mayúsculo⁴²¹. Volviendo al Frente Libanés, existía la tendencia a identificar a las Falanges y sus aliados con el conjunto de la comunidad cristiana, a pesar de las evidencias contrarias: los armenios, por ejemplo, que representaban al seis por ciento de la población libanesa allá por 1975, intentaron mantenerse al margen de la conflagración y, en algunos casos, entablaron relaciones con los grupos izquierdistas. Hay que recordar que la “neutralidad positiva” propugnada por los prohombres armenios a lo largo de la guerra provocó gran malestar en las Falanges y Fuerzas Libanesas, hasta el punto de que Bechir Gemayel afirmó que *La comunidad armenia, como grupo confesional, no puede considerarse ajena al resto de comunidades cristianas... No se puede decir que se es libanés y no estar contra Qaddafi, los palestinos y la conspiración que persigue expulsar a los cristianos de este país*⁴²². Del mismo modo, los representantes de la comunidad greco-ortodoxa (un nueve por ciento aproximadamente, el segundo grupo cristiano tras los maronitas) intentaron

418. Según John Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: al-Kata'ib, 1936-1970*, Brill Leiden, 1972, pág. 110, el porcentaje de chiíes era de 6% a finales de los sesenta, frente a un 80% de maronitas y un 10% de otros cristianos, principalmente grecocatólicos.

419. En el Partido Comunista, por ejemplo, con unos quince mil miembros en 1975, un treinta por ciento de los miembros eran cristianos. Vid. La Documentation Française, *op. cit.*, pág. 35.

420. Aún así, el PSP no pasó a ser una formación compuesta por una mayoría clara de drusos hasta la muerte de su líder Kamal Yunblat en 1977. Vid. Nazih Richani, *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: the Case of the PSP in Lebanon*, Londres: Macmillan, 1998, pág. 95.

421. Vid. a este respecto la insistencia de la Unión Socialista Árabe (nasserí prohibía, unida en 1987 con la Organización Popular Nasserista) de que su lucha nada tenía que ver con los criterios confesionales, a pesar del rasgo sectario que la “otra parte” deseaba imponer a la contienda. Unión Socialista Árabe, *Cruz Negra o el sumario de la conspiración contra el Líbano*, Beirut, 1976.

422. Sneifer-Perri, *op. cit.*, pág. 32. Las tensiones entre armenios, sobre todo el partido del *Tashnaq*, y derechistas maronitas irían *in crescendo* hasta desembocar en las escaramuzas de Burch Hammud, barrio en las afueras de Beirut, en septiembre de 1979.

permanecer al margen de los combates e hicieron por recalcar su aceptación de la arabidad de Líbano, punto que rehusaba el Frente Libanés.

Otra circunstancia que ayudaba a enfatizar el aspecto confesional de la cuestión era la limpieza confesional llevada a cabo por algunas milicias. En consecuencia, las emigraciones forzadas se convirtieron en práctica habitual durante las diferentes etapas del conflicto, éxodos que factores externos como las intervenciones israelíes colaboraron a hacer más frecuentes. Así, poco después de iniciado el conflicto, en Beirut ya se había establecido la línea divisoria entre las dos mitades “cristiana” y “musulmana” con diversas “bolsas” de población “extraña” en su interior, caso de los campos palestinos de Tell az-Za'tar y Yisr al-Bacha en Beirut este. En este último, por cierto, los ataques de los milicianos maronitas contra el campamento, habitado mayoritariamente por palestinos cristianos, demostraron que para las fuerzas derechistas la religión no era una prioridad. En ambas secciones de la ciudad hubo movimientos masivos de población de una parte a otra⁴²³, hasta el punto de que para finales de 1976 era difícil encontrar moradores musulmanes en el sector oriental. La cosa era ligeramente distinta en el sector occidental, donde permanecieron asentamientos cristianos, sobre todo de armenios y greco-ortodoxos; sin embargo, una nueva ola de depuración confesional a través de ataques selectivos contra ciudadanos e intereses cristianos, llevada esta vez a cabo por organizaciones chiíes extremistas en el 84, promovió el traslado de casi todos los moradores cristianos a la parte oriental aun cuando los partidos de izquierda trataron de preservar la frágil convivencia que hasta entonces había prevalecido. Una campaña de terror similar afectó a la exigua comunidad judía⁴²⁴.

Un ejemplo dramático de la espiral de la violencia confesional fuera de la capital vino expresado por la salida de miles de cristianos de la región del Chuf en el 83, como consecuencia de las matanzas llevadas a cabo por los milicianos drusos que, a su vez, “vengaban” las carnicerías perpetradas por las Fuerzas Libanesas durante su permanencia allí bajo aquiescencia israelí: se calcula que más de 150.000 cristianos dejaron sus hogares⁴²⁵. A lo largo de todos los años de guerra, ya sean las guerras de libaneses contra libaneses, libaneses contra palestinos, cristianos contra cristianos y musulmanes contra musulmanes, uno de cada dos libaneses se vio obligado a desplazarse de un lugar a otro en busca de zonas “seguras”; muchos de ellos, más de ochocientos mil (la mayoría cristianos), no pudieron volver a sus hogares⁴²⁶. De esta guisa,

423. Pocas semanas después de iniciado el conflicto, unas cuarenta mil personas dejaron sus domicilios en las zonas cristianas del sudoeste de la ciudad; posteriormente, otros 35 mil cristianos marcharon a la parte oriental a raíz de un rebrote de la violencia confesional; en cuanto a los musulmanes, se calcula que unos 135 mil abandonaron Beirut este ante la coerción o el miedo a represalias entre 1975-1976. B. Labaki y K. Abou Rjeily, *Bilan des guerres du Liban, 1975-1990*, París: l'Harmattan, 1993, pp. 49-53.

424. Una organización islamista, *Munazzamat al-Mustad'afin*, reivindicó el secuestro y asesinato de varios ciudadanos judíos entre 1984 y 1987. Vid. W. Sharara, *op. cit.*, pág. 383.

425. Vid. W. Sharara, *op. cit.*, pág. 342.

426. Labaki/Rjeily, *op. cit.*, pp. 80-82.. Hubo flujos migratorios debidos a enfrentamientos armados dentro de una misma comunidad: en los combates entre el ejército de Aoun y las Fuerzas Libanesas en 1990, unos doscientos mil cristianos abandonaron Beirut este y varios miles se refugiaron en el sector oeste.

nacieron regiones y territorios únicamente poblados por una confesión o con minorías irrelevantes de las otras, como si se tratase de preparar el camino a una posible partición confesional del país. Nada había de extraño por tanto en que una de las consecuencias más dramáticas de la depuración confesional fuesen los “asesinatos del carné de identidad”, tan en boga durante los primeros años de guerra: se detenía al transeúnte en un control y, si su religión no era la de los milicianos, se le eliminaba⁴²⁷. Estábamos, en definitiva, ante el corolario derivado del método “sábado negro”, instaurado en diciembre de 1975 y por el que la violencia ejercida contra miembros de una comunidad por parte de un individuo debía vengarse por medio del castigo “comunitario” sin otra consideración que la pertenencia a la confesión rival⁴²⁸. En todo caso, no sólo los individuos pertenecientes a confesiones distintas estaban sujetos a esta circunstancia: también la sufrían los disidentes políticos que no coincidían con las directrices de los líderes locales.

3.3. *La intervención siria de 1976*

La entrada de las tropas sirias en abril del 76 en auxilio del Frente Libanés constituye un apartado de gran importancia en el transcurso de la cuestión confesional. En un primer momento, al-Asad justificó la operación haciendo referencia al peligro de una intervención israelí y la partición del país en el caso de que los partidos de izquierda y las organizaciones palestinas derrotasen por completo al Frente Libanés. Por todo ello, las tropas sirias no estaban realizando una labor en único beneficio de su país y Líbano sino de todo el Mundo Árabe, en tanto en cuanto trataban de mantener la unidad de éste. Según el presidente sirio, una resolución del conflicto *manu militari* acabaría provocando la aparición de un nuevo problema, mucho mayor, en Líbano y en toda la región. Parecía evidente pues que el cariz favorable al Movimiento Nacional y las facciones palestinas que estaban tomando los “sucesos” de Líbano no eran del agrado de Damasco, que hasta ese momento había mostrado una actitud positiva hacia ellos. Más aún, los sirios consideraban que Yunblat y sus aliados eran los verdaderos responsables de la pervivencia del conflicto, crítica en la que coincidía uno de sus aliados libaneses, Musa as-Sadr, para el que la contienda habría terminado en unos años de no haber sido por Kamal Yunblat, principal causante de la prolongación de una guerra que “sólo Dios sabe cuándo acabará”⁴²⁹. El caso es que lo que empezó siendo una “aparición” militar con tintes disuasorios se convirtió en pocos meses en un enfrentamiento abierto con los palestinos y los partidos izquierdistas, cuyo creciente protagonismo en la tragedia libanesa era seguido por Damasco con preocupación.

427. Para ver una descripción de esta práctica, consúltese la conocida novela de Gada as-Samman, *Kavabis Bayrut* (Pesadillas de Beirut), Beirut: Manshurat Gada as-Samman, 1976.

428. Ese “sábado negro” los falangistas mataron a unos 140 musulmanes sólo por el hecho de ser musulmanes, en represalia por la muerte de cuatro cristianos. Vid. G. Corm, *Le Proche...*, pág. 237.

429. Norton, “The Origins...”, en Kramer, *op. cit.*, pp. 207-208.

No nos interesa aquí el aspecto geoestratégico de la intervención siria ni la composición de lugar particular de Damasco sobre el conflicto libanés, sino sus implicaciones interconfesionales. Hemos visto con anterioridad que los Hermanos Musulmanes blandieron lo que a su entender constituía una “conspiración alawí” contra la causa árabe y musulmana en Líbano para incitar los ánimos taifíes en parte de su población; del mismo modo, algunos sectores libaneses describieron la intervención siria como una maniobra “confesionalizada”. En una reacción que contradecía sin duda alguna su discurso progresista, Kamal Yunblat criticó con dureza la “ilegítima” intervención siria aludiendo así a la pertenencia de al-Asad a determinada “minoría confesional” y aplicando una categorización discursiva que el Movimiento Nacional había puesto buen cuidado en evitar. Mas la respuesta del Asad no estuvo exenta a su vez de elementos aparentemente poco conciliables con su discurso habitual: se reclamó defensor de la “ortodoxia” del islam ante las propuestas de secularización total expuestas por Pierre Gemayel y Kamal Yunblat. A tenor del conocido discurso de al-Asad del 20 de julio del 76, Yunblat comentó, en una conversación en la que al-Asad le expuso los argumentos de los líderes religiosos musulmanes para oponerse al proyecto de un estado laico, que “ésos no representan nada”; entonces el líder sirio repuso *no se trata de representar ni dejar de representar; lo que está en juego es el islam... y no se trata de un asunto que podamos tomar a la ligera*⁴³⁰. Es decir, que de modo implícito se estaba acusando a Yunblat y sus partidarios de “no representar” a la comunidad musulmana por cuyos derechos decían combatir sino de limitarse a vehicular los intereses de un grupo minoritario. Pakradouni relata que en una conversación con el presidente sirio éste le dijo que *con su actitud, Yunblat sostiene una guerra religiosa con los cristianos, lo que constituye un peligro para el arabismo... Nosotros decimos que el sionismo es racista, pero si la guerra contra los cristianos se prolonga, el arabismo se convertirá, también, en otro racismo... Pensamos que los cristianos libaneses son árabes y que Líbano, lo mismo que Palestina, es tierra árabe*⁴³¹.

Asimismo, son dignas de mención las referencias de al-Asad a la situación de los cristianos en Líbano. Antes de la intervención, en respuesta a un periódico francés, el presidente sirio ya sostenía que *nosotros tenemos una obligación para con todos los ciudadanos de Líbano con independencia de su pertenencia confesional; así, estamos con los cristianos del mismo modo que con el islam*⁴³². Luego, una vez instaladas las tropas sirias en el país, denuncia la guerra impuesta para reducir a los cristianos árabes, lo que constituyó un espaldarazo formidable para las tesis confesionalizadoras del asunto libanés. Más aún, según miembros de las Falanges que acudieron a entrevistarse con él en Damasco, al-Asad le dijo una vez a Yunblat: *¿Cómo no va a tratarse de*

430. Qarana, *op. cit.*, pág. 61.

431. Pakradouni, *op. cit.*, pág. 8.

432. *Ib.*, pág. 59.

*una guerra confesional si vosotros, que sois musulmanes, estáis atacando a los cristianos, que luchan para defenderse y defender sus territorios*⁴³³. Ahora bien, los enfrentamientos posteriores entre las milicias maronitas y las tropas sirias demostraron que aquéllas no estaban dispuestas a condicionar su libertad de movimientos a la voluntad del poder sirio. Aunque recibieron con lógico agrado la medida de Damasco, para ellas la principal por no decir única tarea de las tropas sirias consistía en desbaratar el peligro representado por los palestinos y el Movimiento Nacional. Nada más.⁴³⁴ De cualquier modo, no debe olvidarse que facciones del ala radical maroní como los Guardianes del Cedro y la Organización Libanesa, así como el mismo Bechir Gemayel, expresaron su desacuerdo con la decisión de Pierre Gemayel y Camille Chamoun de colaborar con los sirios⁴³⁵. Posteriormente, tras la oposición de las milicias maronitas al despliegue militar sirio en los feudos del Frente Libanés y los combates consecuentes entre unos y otros, al-Asad señalaría que esas milicias, que pasarían a denominar al ejército sirio “fuerzas de ocupación”, no representaban ni a la comunidad cristiana ni a la maroní⁴³⁶.

4. Las propuestas de resolución y redistribución de las “cuotas” políticas

Los combates entablados tanto en el campo de batalla como en el coso político se enmarcaron en un toma y daca de propuestas, objeciones y contrapropuestas a propósito de la redistribución del sistema de cuotas que conformaba el meollo del sistema confesional libanés. Algunas de estas propuestas y contrapropuestas estaban exentas de toda coloración confesional y tendían a erigir una nueva concepción política más allá de la lógica que había presidido la construcción del Estado libanés desde el Pacto Nacional de 1943. Mas hubo otras muchas que tanto si se aferraban al marco del sistema emanado de las disposiciones del pacto citado como si se reclamaban contrapuestas a él, incidieron en el fortalecimiento de la perspectiva confesional. Los acuerdos del Taif de 1989 ejemplifican lo anterior: las transformaciones políticas del sistema de cuotas fueron consideradas como un “triumfo para los musulmanes” o una “derrota para los cristianos”.

4.1. *El Documento Constitucional y otras propuestas*

El primer intento “oficial” para resolver el conflicto a partir de una reconsideración del reparto de poder provino del presidente Frangie. Éste presentó en febrero del 76, con el beneplácito sirio, el *Wathbiqa ad-Dusturiyya* (el Documento Constitucional), cuyos diecisiete puntos proponían, entre otras cosas, la concesión a musulmanes y cristianos de idéntico número de escaños en el parlamento (hasta ese momento la

433. Yuzif Abu Jalil, *Qissat al-mawarina fi-l-barb, sira dhatiyya* (Relato de los maronitas en la guerra. Una autobiografía), Beirut: Sharikat al-Matbu'at li-t-Tawzi' wa-n-Nashr, 1990, pág. 60.

434. I. Pogany, *The Arab League and Peace Keeping in the Lebanon*, Londres: Avebury, 1987, pág. 126.

435. W. Phares, *Lebanese Christian Nationalism. The Rise and Fall of an Ethnic Resistance*, Londres: Boulder, 1995, pág. 112.

436. Qarana, pp. 97 y 109.

proporción era de seis diputados cristianos por cinco musulmanes), la supresión de los criterios confesionales a la hora de seleccionar los escalafones más bajos de la burocracia, el ejército y la judicatura, así como el mantenimiento de la distribución confesional de la tríada de mando (presidente maroní, primer ministro sunní y presidente del congreso chií), aunque recortando algunas facultades del primero. En fin, las propuestas que años después engrosarían los acuerdos del Taif. Empero, la propuesta de Frangie encontró la oposición de casi todos: desde el Movimiento Nacional, porque se mantenía en esencia el espíritu del Pacto Nacional; y desde el Frente Libanés, porque se insistía en la identidad árabe de Líbano. Este rechazo y el intento de golpe de estado del comandante en jefe de la guarnición de Beirut, Abd al-Aziz al-Ahdab, en un contexto dominado por constantes escisiones y deserciones en el ejército, condenaron estas propuestas –“concesiones al bando musulmán” a decir de fuentes afines al Frente Libanés⁴³⁷– al fracaso. Pasados unos años, el sucesor de Frangie, Elías Sarkis, anunció en 1980 su programa de catorce puntos, el Programa de Entente Nacional (*Masbrû' al-Wifaq al-Watani*) que incidía sobre todo en los aspectos de la soberanía nacional y la presencia palestina en Líbano. Al igual que la Conferencia del Diálogo Nacional de 1983, no tuvo éxito al no conseguir llevar a las partes a la mesa de negociaciones. A continuación, el Acuerdo Tripartito (*al-Ittifaq at-Tulati*) firmado por Eli Hubaiqa, de las Fuerzas Libanesas, Nabih Berri, de Amal, y Walid Yunblat, del PPS, proponía, con el visto bueno de Damasco, la supresión del sistema confesional y la alteración de la estructura de reparto de poder para hacerla más equitativa entre musulmanes y cristianos. Pero también topó con el rechazo de numerosos sectores en uno y otro bando.

4.2. Los acuerdos de Taif

Todos estos intentos de reconducir el sistema de poder libanés hacia un espacio de consenso entre la mayor parte de los representantes políticos y las milicias, desembocan en los trascendentales acuerdos de Taif. El Documento del Pacto Nacional (*Watiqat al-Mithaq al-Watani*) o de Taif recogía parte de las propuestas anteriores, engarzándolas en un nuevo marco constitucional. De entre estas propuestas destacaba la constitución de un parlamento formado por 128 diputados con una distribución equilibrada de musulmanes y cristianos, así como el recorte de las facultades del presidente frente al aumento de las del primer ministro, amén de la eliminación de los criterios confesionales a la hora de designar a los funcionarios de las escalas más bajas⁴³⁸. Curiosamente, en esta ocasión algunos de los principales líderes maronitas, em-

437. W. Phares, *op. cit.*, pág. 111.

438. Sobre los acuerdos del Taif y su contexto, vid. Salim al-Huss, *'Abd al-qarar wa-l-bauwa, 1987-1990* (El periodo de la decisión y la pasión) Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin, 1996; y Yury Bakasini, *Asrar at-Ta'if: min 'abd Amin al-Yumayyel battâ suqut al-yiniral* (Los secretos del Taif: desde la época de Amin Gemayel hasta la caída del general Aoun), Beirut: Dar at-Ta'awuniyya at-Tiba'iyya, 1993.

pezando por el patriarca Sfeyr y terminando por George Saade de las Falanges y Samir Geagea de las Fuerzas Libanesas, dieron el visto bueno a un acuerdo que contenía “menos ventajas para los cristianos” que acuerdos anteriores como el tripartito⁴³⁹. Este cambio de postura por parte de determinados sectores maronitas es significativo si tenemos en cuenta que antes, por ejemplo a propósito del plan de Frangie, parte de la misma comunidad hizo hincapié en la necesidad de prescindir del sistema de cuotas proporcionales en pro de otras “cualitativas”, para facilitar así que los miembros de la comunidad más “preparada” pudiesen ocupar los puestos de mayor responsabilidad⁴⁴⁰. La postura de las Falanges también debe destacarse⁴⁴¹. La escisión producida en el seno maroní a resultas del conflicto entre el ejército de Michel Aoun y las Fuerzas Libanesas así como el afianzamiento del papel sirio ejercieron gran influencia en este cambio de postura⁴⁴². Mas tampoco esta vez los acuerdos de Taif depararon la supresión del confesionalismo (se mantenía la distribución de altos cargos según criterios confesionales), ya que se contentaba con la referencia a futuros pasos desconfesionalizadores sin hablar de plazos ni periodos; de ahí que debamos hablar más bien de un “retoque” del sistema tradicional. Todo ello indujo a grupos tan dispares como Amal, el bando de Aoun y Hizbolá a expresar sus reticencias e incluso su abierta oposición al Taif, si bien cada uno hacía hincapié en determinados aspectos, como Aoun y otros líderes maronitas con el protagonismo concedido a Siria⁴⁴³. Algunas formaciones, como el PCL, expresaron su apoyo al acuerdo pero resaltaron que éste no favorecía la democratización del país⁴⁴⁴.

5. La etapa de después de Taif

Los acuerdos de Taif inauguraron una nueva etapa en la historia del país pero no constituyeron un cambio radical respecto del sistema político libanés, ya que los fundamentos del Estado confesional seguían en pie. Sin embargo, algunos cristianos libaneses calificaron los acuerdos como la consagración de la “derrota” cristiana en la guerra y el inicio de un futuro incierto para su comunidad, que había desaprovechado una nueva oportunidad para “concretar la aspiración de una patria autónoma para los cristianos libaneses”⁴⁴⁵. En realidad, las manifestaciones de diversos líderes políticos, sociales y religiosos de la comunidad maroní, dentro y fuera del país, testimonian con

439. Bakashini, *op. cit.*, pág. 28.

440. A. al-Azmeh, “The Crisis in Lebanon”, en R. Owen (editor), *Essays on the crisis...*, *op. cit.*, pág. 68.

441. Vid. la versión de George Saade, publicada dos meses antes de su muerte, en *Qissati ma'a at-Ta'if. Haqa'iq wa-watba'iq* (Mi relato del Taif. Verdades y documentos), Jounieh: Matabi' al-Karim, 1998.

442. Bakasini, pp. 28-29.

443. Vid. las reticencias de *Amal* y el Progresista Socialista de Yunblat ante la no inclusión de fechas concretas sobre la supresión del confesionalismo, las amenazas de la Organización del Yihad Islámico y las críticas de Aoun (“Este acuerdo conducirá al pueblo al infierno”), en Bakasini, *op. cit.*, pp. 125-127.

444. Vid. T. Y. Ismael, *The Communist Movement...*, *op. cit.*, pág. 149.

445. W. Phares, *op. cit.*, pág. 221.

toda claridad su “desencanto” e incluso frustración ante lo que ellos consideran intentos musulmanes por desplazarlos de la escena política al amparo de una política de tutelaje siria y la presión migratoria, que está reduciendo el número de habitantes cristianos. De ahí que se insista en las “ventajas” del anterior modelo de gestión (el Pacto Nacional) –derogado según ellos por el Taif–, modelo que a su entender promovía un marco válido de diálogo islamocristiano desde el respeto y la tolerancia⁴⁴⁶. Otros observadores cristianos, que mostraron su apoyo al Taif, señalan que éste podría haber rendido beneficios notables si se hubiese aplicado de forma correcta; mas se ha adulterado el contenido del acuerdo; de este modo, el país se ha convertido en una “finca protegida” sujeta a la lógica confesionalizadora y en la que los sentimientos antiárabes y antisirios pueden volver a aflorar con fuerza si persiste la presencia palpable de Damasco⁴⁴⁷.

Algunos análisis llegan a la conclusión de que el Taif representa el fin de la asociación cristiano-musulmana y el estreno de otra etapa presidida por la asociación sunní-chií, con lo que el “equilibrio confesional, pilar de la permanencia de Líbano como estado”, ha quedado trastocado gracias, entre otras cosas, a que las nuevas competencias del presidente de la República (maroní) se han reducido al mínimo⁴⁴⁸. De nuevo estamos ante una línea de interpretación que, como aquellas que abundaron durante la guerra, deja flecos sin solucionar. Podría argumentarse desde el punto de vista contrario que una aplicación interesada del “equilibrio confesional” ha sido, precisamente, una de las causas principales de la crisis nacional, puesto que el Pacto Nacional que dio origen a ese “equilibrio” se acordó entre individuos, no comunidades; y, en segundo lugar, porque del mismo modo que cabía dudar de que el fárrago de milicias, líderes políticos, organizaciones y autoridades religiosas representase con fidelidad los intereses y aspiraciones de sus comunidades respectivas, cabe poner en duda ahora que una redistribución de las cuotas de poder entre la cúpula gobernante, formada en buena parte por las familias tradicionalmente hegemónicas, implique que los intereses de la población en su conjunto vayan a recibir mejor trato. Lustros después del Taif, vemos que los chiíes, beneficiados por los acuerdos firmados en la ciudad saudí según algunos, siguen componiendo la mayoría de ese tercio de libaneses sumidos en la pobreza.

La cuestión libanesa es en buena medida una cuestión de paradojas a medio formular. Son muchos los aspectos en los que esta tendencia a la paradoja se manifiesta con vigor; no obstante, creemos que dos en concreto podrían resumir todos los demás: la secularización del Estado y la identidad árabe del país. Sobre el primer punto se ha

446. Amin Gemayel, *Rebuilding Lebanon*, Harvard University, 1992, pág. 10.

447. Mansur, *op. cit.*, pp. 7-11.

448. Mansur, más perspicaz, no va por esos derroteros. Para él, el guión post-Taif ha acabado despojando a los musulmanes de su papel y desplazando a los cristianos (pp. 224-25). En definitiva, que no existe una participación efectiva por parte de la mayoría.

blará más adelante; el segundo revela uno de los contrasentidos de ciertos estamentos políticos libaneses. El Frente Libanés se negaba a adoptar un reconocimiento explícito de la pertenencia de Líbano al mundo y la cultura árabes, alegando su condición de “puente” multicultural entre la cultura occidental y oriental, y enfatizando los rasgos no árabes de la historia nacional (el pasado fenicio, la impronta francesa...). No obstante, y aquí yace la paradoja a la que aludíamos, el avance económico experimentado por Líbano en las décadas anteriores a la guerra se debía en gran medida al flujo de capitales árabes procedentes de países, como Siria, sujetos a diversos planes de nacionalización, así como a los beneficios derivados de la explotación petrolera en los países del Golfo⁴⁴⁹. Si a esto añadimos la importancia de Beirut como vía de tránsito para las mercancías árabes y el envío de la mayor parte de las exportaciones a los países árabes podremos comprender hasta qué punto el florecimiento de la banca, el comercio y la industria libanesas dependieron de las inversiones y capitales árabes. Mas las imbricaciones iban más allá de lo económico: en el plano político, la causa del Frente Libanés contó, de forma continuada, a intervalos o durante periodos muy concretos, con el apoyo de Arabia Saudí —uno de los principales clientes económicos de Líbano— Jordania, Egipto e Iraq⁴⁵⁰. Para Arabia Saudí se trataba de impedir la constitución de un estado revolucionario en la región; para Iraq, aliado de Michel Aoun, de contrarrestar la influencia siria.

5.1. *El “factor del miedo” en Líbano y Oriente Medio*

En yuxtaposición con lo anterior, hay otro elemento digno de mención en la configuración del conflicto libanés. Si se presta atención a los argumentos aportados por unos y otros, da la impresión de que en Líbano, lo mismo que en tantos países de la región, el miedo desempeña una función de primer orden. Del mismo modo que Israel, por ejemplo, justifica su política expansiva y hegemónica con el miedo a la hostilidad de sus vecinos árabes y la preocupación por su seguridad o que Siria ha diseñado durante años su estrategia con Líbano aludiendo al miedo a un estallido regional, parece, a tenor de lo que dicen y hacen sus líderes, que las comunidades libanesas mantienen entre sí una relación presidida por la desconfianza y el temor. El miedo a verse absorbida, marginada, discriminada; un miedo que hace del recelo un criterio básico de acción y de las reclamaciones en función de un sistema de cuotas una constante en el discurso político. Un miedo, en definitiva, que impele a solicitar al Estado y la sociedad garantías y compromisos. Los que más esgrimen el concepto del miedo, unido en este caso al de la “frustración” (*ibbat*), son los representantes maronitas históricos. En ocasiones, los temores se centran en una implementación defi-

449. C. Dubar y S. Nasir, *Les classes sociales au Liban*, París: Presses de la F.N.S.P., 1976, pág. 71.

450. G. Corm, *Liban: les guerres...*, *op. cit.*, pág. 233.

ciente de los Acuerdos de Taif que acabe restringiendo los “derechos de los cristianos”. En este contexto encajan las palabras del patriarca Sfeyr sobre la dependencia política del Estado libanés respecto de Siria (dependencia que ha sido descrita como “servilismo”⁴⁵¹) y las nuevas disposiciones electorales cuando dice que a pesar de que el número de cristianos en el gobierno y el parlamento es el mismo que antes, los métodos de elección tanto de ministros como de parlamentarios no representan a la opinión pública cristiana; por esa y otras razones, los cristianos, tras los acuerdos de Taif, sienten que su “papel, si es que tienen alguno, es muy reducido”⁴⁵². En otros casos, el miedo gira en torno al futuro de los cristianos en Líbano. El conocido intelectual greco-ortodoxo Charles Malek, tras plantearse la pregunta de si seguirá habiendo cristianos en Líbano dentro de un tiempo, afirmó: *Me temo que asistimos a los últimos días de la comunidad cristiana en oriente*⁴⁵³.

También inquieta la posibilidad de que Líbano se convierta en un estado “islámico”. Durante la guerra, un artículo firmado por una autoridad religiosa sunní despertó una serie de críticas y respuestas airadas por parte de intelectuales y políticos cristianos, contrarios a volver a los tiempos de la *dimma* y la “opresión” del islam⁴⁵⁴. Ciertos experimentos “piloto” llevados a cabo por varios movimientos islámicos crearon la impresión de que algunos grupos islamistas postulaban la implantación de la Ley Islámica. Nos referimos a la república islámica de Hermel de 1982 y la república islámica de Trípoli (1983-1985), donde se prohibió el consumo de alcohol, se impuso el velo a las mujeres y, como ocurrió en Hermel, fue arriada la bandera nacional y no faltaron los actos de intimidación contra los greco-católicos de la zona. La imposición de normas parecidas a la población cristiana (en su mayoría greco-ortodoxa) en las zonas dominadas por Hizbolá en Beirut oeste a mediados de los ochenta hizo reparar a muchos en que las teorías islamizantes estaban en auge⁴⁵⁵. La emergencia de Hizbolá, con sus continuas referencias a la experiencia de la revolución islámica, suponía un motivo de preocupación para todos los ciudadanos libaneses, cristianos y musulmanes, contrarios al modelo político iraní. También los escritos de ciertas personalidades sunníes, como el líder de la “república islámica” de Trípoli, Said Sha'bán, hablaban con toda claridad de que la variedad de territorios y confesiones libanesas hacía necesaria la im-

451. Vid. Joseph Maïla, “L'Accord de Taëf: deux ans après”, en varios, *Perspectives et réalités du Liban*, París: Centre d'Action et d'Information pour le Liban, 1993, pág. 56.

452. *Al Watan*, 18-11-96, pág. 21.

453. T. Hanf, *op. cit.*, pág. 432. Para Malek, simpatizante del Frente Libanés, de seguir así las cosas, “quizás la única manera de asegurar la continuidad de la iglesia fuera reducirla a un fenómeno meramente litúrgico”. A. Wessel, *Arab and Christian?*, Kampen: Kok Pharos, 1995, pág. 188.

454. Artículo de H. al-Quwatli, “'An as-siga wa-l-jawf wa-l-musawat” (Sobre la fórmula, el miedo y la igualdad), *as-Safir* el 18-8-75; en respuesta, Amin Nagi (pseudónimo de Antoine Naym, miembro del consejo político de las Falanges) publicó “No viviremos como dhimmíes”, Beirut, 1979. Vid. también S. Abou, *op. cit.*, pág. 305 y la introducción de Camille Boustani al libro de viajes de Baptistin Pojoulat *La vérité sur la Syrie et l'expédition française, 1860*, Beirut: Dar Lahad Khater, 1986.

455. Vid. W. Sharara, *op. cit.*, pp. 355-356.

posición de la ley islámica en todo el país. A finales de 1999 y principios de 2000, el enfrentamiento de grupos afganos (antiguos muyahidies en Afganistán) con el ejército en el norte del país despertó cierta psicosis de peligro emergente islamista⁴⁵⁶, reactivado tras la anatemización por parte de la Administración estadounidense de una oscura organización, *'Asbat al-Ansar*, activa en campos de refugiados palestinos (más en concreto, en Ayn Helwe) en respuesta a los ataques terroristas del 11-9-2001. Empero, no todos los partidos y asociaciones de tinte islamista han expresado puntos de vista terminantes sobre el Estado islámico. Líderes sunníes de Trípoli como Kan'án Nayi y Jalil 'Akkawi no veían viable el proyecto sin una serie de transformaciones notables en el mapa regional⁴⁵⁷. Ya en los noventa, los representantes de los sectores islamistas más militantes condicionaban la posibilidad de un estado islámico a la "voluntad del pueblo libanés" y los resultados de las urnas⁴⁵⁸. Por lo que se refiere a los líderes chiíes, Muhammad Husayn Fadl Allah, uno de los referentes espirituales de la comunidad, afirmaba: *No existe oportunidad alguna de implantar un estado islámico en Líbano, por lo que no tiene sentido hablar de ello... Los islamistas de Líbano pueden aceptar el movimiento (Hizbolá) con sus postulados actuales, con los que se sirve mejor al islam que no adoptando medidas irreales cual es abogar por una república islámica*⁴⁵⁹. Aún así, debe comprenderse la intranquilidad de buena parte de la sociedad libanesa, sobre todo la cristiana, ante el auge de la corriente islamista radical.

A pesar de todo, si el miedo a que las tendencias islamizantes acaben imponiéndose a la sociedad libanesa pudiera estar cimentado en fundamentos sólidos, tampoco falta quien, desde otras comunidades, habla del peligro del "poder maroní" y la necesidad de una vía intermedia entre éste y el Estado islámico. Husayn al-Quwatli solicitaba hace años un consenso islamocristiano a partir de la revisión de las reclamaciones y aspiraciones de todos. Y se hacía la siguiente pregunta: si los musulmanes de Líbano están dispuestos a renunciar al Estado islámico, ¿a qué están dispuestos a renunciar los maronitas?⁴⁶⁰ Él mismo aportaba la respuesta, un tanto tópica por otra parte: sólo una renuncia expresa de los "privilegios" maronitas puede equipararse a la "concesión" musulmana de renunciar a lo que para ellos es la solución "fundamental"⁴⁶¹. Ahora bien, concluye que el temor al Estado islámico no tiene razón de ser ya que los "musulmanes no lo proponen"; sin embargo, la insistencia del "elitismo" maroní en sostener que la única garantía para asegurar que los musulmanes no recurrirán a la opción

456. Vid. *Al Hayat*, 5-1-2000. Los altercados dejaron un saldo de treinta muertos.

457. Gassan Salama, *al-Muytama' wa-d-dawla fi-l-Mashriq al-'arabi* (Sociedad y Estado en el oriente árabe), Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1987, pp. 251-252.

458. 'Ali 'Ammar, dirigente de *al-Yama'a al-Islamiyya a al-Watan al-'Arabi*, 10-10-97, pp. 26-28.

459. Entrevista con Muhammad Husayn Fadl Allah, *Al Hayat*, 1-3-98.

460. H. al-Quwatli, *op. cit.*, pág. 14.

461. Ib. En un documento firmado por obispos y arzobispos católicos en 1983, podía leerse que los *llamados privilegios no eran tales sino garantías aceptadas por todos y un mecanismo para tranquilizar a una comunidad asustada*.

islámica es el mantenimiento de la fórmula confesional emanada del pacto de 1943 colisionaba con las propuestas de "igualdad democrática" vertidas por los musulmanes. Al mismo tiempo, los representantes de la comunidad sunní no ocultaban su recelo ante el crecimiento chií. Varios líderes chiíes consideraban que la estructura política seguía sin corresponderse con su preponderancia demográfica, a pesar de los cambios promovidos por los acuerdos del Taif. Amal recelaba de una constitución que no respondía a sus demandas en pro de la distribución del poder político según criterios "seculares y democráticos"⁴⁶². Y, también, los líderes drusos blandían el miedo a verse absorbidos por comunidades más numerosas, por lo que solicitaban una redefinición del sistema que garantizase su peso específico.

Al fin y al cabo, el miedo, real o fingido, aparece tras las propuesta/amenazas más radicales, entre las que destaca la partición del país en entidades uniconfesionales. Esta idea ha sido puesta sobre el tapete en múltiples ocasiones, en especial durante la guerra civil; incluso, una organización fundada en 1991 por antiguos miembros de las Fuerzas Libanesas tenía como consigna principal la autodeterminación de los cristianos de Líbano y la coalición con las minorías étnicas de Oriente Medio (incluida Israel)⁴⁶³. Antes, ya hubo quienes elevaron ante instancias internacionales propuestas similares, caso del delegado del patriarca maroní ante las Naciones Unidas, monseñor 'Aql, para crear un hogar nacional maroní a imitación de Israel. Otras soluciones tomaban derroteros menos drásticos (un estado confederal a la usanza norteamericana o una federación cantonal a la suiza). Esta opción había sido planteada ya al principio de la conflagración por figuras destacadas en el Frente Libanés mas rechazada por sus adversarios. Sin embargo, parece que la opción del estado federal o confederado así como la más expeditiva de la partición no cuenta con el apoyo de la mayoría de la población libanesa ni la clase dirigente. Da la impresión de que se ha llegado a una situación en la cual, parafraseando a dos personalidades libanesas, la unidad nacional es sinónimo de su existencia⁴⁶⁴, ya que este país sólo puede subsistir con sus dos mitades (la musulmana y la cristiana) juntas⁴⁶⁵.

462. Halawi, *op. cit.*, pág. 216.

463. La organización, llamada *World Lebanese Organization* (WLO), tenía sus sedes en Estados Unidos y el sur de Líbano. Vid. W. Phares, *op. cit.*, pág. 214.

464. Selim al-Hoss, *op. cit.*, pág. 47.

465. Nasr Allah Sfeyr, *Al Wasat*, art. cit., pág. 21.

1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

Capítulo 5

El antagonismo comunal: la anatemización como modelo

1. El corpus teórico: los libros de *milal wa-nibal*

Hoy, las relaciones interconfesionales en nuestros dos países atraviesan una etapa difícil, aun cuando deba reconocerse que la tensión de épocas pasadas ha remitido un tanto. Hace unos años, el desgarró confesional alcanzaba cotas álgidas gracias a dos acontecimientos clave en la historia reciente de ambos países: la “revolución” islámica en Siria contra el “poder alawí”, y la guerra civil en Líbano “entre musulmanes y cristianos”. Como ya se ha visto, buena parte de los análisis tratan de demostrar que el principal problema en Líbano y Siria desde hace siglos ha sido y es el confesionalismo/taifismo y la imposibilidad de convivencia pacífica entre las diversas comunidades. Bien es cierto que desde un punto de vista opuesto se persigue lo contrario: argumentar que la convivencia cordial entre los grupos religiosos y étnicos fue posible en el pasado y lo sigue siendo ahora. Pero, por desgracia, parece que la primera interpretación goza de más crédito.

Precisamente entre los partidarios de la ineluctabilidad del encono confesional encontramos un mayor entusiasmo por las tesis “anatémicas” tradicionales que, durante siglos, confeccionaron el modo de comprensión imperante en el islam “oficial” hacia otros grupos, en especial los musulmanes “heréticos”. Esta corriente, rescatada con ímpetu en los últimos tiempos, hunde sus raíces en los abundantes escritos y tratados clásicos que abordan la abigarrada variedad confesional islámica desde posicionamientos tradicionales. Estos textos, que denominaremos genéricamente *milal wa nibal* (que significaría algo así como “religiones y grupos confesionales”), protagonizan este capítulo. Pudiera parecer que centrar una sección de un trabajo como éste, que pretende evaluar la cuestión confesional en la actualidad, en unas fuentes redactadas hace siglos carece de mucho sentido. Sin embargo, buena parte de estos estudios, feraces en prejuicios y exageraciones, siguen siendo citados con profusión en cualquier manual, estudio o investigación dedicado a la materia de las “minorías”, los “confesionalismos” o

el “mosaico religioso” de Oriente, llegando incluso a convertirse en obras de referencia en más de uno. Por lo tanto, hemos creído conveniente prestar atención a los tratados de *milal...*, que por una razón u otra gozan de un predicamento especial en los círculos más proclives a atizar el rescoldo de las inquinas religiosas y las vendetas confesionales. Un buen número de estudiosos occidentales y árabes han llegado, si bien por caminos dispares, a conclusiones parecidas a la siguiente: las sociedades siria y libanesa adolecen de un desgarramiento social de incalculables dimensiones en el que unas comunidades pugnan por sobreponerse a otras, en el contexto de una recíproca aversión que ha permanecido más o menos latente en épocas pasadas. Así, los que abogan por la escisión de esta o aquella comunidad minoritaria insisten en la “incompatibilidad” de su grupo con el entorno; otros, desde el polo opuesto, justifican la necesidad de marginar a quienes, consideran, representan un peligro mayúsculo para la sociedad en su conjunto. Casi siempre, el debate se articula en torno a las fuentes y textos clásicos, que sirven de armazón para la construcción de un discurso cuyo máximo objetivo radica en evidenciar la consistencia histórica de la tesis esgrimida.

Aquí entran en liza los libros de *milal...*, incluidos los tratados que abordan con mayor o menor detalle los diversos grupos religiosos. Difícilmente hallaremos hoy un libro dedicado al asunto que no abunde en referencias a las fuentes clásicas, hasta el punto de que éstas han pasado a ser, para algunos, elemento de apoyo primordial a la hora de establecer un ideario de la cuestión comunal, como si se estuviese sugiriendo que para aprehender lo que ocurre hoy en día debemos hacer un seguimiento pormenorizado de las tesis recogidas en dichas fuentes. En consecuencia, no es raro topar en las polémicas libradas por quienes mantienen puntos de vista encontrados debates acalorados sobre la fiabilidad de tales tratados, que adquieren así una relevancia excepcional. No olvidemos, por otra parte, que buena parte de las percepciones persistentes en unas comunidades y otras beben de las pautas interpretativas aportadas por los *milal...*

1.1. *Clasificación y contenido de los tratados de milal wa-nibal*

Los tratados a los que hacemos alusión son numerosos, sobre todo si incluimos en ellos los escritos de miscelánea que abordan parcialmente el devenir de las sectas y confesiones desde los primeros tiempos del islam. Abundan por tanto disertaciones y referencias minuciosas sobre diversos grupos en tratados y escritos centrados en materias diversas como geografía, historia o incluso ciencias naturales, a pesar de que no estaban consagrados a la cuestión. A nosotros nos interesa en especial el conjunto de escritos sobre los *milal...*, que también son abundantes y de los que, en cierto sentido, los libros actuales acerca de los diversos movimientos religiosos, grupos étnicos o el ítem de las “minorías”, son continuadores directos. Antes de entrar en el contenido de tales tratados y su pervivencia en tanto en cuanto “modeladores” de determinadas ca-

tegorías sobre las interrelaciones confesionales, consignaremos algunos de los más relevantes y conocidos a los que hemos tenido acceso, por orden aproximado de antigüedad⁴⁶⁶:

- 1) Abu-l-Qásim Sa'd al-Qummi (m. 301 H./ 913 d. C. apr.): *al-Maqalat wa-l-firaq*.
- 2) Abu Muhammad al-Hasan an-Nawbajti (m. 310/ 922 apr.): *Firaq as-Sbi'a*.
- 3) Abu-l-Hasan al-Ash'ari (m. 324/935): *Maqalat al-islamiyyin wa-ijtihad al-musallin*.
- 4) Abu-l-Husayn al-Malti (377/987): *at-Tanbih wa-r-radd 'ala abl al-abwa' wa-l-bida'*.
- 5) 'Abd al-Qádir al-Bagdadi (m. 429/1037): *al-Farq bayna-l-firaqy al-Milal wa-n-nibal*.
- 6) Abu Muhammad Ibn Hazm/Abenházam (m. 456/1063): *al-Fisal fi-l-milal wa-l-abwa' wa an-nibal*.
- 7) Abu Muzaffar al-Isfirayini (m. 471/1078): *at-Tabsir fi-d-din wa-tamyiz al-firaq an-nayiya 'an al-balikin*.
- 8) Abu Hámid al-Gazali /Algacel (m. 505/1111): *Fada'ib al-Batiniyya*.
- 9) Abu-l-Fath Ahmad as-Shahrastani (m. 548/1153): *Kitab al milal wa an-nibal*.
- 10) Fajr ad-Din ar-Razi (m. 606/1210): *I'tiqadat firaq al-muslimin wa-l-musbrikin*.

Como ya hemos dicho, la importancia de estos textos no radica únicamente en el hecho de constituir una fuente apreciable de información; además, perviven en el imaginario social e histórico como referente básico para sustentar una tesis que –se pretende– tenga vigencia en la actualidad. No en balde, buen número de tratados modernos son en mayor o menor medida deudores de aquéllos, tanto por la hostilidad hacia las comunidades “heréticas” como por la propensión generalizada a repetir un mismo discurso. Estos estudios actuales se cuentan asimismo a miríadas, si bien nos circunscribiremos a aquellos que han gozado de una mayor difusión como el de Muhammad Abu Zahra (*Tarij al-madhabib al-islamiyya*), 'Abd ar-Rahmán Badawi (*Madhabib al-islamiyyin*), Kámil Mustafa as-Shaibi (*al-Fikr as-Sbi'i wa an-naza'at as-sufiyya*), Mustafá Shak'a (*Islam bilà madhbábib*), Ahmad al-Jatib (*al-Harakat al-batiniyya*), Mustafá Gálib (*al-Haraka al-Batiniyya fi-l-islam*) Hasan Ibrahim Hasan (*Tarij al-islam as-siyasi wa-d-dini wa-t-tbaqafi*)...

Por otro lado, tenemos la gama de estudios consagrados a una única confesión. Ellos también beben, a menudo hasta la embriaguez, de las fuentes clásicas, a pesar

⁴⁶⁶. Dejamos a un lado, por su escasa incidencia en nuestra materia, tratados similares escritos por eruditos cristianos y judíos sobre las creencias de otros ritos de su religión. Lo mismo decimos de los libros de polémica musulmanes contra los preceptos cristianos, como los de Abu 'Isa al-Warraaq, *ar-Radd 'ala talatbat firaq min al-nasara* y *ar-Radd 'ala at-tatblith*.

de que algunas de éstas fueron escritas hace más de mil años y contienen descripciones que difícilmente pueden darse por válidas hoy. Pero, habida cuenta del marchamo impreso por los *milal*... en buen número de ellas, acaba siendo inevitable la referencia a un autor clásico y la repetición de su discurso. Los occidentales, adalides del género de las minorías y el mosaico étnico-religioso de Oriente Medio, observan también esta costumbre, si bien parecen sentir mayor querencia por los análisis de los orientalistas, sobre todo los del S. XIX y principios del XX. Pero todos tienden a aceptar las fuentes "canónicas" sin parar mientes en los escritos de refutación con los que destacados representantes de las comunidades "sospechosas" reivindican a los suyos.

Algunos autores de *milal*... centran su atención en todas las religiones y ritos conocidos en aquel tiempo, desde las tres monoteístas hasta el budismo y el paganismo: así el caso de as-Shahrastani o Abenházam por ejemplo; otros se ocupan únicamente de las escisiones dentro del islam (como hace al-'Ash'ari) o de una de las dos grandes escuelas (como an-Nawbajti con la chía); hay quienes reducen más aún el margen de acción y se concentran en los aspectos doctrinales de un grupo determinado. Así Al-gacel con los *batiníes* u otros libros de *radd* o refutación como el escrito por al-Bagdadi contra los *mutazilíes*, *Fadaib al-Mu'tazila*, y, en fin, una larga lista de títulos cuya simple mención aquí resultaría ardua tarea. También, tenemos refutaciones escritas por miembros de la comunidad aludida (*ar-Radd 'alà Ibn ar-Rawandi* de Abu-l-Husayn al-Jayyat al-Mu'tazili en respuesta a la diatriba de ar-Rawandi contra los *mutazilíes* o *Damig al-batil wa-batf al-munabil* de 'Ali ben Muhammad ben al-Walid, muerto en 612 H./1215 D.C., contra el alegato antibatiní de Al-gacel). De otras fuentes, ya perdidas, sólo nos quedan referencias a través de autores que reproducen extractos de ellas o bien exponen de modo parcial su contenido al polemizar con sus postulados. Como botón de muestra, a los chíes al-Un'aymi, al-Balji y al-'Anbari, que escribieron sobre las divisiones chíes. En el siglo décimo, un tal Ibn Razzam at-Ta'i al-Kufi compone un libro contra los ismaelíes poco después del ascenso fatimí en Egipto, llegado a nosotros gracias a las referencias de historiadores posteriores. En ocasiones nos encontramos con una simple alusión al título del libro y al asunto tratado en él, sin que se pueda aventurar una idea general del contenido, más allá de las valoraciones efectuadas por quien se impuso la tarea de comentarlo.

La mayor parte de estos estudios están divididos en grandes apartados, dedicado el primero a las divisiones dentro del islam (sunna, chía, *mutazilíes* y *jarichíes*) y a los ritos y escuelas dentro de ellas. En el segundo apartado se presta especial atención a las otras religiones y creencias, tanto monoteístas como paganas, recalando esporádicamente en las grandes escuelas filosóficas griegas. En cualquier caso, esta distribución no es común a todos los tratados debido a las prioridades de cada autor respecto de los cuatro grandes métodos clasificatorios en la elaboración del texto. Nos referimos a

la estructuración por *masa'il* (cuestiones), *madhabib* (posturas), *firaq* (grupos) y *riyal* (personalidades). El autor expone los puntos dogmáticos y doctrinales y luego designa los ritos, escuelas, grupos e individuos que adoptaban este o aquel punto de vista sobre una *mas'ala* expuesta con anterioridad. Así parece obrar Abenházam en *al-Fisal fi-l-milal wa al-abwa' wa an-nibal*⁴⁶⁷ en donde a veces resulta arduo distinguir con claridad los diferentes grupos y escisiones que representan a una comunidad. En el quinto tratado enumera los “abominables errores” de chíes, jarichíes, mutazilíes y murchíes pero *grosso modo* y sin hacer una clasificación pormenorizada⁴⁶⁸. As-Shahrastani, por el contrario, opta por una estructuración por ritos, empezando por los mutazilíes, después los yabriyya, los sifatiyya, los jarichíes y los muryiin, y finalmente la chíia, mencionando al principio de cada apartado la personalidad con quien está relacionada o de la que ha tomado el nombre. Después, se dedica al resto de religiones. Él mismo, a propósito de la disparidad de criterios a la hora de estructurar estos compendios, reconoce: *Los autores de los maqalat (tratados sobre teorías y creencias) hacen recuento de los grupos islámicos de modo diverso, sin seguir un único método ni principio. De ahí que no haya podido encontrar a dos compiladores que se hayan ceñido a la misma metodología...*⁴⁶⁹

Como es natural, los tratados dedicados a una rama del islam, como los de an-Nawbajti y al-Qummi⁴⁷⁰, se recrean en los puntos de “desencuentro” entre su rito, el chíif duodecimano, y las facciones septimanas, zaydíes y kaysaníes. Algunos, como el de as-Shahrastani⁴⁷¹, tienen un marcado ánimo de facilitar la tarea del lector, con divisiones claras entre los diferentes grupos y explicaciones pormenorizadas sobre sus creencias. Gracias a esta pulcritud y detenimiento, su estudio se ha convertido en el más solicitado, tanto por su tono frío y equidistante, que recuerda en serenidad y practicismo al de an-Nawbajti, como por su manejabilidad. Los de al-Bagdadi, al-Isfirayini y ar-Razi⁴⁷² se caracterizan, aunque en menor medida, por su estructuración asequible, que contrasta con la de Abenházam y al-Ash'ari⁴⁷³, quienes unas veces clasifican los capítulos según una división por comunidades y otras los consagran a una materia determinada dentro de la cual mencionan con mayor o menor detenimiento ciertos epó-

467. Beirut: Dar al-Fikr, 1980, 5 vols. en tres tomos.

468. Vid. la traducción española del quinto tratado, a cargo de Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Tomo V, Madrid: Turner, 1984, pp. 51-143.

469. Edición de Muhammad al-Wakil, Beirut: Dar al-Fikr, s.d., pág. 12.

470. An-Nawbajti, *Firaq as-Sbi'a*, Ed. de Riter, Estambul, 1931; al-Qummi, *al-Maqalat wa-l-firaq*, ed. de Muhammad Yawad Mashkur, Teherán: Muassasat Matbu'at-i 'Atali-i, s.d.

471. As-Shahrastani, *al-Milal wa-n-nibal*, Ed. de Mahmud al-Wakil, Beirut: Dar al-Fikr, s.d.,

472. Al-Bagdadi, *al-Farq bayna al-firaq* (Las diferencias entre los grupos confesionales), Beirut: Dar al-Afaq al-Yadida, s.d.; al-Isfirayini, *al-Tabsir fi-d-din wa-tamyiz al-firqa an-nayiya 'an al-balikin*, edición de 'Izzat al-Attar, El Cairo, 1940; ar-Razi, *I'tiqadat firaq al-muslimin wa-l-musbrikin* (Creencias de los grupos islámicos y los asociacionistas), El Cairo: Maktaba al-Kulliyat al-Azhariyya, s.d.

473. Al-Ash'ari, *Maqalat al-islamiyyin* (Teorías de los islámicos), Ed. de Ritter, Weisbaden, 1963; Ibn Hazm (Abenházam), *al-Fisal fi-l-milal wa-l-abwa' wa-n-nibal*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

nimos de grupos. Pero, en definitiva, la tarea central de estos escritos se resume en reflejar todos los espectros de la realidad religiosa, especialmente la islámica, y dejar patente cuál de entre todos estos grupos es el que está en lo cierto. De hecho, buena parte comienza su argumentación con el famoso hadiz concerniente a la división de la primitiva comunidad islámica en 73 grupos, de los que todos menos uno irán a parar al infierno⁴⁷⁴. As-Shahrastani, al-Bagdadi y ar-Razi se extienden en este dicho del Profeta, lo mismo que Abenházam, si bien éste lo hace para poner en tela de juicio su autenticidad. El afán por exponer los atributos del grupo que se “salvará” (un tratado, el de al-Isfirayani, lo expresa ya con toda claridad en su título: “Escrutamiento de la religión y descripción del grupo bendecido por la salvación”) del castigo eterno puede conducir al autor a exagerar las bondades de su rito y las lacras de los demás.

1.2. *Algunas características de los milal wa-nihal*

Un rasgo característico de muchos tratados es la incorporación de fragmentos pertenecientes a obras anteriores sin citar la fuente; de este modo, el lector se encuentra con capítulos vertidos al pie de la letra de un texto precedente sin saber si se halla ante afirmaciones originales del autor o no. Esto es apreciable, por ejemplo, en la sección dedicada por al-Bagdadi a los jarichíes ibadíes, calcada con ligeros retoques y añadidos de la recensión efectuada por al-Ash'ari⁴⁷⁵. Algunos estudiosos han apreciado similar fenómeno al cotejar los dos *milal...* más antiguos: el *Firaq as-shi'a* y *al-Maqalat wa-l-firaq*, de los chífes an-Nawbajti y al-Qummi, hasta el punto de decirse que al-Qummi había escrito los dos. También encontramos similitudes entre los postulados del primer autor sunní de un *milal...* conservado, al-Ash'ari y los que vinieron después. Esto se percibe en as-Shahrastani, quien se ciñe con pequeños matices, cambios de distribución y mención de otras sectas, a la argumentación de aquél sobre la chía⁴⁷⁶. Y lo mismo con las incursiones de al-Isfirayani en el estudio de al-Bagdadi, y los párrafos de as-Shahrastani tomados de al-Isfirayani y al-Bagdadi, sin que se pueda determinar muchas veces si todos beben de una misma fuente o el tercero copia al segundo y éste al primero.

Aunque pudiera parecer lo contrario, la tendencia a incluir párrafos enteros e incluso capítulos de obras anteriores no certifica que los postulados y datos históricos consignados sean más correctos o fiables. Podríamos estar ante simples errores o tergiversaciones que a fuer de reiterados acaban adquiriendo verosimilitud. Resulta com-

474. El hadiz dice: *Los judíos se dividieron en 71 grupos; los cristianos en 72 y mi comunidad (el islam) se partirá en 73, de los que sólo se salvará uno, el que siga los dictados del Libro y la Tradición, esto es, los que sigan mi senda y la de mis compañeros*. Ar-Razi, pp. 13-14; as-Shahrastani, pág. 11.

475. Al-Bagdadi, p. cit. pp. 82-86; al-Ash'ari, *op. cit.*, pp. 102-105. Un calco similar se detecta en el apartado dedicado a los yazidíes por as-Shahrastani (pp. 101-102), tomado de al-Ash'ari.

476. Ritter, comentador de *Maqalat al-islamiyyin* (*op. cit.*, pág. 47), afirma que al-Bagdadi y as-Shahrastani, ambos ash'aríes, vertieron extractos enteros de al-Ash'ari.

plicado, por otro lado, recurrir a la fuente original, habida cuenta de la renuencia generalizada a descubrir la procedencia de los datos. Muchas veces, estas evidencias aparecen a la luz al comparar unos textos con otros, no porque el autor lo consigne expresamente. Y en ocasiones, cuando se menciona la fuente, nos encontramos con que ésta coincide con un libro perdido que no ha llegado hasta nuestros días. He aquí el caso de as-Shahrastani con al-Ka'bi, fallecido en el 319 H./931 d.C, autor de un *maqalat* sobre los grupos islámicos que acabó perdiéndose y de cuya existencia se sabe a través de alusiones esporádicas en contemporáneos y biógrafos. Por lo tanto, no es sencillo saber hasta qué punto as-Shahrastani se basa en al-Ka'bi más allá de los pasajes reconocidos explícitamente por el estudioso, quien, curiosamente, nombra a al-Ka'bi más que a ningún otro. Algo parecido puede decirse de las incursiones llevadas a cabo por los grandes tratadistas clásicos en la diatriba antimutazilí de Ibn ar-Rawandi (*Fadibat al-Mu'tazila*), asimismo perdida.

Otra característica a destacar en los *milal...*: la ausencia de cualquier referencia a las fuentes originales de la comunidad analizada. No debería resultar tan extraño, bien es verdad, si se tiene en cuenta la escasa disposición a señalar las fuentes “propias”, esto es, aquellas que proceden del entorno del autor y le sirven para defender sus propias tesis. Este punto reviste gran importancia a la hora de establecer la fiabilidad del texto. Pocos son los manuscritos originales procedentes de determinadas comunidades que han llegado a nuestra época y de los que podamos estar seguros de que no sufrieron retoques posteriores, añadidos o mutilaciones. En realidad, el único venero de información de que disponemos para conocer la génesis y el desarrollo de numerosos grupúsculos y sectas mana de los *milal...* Más aún, sólo en textos muy concretos hallamos alusiones a ciertas doctrinas. Sin embargo, no parece que las fuentes propias de los grupos afectados, si es que llegó a haberlas, constituyan el surtidor principal de datos. Por lo tanto, cabe suponer que las referencias aportadas en estos tratados clásicos se asientan sobre informaciones suministradas por viajeros que entraron en contacto con dichas comunidades, por miembros de éstas o, lo que se nos antoja más frecuente, por autores anteriores. Eso o que el escritor haya sido testigo directo de lo que narra y hable por tanto con datos de primera mano. Abenházam, por ejemplo, escribe con profusión de las costumbres y creencias de los adscritos a aquellos ritos “heterodoxos” con los que tenía oportunidad de tratar. Así cuando se refiere a los ibadíes (subdivisión de los jarichíes) del Andalus, de quienes consigna algunos ritos y usos con bastante, parece, conocimiento de causa⁴⁷⁷. Resulta creíble al fin y al cabo, puesto que el tono y la secuencia permiten suponer que maneja datos de primera mano. No ocurre otro tanto cuando algunos escritores hablan de determinadas “sectas” con un

477. Vid. la traducción de Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 72-74, sobre los “abadíes”.

deje de lejanía que incita a sospechar que su tarea se ha limitado a repetir descripciones de otros.

Al hilo de lo anterior, surge la pregunta de por qué no se citan los textos de la comunidad aludida. Esta pregunta se la hace también el pensador egipcio 'Abd Rahmán Badawi a propósito de la famosa fetua emitida por Ibn Taymiya contra los nusairíes y (alawíes). A tenor de la respuesta dada por el famoso jurisconsulto a una pregunta acerca de la islamidad de los nusairíes y la forma de tratar con ellos, concluye que Ibn Taymiya no tenía un conocimiento exacto del rito nusairí. De lo contrario, *la fetua no aparecería en los términos que conocemos en la actualidad: más aún, estamos inclinados a afirmar que Ibn Taymiyya no sabía nada de los nusairíes... Esto resulta tanto más extraño cuando tomamos en consideración que el autor vivió en una región colindante con el territorio nusairí, por lo que estaba a su alcance acceder a los libros de los nusairíes o, por lo menos, informarse sobre sus creencias*⁴⁷⁸. Ibn Taymiyya es uno de los referentes máximos de los milalistas contemporáneos, a pesar de que sus ataques contra las "sectas heréticas" y, en otro nivel, contra algunos grandes pensadores islámicos como Averroes, partiesen muchas veces de la ignorancia, el prejuicio o la incomprensión⁴⁷⁹.

En algunos casos podría justificarse la inhibición ante las fuentes originales con la escasez o inaccesibilidad de éstas. Pero en otros, este argumento no es aceptable. Desde un punto de vista metodológico y científico, no se comprende la propensión de determinados estudiosos a prescindir de los textos escritos por los representantes de "otras" comunidades con un bagaje apreciable de textos y fuentes. Un caso llamativo lo constituye la escuela duodecimana con su formidable corpus teórico y doctrinal ampliamente extendido ya en cuanto comienzan a aparecer los primeros compendios sobre la materia. Lo mismo sirve para los más "doctrinarios" entre los batiníes, los ismaelíes, cuyos fundamentos teológicos y filosóficos alcanzaron amplia difusión en zonas de Iraq, Siria e Irán, así como en la Península Arábiga; más aún, la corriente septimana se convirtió en religión "política" gracias a la erupción del Estado fatimí en Egipto durante el siglo décimo. Salvo algunos autores, concedores de estos grupos gracias a un estrecho contacto con sus predicadores (caso de as-Shahrastani con los *Ijwan al-Safa'* o Hermanos de la Pureza, de quienes habla con profusión de datos), la mayoría se limita a consignar con ligeros retoques lo establecido en libros precedentes, sin acceder a las fuentes verdaderas y originales; o si lo hacen, no revelan cómo ni dónde, detalle este apreciable en Algacel y su diatriba contra los batiníes. Esto tiene que llamar la atención si se tiene en cuenta que durante los más de doscientos años de califato fatimí en Egipto (969-1171 d.C) se redactaron numerosos tratados de histo-

478. 'Abd ar-Rahmán Badawi, *Madbabib al-islamiyyin* (Doctrinas de los islamíes), Beirut: Dar al-Ilm li-l-Malayin, 1997, pág. 1188.

479. Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico II*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 353 y 371.

ria y religión sobre el credo ismaelí, accesibles dentro y fuera de Egipto. A nosotros nos interesa este hecho por una razón fundamental que entra de lleno en nuestra materia: esta digamos “dejadez” a la hora de tratar con las fuentes originales sigue haciéndose notar en los modernos libros de *milal...*, inscritos al igual que sus precedentes en un marco de confrontación intercomunitaria entreverado de tintes políticos y religiosos.

1.3. *Fiabilidad de los milal wa-nibal*

Si bien es cierto que, por lo general, se aprecia cierta unanimidad en la valoración y clasificación de algunas comunidades, no tanto porque todos hayan llegado a idénticas conclusiones por caminos diversos sino más bien porque se tiende a repetir una sentencia anterior, no es menos cierto que en otros apartados las divergencias llaman poderosamente la atención, en especial cuando nos encontramos con los grupos más “pintorescos” y oscuros. No tiene nada de extraño que los autores discrepen entre sí en cuanto al epónimo de esta o aquella facción o que un compilador cite sectas que no aparecen en ningún otro escrito. O que, incluso, se contradigan entre sí en cuanto a los postulados de ciertos grupúsculos. Así, los *nawusiyyin* (chíifes que decían que el sexto imam Ya'far as-Sádiq seguía vivo y era el mahdi esperado⁴⁸⁰) tomaban su nombre, según ar-Razi, de un hombre llamado al-Nawusi, mientras que al-Isfirayani afirma que se trataba de los seguidores de uno de Basora que había vivido en un lugar donde había un *nawus* o sepulcro, de ahí que le llamasen al-Nawusi; y, por último, as-Shahrastani sostiene que se trataba de un tal an-Nawusi, procedente de un pueblo llamado Nawusa. En cuanto a la referencia a grupos que no aparecen en otros textos, tenemos que an-Nawbajti (el más antiguo de todos junto con al-Qummi) cita a tres que los demás no mencionan, mientras que al-Malti es el único en referirse a diez sectas, y ar-Razi dedica atención a trece grupos que los otros no describen. Y algo similar puede decirse sobre los postulados de algunas comunidades⁴⁸¹.

Otro contraste lo percibimos en el número de comunidades. Ya hemos dicho que buena parte del interés por la cuestión procede del famoso hadiz del Profeta sobre las setenta y tres escisiones en el seno del islam. No obstante, todos ellos señalan más de setenta y tres e, incluso, algunos como ar-Razi reconocen que el número real excede con mucho esa cifra, lo que da también que pensar sobre los criterios seguidos para seleccionar a unas y relegar a otras: *¿Cómo explicar que el Profeta hubiese hablado de setenta y tres grupos y nosotros hayamos sobrepasado ese número? Quizás se estuviese refiriendo sólo a los grupos más importantes mientras que nosotros hemos nombrado*

480. As-Shahrastani, *op. cit.*, pp. 166-167.

481. Sobre estas divergencias, vid. H. 'Uthmán, *al-'Alawiyyun bayna al-ustura wa al-baqiqa* (Los alawíes, entre la leyenda y la verdad), Beirut: M. al-A'lami li-l-Matbu 'at, 1985, pp.22-25.

*algún otro que no lo era tanto. También, puede ser que quisiese decir que esas escisiones importantes serían setenta y tres o puede que más pero nunca menos. También se nos puede preguntar por qué no hemos citado algunos de los más conocidos. Habría que responder entonces que de haberlo hecho así habríamos acabado nombrando el doble de los que aquí aparecen*⁴⁸².

De los innumerables grupúsculos citados por estas fuentes, muchos desaparecieron en muy poco tiempo, tal y como reconoce el mismo as-Shahrastani. Por otro lado, una comunidad de innegable peso específico como la drusa no aparece en los tratados, al menos con esta denominación, a pesar de que algunos comentaristas como as-Shahrastani y Algacel son posteriores a la escisión sufrida por la familia fatimí. Los nusairíes-alawíes y duodecimanos, además de los controvertidos yazidíes, sí encuentran acomodo en estos textos, si bien con denominaciones y genealogías diversas e incluso contrapuestas. Como es lógico, especialistas procedentes de las comunidades "acosadas" como el alawí Háshim 'Uthmán, ya citado, se han afanado en demostrar la escasa fiabilidad de los *milal*..., insistiendo en que los nusairíes o numayríes de que hablan estos escritos no tienen nada que ver con los alawíes de hoy⁴⁸³. Tal punto de vista se contrapone con las tesis centrales de los "milalistas" modernos, para los que el consenso de tratadistas clásicos constituye prueba irrefutable de la veracidad de sus postulados.

Las divergencias en lo referente a la denominación de los nusairíes y otros grupos "heréticos" son notables, lo mismo que la sinfonía de explicaciones sobre los componentes teológicos de cada grupo. En ocasiones, sorprende la ausencia de referencias a comunidades que desempeñaron una función destacada en los avatares de la época, verbigracia los drusos, a quien as-Shahrastani no cita a pesar de mediar más de ciento treinta años entre la "desaparición" del califa al-Hákim (411 H.) y la muerte del escritor (548 H.), y de tratarse de una fragmentación de la gran familia fatimí egipcia. Más grave resulta el sinfín de incorrecciones que comete Ibn Taymiyya (m. 728 H.) en su famosa fetua contra los alawíes. Estos deslices empiezan ya por confundir a los ismaelíes con los alawíes y los cármatas, mezclando las teorías de unos y otros⁴⁸⁴, aun cuando as-Shahrastani había tenido buen cuidado, casi dos siglos antes, en incluir a los nusairíes entre los *gulat* ("extremistas") de la chía, mientras que a los ismaelíes (a los que llama también "cármatas" y "mazdaqueos") los explica en capítulo aparte.

Además, los autores no se ponen de acuerdo sobre la doctrina nusairí. Una creencia atribuida a este grupo, aceptada hoy en día por buena parte de la población siria

482. Ar-Razi, citado por 'Uthmán, *op. cit.*, pág. 20.

483. Otro autor alawí, Ahmad 'Ali Hasan, publicó con anterioridad *al-Muslimun al-'alawiyyun fi muwawabat at-tayanni* (Los musulmanes alawíes hacen frente al escamio), Damasco: ad-Dar al-'Alamiyya li-t-Tiba'a wa-n-Nashr, 1981, en el que dirige críticas similares a estos tratados.

484. Vid. *al-Fatawa al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987, cuestión 756/110, pp. 506-512. Ibn Taymiyya redactó otra fetua, no menos famosa, contra los drusos. (Vid. *ib.*, pp. 513-515).

y libanesa gracias a la difusión de los libros de *milal...* y sus epígonos actuales, gira en torno a la reencarnación de Dios en 'Ali ben Abi Tálíb. De ellos suele decirse que *adoptaron posturas radicales en lo concerniente a la naturaleza de sus imames, hasta el punto de arribuirles facultades extraordinarias e incluso rasgos divinos. A veces asemejaban a uno de los imames con Dios y otras veces decían que Dios era un hombre... Sus teorías proceden de las doctrinas que defendían la encarnación y la metempsicosis, así como de los ritos judíos y cristianos, puesto que los primeros asemejaban al Creador a su criatura y los segundos a la criatura con el Creador. Y éstas calaron entre los gulat, hasta hacerles asignar la facultad divina a algunos de sus imames*⁴⁸⁵. Pero mientras al-Ash'ari y después al-Bagdadi y al-Isfirayani destacan la pretensión nusairí (o "numayrī" según algunos textos) de que Dios se había encarnado en Ibn Nusayr an-Numayri⁴⁸⁶, as-Shahrastani, y con él ar-Razi, centran la teoría alawí en torno a la divinidad de 'Ali ben Abi Tálíb⁴⁸⁷. An-Nawbajti y al-Qummi, por su parte, afirman que an-Numayri predicó que Dios se había hecho carne en Abu-l-Hasan al-'Askari, el undécimo imán, prédicas rechazadas categóricamente por éste⁴⁸⁸. As-Shahrastani no dice nada de Ibn Nusayr o Ibn Numayr, por lo que no puede hacer referencia alguna a su protagonismo como *bab* o puerta del undécimo imam; por el contrario, se centra en la relevancia del propio 'Ali ben Abi Tálíb en la creencia nusairí. Pero hasta en el punto concerniente a la naturaleza sobrenatural de 'Ali vemos matices varios. Si Abenházam les hace decir que 'Ali era Dios, ar-Razi afirma que *el espíritu divino se encarnaba en él de forma esporádica*⁴⁸⁹. Otra disparidad: al-Isfirayani, que sigue fielmente lo expuesto por al-Bagdadi en este punto, dice que an-Numayri es seguidor de un tal Sari', según el cual "Dios se reencarnó en cinco personas: Mahoma, 'Ali, Fátima, Husayn y Hasan, a quienes los sarí'ies consideran dioses"⁴⁹⁰; no obstante, Abenházam sostiene que los nusairíes (o "nasríes" en el original y suponiendo que en efecto se refiera a los nusairíes) maldicen a Fátima, Husayn y Hasan sin dar mayores explicaciones sobre comportamiento tan poco acorde con los partidarios de la familia de 'Ali⁴⁹¹.

Luego, tenemos a quienes insisten en ciertos aspectos sobre los que los demás poco o nada dicen. Abenházam resalta la atención prestada por los "nasríes" a la figura de Ibn Mulyam, el jarichí que acabó con la vida del califa 'Ali: *Lo consideran el ser más excelso de la tierra y el más digno de parabienes en el cielo por haber librado al espíritu divino ('Ali) de la opresión y la oscuridad del cuerpo*⁴⁹². Tras leer el apartado dedicado por Abenházam a los "nasríes" queda la impresión de que la simpatía de éstos hacia

485. Ib., pág. 173.

486. Al-Ash'ari, *op. cit.*, tomo 1, pág. 66; al-Bagdadi, *op. cit.*, pág. 239; al-Isfirayani, *op. cit.*, pág. 113.

487. as-Shahrastani, *op. cit.*, pp. 188-189; ar-Razi, *op. cit.*, pág. 86.

488. Al-Qummi, *op. cit.*, pp. 63-64.

489. Abenházam, (versión árabe), *op. cit.*, pág. 188; ar-Razi, *op. cit.*, pp. 91-92.

490. Al-Isfirayani, *op. cit.*, 113.

491. Abenházam, *op. cit.*, 188 y Asín Palacios, *op. cit.*, pág. 70.

492. Ib., pág. 188 y Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 70-71.

Ibn Mulyam constituye uno de sus rasgos más característicos; sin embargo, las fuentes anteriores ni tan siquiera hablan de él en la sección dedicada a los nusairíes, numairíes o como quieran haberlos llamado. Eso por no señalar que entre los restos de esas oscuras sectas que según se afirma siguen adorando a 'Ali y colocándolo por encima del propio Profeta, la figura de Ibn Mulyam no es precisamente objeto de alabanzas. Baste citar los poemas y cantos propios de ciertas cofradías religiosas de Turquía –relacionadas con la comunidad alawí o “aleví”– en cuyas letras se dirigen denuestos inmisericordes contra el asesino del cuarto califa “bien guiado”⁴⁹³.

Llegados a este punto, debe plantearse la siguiente cuestión: sabiendo que los tratados de *milal...*, los primigenios al menos, cuentan con cerca de mil años de existencia; constatando además las disparidades no sólo de criterios sino de contenido en lo que respecta a los sectores “heréticos”; concluyendo que la mayoría vio la luz con el deseo de revindicar a una comunidad determinada (la del autor) a fuer de “demostrar” las desviaciones de las otras y a despecho, por lo general, de cualquier ánimo imparcial y objetivo; siendo conscientes de todo eso, ¿por qué perviven como baliza de primera referencia entre estudiosos modernos tanto árabes como occidentales? ¿Por qué se les considera punto de partida cuando se trata de estructurar un estudio y definición sobre el asunto confesional? Creemos que la respuesta tiene dos vertientes: en primer lugar, la escasísima “producción propia” original de los grupos objeto de estudio que ha llegado a nuestra época, lo que convierte a estas fuentes “tradicionales” en casi único asidero para reconstruir su génesis y primeros escauceos⁴⁹⁴. En segundo término, la necesidad de los modernos “polemistas” confesionales de legitimar sus acusaciones, blandiéndolas como argumentos doctrinales que les ayuden a evidenciar que los sectores heréticos “siguen representando” un peligro fatal para la estabilidad de la misma sociedad y la integridad de todo un proyecto nacional.

2. El proceso anatemizador

Hemos insistido en la decisiva función desempeñada por estos tratados en cuanto a la visión negativa y deformada que pervive en el pueblo llano (y en ciertos sectores académicos también) sobre aquellos elementos adscritos a las tendencias radicales, herméticas y heréticas. No es casual que cristianos y judíos hayan sido objeto, en diversos períodos históricos, de mayor consideración y miramiento por parte de las comunidades sunní y duodecimana –mayoritarias en el seno del islam– que los ritos musulmanes minoritarios, arrumbados muchos de ellos en regiones inhóspitas y desgajadas de un entorno que los miraba entre receloso y hostil. Bien es verdad que la

493. Como por ejemplo, determinados grupos propensos a ensalzar la figura de 'Ali. Oíd las grabaciones de Ashik Feyzullah Tchinar, maestro de la orden bektashi.

494. Vid. Farhad Daftary a propósito de los orígenes históricos y doctrinales del movimiento ismaelí, “A Major Schism in the Early Isma'ili Movement”, *Studia Islamica*, nº. LXXVII (1993), pág. 125.

perpetuación durante siglos de tópicos e imágenes estereotipadas acerca de estas comunidades no se debe sólo a la animosidad de los tratadistas árabes y los relatos de estudiosos y viajeros occidentales que durante siglos pasados contribuyeron a forjar la imaginería actual. Buena parte de culpa hay que descargarla sobre los hombros de las comunidades en cuestión, que no han tratado sino en fechas recientes de romper el halo de hermetismo que las rodeaba. La cuestión, de todos modos, podría haber quedado como exponente de las rencillas religiosas pasadas si no fuera porque el concepto de la anatemización sigue vigente en el ámbito social y político de nuestros dos países.

2.1. *La perpetuación del mito y la calumnia confesionales*

No deseamos extendernos en la enumeración de los tópicos y categorizaciones cuando menos “particulares” que aún hoy en día se siguen vertiendo sobre estas comunidades “heréticas”. Nos limitaremos a señalar las pautas fundamentales que rigen la visión generalizada sobre los grupos extremistas adscritos errónea o acertadamente al islam. Lo haremos a través de las categorizaciones al uso sobre su identidad e idiosincrasia, teniendo en cuenta que los libros sobre grupos y sectas tanto clásicos como modernos han sido fundamentales a la hora de consagrar tales representaciones. Para ello expondremos un par de exponentes “típicos” sobre esta visión, centrándonos en los grupos batínies principales: los alawíes y los drusos. Tomemos dos de entre tantos escritos que han dado lugar a reacciones airadas por parte de integrantes destacados de las comunidades aludidas. Uno, el firmado por el conocido periodista y escritor egipcio Anis Mansur, quien publicó en 1989 en el periódico *al-Abram* un ABECÉ sui géneris sobre las creencias drusas, en el que se condensan de forma admirable todas las barbaridades que aún hoy en día se siguen profiriendo sobre los drusos; el otro es una descripción del investigador “pro islámico” Umar Abd Allah sobre los alawíes, que procede, en términos similares a los de Mansur, a resumir la doctrina “nusairí”. En concreto, y tras prescindir de los pasajes que en menos vienen a nuestro propósito, el artículo que lleva la firma de Mansur dice así:

Los drusos siguen tratando con celo de mantener oculta su religión para que nadie pueda saber con exactitud cómo fueron sus inicios, a pesar de que uno de ellos, ad-Darzi, vivió en Egipto en tiempos de al-Hákim bi Amri-l-Lab, a principios del siglo once (d.c). Ad-Darzi creía que el espíritu de Dios se había reencarnado en al-Hákim y que éste no murió sino que permanece oculto a la espera de dejarse ver de nuevo. Se dice que otro hombre llamado Hamza ben 'Ali ben Ahmad ha sido la última persona en quien se reencarnara el espíritu divino, y que él también se ocultó. Según ad-Darzi, Adán también había recibido el espíritu divino, que se encarnó después de él en los profetas, luego en 'Ali ben Abi Tálib y sus hijos... También dijo que los espíritus buenos se reencarnan en niños y los malvados en perros... De entre los principios predicados por ad-Darzi: que es lícito beber alcohol y casarse con las maharim

(familiares con las que no se puede contraer matrimonio) como la hermana y la madre, la hija y la tía, las sobrinas... Los drusos no disponen de sitio alguno para rezar, ni mezquita ni templo ni iglesia, sino que se reúnen en cualquier lugar. Su religión sólo la conocen los 'uqqal, esto es, los dotados de razón y entendimiento; en cuanto a los yubbal o ignorantes, no se les permite saber nada, sólo preguntar lo que necesitan saber en circunstancias muy concretas. Así puede ser que uno se encuentre con un druso cristiano o musulmán que no sabe más que una mínima parte de su religión, por lo que el resto de su fe y creencias tiene que tomarlo de otras religiones. Algunos afirman que son una caterva de salteadores y forajidos... Llegaron a Egipto desde Persia; y no se sabe cómo acabaron en Líbano, Siria e Israel; lo que sí sabemos es que la singladura drusa comenzó aquí, en El Cairo, donde no duró mucho. No se trata de una religión sino de una deformación y mezcla de ideas chibes, cristianas e idólatras que no llega a hacerse comprensible; y lo poco comprensible que en ella hay no deja de ser irracional⁴⁹⁵.

El otro extracto pertenece al sirio Umar Abd Allah, autor de *The Islamist Struggle in Syria*. En él se ve con claridad la influencia de los libros modernos de milal... y en especial las diatribas antialawíes:

...Los nusairíes insisten en su pertenencia a la chía duodecimana porque aceptan la misma línea de sucesión de doce imames que la chía imamí. Pero ésta es prácticamente la única creencia que nusairíes e imamíes tienen en común, ya que difieren completamente entre sí, sobre todo en lo tocante a la divinización que hacen los nusairíes de los imames. En realidad, los nusairíes tienen mucho en común con el paganismo preislámico, el dualismo y el trinitarismo cristiano. Sus enseñanzas siguen manteniéndose en secreto y las mujeres jamás pueden tomar parte en ellas por temor a que se las revelen a extraños. Del mismo modo, se les prohíbe participar en los actos religiosos. Los varones aptos comienzan a aprender los misterios de su fe a los 19 años, mientras que la mayor parte de la comunidad nusairí jamás es introducida en los misterios y enseñanzas: ese privilegio queda reservado a las elites... El Corán ocupa no más que un lugar secundario entre sus libros sagrados; pero aún así, no lo siguen literalmente sino que le aplican interpretaciones esotéricas y alegóricas... Su líder primigenio autorizó el consumo de bebidas alcohólicas y la sodomía. Creen en una santa trinidad cuya fórmula secreta es Ain-Mim-Sin, esto es, las iniciales de los componentes de la tríada sagrada: 'Ali, Mubammad y Salman al-Farisi. Dicen que Dios se reencarnó en todos ellos, si bien dan la primacía a 'Ali... Adoran los árboles, las plantas y las estrellas... Creen en la transmigración de las almas, lo que les lleva a negar la resurrección. Celebran las festividades cristianas, durante las cuales beben vino y comparten el pan. Piensan que el vino y el pan representan el cuerpo y la sangre de Dios encarnado. Lo mismo hacen en la festividad del Nairuz (año nuevo persa), en la que aplican al vino el apelativo de "Abd an-nur" o servidor de la luz porque Dios se manifiesta en él. Desde el punto de vista islámico, los nusairíes no son ni musulmanes ni cristianos ni judíos, y de siempre ha existido un consenso entre los ulemas sunníes y chibes para considerarlos "kuffar" (berejes) y "musbrikin" (idólatras)⁴⁹⁶.

495. Anís Mansur, *al-Abram*, 4/10/1989, citado y comentado por 'Abd Allah Zayn ad-Din, *Kitab Maftub: ar-radd 'ala al-katib Anís Mansur*, Damasco: as-Saham, 1993.

496. Umar Abd Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, 1983, pp.42-48.

Un breve repaso al contexto que rodea estos dos extractos nos demuestra la pervivencia de la historiografía clásica. Pero, además, esconde inclinaciones políticas evidentes. Tenemos de un lado la visión de un elemento árabe ajeno a la realidad comunal en Líbano, como es Anís Mansur, pero cuya posición hostil contra los drusos se inscribe en un marco araboislámico muy concreto. La vaguedad con que expone sus “argumentos” deja a las claras su escasa información al respecto, carencia que ha creído compensar con el recurso a las fuentes clásicas e imprescindibles –que no son otras que los libros de polemología confesional– aunque no las cite explícitamente. El segundo caso procede de un entusiasta defensor de la causa del islamismo radical político en Siria y, por lo tanto, enemigo declarado del régimen ba'athí “alawizado”. Siguiendo con este vistazo general nos damos cuenta de que las acusaciones de uno y otro guardan muchos puntos en común: la divinización del adalid espiritual, la metempsícosis, las licencias carnales y lujuriosas, las influencias paganas y cristianas, el hermetismo, la exclusividad de unos ritos reservados a una casta privilegiada... Curiosamente, ninguno de los dos habla de primera mano ni con conocimiento de causa; sólo repiten lo expuesto por otros.

No es nuestra misión discernir las características doctrinales ni teológicas que diferencian a este grupo musulmán de aquél o a los cristianos de un rito y otro; ni si determinado grupo sigue con mayor fidelidad las enseñanzas originarias de su familia doctrinal y religiosa. Tampoco pretendemos dilucidar si las acusaciones de heterodoxia e incredulidad se ajustan a razón desde el punto de vista religioso-doctrinal. Sólo deseamos analizar el desarrollo de las relaciones intercomunitarias y aventurar los resortes que, quizás, permiten que estos argumentos descalificatorios continúen vigentes. Sin embargo, hay una serie de pautas y actitudes en la corriente anatemizadora islámica similares a otros procesos anatemizadores ejecutados en diversas épocas históricas. En realidad, la lógica excomulgadora, de la que no está exenta ninguna de las grandes religiones, incurre en comportamientos que se reproducen en épocas y culturas claramente diferenciadas. Una de estas acusaciones recurrentes se resume en la permisividad sexual, el libertinaje y la bajeza moral de aquellos a quienes se desea condenar. La vemos aplicada –en los libros de *milal...*, crónicas de viajeros y tratados actuales– a alawíes, ismaelíes, drusos e incluso yazidíes. Las acusaciones dirigidas a estos grupos presentan coincidencias llamativas: la adoración de ídolos, animales y elementos naturales, las ceremonias semiocultistas y otras prácticas que, como decimos, han sido atribuidas desde siempre a aquellos colectivos que por una razón u otra despertaban gran desconfianza en buena parte de la población y, de paso, daban rienda suelta a las más variopintas supercherías. Entre estas prácticas abominables destacan las bacanales sexuales y las prácticas nefandas, por la sencilla razón de que su enorme parecido con prácticas achacadas a otros grupos “desviados” fuera del islam invitan a pensar en, insistimos, la existencia

de resortes de anatemización que conservan una tónica similar de acción y lógica a lo largo del tiempo.

3. Un corolario anatemizador: la degradación moral

Comencemos por sondear estas acusaciones en los escritos específicos sobre la cuestión comunal. En el siglo IX, an-Nawbajti y al-Qummi, los historiógrafos chiíes, exponen una serie, ampliada después, de vicios nefandos. Como quiera que el recuento de ambos es muy parecido, nos contentaremos con el de al-Qummi: *...Decía (Mubammad ben Nusayr an-Numayyi) que era lícito mantener relación carnal con las mujeres "vedadas" (la hermana, la hija, la tía...) y cometer el acto nefando entre hombres, afirmando que esto último constituía para quien era sodomizado un acto de humildad y humillación ante Dios, y que tanto el pasivo como el activo gozaban de gran placer, añadiendo que Dios no había prohibido nada de esto*⁴⁹⁷. Aquí aparecen con claridad las dos grandes imputaciones dirigidas contra los nusairíes (alawíes) en el campo de la moralidad y costumbres: la sodomía y el incesto. Al-Bagdadi, posteriormente, hablaría en términos similares de los cármatas, a quienes incluye entre los batiníes ismaelíes: *...Permitían el fornicio con las hijas y las hermanas... (Se cuenta que uno de ellos llevó un día a su mujer a casa de otro hombre y le ordenó que yaciese con él). Luego, recibieron licencia para cometer sodomía y se decretó pena de muerte para todo muchacho que se negara a dejarse hacer...*⁴⁹⁸

En el siguiente ejemplo veremos la aparición de una tercera acusación, la de la bacanal o gran orgía nocturna en la que participan todos los miembros de la comunidad. La encontramos en Algacel, cuando habla de los babekíes, seguidores de Babek al-Jurrami (secta batiní cuyo líder, Babek al-Jurrami, se alzó contra los abbasíes en la región de Azerbayán y finalmente fue derrotado en el 222 H. aprox.): *...De los babekíes persiste un grupo de cuyos miembros se dice que una noche se juntan todos, hombres y mujeres, y apagan los candiles y la velas; después, cada uno de ellos salta hacia una mujer y se la queda, diciendo que quien consigue a una hembra de las allí presentes tiene derecho a gozar de ella, aduciendo que esta "caza" es uno de las acciones lícitas más placenteras*⁴⁹⁹. De algo similar se acusa a los yazidíes y su noche negra o *Shafa Shek* en la que se juntan hombres y mujeres, niños y niñas para disrutar del placer carnal y las bebidas etílicas⁵⁰⁰. Ibn Taymiyya, asimismo, blande idéntica acusación en sus dos fetuas contra drusos y nusairíes, en donde acusa a ambos de aprobar la unión con las mujeres cuyo matrimonio está vedado a los musulmanes⁵⁰¹.

497. Al-Qummi, *op. cit.*, pág. 100.

498. Al-Bagdadi, *op. cit.*, pág. 279.

499. Algacel, *op. cit.*, pág. 15.

500. Vid. *al-Mausu'a al-muyassara fi-l-adyan wa-l-madhabib* (Enciclopedia abreviada de las religiones y los ritos), Riyad: an-Nadwa al-'Alamiyya li-s-Shabab, s.d., entrada "al-Yazidiyya".

501. Ibn Taymiyya, *al-Fatawa al-kubra*, *op. cit.*, cuestiones 109 y 110, pp. 508 y 513.

3.1. Los viajeros europeos y el “escándalo lujurioso” de las sectas

Los recuentos de viajeros europeos que anduvieron por la región a finales del siglo XIX y principios del XX encierran relatos y alusiones de corte similar, vigentes desde épocas remotas⁵⁰²; tales descripciones, en líneas generales, se encuentran con toda facilidad en los tratados y enciclopedias actuales, lo que viene a confirmar la vigencia de los estereotipos clásicos. Habida cuenta de la variedad de ejemplos que podrían aducirse y lo limitado del espacio, nos contentaremos con dos descripciones, coincidentes con otras impresiones consignadas por viajeros europeos. El español Adolfo Rivadeneyra recorría Siria y Líbano a mediados del XIX y esto es lo que contaba sobre los nusairíes, a quienes confundía, como tantos otros después y antes que él, con los ismaelíes. Su relato, que por su forma y espíritu recuerda pasajes similares en otros viajeros, reza así: *...El tercer rito (de los nusairíes, junto con el lunar o kamarí y el solar o xamsi), es el de los ismaelitas, quienes adoran a la mujer como madre del género humano, y tienen ceremonias nocturnas de amos sexos, a las que no creo posible asista jamás ningún europeo aunque tuviese ánimo (que lo dudo) para practicar aquello a que está obligado el joven cuando en aquellas reuniones se presenta por primera vez. El kaimakam de Trípoli me ha mostrado un documento, que a más de ser muy raro, confirma el modo en que los ismaelitas adoran el bello sexo...*⁵⁰³ Otro viajero conspicuo, John Lewis Burckhardt, consignaba en sus *Travels in Syria and the Holy Land* (1822) que los “anzeryrys” o nusairíes se postraban cada mañana ante sus desnudas madres profiriendo una fase ritual y que reservaban las noches de los viernes para una bacanal similar a la descrita por Rivadeneyra⁵⁰⁴. El concepto de la adoración del “bello sexo”, al que un francés, Jehan Cendrieux, consagró un libro en 1905 titulado *al-Gadir ou le Sexe Dieu*, sigue extendido en los ambientes populares libaneses y sirios, que creen que “algunos pueblos de la montaña”, en este caso los batiníes, adoran la vulva de la mujer. En Yemen, donde moran unas decenas de miles de ismaelíes *bobra* o musta’líes (la segunda gran rama de la familia ismailí junto con los nizaríes o agajaníes sirios), los habitantes de los pueblos cercanos siguen hablando de ceremonias secretas en las que sus vecinos ismaelíes dan rienda suelta a su lujuria.

Otro relato de similares características sobre las orgías nocturnas lo encontramos en el religioso Laorty Hadji, que visitó la zona después que Burckhardt y antes que Rivadeneyra: *...Il est vrai qu'il occurt sur les ismaïlies les bruits les plus étanges, au sujet de leurs assemblés nocturnes. On dit qu'ils se réunissent en nombre égal d'hommes et de*

502. Por ejemplo: J. C. Burckhardt, *Travels in Syria*, Londres, 1822; S. Lyde, *The Ansyreeb and the Ismaeleeb*, Londres, 1853; A. Rivadeneyra, *Viaje de Ceilán a Damasco*, Madrid, 1871; Maurice Barrès, *Une enquête aux pays du Levant*, París, 1922; G. L. Bell, *Syria, the Dessert and the Sown*, Londres, 1919; F. J. Bliss, *The Religions of modern Syria and Palestine*, Edimburgo, 1912, etc.

503. Adolfo Rivadeneyra, *Viaje a Ceilán y Damasco*, Madrid, 1871, pág. 294. Otro viajero español, Adolfo de Mentaberry, *Viaje a Oriente*, Madrid, 1875, pp. 374-378, comete idéntico error.

504. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, reedición de 1995, W. Goethe University, pág. 156.

*femmes, et que, pendant qu'un cheikh ou religieux fait la lecture, à un signal donné, les deux sexes cherchent à s'assortir, au milieu de l'obscurité produite par l'extinction des lumières. Voici une maxime non moins scandaleuse qu'on leur attribue: Celui qui plante un arbre, doit en manger le fruit*⁵⁰⁵. También habla del culto a la mujer (pág. 51): *On dit, en fin, que dans certaines cérémonies de leur culte, une femme est placée sur un autel, et que les fidèles viennent tour à tour se prosterner devant elle pour l'adorer.*

Los autores de ambos relatos no reconocen haber asistido a tales "saraos". En realidad, se basan, como otros tantos viajeros, en la descripción proporcionada por habitantes de localidades cercanas o personajes que no aparecen dibujados con claridad. Esto se puede apreciar ya en uno de los primeros grandes viajeros a oriente, Benjamín de Tudela, el cual dice de los drusos en su *Sefer Masa'ot*, allá por el S. XII, que *entregados a la depravación, poseen a sus hermanas y el padre posee a su hija, celebran una fiesta anual y vienen todos los hombres y mujeres a comer y beber juntos, y se cambian sus mujeres, cada uno con su amigo*⁵⁰⁶. Muchas veces, el lector ignora si se trata de un rumor extendido en los ambientes con los que contactó el autor o de una tendencia a abundar en las descripciones de viajeros anteriores. No sólo los visitantes extranjeros prestan especial atención a este fenómeno: miembros desgajados de las comunidades en cuestión participan también en la denuncia de la práctica "reprobable". Así ocurre con las "confesiones" vertidas por un yazidí convertido al cristianismo y publicadas por la revista *al-Machbriq* de Beirut. En ellas se atribuye una práctica similar a los que han sido conocidos durante siglos como los "adoradores del diablo": *Los yazidíes observan una costumbre completamente reprobable: todos los años, en una noche determinada, se juntan a la entrada de una cueva secreta, dándose al comer, el beber y el placer en honor del Tawus (el pavo real). Esta noche se denomina entre ellos noche del "Jafsha", que concluyen cometiendo las más horrendos pecados y excesos*⁵⁰⁷.

Hoy, más de un siglo después, persisten en el imaginario colectivo los ecos lujuriosos de aquellos desenfrenos. Un ejemplo: durante el brutal enfrentamiento entre los islamistas y el Estado sirio a principios de los ochenta, una publicación de los Hermanos Musulmanes recogía una práctica parecida a la que hemos visto en los libros de milal... y relatos de viajeros: *Tenemos una prueba más de su licenciosidad (de los alawíes) y depravación moral: la noche de "Qabisha". Se trata de una festividad tradicional y familiar en la que los alawíes se reúnen en sus casas o centros sociales. En un momento dado, apagan las luces y los hombres se abalanzan sobre cualquier mujer que tenga a bien ponerse a su alcance en medio de la oscuridad...*⁵⁰⁸ Una vez más, las

505. Laorty-Hadji, *La Syrie, la Palestine et la Judée, pèlerinage à Jerusalem et aux lieux saints*, Paris: Bolle Lasalle, 1854, pp. 50-51.

506. Benjamín de Tudela, *Bidaien Liburua/Libro de viajes*, Gobierno de Navarra, 1994, pp. 169-170.

507. Bahnam al-Musili as-Siriani, "Maqala fi-l-yazidiyya", revista *al-Machbreq*, nº 46, 1953, pág. 4.

508. Al-Ijwan al-Muslimun, *al-Muslimun fi Suriya wa-l-irhab an-nusayri* (Los musulmanes de Siria y el terrorismo nusairí), El Cairo, s.d., pág. 9.

imputaciones de lujuria y amoralidad son utilizadas para reforzar las acusaciones de tipo político. La ignorancia y el vicio de conjeturar sobre aquello que no se conoce o resulta enigmático, como podría ser el modo de vida de una comunidad hermética o simplemente "aislada", están detrás de la pervivencia de este fenómeno en muchas zonas de Siria y Líbano, donde mucha gente sigue dando pábulo a estas acusaciones. Pero la abundancia de estudios, aparentemente solventes, con idénticas acusaciones, basadas en los "testimonios" de los autores clásicos, tiene un claro componente ideológico.

3.2. *El relato "lujurioso" en otras épocas históricas*

Estas acusaciones recuerdan a las dirigidas en tiempos muy anteriores a la aparición del islam contra ciertos grupos heréticos. De la época romana tenemos pasajes como éste de Minicius Félix (S. II d. C.) y el testimonio de un pagano sobre las reuniones secretas de los cristianos: *Alguien me dijo que, movidos por un impulso tonto, consagran y veneran la cabeza de un burro, el más abyecto de todos los animales... El día de la fiesta se reúnen con todos sus hijos, hermanas, madres, gentes de todos los sexos y edades. Cuando el grupo se ha excitado por la fiesta y se ha encendido una lujuria impura entre los asistentes ya borrachos, se le arrojan trozos de carne a un perro atado a una lámpara. El perro salta hacia delante, más allá del largo de su cadena. La luz, que podría haber sido un testigo traicionero, se apaga. Ahora, en la oscuridad, tan favorable a la conducta desvergonzada, anudan los lazos de una pasión innominada, al azar. Y así, todos son igualmente incestuosos, si no siempre en acto, al menos por complicidad, puesto que todo lo que uno de ellos hace corresponde a los deseos de los demás... La clandestinidad de esta maligna religión prueba que todas estas cosas, o prácticamente todas, son auténticas⁵⁰⁹.*

Vemos, de nuevo, que el autor del relato no ha presenciado nunca una celebración de este tipo sino que habla "de oídas". Mas, a pesar de eso, insiste en la veracidad de la versión aduciendo la "clandestinidad de esta maligna religión", lo que demuestra que "todas estas cosas o prácticamente todas son auténticas". De modo similar, los viajeros y tratadistas modernos del "milalismo" hablan de las bacanales drusas, alawíes, ismaelíes y yazidíes, como si de un principio de fe inmutable se tratase. Sin embargo, viajeros e investigadores que han permanecido largas temporadas con estas comunidades no dicen nada sobre ellas⁵¹⁰. Cabe observar, por lo tanto, una pauta de acción común en el ámbito de la demonización que no es exclusivo de la anatemiología islámica. Esta pauta responde a una lógica de acción que esconde en muchas ocasiones

509. Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Barcelona: Atalya, 1997, pp. 19-20.

510. Los autores que han conocido de cerca a las comunidades en cuestión no suelen coincidir con los estudios basados en los *milal*... Un ejemplo: el documentado estudio sobre los yazidíes de H. Guest (*The Yezidis: a History of Survival*, Londres: K.P.I, 1983).

la necesidad de justificar una acción represiva contra aquellos grupos incómodos u opuestos al Estado, caso de los primeros cristianos en Roma o el de los templarios en la Francia del S. XIV. Sobre los templarios se contaba, además, que en sus ceremonias iniciáticas conminaban al discípulo a dejarse sodomizar por el maestro para así formalizar su incorporación a la orden. Esta supuesta práctica coincide con la costumbre, según supuestos manuscritos anónimos alawíes recogidos por autores contemporáneos, del *ta'liq*, en la que el cheij mantiene coyunda con el novicio en un acto que quiere ser trasunto de la cópula entre el hombre y la mujer, sólo que en este caso la nueva criatura que ve la luz no es otra que el discípulo mismo, que se convierte así en miembro pleno de la comunidad. Según este rito, sólo el cheij que preside esta ceremonia puede poseer al chico, que no debe yacer con ningún otro "maestro"⁵¹¹.

Acusaciones como ésta, de cualquier forma, no representaban nada nuevo: mucho antes, otras comunidades y grupos ya las habían padecido, cual es el caso de los judíos en Alejandría en el S. I, debido a su gran rivalidad con la colonia griega, con la que vivían en estado constante de tensión⁵¹². Otra de las imputaciones recurrentes contra los cristianos de la primera época (además de la adoración del burro, que recuerda las imputaciones dirigidas desde hace siglos a drusos y yazidíes de venerar un carnero o un pavo real) tenía que ver con el sacrificio de niños para beber su sangre y devorar su cuerpo. Siglos después, en el diecinueve, la superstición popular atribuyó a los judíos damascenos la perpetuación de ritos donde se elaboraban tortas de sangre, a partir de rumores alimentados por ciertos sectores políticos⁵¹³. Y lo más destacado del asunto es que tales imputaciones, como afirma la fuente pagana, acaban siendo creíbles por el carácter hermético y secretista que rodea a estas sectas, aun cuando el relator reconozca no haber participado directamente en los rituales, como es el caso de tantos y tantos viajeros occidentales y tratadistas árabes que se limitan a repetir lo que dicen fuentes anteriores.

4. La conspiración contra el Estado

Los sectores islamistas más tradicionales amplían el radio de los ataques contra los grupos tachados de herejes y perniciosos para insistir en la idea de que aquéllos habían nacido o, mejor dicho, habían sido creados, para cumplir un objetivo preciso: socavar el islam desde dentro. Ningún otro caso ejemplifica mejor esta circunstancia que el tópico de Ibn Saba' y su aportación a la hora de adulterar las reivindicaciones del partido de 'Ali.

4.1. El tópico Ibn Saba'

Durante mucho tiempo se pensó, y aun hoy algunos lo siguen pensando, que Ibn Saba' era "un judío que aparentó convertirse al islam y predicó la divinidad de 'Ali con

511. Al-Jatib, *op. cit.*, pág. 356-357.

512. Cohn, *op. cit.*, pág. 23.

513. Vid. J. Frankel, *Damascus Affair, Ritual Murder, Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, 1997.

el objetivo de corromper la comunidad islámica"⁵¹⁴. Ha sido motivo recurrente la alusión a este personaje para desprestigiar los postulados chiíes y negarle a la familia duodecimana cualquier viso legal como grupo islámico de pleno derecho. Más aún: *Ibn Saba' era el máximo representante de una conspiración trenzada por los judíos y que encontró quien la secundase en los territorios donde las enseñanzas del islam no habían calado hondo todavía, especialmente en la ciudad de Ctesifonte, capital del extinto imperio sasánida... Durante el gobierno de los dos primeros califas (Abu Bakr y Omar) había todavía gran número de compañeros del Profeta y nadie decía que 'Ali era el imán infalible y el más apto para dirigir la comunidad; sin embargo, cuando comenzó a expandirse la conspiración judía y medraron los odios tribales y raciales a finales del califato de Ozmán, no faltó quien dijo que 'Ali y sus descendientes debían recibir el mando...*⁵¹⁵

El tópico Ibn Saba ha determinado en cierto modo el enfoque tradicional sunní sobre la chía puesto que uno de los puntos "calientes" de las controversias sunní-chiíes ha versado sobre la identidad de este personaje y su aportación real al corpus doctrinal chií. Y eso a pesar de que los estudiosos chiíes han insisitido una y otra vez en que Ibn Saba no es más que un personaje de ficción, una "falsificación de la historia" que diría Julio Caro Baroja, pergeñado para perjudicar a los partidarios de 'Ali. Pero esto no sirve de óbice para que los que vinieron después diesen crédito a la historia y la repitiesen una y otra vez hasta convertirla en verdad irrefutable. O en palabras de un estudioso chií: *A pesar de todo esto, la fábula de Ibn Saba' fue retomada por los "que buscan la verdad"(!). Éstos obraron con ella a sus anchas, sólo porque la historia no se acomodaba a sus caprichos e ideas erráticas*⁵¹⁶. El caso es que la figura de Ibn Saba' sirve para corroborar la maldad proverbial de un grupo *non grato* (aquí el chií duodecimano). O su natural confabulatoria: *Todavía son muchos los que ignoran la verdadera historia de la chía y todo su empeño a lo largo de la historia por exterminar a los sunníes y aliarse con los enemigos del islam para ocupar los territorios de éste, y es que para los chiíes el fin justifica los medios*⁵¹⁷. A pesar de los intentos actuales por parte de los sectores más moderados tanto en el lado sunní como en el chií, las voces radicales de ambos bandos persisten en su cantinela de contumelias, de transfondo político en no pocas ocasiones. Parte de los escritos beligerantes que desde hace lustros presiden la relación doctrinal entre unos y otros responde a la encarnizada pugna librada por Irán y Arabia Saudí por encabezar la causa del islam. Una vez más, el tras-

514. R. Rida, citado por Murtada al-'Askari, *'Abd Allah ben Saba' uva-asatir ujra* (Ibn Saba y otras leyendas), Teherán: Tawhid, 1992, pág. 45.

515. Sa'id Isma'il, *Haqiqat al-jilafa bayna 'ulama' as-sbi'a uva al-yumbur al-muslimin* (La verdad de las discrepancias entre los doctores de la chía y el conjunto de los musulmanes), Carbondale, s.d, pág. 2.

516. Mustafà Qasir, encargado de la sección doctrinal de *al-Mayma' 'Alami li-Abl al-Bayt* (Comunidad Mundial de la Familia de Ali), carta personal dirigida al autor de este estudio, Qom, 11-4-1994.

517. Muhammad Mal Allah, *al-Jumayni uva taziyif at-tarij* (Jomeini y la falsificación de la historia), s.l.p., 1404 H, pág. 30.

fondo político, social e incluso económico subyacen tras la reedición de la lógica milalista. Pero el tópico Ibn Saba' no aporta el único ejemplo que nos permite vislumbrar el proceso de reinvencción de la identidad de una comunidad a través de la falsificación de sus orígenes. En el caso de los ismaelíes, los tratados actuales repiten la explicación tradicional sobre el por qué y el para qué de los ismaelíes. Un tal Abu 'Abd Allah ben Razzam, juez en Bagdad, escribió en el siglo décimo un libro, perdido hoy en día, en el que sostenía que el objetivo primero del ismaelismo era desbaratar el islam. De esta teoría se hace eco al-Bagdádí, quien a su vez sirve de fuente a autores posteriores.

Por lo tanto, el proceso descalificatorio contra las comunidades "heréticas" avanza aquí un paso más: no sólo se deforman sus teorías sino que se niega cualquier viso de "naturalidad" al corpus doctrinal, ideado por individuos que sólo desean favorecerse de una doctrina para atentar contra el interés común. La obstinación de algunos, hoy, en sacralizar teorías un tanto vetustas incita a sospechar una voluntad decidida por primar los criterios confesionales a la hora de analizar la realidad social y establecer cuáles son los problemas verdaderos de la nación.

5. Colofón legal del anatema: la fetua condenatoria

La tónica de descalificación llevada a cabo contra ciertas comunidades desemboca en un corpus jurídico-legal con el que se justifican la represión y las medidas coercitivas. Se trata en realidad de una cadena múltiple: se empieza por representar la historia, orígenes y doctrinas de la comunidad estudiada según unos criterios y condicionantes precisos; se sigue por la "anatemización", sancionada por una persona o institución de prestigio; y se llega a la persecución oficial y programada por parte del poder. Aquí estamos ante las fetuas o documentos legales emitidos por la autoridad religiosa que autorizan al gobernante —e incluso lo conminan— a tomar medidas efectivas, si bien muchas de estas fetuas condenatorias no fueron utilizadas por el Estado para emprender castigo alguno contra los grupos heréticos. En ocasiones, la fetua antecede a la acción represiva, esto es, llama la atención sobre un caso y pone al poder en su pista; pero otras veces, vemos que la necesidad de Estado es lo que apremia a los doctores en religión a emitir las, con lo que las fetuas se convierten así en una herramienta de legitimación.

Ya nos hemos referido a algunos juicios emitidos por los autores de *milal...* sobre diversas comunidades, juicios que han gozado y gozan de gran predicamento. Al tratarse de valoraciones emitidas por hombres de letras ilustres, muchos de ellos ulemas y alfaquíes, estas sentencias adquieren gran valor jurídico. Muchos se apoyan en ellas para, a su vez, emitir sus propios dictámenes sobre el asunto, creyendo que la existencia de un antecedente anatemizador confiere a su diatriba visos de legitimidad. Sin duda alguna, las conclusiones de Ibn Taymiya, con la gravedad añadida de que ade-

más de juicios de valor pertenecen a la categoría de fetuas, han de contarse entre las de mayor trascendencia en el devenir del conflicto interconfesional islámico. Pero antes de la de Ibn Taymiya ha habido dictámenes no menos trascendentes, como el de al-Bagdadi y su famosa invectiva antibatiní: *El perjuicio que los batiníes suponen para los musulmanes es no sólo mayor que el de los cristianos, judíos y zoroástricos sino también que el de materialistas, los demás grupos infieles e incluso el del anticristo que habrá de aparecer al final de los tiempos. Y es que los que han errado el rumbo de la religión desde la aparición del batinismo hasta hoy superan en número a los que se extraviarán cuando venga el antricristo, pues la discordia y confusión que sembrará éste no durarán más de cuarenta años, mientras que todos los granos de arena y gotas de agua de la tierra no podrán nunca equivaler el sinfín de vicios y deformaciones batiníes*⁵¹⁸ Otro de los autores clásicos, Fajr ad-Din ar-Razi, habla de los batiníes en términos parejos en un capítulo titulado “De quienes dicen pertenecer al islam sin serlo”: *Has de saber que el daño infligido por aquéllos a la religión verdadera es más pernicioso que el proveniente de todos los infieles. Se componen de facciones diversas y su propósito no es otro que abolir la Ley Sagrada (Cbaría) y negar al Hacedor. No creen en principio religioso alguno ni en el día del Juicio Final, por mucho que aparenten lo contrario*⁵¹⁹.

5.1. Algacel e Ibn Taymiya

Amparados en estos antecedentes, los doctores en religión dieron en emitir fetuas en las que declaraban lícita la sangre y propiedades de los “extremistas” infieles herejes. Dos de estas fetuas más famosas, la de Algacel (m. 505 H/1111 D.C) y la de Ibn Taymiya (m. 728H/1328 D.C), se inscriben en contextos históricos muy delicados. Algacel emite la suya en un momento en que los fatimíes egipcios constituían una seria amenaza para los califas abbasíes de Bagdad y más en concreto para Abu-l-‘Abbás al-Mustazhari (1094-1118 D.C.), bajo cuyo reinado se produce además el auge de los asesinatos políticos de los ismaelíes nizaríes, quienes llegarían a asesinar al visir selyúcida Niizam al-Mulk y otras personalidades. Hay que recordar también que el propio al-Mulk escribió en su libro *Siyaset-i Name* (Libro de la política) opiniones parecidas a las de al-Bagdadi, ar-Razi y Algacel en el apartado dedicado a los fatimíes. Por lo tanto, las fetuas de Algacel responden, además de a una visión jurídico-religiosa sobre un asunto dogmático-doctrinal, a la necesidad de legitimar las campañas antiismaelíes de los selyúcidas. Pero, al mismo tiempo, aspiraban a certificar que el único califato islámico válido era el abbasí de Bagdad. La fetua dice así: *Han de serles aplicadas las normas relativas a los renegados en cuanto a sus vidas, dinero, posesiones, reses sacrificadas y*

518. Al-Bagadi, *op. cit.*, pág. 266.

519. Ar-Razi, *op. cit.*, pág. 119.

ritos. Por lo que respecta a sus vidas, no se les debe considerar infieles genuinos, ya que a éstos se les puede ejecutar, esclavizar, redimir a cambio de una suma de dinero; sin embargo, (a los batiníes) no se les ha de convertir en esclavos ni imponer el pago de una cantidad determinada ni un impuesto (yizya); lo preceptivo es ejecutarlos y liberar la tierra de su presencia... Y si nos preguntan si hay que matar también a sus mujeres e hijos, diremos que a las mujeres sí pero a los hijos no. Si las mujeres afirman creer en este credo herético, cuyos principios hemos expuesto ya, se las ejecuta en virtud de las palabras del Profeta: "Quien reniega de la fe, matadlo"... y es que esta creencia (el batinismo) no se sustenta en profeta ni libro revelado como en el caso de cristianos y judíos, sino en desviaciones heréticas propias de ateos y descreídos, tan comunes en estas épocas de relajo en materia de fe⁵²⁰.

La fetua de Ibn Taymiya ve la luz en una época en que los territorios islámicos afrontan, por el este, la amenaza de las hordas mogolas, y por el oeste, el acoso europeo. Entonces se creía que los batiníes, sobre todos los ismaelíes, conformaban una especie de quinta columna en connivencia con los enemigos del islam. Ibn Taymiya, que participó en las campañas militares del sultán mameluco Qalawún contra los tártaros, desempeñó durante cierto tiempo el cargo de valí de Damasco y llegó incluso a comandar una incursión en las montañas donde se refugiaban los ismaelíes, quienes se habían aliado con los cruzados y los mogoles en tiempos de guerra y sembraban la discordia entre los musulmanes en tiempo de paz⁵²¹. Los sultanes mamelucos, especialmente Baybars az-Záhir, pusieron especial empeño en fomentar la construcción de mezquitas y su uso en los poblados alawíes, sin demasiado éxito si creemos a Ibn Battuta y el recuento de su periplo por la comarca de Yabala (noroeste de Siria)⁵²². Así las cosas e imaginando los rumores que circulaban en los territorios musulmanes sobre los excesos de los grupos heréticos, se explica la naturaleza agresiva del dictamen jurídico emitido por Ibn Taymiya sobre los nusairíes y los drusos: *Los tales nusairíes y drusos son infieles a ojos de todos los musulmanes: no es lícito comer de las reses sacrificadas por ellos ni casar con sus mujeres ni se les puede aplicar el impuesto de la yizya, pues son unos renegados del islam, no son musulmanes ni judíos ni cristianos. No reconocen las cinco oraciones ni el ayuno de Ramadán ni la peregrinación a La Meca ni todo lo que Dios y Su Profeta prohibieron en cuanto a comer animales no sacrificados, beber vino y otros asuntos... Sin duda, el yihad contra ellos y la aplicación de las sanciones establecidas por la Ley representan una de las mayores obligaciones que puede tener un musulmán, más que el yihad contra quienes combaten a los musulmanes de entre los asociacionistas y las Gentes del Libro, pues combatirlos entra den-*

520. Algacel, *op. cit.*, pág. 156 y 159.

521. Abu Zahra, *Tarj al-madbabib al-islamiyya* (Historia de las doctrinas islámicas), Dar al-Fikr al-'Arabi, s.d., pp. 461-462.

522. Ibn Battuta, *A través del Islam*, traducción de S. Fanjul y F. Arbós, Madrid: Alianza, 1989, pág. 174.

tro del rango del yihad contra los apóstatas... Se les ha de combatir mientras no se desdigan de sus creencias... En cuanto a utilizarlos en la defensa de las fortalezas y posiciones musulmanas, sería como cometer un pecado capital. Pues se asemejaría a quien pone un lobo al cuidado de su rebaño, ya que son los seres más nocivos que pueda haber para los musulmanes y sus dirigentes, y los más deseosos de poner en peligro su reino y estado...⁵²³.

6. La persecución del poder central contra los grupos “hostiles”

Los dictámenes de Algacel e Ibn Taymiya, así como los de otros afamados juriconsultos antes y después de ellos, sirvieron de cobertura legal para acciones punitivas decretadas por el poder central⁵²⁴. Ante el acoso sufrido, estas comunidades acabaron recluyéndose en regiones montañosas, atrasadas y deprimidas por lo general, donde permanecieron relativamente al margen de los embates de la autoridad. La hostilidad de ésta iba en aumento cuando se suponía que aquéllas mantenían alianzas con enemigos exteriores. También, se reclamaba el estricto cumplimiento de las normativas islámicas en cuanto a las corrientes pertenecientes a credos no aceptados por el islam tradicional. En época otomana no eran infrecuentes las discusiones en la misma Estambul entre ulemas y alfaquíes sobre si se debían aplicar impuestos especiales o llamar a filas a los miembros de comunidades como la ismaelí, drusa, alawí o yazidí. En un decreto de 1571 se consigna que los alawíes debían pagar por aquella época tasas extras con el argumento de que ni observaban el ayuno en Ramadán ni las oraciones reglamentarias ni los otros preceptos islámicos básicos⁵²⁵. Esto demuestra que los juriconsultos musulmanes no sabían en muchas ocasiones en qué categoría incluir a los batíníes, por lo que llegaban a soluciones tan poco ortodoxas como la de aplicar un impuesto especial a determinados súbditos otomanos que no pertenecían a las Gentes del Libro pero a los que tampoco se consideraba musulmanes “de verdad”. La relación entre el poder central y los yazidíes de Sinyar (norte de Iraq) es paradigmática en este sentido, puesto que unas veces se les obligaba a pagar impuestos extra en su condición de *millet* diferenciado de la islámica y otras se les ordenaba alistarse en el ejército junto con los musulmanes⁵²⁶.

6.1. Las acusaciones de desviación y connivencia con el enemigo

En épocas más tranquilas para el islam, cuando el Imperio Otomano dominaba con firmeza sus territorios, las polémicas no se centraban tanto en la tendencia conspiratoria de los sectores “heréticos” cuanto en su naturaleza islámica y el método a se-

523. Ibn Taymiya, *al-Fatawa al-kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1987, vol. 3, pp. 509 y 511-513.

524. Sobre otras dos fetuas contra los alawíes, de Ibn Yawzi e Ibn 'Abidin, vid.: 'Umar 'Abd al-Hakim, *at-Thaura al-islamiyya al-yibadiyya fi Suriya*, (La revolución islámica en Siria), s.d. y s.l. p., pág. 254.

525. Robert Mantran y Jean Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriens*, París: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1951, pp. 76-77.

526. Guest, *The Yezidis: a Study in Survival*, op. cit., pp. 124-137.

guir con ellos. A la luz de las evidencias históricas, parece que la actuación de la Gran Puerta en este aspecto guardaba estrecha relación con las condiciones sociopolíticas en la región. De tiempo en tiempo surgían polémicas sobre el grado de fidelidad de estos grupos hacia el califa otomano, sobre todo cuando los Estados rivales, como la Persia chíf con los duodecimanos sirios y libaneses, trataban de atraérselos y anteponer la fidelidad religiosa a la política. En este punto preciso las autoridades otomanas mostraron una suspicacia excepcional⁵²⁷; mas todo esto no se tradujo, salvo en ocasiones concretas, en campañas de castigo. Incluso, se les concedió amplio margen de poder, caso de los drusos en Monte Líbano. Algo así aconteció en Siria a mediados del siglo pasado cuando los ismaelíes lograron reorganizarse en Salamiya, favorecidos por las medidas especiales decretadas por el gobierno otomano. Por la misma época, las autoridades locales trataron de reformar la "molície" alawí en materia religiosa con la construcción de mezquitas y escuelas coránicas en las montañas occidentales de Siria, tratando de asegurar su fidelidad al islam⁵²⁸.

Con todo, el período otomano va a ser testigo de varias fetuas que permitirán a la autoridad justificar sus campañas militares contra las comunidades tachadas de heréticas. En el caso de los yazidíes, tenemos las dictadas por al-Imadi, en tiempos de Suleimán el Magnífico, Mewlana Salih en 1746 y la de al-Rubtaki⁵²⁹. En cuanto a los nusairíes, puede hacerse mención a la emitida por el cheij Ibrahim al-Magribi (m. 1827) que establecía que matar a un alawí y confiscar su propiedad era lícito⁵³⁰. En tiempos más recientes asistimos a un desarrollo radical del proceso de anatemización. Coincidiendo con la "revolución" islámica en Siria, los teóricos del movimiento armado contra el régimen "nusairí dictatorial" emiten una serie de preceptos en los que se conmina al creyente a sumarse a la lucha contra los "usurpadores" del poder. Los escritos de al-Bagdadi, Algacel o Ibn Taymiya ocupan un lugar destacado en la casuística de este renovado toque a rebato contra los "esotéricos", alawíes en este caso. Más allá de las fronteras sirias, el muftí de Jerusalén declara en junio de 1983 la licitud de verter la sangre de los alawíes, en tanto en cuanto se les ha de considerar infieles⁵³¹.

Hemos dicho que no pretendemos profundizar en la veracidad o falsedad de todas estas imputaciones. Pero en el caso de la supuesta implicación de estos grupos en maniobras de connivencia con el enemigo del islam, hay que resaltar una serie de puntos

527. Como ocurrió cuando los ismaelíes nizariés sirios reconocieron al tercer Aga Jan, Muhammad Shah, entre 1887 y 1888 como su legítimo imán. Este reconocimiento equivalía a negar, según las autoridades otomanas en Damasco, la autoridad del sultán otomano y pasar a considerarse súbditos de una autoridad extranjera que, además, tenía nacionalidad británica (la residencia del Aga Jan se hallaba en Bombay). Vid. D. Doves y Norman N. Lewis, "The Trials of Syrian Ismailis in the First Decade of the 20th Century", en *International Journal of M.E. Studies*, vol. 21, 1989, nº 2, pág. 215.

528. D. Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle East Studies*, nº 25, 1989, pág. 435.

529. Sa 'id Samu, *al-Yazidiyya*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 2001, pág. 266.

530. Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, 1988, pág. 277.

531. Annie Laurent, "Les faux frères jumeaux", *Politique Étrangère*, nº 48 (1983), pág. 598.

que evidencian la interpretación interesada que los anatemizadores modernos. Aunque en efecto algunas de las comunidades aludidas mantuvieron alianzas con tártaros y cruzados, como los ismaelíes, no es menos cierto que estas alianzas fluctuaban entre un polo y otro (ayubíes/cruzados o mamelucos/tártaros por ejemplo) según los intereses circunstanciales y las coordenadas político-militares. De hecho, los ismaelíes nizaríes “asesinos” cometieron buena parte de sus asesinatos políticos en territorios regidos por los cruzados, quienes terminaron viéndose obligados a llegar a un acuerdo con ellos para evitar su daño y dirigirlo de paso contra las huestes sarracenas. Incluso en el Bagdad de los selyúcidas, donde ve la luz la colección de fetuas de Algacel, tenemos que uno de los visires, Barkiyyaq, andaba tras los asesinatos cometidos por los nizaríes contra enemigos políticos suyos, hasta que el resto de principales selyúcidas lo convencieron para que los combatiese en lugar de protegerlos⁵³². Y en época del sultán mameluco Baybars (siglo XIII d.C.), los documentos históricos y relatos populares recogen la destacada participación de los ismaelíes en la lucha contra los cruzados, no sólo en el campo de batalla sino también en la eliminación de relevantes personalidades cruzadas⁵³³. Por otra parte, en aquellas épocas también asistimos a alianzas temporales o circunstanciales entre príncipes sunníes e invasores extranjeros, del mismo modo que en el Ándalus algunos reyes de taifas se apoyaban en monarcas cristianos para combatir a rivales musulmanes. No se quiere decir con esto que algunos alawíes, ismaelíes o drusos, lo mismo que los cristianos y judíos de los territorios islámicos (y también los sunníes, por supuesto) no hayan conspirado en determinadas épocas contra el poder central a través de alianzas más o menos secretas con sectores extranjeros; pero también es cierto que, a la hora de analizar las razones y motivos que pudieron impulsar a estas comunidades a mantener connivencia con potencias enemigas al islam, se les suelen escamotear los argumentos de marginación y represión que podrían justificar su actitud. Y al contrario, cuando individuos o grupos pertenecientes a la comunidad considerada hegemónica caen en actuaciones similares, cambian los criterios de interpretación y se adoptan posturas mucho más comprensivas. Por ejemplo: frente al comportamiento de ciertas monarquías árabes actuales, garantes del credo sunní, y su implicación con la política internacional diseñada por las potencias occidentales.

6.2. *Pervivencia de la corriente anatemizadora*

En definitiva, la tendencia anatemizadora persiste, de modo más o meno palpable, como ingrediente primordial en las aundantes controversias, sobre la cuestión confesional en el Mundo Árabe. Hace años, se suscitó una pequeña polémica en las páginas de una conocida revista árabe a raíz de un artículo firmado por el redactor jefe sobre los ismaelíes a quienes, además de tachar de extremistas y proclives a los actos terro-

532. Algacel, *op. cit.*, prólogo de Badawi, pág. 9.

533. Vid. Jean Patrick Guillaume, “Les ismaéliens dans le roman de Baybars: genèse dun type littéraire”, *Studia Islamica*, 1996/2, noviembre, nº 84, pp. 145-179.

ristas, aplica las definiciones clásicas de la historiografía tradicional⁵³⁴. No resulta complicado rastrear en este y otros escritos similares el poso de los *milal...* Basta leer la prensa o cualquiera de los abundantes artículos sobre el asunto para encontrarse resultados como el señalado con anterioridad. E incluso fuera de los márgenes estrictamente siriolibaneses: en la crisis sirioturca de 1998, con el Partido de los Trabajadores del Kurdistán como telón de fondo, el líder del principal partido islámico turco dijo en unas declaraciones públicas que los alawíes (en referencia al presidente sirio Hafiz al-Asad y los alawíes “usurpadores” del poder) son “musulmanes desviados”, lo que provocó airadas protestas en la comunidad “aleví” en Turquía⁵³⁵.

En cualquier caso, estemos o no convencidos de que ciertos grupos minoritarios trabajaron en el pasado para atentar contra la integridad del islam; o sea cual sea nuestro grado de incredulidad respecto a su “islamidad”, la valoración histórica sobre los actos pretéritos no justifica la pervivencia de la lógica anatemizadora, la cual desemboca a su vez en comportamientos violentos contra las comunidades acosadas y, de rechazo, induce a éstas a aislarse más aún de su entorno. Uno de los corolarios de la teoría de la rivalidad confesional es la consagración del punto de vista diacrónico, en el cual considera que los hechos y comportamientos de determinadas comunidades guardan una continuidad de acción y contenido *ab initio*. En otras palabras, que las conclusiones emitidas en un tiempo pasado no han perdido validez alguna porque nada, en esencia, ha cambiado. De lo que se deduce que la anatemización no ha perdido validez.

7. La respuesta contra la anatemización

Cuando la descripción de las orgías de sexo de los tratados clásicos y los relatos de viajeros europeos, dijimos que muchas de estas representaciones adquieren visos de similitud a pesar de que los autores que las refieren reconocen no haberlas presenciado. En otros apartados de mayor relevancia doctrinal o ideológica encontramos algo similar. En los libros de *milal...*, antiguos y modernos, el autor suele hablar *ex cathedra* de creencias, ritos y costumbres que no ha estudiado de primera mano sino a través de fuentes que no han tenido un contacto directo con las comunidades en cuestión y se limitan a repetir juicios de valor estereotipados. Este fenómeno, que se da con insistencia, da lugar a respuestas airadas por parte de las comunidades aludidas, que se sienten, muchas veces con razón, difamadas.

7.1. El autodesagravio

Muchos caen en errores de este tipo, bien porque no acceden a fuentes fiables, bien porque interpretan los datos de forma errónea. Un exponente de esto que deci-

534. *Al-'Arabi*, nº 480, noviembre 1998, (El terrorismo a lo largo de la historia) pp. 5-8.

535. Vid. *Asbarq Al-Ausat*, 18-10-98.

mos lo tenemos en el reputado islamólogo Mustafa Shak'a y su relato sobre aspectos relacionados con las creencias y costumbres drusas y alawíes. Aunque su exposición sobre estas "sectas" tachadas de heréticas intenta ser ecléctico y dialogante, no faltan en él las fórmulas clásicas de los *milal...* y la repetición casi ciega de estereotipos. Todo esto se lo reprocha un joven alawí en una carta personal que Shak'a tuvo a bien publicar en ediciones posteriores de su conocido estudio. En ella, se conminaba al autor a visitar las regiones alawíes y comprobar *in situ* la validez o falsedad de cuanto se dice sobre ellos⁵³⁶. El joven estudiante llama la atención sobre las incorrecciones en las que cae el autor cuando afirma que los alawíes no creen en el Día del Juicio ni toman el Corán como guía, ni ayunan ni rezan ni tienen lugares de culto; o que maldicen la peregrinación a la Meca e injurian a los compañeros del Profeta; o que celebran fiestas cristianas y paganas que forman parte de su credo y ritual. Por supuesto, este autor y otros muchos no han presenciado ninguna de estas prácticas ni tampoco parecen aceptar los testimonios de estudiosos que permanecieron largo tiempo entre los alawíes y no mencionan este tipo de desviaciones. Recuérdese a Munir Sharif, que convivió con los alawíes de la región de Lataquia y publicó en 1943 un estudio consagrado a sus ritos y costumbres entre los que no se cuentan la adoración de los astros y animales, las bacanales, el amor libre, la hostilidad hacia el islam, etc.⁵³⁷. Otro autor contemporáneo que escribe sobre la misma comunidad sin pertenecer a ella, A. as-Sus, insiste también en que cumplen los preceptos religiosos, que su Corán no guarda diferencia alguna con el que circula entre las otras comunidades islámicas y que reconocen la profecía de Mahoma y el imamato de 'Ali ben Abi Tálib⁵³⁸. No cabe duda, pues, de que Shak'a y otros antes y después siguen considerando los textos clásicos su fuente única de información.

Reacciones similares se han producido entre los drusos. Sin ir más lejos, tenemos la respuesta de un intelectual druso al artículo de Anís Mansur reproducido en páginas anteriores. En este libro de refutación encontramos una carta enviada por una lectora a la redacción del periódico *al-Abram* que rechaza, en un tono que recuerda el de la misiva alawí, lo que dice Mansur sobre los matrimonios de entre madres e hijos o hermanos y hermanas o el desprecio de los drusos hacia los principios islámicos. Después, emite un llamamiento al responsable de estas "incorrecciones" para que intente subsanarlas, si bien no lo hace a través de invitación alguna para visitar los territorios de los drusos o *muwabbidān* (unitarios) sino pidiéndole que lea algunos estudios modernos, firmados por 'Abd Allah an-Nayyar, Kamal Yunblat o Sami Makárim, que reflejan desde dentro la teoría drusa⁵³⁹.

536. M. as-Shak'a, *Islam bi-la madbabib* (Islam sin ritos), El Cairo: ad-Dar al-Misriyya al-Lubnaniyya, 1996, pág. 355. Aquél, al contrario que milalistas como Abu Zahra, *op. cit.*, y al-Jatib, *al-Harakat al-batiniyya fi-l-'alam al-islami*, Ammán, 1984, intenta hallar puntos en común entre los grupos islámicos.

537. M. Sharif, *al-'Alawiyyun an-nusayriyyun: man bum wa-ayna bum?* (Los alawíes o los nusairíes: ¿Quiénes son y dónde están?), Damasco: Matba'at al-Umawiyyin, 1961 (nueva edición).

538. 'Arif as-Sus, *Man buwa al-'alawi*, citado por 'Uthmán, *op. cit.*, pp. 131 y 122.

539. Vid. 'Abd Allah Zayn ad-Din, *Kitab...*, *op. cit.*, pp. 7-9.

7.2. *El consecuente jurídico del desagravio: la contrafetua*

Sin embargo, este ejercicio de “autodesagravio” no puede quedar legitimado si no median sentencias jurídicas firmes. A veces encontramos que la fetua o dictamen nace de la misma cúpula religiosa de la comunidad; otras veces, la sentencia se produce en el seno de los grupos hegemónicos. Los ejemplos a citar en el primer caso son numerosos; en el segundo, menos. Nos contentaremos con dos testimonios que por su importancia merecen especial atención, ya que afectan de modo muy directo a los dos países objeto de nuestro estudio. En el primer caso se trata de un dictamen emitido por alfaquíes y ulemas alawíes; en el segundo, de la famosa fetua elaborada por al-Azhar sobre la islamidad de los drusos. En 1938, con Siria sometida al yugo francés, un “sunní” presentó una demanda contra dos “alawíes” (en aquella época, los colonizadores imprimían la adscripción religiosa en los documentos de identidad como rasgo diferenciador) con el argumento de que estos dos, hermanos suyos por parte de padre y nacidos de madre alawí, no tenían derecho a la herencia paterna al pertenecer a un grupo no musulmán. En respuesta, una decena de ulemas alawíes dieron a conocer un escrito que venía a decir lo siguiente: *Tras haber leído esta calumnia alevosa contra la comunidad de los alawíes unitarios, hemos de expresar nuestro rechazo a lo que en ella se expone, sea cual sea su procedencia. La esencia de nuestra fe se encuentra en el Libro de Dios: “No le ha de sobrevenir la mentira de entre sus manos ni detrás de ellas pues es la revelación del Omnisciente Loado”. En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso: “Di Él es el Dios Único, el Dios Eterno que ni engendró ni fue engendrado, y al que nada puede asemejarse”. Nuestra fe es el islam, y nuestro rito, el del imán Ya‘far as-Sádiq y los ínclitos imames (sobre ellos sea la paz), siguiendo con ello las pautas que nos marcara el Sello de los Profetas, nuestro Señor Muhmmad ‘Abd Allah (Dios le bendiga y salve) como cuando dijo: “ Dos legados os dejo, uno mucho más pesado que el otro, con los que jamás habréis de errar el rumbo tras mi marcha si los tomáis en consideración: el Libro de Dios, lazo extendido del cielo a la tierra, y mi estirpe, Abl al-Bayt...” He aquí nuestra fe, la fe de los alawíes unitarios, y lo anteriormente expuesto basta y sobra para quien pueda entender*⁵⁴⁰.

Este asunto, utilizado con fines políticos, daría pie a una sucesión de acusaciones y contracusaciones entre los detractores de la comunidad alawí y los líderes religiosos de esta última. El caso Sulaymán al-Murshid, el profeta alawí redentor encumbrado por los franceses y fusilado al finalizar el Protectorado, originaría también múltiples recriminaciones contra los alawíes. Lo mismo ocurriría en épocas posteriores, especialmente tras el golpe ba‘thí del 66, en las que autoridades de peso dentro de la comunidad como ‘Abd ar-Rahmán al-Jayyir hicieron todo lo posible por revindicar a los suyos.

540. Fechada en 1938, fue recogida por el ulema alawí ‘Abd ar-Rahmán al-Jayyir, *Aqidatu-na wa uaqi‘na nabnu-l-muslimin al-ya‘fariyyin al-‘alawiyin* (La fe de los alawíes), Damasco, 1992, pp. 47-48.

Pero en otros ámbitos hubo también quien defendió la islamidad de los alawíes, en ocasiones por medio de dictámenes religiosos. Así el caso del muftí sunní de Jerusalén, Amín al-Husayni, quien al contrario de lo que haría uno de sus sucesores en 1983, emitió una fetua en 1936 en la que afirmaba que los alawíes eran musulmanes de pleno derecho⁵⁴¹. Más tarde, el líder religioso chií Musa as-Sadr, máximo referente espiritual de la chía libanesa en los setenta, dará a conocer una fetua similar en la que se afirma la pertenencia de los alawíes a la gran familia duodecimana, medida esta de gran significación política en tanto en cuanto le permitía extender su autoridad moral a la población alawí libanesa, de cierta importancia en Trípoli⁵⁴². Otro líder religioso chií de origen iraní afincado en Líbano, Hasan Shirazi, sustentaría también en los setenta las tesis de as-Sadr⁵⁴³.

Mas en el ámbito de las fetuas emitidas a favor de los grupos tachados tradicionalmente de heréticos por el islam tradicional hay que destacar la de al-Azhar sobre los drusos. Es fácil comprender la significación de este paso si se repara en el ascendente de esta prestigiosa institución religiosa en el mundo islámico en general y sunní en particular. Además, parte de la militancia "antibatini" moderna, reflejada en libros y estudios vitriólicos, ha estado vinculada de un modo u otro con la escuela cairota. En este extracto puede apreciarse con nitidez el abismo que separa el espíritu de esta fetua de la emitida por Ibn Taymiya cinco siglos atrás: *El Profeta dijo que el islam se asienta sobre cinco pilares: la profesión de fe de que no hay más Dios que Él y que Mahoma es su Profeta, cumplir las oraciones preceptivas, entregar el azaque, cumplir el ayuno en Ramadán y, quien pueda hacerlo, peregrinar a la Meca. De ahí que se pueda decir que quienes cumplen estos cinco requisitos de buen grado han de ser considerados, en cuanto a su aspecto exterior, musulmanes. Y quien se limita voluntariamente a las dos profesiones de fe también ha de ser considerado musulmán, si bien debe señalarse la notable diferencia existente entre el islam de quien observa los cinco pilares y el de los que se limitan a las dos profesiones de fe. Y puesto que los miembros de la comunidad drusa, tal y como aparece en la consulta presentada ante nosotros, profieren las dos profesiones de fe y creen en el Corán y los preceptos sabios que en él aparecen sobre la Unicidad de Dios y su Ley Sagrada; y puesto que no asocian a Dios ni se oponen al islam de palabra o acto, declaramos que los drusos son musulmanes y que nadie tiene derecho a acusarles de no serlo, puesto que cualquier imputación en este sentido aboca a la fragmentación de la comunidad islámica. A lo mejor, estas acusaciones (de infidelidad dirigidas contra los drusos) desean provocar la discordia entre los musul-*

541. Recogida por Paulo Boneschi en "Une fatwa du Grande Mufti de Jérusalem Muhammad Amin al-Huseyni sur les Alawites", *Revue de l'histoire des religions*, nº 122/1, jul-ago. 1940, pp. 42-54.

542. Vid. Hasan Karim, "Esoterisme et pouvoir politique au Proche-Orient", *Confluence Méditerranée*, nº 4, otoño 1992, pág. 78.

543. Martin Kramer, "Syrias alawis and Shiism", en *Sbiism, Resistance and Revolution*, (varios), Colorado: Westview Press, 1987, pág. 249.

manes. Por ello, Dios prohibió proferir acusaciones semejantes con las siguientes palabras: “Y no digáis a quien os desea la paz que no es un creyente”. Dios Todopoderoso es Omnisciente⁵⁴⁴.

La fetua se inscribe, por otra parte, en el deseo de ciertos círculos islámicos a finales de los sesenta de fomentar la cordialidad entre todos los musulmanes y superar las divisiones del pasado. Con el lema del “acercamiento” interconfesional, los responsables de al-Azhar dieron una serie de pasos en esta dirección, entre los que cabría destacar, aparte la fetua concerniente a los drusos, otra firmada por el cheij Mahmud Shiltut sobre la validez del rito chií duodecimano, *tan válido como cualquiera de los cuatro ritos sunníes; y conviene que algunos musulmanes lo sepan para que así puedan desprenderse por fin de su injustificada animadversión hacia determinadas escuelas*⁵⁴⁵. En definitiva, lo anterior demuestra el interés de los grupos afectados en rehabilitarse frente a sus vecinos y el orbe islámico en general. Sin embargo, estos esfuerzos han sido muchas veces en vano: los postulados consagrados por los *milal*... han abocado, a pesar de fetuas como la de al-Azhar, a resultados funestos propios de épocas pasadas. Por ejemplo, un prestigioso ulema calificaba de infieles, hace unos lustros, a drusos, alawíes e ismaelíes, equiparándolos a los comunistas y otros enemigos del islam⁵⁴⁶.

8. Vigencia de la tendencia anatemizadora

Hemos aludido a “la vigencia de los *milal wa nibal*”. En consecuencia, puede hablarse también de la vigencia de su corolario inmediato, la anatemización, la excomunión, el *takfir*. El fenómeno anatemizador parece contar hoy con nuevos bríos y estímulos, por más que se recuerden los alegatos de defensa emitidos desde las comunidades injuriadas o que respetables personalidades islámicas hayan abogado por ellas. Los círculos adscritos a la corriente excomulgadora parecen llamarse a andana, alegando que tales intentos de rehabilitación no nacen de convicciones firmes sino de intereses coyunturales. Para estos epígonos del *milal*... la repetición de datos e ideas de un autor a otro constituye de por sí prueba irrefutable de validez, por mucho que se les remita a las discrepancias apreciables en estas fuentes: *Lo cierto es que todo lo que hemos dicho sobre los nusairíes no han podido rebatirlo ni tan siquiera los que han escrito para defenderlos, pues se trata de verdades históricas irrefutables ahora y en el pasado...*⁵⁴⁷. Esto es, que todas aquellas pruebas que puedan aportar los partidarios de la tesis opuesta son inválidas en tanto en cuanto los clásicos y la historia ya han emi-

544. Fetua emitida en 1388/1968 y recogida en Amin Hali', *Asl al-muwabiddin ad-druz*, Beirut: Manshurat 'Uwaydat, 1980, pp. 105-107.

545. Enero de 1967, citado por al-Jayyir, *op. cit.*, pp. 93-94.

546. Al-Qardawi, *Zabirat al-guluww fi-l-islam* (El Extremismo en el islam), El Cairo, 1990, pp. 24-26.

547. Al-Jatib, *op. cit.*, pág. 338.

tido su veredicto ineludible. Estos veredictos no son por cierto exclusivos de los círculos árabes e islámicos más beligerantes. Numerosos estudiosos occidentales dicen lo mismo: que las pruebas son concluyentes y por lo tanto *it is important to make this point very clear: Alawis have never been, and are not now, Muslims*⁵⁴⁸. Por ende, cualquier intento destinado a demostrar lo contrario, además de estar condenado al fracaso, persigue objetivos sospechosos y oportunistas. En consecuencia, cuando alguien versado en su fe como el presidente del Tribunal Supremo Druso de Apelación libanés afirma *que no ha lugar a anatemizar a los drusos, que creen en el Dios único, en Su Profeta, en el Corán, la resurrección, el paraíso y el infierno... si acaso, puede hablarse de diferencias interislámicas en asuntos secundarios, nunca en la esencia y el fundamento*⁵⁴⁹, hemos de suponer que exagera o comete un nuevo alarde de *taqiya* (ocultación de lo que de verdad se piensa). Al fin y al cabo, los “heréticos” han sido calificados como tales *ante auditam causam*.

No sólo se pone en duda la capacidad de los directamente implicados para demostrar su inocencia y rebatir las imputaciones dirigidas contra ellos; también se sospechan intenciones extrañas en quienes desde fuera de la comunidad muestran actitudes conciliatorias. Si los mismos interesados anuncian su pertenencia a la gran familia islámica se les acusa de fingimiento e hipocresía: *Los libros drusos actuales están llenos de equívocos y añagazas sobre este asunto. Los drusos siguen insistiendo en su pertenencia al islam, enorgulleciéndose de ello e intentado negar las imputaciones de herejía en su contra. Pero todo esto lo hacen no sólo guiados por el principio de la taqiya sino también para camuflarse y engañar a los demás. Y, al parecer, algunos musulmanes se han apuntado a esta tendencia... Por lo tanto, diríase que la taqiya ha acabado por apoderarse de todos: los drusos la practican ante los musulmanes para mantener su entidad; y los musulmanes la practican ante los drusos para intentar devolverlos a la familia del islam*⁵⁵⁰. En definitiva, se niega la validez de los intentos esgrimidos por la otra parte para defenderse, aduciendo la infalibilidad de las pruebas incriminatorias. Esto hace de los drusos un “caso singular”: a pesar de que ellos se consideran musulmanes, he aquí que otros musulmanes “los excluyen del islam”⁵⁵¹.

8.1. *Las diatribas confesionales y la coyuntura política*

Importa saber por qué no se aceptan, por parte de ciertos estamentos del islam tradicional, las declaraciones de inocencia efectuadas por las comunidades anatemizadas.

548. D. Pipes, “The Alawi Capture of Power in Syria”, *Middle Eastern Studies*, nº 25, 1989, pág. 433.

549. Mursal Nasr, *al-Muwabbidun ad-druz fi-l-islam* (Los unitarios drusos en el islam), Beirut: ad-Dar al-Islamiyya, 1997, pág. 20.

550. Anwar Yasín, *al-'Aqidat ad-druziyya* (La fe drusa), París, 1985, pp. 97-100.

551. Pedro Martínez Montávez, *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid: Temas de Hoy, 1997, pág. 195.

La respuesta, a decir de los estamentos citados, radica en la misma falsedad de tales declaraciones. Según otros, observadores occidentales por lo general, la respuesta habría que buscarla en los mismos condicionantes políticos y sociales que hacen que la inveterada enemistad doctrinal pase, según las épocas, por períodos de mayor o menor efervescencia. O por decirlo de otro modo, que cuando estas comunidades polémicas no suponen un peligro evidente para el grupo mayoritario, o convenga granjearse su apoyo para conseguir un objetivo preciso, no procede el recurso a la anatemización. Ahora bien, cuando aquellas comunidades vuelven a representar un peligro indistinto, se retoma el recurso anatemizador para reforzar las tesis políticas del grupo hegemónico. Esto último vino a suceder en la Siria de los setenta tras la “alawización” del poder y la cascada de excomuniones en su contra. Esta explicación, no obstante, necesita una revisión. No debe presuponerse un antagonismo inveterado entre unos y otros o que el confesionalismo político, económico e ideológico hunda sus raíces en épocas remotas. También puede ponerse en duda que las conclusiones de los juriconsultos que condenaron y siguen condenando a los batiníes se fundamenten en argumentos sólidos. Nada hay que permita asegurar, con las verdades objetivas e históricas en la mano que, en efecto, la fetua de Ibn Taymiya sobre los drusos es más veraz y acertada que la de al-Azhar. O que los alegatos de los islamistas sirios contra los alawíes se basen en cimientos más sólidos que las palabras de Musa as-Sadr. A nuestro modo de ver, la cuestión excede el ámbito discursivo y doctrinal para adentrarse de lleno en territorios políticos, sociales y económicos, que son donde yace el verdadero germen del fenómeno anatemizador. Que los recursos a la excomunión o la rehabilitación tienen resortes políticos, eso es algo indudable. Más aún, no debe descartarse la posibilidad de que las rivalidades regionales y el deseo de determinados regímenes de desprestigiar a otros, como podría ser el caso de Israel e Iraq respecto a Siria, desempeñen una función relevante⁵⁵². De hecho, pensamos que buena parte de la animadversión de cierto islamismo Siria y Líbano hacia las otras corrientes responde a condicionantes políticos antes que a parámetros doctrinales. Al fin y al cabo, la gran fragmentación surgida en el seno del islam entre sunna y chía vino dada por las divergencias, políticas, sobre quién debía dirigir la comunidad.

552. 'Ali Hasan, (*al-Muslimun al-'alawiyyun...*, *op. cit.*, pp. 78 y 202), sostiene que el objetivo del estudio del “chií pro Saddam Husein” M. al-Mahdi al-'Askari (*al-Nusayriyyun aw al-'alawiyyun*) es denostar la alianza de Damasco con Teherán durante la 1ª guerra del Golfo.

Capítulo 6

El confesionalismo “social”: la polémica del matrimonio civil y el sistema de enseñanza

Hemos visto cómo los criterios confesionalizadores son utilizados con profusión a la hora de interpretar lo que ocurre en nuestros dos países (y algo similar podría decirse de otros Estados de Oriente Medio). Esto se debe, en nuestra opinión, a una desacertada interpretación de los datos y coordenadas que conforman la realidad de uno y otro, hasta el punto de que el factor confesional se convierte en común denominador por no decir único referente. Los estallidos de violencia registrados durante los setenta en Líbano y Siria han contribuido a apuntalar la concepción de que el aspecto taifí no puede dissociarse de la realidad nacional y social, ya que es inherente a la sociedad misma. En Siria, el pulso de los islamistas con el poder, con el intento de reducir el *quid* sirio a un antagonismo sunní-alawí, ha ahondado esta impresión. Más aún, ha nutrido en ciertos sectores la idea de que los criterios estrictamente confesionales son los que rigen la relación de unos individuos con otros en el ámbito político, económico y social. Es decir, que de la pertenencia de un sujeto a esta o aquella comunidad se derivará una determinada relación con el Estado y el resto de la sociedad. De ahí que en numerosas ocasiones el individuo procure informarse de la confesión de aquellos con los que ha de tratar antes de llevar a cabo una transacción comercial o económica o, incluso, de entablar simple amistad.

En el caso libanés, la guerra civil no tuvo su origen en el levantamiento de una corriente política determinada contra el poder, sino en un conflicto que implicó a todos los estratos sociales. Líbano, al contrario que Siria, cuenta con un ordenamiento político y jurídico que consagra el confesionalismo “político-administrativo”, en tanto en cuanto se concede al aspecto confesional una importancia excepcional a la hora de establecer las bases orgánicas de la nación. En Siria nada hay que consagre el confesionalismo político de forma oficializada, ni a través de un sistema de cuotas distribucional o algo parecido, por mucho que los adscritos a la ya referida tesis de que el

problema de Siria es un “problema eminentemente confesional” hablen de un sectarismo “oficioso” a favor de una comunidad minoritaria. La actitud de un poder reacio a democratizar las bases del sistema y permitir un verdadero debate político favorece la vigencia de cierta ideología del taifismo (“el monopolio de poder por parte de una *taifa*”). En Líbano, el Estado y sus mecanismos no rehúyen el debate sobre el confesionalismo, puesto que se trata de un hecho sancionado por los textos constitucionales; empero, el debate acaba distorsionado por los intereses y condicionantes de quienes lo proponen y dirigen, esto es, por aquellos que se declaran garantes de su grupo confesional. Esta peculiaridad se ha visto favorecida por la guerra, que ha deparado que las organizaciones e instancias confesionales se hayan impuesto a las agrupaciones políticas, hasta el punto de que cualquier intento aglutinador que no esté alentado por principios confesionalizados topa con innúmeras dificultades.

Las dos experiencias traumáticas a las que nos hemos referido deberían haber servido, al menos, para replantearse los presupuestos orgánicos de ambas naciones. Aun cuando creemos que el sectarismo no es en absoluto la característica principal del régimen sirio, sospechamos que el procedimiento que habría de conducir irremediablemente a que esta hipótesis de valoración se desvaneciese –nos referimos a la construcción de un estado democrático, transparente y plural– daría al traste con los exclusivos beneficios de la oligarquía dirigente. Por lo tanto, cabe presuponer que la integridad del sistema pasa por el mantenimiento de las coordenadas actuales (nepotismo, clientelismo, etc...), por mucho que éstas favorezcan, por las razones que sean, la distorsión de la realidad confesional. En Líbano ocurre algo similar: a pesar de que casi todo el mundo critica el sistema de cuotas confesional y duda de que una organización sostenida por tales cimientos pueda aportar una solución permanente, la resistencia de la lógica “confesionalizadora” hace que el debate sobre cómo o cuándo abolir el mecanismo actual discurra en un ámbito confesionalizador. De este modo, se crea un círculo vicioso que refuerza la postura de aquellas facciones beneficiarias del statu quo vigente.

Este capítulo se propone llamar la atención sobre uno de los componentes de la identidad nacional y social que sirven de adminículo para robustecer el intrincado nudo del taifismo. En el ámbito de las relaciones interconfesionales, el estatuto personal ocupa un lugar destacado, hasta el punto de que su estudio ayuda a comprender la cuestión del confesionalismo en nuestros dos países y otros muchos de la región. Hemos de acercarnos a través de dos de las facetas que, en tiempos recientes, han ocasionado cierta controversia social. Nos referimos a la polémica sobre el matrimonio civil, suscitada hace unos años en Líbano, y al sistema de enseñanza. Pero antes de entrar en materia, conviene referirse al ámbito general en que se inscribe el estatuto personal, como las disposiciones legales y jurídicas que rigen el funcionamiento de las comunidades, distribuidas según su adscripción religiosa, puesto que todo lo relacio-

nado con el estatuto personal (y por ende el matrimonio y la enseñanza) queda bajo jurisdicción de los diferentes grupos confesionales.

1. La consagración legal de la división social en grupos confesionales

La distribución social cimentada en el sistema de *tawa'if* (plural de taifa) o comunidades religiosas responde a una concepción de esencia islámica desarrollada por los legisladores otomanos a través del *millet* y apuntalada después por las regulaciones coloniales francesas. El régimen especial sobre el estatuto personal no es exclusivo de Siria o Líbano; en realidad, se trata de una práctica extendida en numerosos países islámicos o con presencia de comunidades cristianas apreciables como en el caso de Egipto. En otros, con una abigarrada composición étnica y confesional, los tribunales competentes en materia de estatuto personal son exclusivos de determinadas regiones cuya población pertenece en una gran proporción a una única religión. He aquí el caso de Nigeria⁵⁵³. Empero, nuestros dos países presentan una serie de particularidades debidas a su composición social "polifacética", la cual hace de ellos, y del oriente árabe en general, ese paraíso del antropólogo al que gustan de referirse los estudiosos "americanos"⁵⁵⁴.

1.1. Las comunidades cristianas

El reconocimiento de las entidades confesionales y la amplia autonomía a ellas concedida en diversos campos recibe el espaldarazo definitivo años después de la independencia. En Líbano, las confesiones cristianas son las primeras en organizarse en agrupaciones legalmente reconocidas por el Estado: la ley nº 2 de abril de 1951 establece la creación de once comunidades o *tawa'if* (por orden de enunciación en el texto original: maroní, greco-ortodoxa, greco-católica, armenia gregoriana (ortodoxa), armenia católica, sirio-ortodoxa, sirio-católica, asiria caldea (nestoriana), asiria católica (caldea), latina y evangélica) a las que debe unirse la judía⁵⁵⁵; de este modo se seguía el modelo utilizado hacía décadas por las autoridades francesas para los dos territorios⁵⁵⁶. Las comunidades así sancionadas por ley no sólo disfrutaban de plenas competencias en lo referente al estatuto personal sino que tenían amplias potestades a la

553. Las regiones norteañas, de mayoría musulmana, disponen de un régimen especial que reconoce la jurisdicción de los tribunales islámicos en determinadas parcelas. Las otras regiones, de mayoría cristiana y animista tienen un código "laico". La decisión del gobierno regional de Zamfara de implantar la Charía en febrero de 2000 permitía a los tribunales islámicos extender su jurisdicción a todos los casos civiles y penales. Tal anuncio provocó una serie de revueltas y obligó a dejar en suspenso la aplicación de la Ley islámica (vid. *Abc*, 1-3-2000). Los disturbios entre musulmanes y cristianos se reprodujeron a finales de 2001.

554. Pedro Martínez Montávez, *El reto del islam...*, op. cit., pág. 168.

555. Y. Abu Jalil, *Lubnan... limadba? Mashru' uatani lam yatabaqqaq bad* (Líbano, ¿por qué? Un proyecto nacional incompleto), Beirut: Sharikat al-Matbu'at li-t-Tatbi' wa an-Nashr, 1993, pág. 87.

556. Vid. Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1973, pp. 90-95.

hora de establecer las posesiones de bienes de manos muertas, la construcción de templos y edificios religiosos así como la supervisión de los centros escolares propios. A la par, se les permitía definir su estructuración y funcionamiento internos a condición de que expusiesen a la valoración de las autoridades civiles las estipulaciones propias sobre este particular (los postulados religiosos de cada rito, el organigrama interno, las competencias de cada instancia...). La naturaleza de la relación establecida entre el Estado y las confesiones cristianas parece dar a entender que aquél estaba resuelto a "tratar con éstas como si de partidos políticos se tratasen"⁵⁵⁷.

Las comunidades cristianas y judía de Líbano fueron las primeras en aplicar su propia legislación. Los presupuestos jurídicos seguidos en cada una de ellas podían llegar a ser tan variados como los mismos fundamentos doctrinales y rituales que distinguían a unas y otras. En el caso de las iglesias denominadas "uniatas" (aquellas facciones desgajadas del rito oriental que se unieron con Roma), parte de las disposiciones de antes de la secesión pasaron a convivir con reglamentaciones pertenecientes al nuevo corpus doctrinal, lo que obligó a efectuar una suerte de acomodación a los dogmas católicos⁵⁵⁸. He aquí el caso de los greco-católicos o melquitas, en cuyas normas es perceptible el marchamo bizantino, diferente del derecho canónico occidental y del de los otros ritos orientales. Asimismo, las fuentes de las que beben las legislaciones de unos y otros son amplias. Los sirios ortodoxos o jacobitas confeccionaron la suya a partir de las enseñanzas de los padres de la Iglesia oriental y los cánones de los patriarcas jacobitas. En otro contexto bien distinto, los asirio caldeos o nestorianos beben en primer lugar de los reglamentos fijados por la primitiva Iglesia nestoriana persa así como del "Nomocanon" de Abhdisho bar Brija (S. XII). Por lo que hace a las confesiones adscritas al rito católico, la heterogeneidad de normas y pautas que definía su armazón jurídico hizo necesaria la adopción de un código general especial, acordado por la Santa Sede para las iglesias orientales católicas, con su ordenamiento particular sobre el estatuto personal. La comunidad judía, por su parte, se regía por su propio código jurídico.

Luego, tenemos las diferencias entre unos ritos y otros. En el matrimonio, por ejemplo, las regulaciones católicas prohibían la unión de un miembro de la comunidad con ortodoxos y protestantes, hasta que el Concilio Vaticano II introdujo una serie de medidas para facilitar los casamientos interconfesionales⁵⁵⁹. Los sirio-ortodoxos, por su parte, al igual que los greco-ortodoxos, imponen a las divorciadas o viudas que desearan contraer nuevas nupcias un periodo de espera similar al *'idda* islámico (tres-

557. Abu Jalil, *op. cit.*, pág. 90. Las comunidades cristianas aumentaron en una al otorgar el gobierno, con motivo de la visita del papa (egipcio) Shennuda, reconocimiento oficial a los coptos ortodoxos.

558. Rabbath, *La formation historique...*, *op. cit.*, pág. 102.

559. Bachir Bilani, "Personal Status", en Amine El-Gemayel, *The Lebanese Political System*, Washington: International Law Institute, 1985, vol. I, pág.282.

cientos días para los primeros, cuatro meses para los segundos). Si hablamos del divorcio, los católicos consideran el vínculo matrimonial sagrado y por lo tanto indisoluble, mientras que los greco-ortodoxos y los protestantes reconocen la posibilidad del *tafriq* si se demuestra que uno de los cónyuges ha cometido adulterio. Unos y otros amplían el abanico de opciones en el caso de separación. Entre éstas, destaquemos que los protestantes incluyen la conversión de uno de los cónyuges a una religión no cristiana. En cuanto a los judíos, sólo se ha de considerar válido un matrimonio entre judíos y según regulaciones judías; la *'idda* se estipula en 92 días y la esposa debe recibir una dote, cuyo valor varía según se trate de una mujer virgen o no⁵⁶⁰. En fin, y para no demorarnos en este punto, regulaciones múltiples que, en algunos puntos como el *'idda* y la dote, se asemejan a las disposiciones islámicas.

1.2. *Las comunidades musulmanas*

Pasemos ahora a las comunidades musulmanas. No empezaron a ser reconocidas como tales hasta bien entrados los cincuenta y también aquí las disposiciones jurídicas francesas fueron de gran influencia. Si los decretos de 1936 y 1938 sancionaban la presencia de varias comunidades "históricas" musulmanas en Siria y Líbano, el alto comisionado, M. Gabriel Puaux, rubricaba el decreto 53/ L.R. del 30 de marzo de 1939 por el que se dejaban en suspenso las reglamentaciones anteriores con respecto a los grupos islámicos. Las causas habría que buscarlas en las reacciones airadas por parte de las cúpulas religiosas musulmanas tanto libanesas como sirias al artículo undécimo del decreto nº 60, que declaraba lícito el paso de una comunidad a otra⁵⁶¹. Esta exclusión, que dejaba a los musulmanes al margen de las comunidades "históricas", se mantendría en Líbano en los albores de la independencia. En efecto, los dirigentes musulmanes se mostraron en primera instancia reacios a la formación de grupos confesionales islámicos. Pasados unos años, los sunníes fueron los primeros musulmanes en dotarse, en 1955, de su sistema legislativo propio basado en el derecho hanafí, seguida de los drusos en 1962 con sus reglamentaciones emanadas del derecho druso fatimí⁵⁶² y, por último, los chiíes, en 1967, sujetos al derecho ya'farí. En definitiva, los musulmanes pasaron a regirse según los mismos principios generales que cristianos y judíos en las materias ya referidas así como en todo lo concerniente a la elección y composición de los consejos, tribunales e instituciones internas. También ellos contarían con sus autoridades religiosas, conferidas de competencias similares a las de los patriarcas cristianos o los grandes rabinos judíos, con la salvedad de que los drusos constituirían *ab*

560. *Ib.*, pp. 291-292 y 306.

561. Vid. Edmond Rabbath, *La formation historique...*, *op. cit.*, pp. 95-97.

562. Vid. Aaron Layish, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze family*, Leiden: E. J. Brill, 1982, pág. 12. Nótese que, sin embargo, la fuente principal es el derecho hanafí, que cubre aquellos aspectos no recogidos en los textos jurídicos drusos. También se recurre al derecho duodecimano, las leyes otomanas sobre asuntos de familia y la moderna legislación egipcia sobre matrimonio y herencia.

initio una estructura de mando bicéfala compuesta por dos representantes llamados “shayj ‘aql”, para asegurar así el equilibrio entre las dos grandes familias drusas: yunblatíes y yazbakíes (arislaniés). Los sunníes contaban con el gran muftí y los chiíes, con el presidente del Consejo Supremo Islámico Chií, aunque aquí también debe hacerse una acotación: la ley libanesa reconocía la potestad de los chiíes duodecimanos de someterse a una autoridad espiritual fuera de sus fronteras (evidentemente, en Irán)⁵⁶³. Por su parte, los responsables religiosos sunníes intentaron mantener la homogeneidad de la familia islámica en los márgenes fijados durante la época otomana, en la que todos los musulmanes estaban regidos por los tribunales hanafíes (sunníes por tanto); sin embargo, los dirigentes de las otras comunidades decidieron conformar grupos independientes.

1.3. *El estatuto personal*

El Imperio Otomano reconocía el derecho de cada individuo a someterse a un régimen jurídico particular en relación con su filiación confesional. De este modo, los tribunales religiosos tenían jurisprudencia en dos categorías (*in rem* e *in personam*), lo que les confería completa independencia en un espectro amplio de acción que abarcaba desde la petición de mano a la herencia pasando por la tutela de menores, la asignación económica al cónyuge y el divorcio. En cuanto al resto de casos civiles y todos los penales, la competencia recaía en exclusiva en el cadí. En un principio existían cuatro grandes comunidades o “milletts”, en las que debían encuadrarse todos los grupos y facciones religiosas que convivían en territorio otomano, si bien la incorporación progresiva de territorios conllevaría la aparición de nuevas comunidades, agrupadas en el caso de los cristianos árabes en patriarcados. La Iglesia maronita presenta una serie de singularidades, ya que mantuvo un margen considerable de autonomía en virtud del reconocimiento explícito de la autoridad del patriarca por parte de las autoridades otomanas; y no sería sino a partir de los sucesos luctuosos de mediados del XIX en Monte Líbano que el “patriarcado maroní” solicitaría el estatuto del *millet*⁵⁶⁴. Con el derrumbe de la Gran Puerta y la venida de Francia, el régimen del estatuto personal se mantuvo vigente, con la salvedad de que el número de comunidades con autonomía propia fue en aumento. Y, tras la constitución de los Estados modernos, se continúa esta tónica con el reconoci-

⁵⁶³ En un aspecto jurídico, esta extraterritorialidad se da también en las decisiones adoptadas por los tribunales dependientes de las comunidades católicas, susceptibles de ser recurridas ante las instancias pontificias. Algo similar ocurría con los veredictos emitidos por la jurisdicción greco-ortodoxa libanesa, las cuales –al hallarse la sede de apelación greco-ortodoxa en Damasco– podían ser recurridas en territorio sirio. Vid. Rabbath, *op. cit.*, pág. 108.

⁵⁶⁴ Yan Sharaf, “al-Batrirkiyya wa-huquq al-milla al-maruniyya” (El patriarcado y los derechos del *millet* maroní), *al-Manara*, año 26, 1986, nº 1 y 2, pp. 223-227; ‘Abd al-Allah al-Mallah, “al-Batrirkiyya al-maruniyya wa-l-faraman al-‘ali as-shan”, *al-Manara*, año 26, nº 1 y 2, 1986, pp. 234-236.

miento jurídico de más comunidades y la aparición de consejos e instancias exclusivas que las representen. De este modo, los habitantes de la región han de casarse, divorciarse o heredar según los ordenamientos propios de su comunidad (o de la macrocomunidad que los englobaba si es que se trataba de grupos reducidos y sin autonomía).

La libertad de culto y credo, junto con la existencia de las comunidades confesionales y el estatuto personal definido según las regulaciones de cada una de ellas, aparece reflejada en la primera constitución libanesa: *Se reconoce la completa libertad de credo y el Estado ha de asegurar el respeto de todas las religiones y ritos así como la libertad de practicar los elementos de expresión sagrados bajo su protección, con la condición de que este hecho no derive en la perturbación del orden público. También garantiza a los ciudadanos, sea cual sea su "millet", el respeto del estatuto personal y los intereses religiosos*⁵⁶⁵. La constitución siria contiene una disposición similar en el primer párrafo del artículo 124⁵⁶⁶. Estas regulaciones, como veremos más adelante, permanecerán inalteradas en sus componentes básicos hasta después incluso del Taif y las sustanciales reformas a las que fue sometido el texto constitucional.⁵⁶⁷

En Siria, la ley del estatuto personal reconoce la jurisdicción de cuatro tribunales especiales⁵⁶⁸: el musulmán *sbara'i* (que incluye a sunníes, alawíes, ismaelíes y chiíes), el druso *madhabi*, el cristiano *kanasi* (con sus respectivos ritos) y el judío. Sobre este último, digamos que la presencia reducidísima de la comunidad judía en la Siria actual (no más de cuatro mil según fuentes oficiales) ha deparado que el tribunal correspondiente disponga de un estrecho margen de acción; tanto es así, que en la ley nº 43 promulgada en 1975 se establece con claridad en los artículos 307 y 308 que las medidas incluidas en los diferentes apartados deben aplicarse a todos los ciudadanos con la excepción de los drusos y las comunidades cristianas, sin citar entre las excepciones a la comunidad judía. En cuanto a las salvedades reseñadas en los citados artículos, digamos que los drusos disponen de regulaciones diferentes a las de los otros musulmanes –que se basan principalmente en el derecho hanafí– en puntos concretos como la prohibición taxativa de la poligamia así como el divorcio (el *talaq* sólo puede determinarse por decisión expresa del juez y la mujer divorciada no puede volver a casar con su esposo anterior) y la devolución de la dote en el caso de que la desposada no sea virgen. Por lo que se refiere a los cristianos, se reconoce el derecho de cada grupo

565. Shafiq Yuha y Wadi' Shabat, *Dustur Lubnan, qissatu-bu, nassu-bu, ta'dilatu-bu* (Texto y enmiendas de la constitución libanesa), Beirut: Bayt al-Hikma, 1968, pág. 39.

566. M. 'Itri, *Qanun al-abwal as-shajsiyya* (Ley de estatuto personal), Damasco: an-Nuri, 1996, pp. 3-6.

567. Bakasini, *op. cit.*, pág. 284.

568. Sobre el estatuto personal en Siria, vid. Nayat Qassab Hasan, *Qanun al-abwal as-shajsiyya ma'a sharh qanuni wa insani kamil* (Comentario a la ley del estatuto personal), Damasco, 1985.

a regirse según sus disposiciones jurídicas propias en todo lo relacionado con la petición de mano, el compromiso matrimonial, el divorcio, la dote y la patria potestad⁵⁶⁹.

1.4. *El estatuto personal y la influencia del factor religioso*

De entre las consecuencias más destacables del régimen especial sobre el estatuto personal, resáltese el afianzamiento progresivo de los adalides religiosos como portavoces de su comunidad. El protagonismo de los responsables espirituales debe remontarse al régimen del *millet*, que les atribuía la representación de su comunidad. Esto es perceptible en Líbano, donde han de apuntarse también las secuelas de una guerra civil que ha acabado relegando a las elites tradicionales. En los ochenta, el desgaste al que se vieron sometidos los líderes y formaciones políticas tradicionales permitió a los círculos religiosos convertirse en portavoces de sus comunidades respectivas y reclamar, con mayor o menor fundamento, la representación de amplias esferas de la sociedad. No es extraño, por tanto, que Bakkarki (sede del patriarcado maroní) acoja desde hace años un trágala de responsables políticos, presidentes incluidos, que ponen buen cuidado en abordar e incluso coordinar asuntos políticos de gran calado con el patriarca, cuyas apariciones públicas se siguen con atención; ni que la figura del muftí (sunní) de la República haya experimentado en los últimos tiempos un avance notorio frente a los grandes símbolos políticos de la familia sunní como el presidente del Gobierno; ni que el presidente del Consejo Supremo Islámico Chíi haya terminado por encontrar su radio de acción específico entre las dos grandes formaciones políticas chíies (Amal y Hizbolá) o que algo similar pueda decirse del *shayj al-'aql* frente a las familias hegemónicas drusas y de la creciente influencia adquirida por las jerarquías ortodoxa, armenia, católica, protestante, alawí...

La concesión hecha a los representantes de cada grupo confesional de gestionar un componente tan destacado en la vida social como son las relaciones personales dentro y fuera del grupo tiene que condicionar, necesariamente, la vinculación del sujeto con su entorno. Más aún, ésta y otras realidades similares dictaminan un ámbito concreto de la relación del sujeto con el Estado, por mucho que éste elabore normas y disposiciones con el objetivo de superar este tipo de conductos. Es en un contexto así donde surge con fuerza el recurso a la pertenencia confesional y, por ende, la reivindicación de aquellos posicionamientos que, según unos criterios comúnmente aceptados, representan con mayor fidelidad la naturaleza y prioridades de cada grupo. Hace unos años, la sociedad libanesa se vio envuelta en una encendida polémica a propósito del proyecto del matrimonio civil. Los posicionamientos de detractores y de-

569. Ib., pág. 103. Las comunidades cristianas reconocidas en Siria constituyen en torno a un 15% de la población, aproximadamente.

fensores dieron lugar a un debate sobre los condicionantes de la realidad confesional libanesa. Algo similar, en definitiva, a lo que ocurriera décadas antes, en 1954, cuando Raymond Eddé y Kamal Yunblat intentaron sin éxito que se promulgase una ley de matrimonio civil; tres años atrás, el Colegio de Abogados de Beirut había declarado una huelga de un año entero para pedir la abolición de los tribunales religiosos⁵⁷⁰. No obstante, bien entrado ya el siglo XXI, la figura del matrimonio religioso sigue vigente.

2. La polémica sobre el matrimonio civil

2.1. Génesis y desarrollo

El 18 de marzo de 1998 el Consejo de Ministros libanés da su visto bueno, con dos tercios de los votos, a un proyecto de ley presentado por el entonces presidente de la República Elías Harawí. El documento proponía la instauración del matrimonio civil opcional, esto es, la adopción de un código en materia matrimonial al margen de los regímenes jurídicos utilizados por las comunidades religiosas. O, en otros términos, la institución de un estatuto personal "laico" regido directamente por el Estado. Días después el asunto acaparó los titulares informativos en un debate que embarcó durante ese mes y el siguiente a dirigentes políticos, sociales y religiosos. Sin embargo, y a pesar del acaloramiento que en ocasiones caracterizó los posicionamientos de unos y otros, la cuestión pasó a un segundo plano cuando otra circunstancia vino a reclamar la atención de los libaneses: la situación en el sur bajo la ocupación israelí y la visita del secretario general de las Naciones Unidas. Las discrepancias sobre el matrimonio civil habían saltado a la palestra, en primer lugar, entre el presidente del Gobierno, Rafiq Hariri, y Harawí; sin embargo, parece que estas diferencias tenían mucho que ver con la pugna política librada por el primero contra el segundo y el aliado circunstancial de éste, Nabih Berri, tercer miembro de la troika⁵⁷¹. En verdad, la dificultosa relación entre ambos había empeorado desde que Hariri afirmase, en torno a la hipótesis de renovar el mandato de Harawí, que lo más conveniente sería nombrar a un "nuevo presidente, cercano a Siria, abierto a los musulmanes y aceptado por los cristianos"⁵⁷².

Sea como fuere, Harawí justificó su decisión de promover el matrimonio civil aludiendo a las medidas tendentes a la supresión del confesionalismo contenidas en el acuerdo del Taif (Documento de Concordia Nacional, 1989) y, más en concreto, en el artículo 95 de la Carta Magna inspirada en el citado acuerdo: *El Parlamento elegido en virtud del reparto equitativo de votos entre musulmanes y cristianos deberá tomar las medidas pertinentes para consagrar la supresión del confesionalismo político conforme*

570. A. El-Gemayel, *The Lebanese Legal System*, Washington: International Law Institute, pp. 375-376.

571. *As-Sbarq al-Ausat*, 20-3-98.

572. *Al Hayat*, 19-3-98.

a un programa de acción dividido en etapas. Asimismo, se prevé la constitución de un organismo nacional presidido por el presidente de la República y formado, además de por los presidentes del Parlamento y el Gobierno, por personalidades políticas, y sociales, cuya función no será otra que la de estudiar los medios adecuados para suprimir el confesionalismo político y presentarlos ante el Consejo de Ministros y el Parlamento, así como hacer un seguimiento del citado programa por etapas⁵⁷³. Por lo tanto, en opinión de Harawi, la aprobación del matrimonio civil constituía el primer paso hacia el gran objetivo final (la eliminación del confesionalismo de la vida política y social). Para Harawi, ocho años después de iniciado el “proceso de concordia nacional”, debería haberse llegado a un estado de madurez que permitiese implementar estas medidas; de lo contrario, mejor sería “dejar tales medidas constitucionales sin efecto”⁵⁷⁴.

2.2. La respuesta de las jerarquías religiosas

Las reacciones más airadas a la iniciativa presidencial provinieron de los líderes religiosos. El primero en saltar al ruedo fue el muftí de la República, Muhammad Rashid Qabbani, a quien siguieron, Muhammad Mahdi Shams ad-Din, presidente del Consejo Supremo Islámico Chií, y el patriarca maroní, Nasr Allah Sfeyr. Entre los tres y otros representantes principales de sus comunidades amartillaron el grueso de las críticas contra el matrimonio civil opcional. La cuestión provocó una especie de entente entre las tres autoridades, que propusieron la formación de un consejo triangular para analizar en detalle el asunto, en un ambiente distendido en el que no faltaron los elogios recíprocos. En la historia reciente libanesa no resulta sencillo encontrar antecedentes en los que los estamentos religiosos hayan expresado un grado tal de interrelación, excepción hecha de las llamadas a la concordia nacional efectuadas durante la Guerra Civil y la reacción airada de las cúpulas espirituales ante lo que para ellas constituían atentados flagrantes contra los principios religiosos. Recordemos, en este punto, las acciones legales entabladas contra el libro de Sádiq Yalal al-‘Azm *Naqd al-fikr ad-dini* (Crítica del pensamiento religioso) en 1970 bajo la acusación de poner en duda determinados fundamentos de la fe musulmana y cristiana y de alimentar las disensiones taífies. De todos modos, esta afinidad interreligiosa no se ha dado en otras situaciones similares, ya posteriores, como en el caso del cantante Marsel Jalifa (1999), acusado de “menospreciar los ritos religiosos” por haber musicado aleyas coránicas, ya que algunas personalidades religiosas chiíes expresaron puntos de vista más contemporizadores que los de los responsables sunníes. Retornando al matrimonio civil, he aquí alguna de las opiniones vertidas por los dirigentes religiosos más destacados.

573. Ib.

574. *Asbarq Al-Ausat*, 29-3-98.

La postura de la cúpula sunní: el mismo día en que el proyecto sobre el matrimonio civil se convertía en un asunto de máxima actualidad, Qabbani declaraba que "se trata de algo negativo... pues atenta contra la religión y la Ley Sagrada de los musulmanes"⁵⁷⁵. Un día después, con motivo de la oración del viernes, el máximo responsable de los tribunales religiosos sunníes, Mufid Shallaq, resumía desde el púlpito y en presencia del mismo Qabbani, las razones del rechazo (religioso) sunní al matrimonio civil: *Estamos ante un proyecto peligroso y nocivo en tanto en cuanto permite el matrimonio de una musulmana con un no musulmán, algo prohibido por la Ley Sagrada; prohíbe la poligamia al tiempo que declara lícito el matrimonio con aquellas mujeres cuyo desposorio no está permitido (las hermanas de leche, por ejemplo), admite la adopción y modifica el período de abstinencia impuesto a la divorciada (al-'idda)... Además, este proyecto no ayuda, digan lo que digan, a cohesionar la sociedad, ya que su único objetivo es, en realidad, diluir las entidades confesionales libanesas, sus creencias y sus preceptos religiosos, para dejar vía libre a la secularización*⁵⁷⁶. Así, no tiene nada de particular que Qabbani tachase de hereje a todo musulmán dispuesto a casarse por lo civil⁵⁷⁷.

La postura de la cúpula chií: en esencia, las reacciones de los responsables chiíes coincidían con las de sus homólogos sunníes. No obstante, en ciertas declaraciones y comentarios aparecían elementos que merecen ser tomados en cuenta. Muhammad Husayn Fadl Allah, una de las eminencias chiíes más reputadas en Líbano, resumía de este modo las taras inherentes a este contrato matrimonial, que para él no era más que un "acto de adulterio": *El matrimonio en el cristianismo es un sacramento, y todo desposorio llevado a cabo fuera de él es ilegal; en el islam, en cambio, todos los matrimonios son civiles, en tanto en cuanto no exige que sean sancionados por una autoridad religiosa. El problema es que en Líbano no hay ninguna comunidad nueva que precise que el Estado emita una ley específica para ella sobre el matrimonio, sino musulmanes y cristianos que afirman practicar el islam y el cristianismo, y quien se compromete a practicar el islam debe respetar a la fuerza sus preceptos*⁵⁷⁸. Una postura oficial por parte de la dirección religiosa chií la aporta el Consejo Supremo presidido por Shams ad-Din, para el que *cualquiera que abogue por el proyecto del estatuto personal opcional quedará al margen de la voluntad de los musulmanes y perderá cualquier atribución de representatividad*⁵⁷⁹. Esto era una llamada de atención a los políticos musulmanes: apoyar un paso de estas características implica la salida de la comunidad confesional y, por ende, la pérdida de toda legitimidad de acción en tanto en cuanto el grupo religioso conforma el soporte fundamental de ciudadanía. Y en virtud del sistema libanés, si un diputado deja de pertenecer a una comunidad no puede ocupar escaño alguno puesto que éste le ha sido conferido a título de representante de un grupo definido por criterios religiosos, al cual se le asigna a su vez una cuota determinada de diputados.

575. *Al Hayat*, 20-3-98.

576. *Al Hayat*, 21-3-98.5

77. *Asbarq Al-Ausat*, 23-3-98. Sobre las posturas de otros líderes sunníes –Yusuf Sha'bán (*Harakat at-Tawbid*) o Taha as-Sabunyi (muftí de la región norte) por ejemplo– vid. *Asbarq Al-Ausat*, 21-3-98.

578. *Al Hayat*, 23-3-98. O dicho de otro modo: sí al matrimonio civil siempre y cuando no se permita a un miembro de la comunidad musulmana acceder a él.

579. *Al Hayat*, 28-3-98.

La postura de la cúpula maroní: a pesar de que las autoridades religiosas maronitas respondieron más tarde que sus iguales musulmanas, la contundencia de las palabras del patriarca Sfeyr no dejan lugar a dudas sobre su rechazo al proyecto. Si los líderes musulmanes habían aprovechado la oración del viernes posterior a la puesta en conocimiento de la medida para expresar su opinión consensuada, Sfeyr afirmó en el sermón del domingo que *la supresión del confesionalismo político tal y como aparece en el Documento de Consenso Nacional no ha de hacerse sólo de los textos sino también de los corazones, y esto necesita tiempo, estudio y planificación así como de un ambiente de concordia que no se da hoy en día*, para concluir con una llamada a los cristianos para que cerrasen filas con los “hermanos musulmanes” en este punto, todo ello con el colofón de una advertencia: *El matrimonio civil opcional infringe los principios de la iglesia; por lo tanto, contraerlo implica el castigo de excomunió⁵⁸⁰*. Más adelante, cuando las invocaciones recíprocas entre los dirigentes religiosos para establecer un “frente de oposición”, Sfeyr habló de *una voluntad oculta que insiste en rasgar el tejido social de esta nación, mientras múltiples peligros la acechan y pueden acabar con ella en cuanto nos descuidemos⁵⁸¹*.

La postura de la cúpula drusa: debido quizás a su delicada situación o a la preeminencia de determinadas familias dentro de la comunidad (de conocida tendencia secularizadora, dicho sea de paso), la cúpula drusa mantuvo una postura de moderado rechazo al matrimonio civil que se basaba más en consideraciones dirigidas a mantener la concordia y estabilidad sociales que en una argumentación doctrinal y canónica sobre la improcedencia *per se* del proyecto. El denominado “sustituto” del *shayj al-‘aql*, Bahyat Gayth, pidió *racionalidad y clarividencia para superar todas las susceptibilidades y los problemas actuales; también, alentó a demorar aquellos proyectos que provoquen polémica y división, como es el caso del matrimonio civil, hasta que estemos en disposición de tratar el asunto de forma global y responsable⁵⁸²*. Pocos días después, Gayth mostraba su malestar ante la insistencia por parte de algunos círculos políticos por incidir en un asunto que no sólo había merecido unánime rechazo entre los responsables religiosos sino que distaba mucho de constituir una prioridad para los ciudadanos libaneses, más preocupados por otras cuestiones de mucha mayor importancia. Al mismo tiempo, se hacía la siguiente pregunta: *¿Por qué no recabaron la opinión (los representantes del poder civil) de las autoridades religiosas antes de sacar a colación propuestas como ésta?⁵⁸³*

La postura de la jerarquía católica: el contenido de las declaraciones emitidas por los líderes de la comunidad católica no difirió en cuanto a las admoniciones dirigidas a sus fieles de las efectuadas por el resto de autoridades religiosas. Aquí también se consideraba al margen de la comunidad a todo aquel católico que se prestase al matrimonio civil⁵⁸⁴. Pero, al contrario de lo que hemos señalado con anterioridad respecto a algunos responsables islámicos, el asunto de la reforma o supresión del estatuto personal no constituye, en opi-

580. *Asbarq Al-Ausat*, 23-3-98.

581. *Asbarq Al-Ausat*, 30-3-98.

582. *Al Hayat*, 26-3-98.

583. *Al Hayat*, 29-3-98.

584. Vid. comunicado emitido por la Comisión de Asuntos Jurídicos y Tribunales Religiosos del Consejo de Patriarcas y Obispos Católicos en *Al Hayat*, 4-4-98.

nión de la jerarquía católica, una dificultad insalvable si se considera que los beneficiarios del matrimonio civil opcional pasen a formar parte de un nuevo grupo confesional. Éste podría englobar incluso a quienes cometieren apostasía de su credo original: *Pero la Iglesia considera obligación del Estado establecer una ley especial sobre el estatuto personal para aquellos extranjeros y ciudadanos que no pertenezcan a religión alguna, y también para todos los que renegaron de su fe para adoptar herejías que contravienen su religión y para los que declaran abiertamente su falta de compromiso con una creencia asumida por ellos con anterioridad*⁵⁸⁵.

2.3. La postura de la nomenclatura política

Uno de los más destacados partidarios de Harawi en las altas esferas políticas, Nabih Berri, presidente del Parlamento, trató en diversas declaraciones y apariciones públicas de justificar la medida presidencial, insistiendo en la necesidad de aplicar las exhortaciones constitucionales referentes a la supresión del confesionalismo. De hecho, Berri despuntó como uno de los defensores más activos del organismo para la supresión del confesionalismo que establece el artículo 95 de la Carta Magna. Saliendo al paso de la polémica sobre el estatuto personal, el presidente del Parlamento insistió en que el proyecto *no va dirigido contra la religión, puesto que la cuestión principal no radica en el matrimonio civil opcional sino en el confesionalismo político... En verdad, el conflicto se plantea entre el pasado y el futuro de Líbano, entre el antes y el después... Israel sólo consiguió entrar en Líbano cuando logró irrumpir en nuestros corazones y en nuestro sistema confesional; una vez conseguido esto, invadió la tierra*⁵⁸⁶. Por el contrario, entre quienes más se significaron en el ámbito gubernamental por su oposición al proyecto hay que contar a Hariri. Pero sus objeciones se centraban más en aspectos formales y circunstanciales que en la esencia misma de la propuesta. En efecto, para Hariri, lo mismo que para otras personalidades destacadas como al-Hoss o Husayni (ex presidente del Parlamento y uno de los artífices del Taif), no se trataba del momento oportuno para plantear la cuestión. A su entender, las notorias discrepancias y tensiones planteadas en el seno de la sociedad libanesa ponían de manifiesto que la sociedad no estaba preparada para afrontar una reforma tan profunda. En definitiva, el primer ministro, cuya conciencia le impedía firmar el proyecto, veía en éste *un nido de avispas del que hemos de prescindir por sus repercusiones sociales... A decir verdad, nos hallamos ante otra de las múltiples polémicas que sólo sirven para desviarnos de los asuntos fundamentales como son el sur ocupado y los problemas regionales*⁵⁸⁷.

585. *Al Hayat*, 4-4-98. En resumen, que un católico que se case por lo civil deja de estar sujeto a las reglamentaciones de su comunidad y se incorpora a un grupo autónomo y diferenciado. Por lo tanto, y aquí reside la principal diferencia con respecto a los musulmanes, para los que la apostasía constituye un gravísimo delito, los líderes católicos no se oponen de lleno a la fórmula del matrimonio civil.

586. *Asbarq Al-Ausat*, 30-3-98.

587. *Asbarq Al-Ausat*, 27-3-99.

En cuanto a los partidos políticos, la izquierda apoyó en masa el proyecto. Así, el Partido Progresista Socialista (PPS), por boca de uno de sus representantes, el ministro de Medio Ambiente Akram Shuhayyib, criticó la actuación de ciertos responsables religiosos y alegó que el matrimonio civil es *obligatorio en algunos países musulmanes como Turquía y Túnez y sin embargo sus habitantes no son considerados apóstatas... ¿Por qué tenemos tanto miedo a un contrato civil que podría estar reglamentado en nuestro país por las leyes pertinentes y, por el contrario, no mostramos temor alguno si la boda civil tiene lugar en Chipre o en cualquier otro lugar que no sea Líbano?*⁵⁸⁸. Para esta formación, el matrimonio civil opcional representaba un paso primordial en aras de suprimir el taifismo político. Declaraciones similares partieron del Partido Comunista, el Ba'th o el Partido Nacional Socialista Sirio, el cual había presentado una serie de propuestas y cuestiones en este sentido ante el Parlamento meses antes del proyecto presidencial. En general, todas estas formaciones destacaron el hecho de que el matrimonio civil opcional, al abrir las puertas al cruce legal entre miembros de comunidades diversas, favorecería la cohesión nacional, sentándose así las bases propicias para superar la cerrazón confesional, ya en el ámbito social ya en el familiar. Desde algunos sectores se destacó el hecho de que las formaciones izquierdistas afines al proyecto mantuviesen vínculos estrechos con Siria, lo que podría significar que ésta estaba detrás del mismo. Sin embargo, nada hacía suponer que Damasco deseaba mantener un tira y afloja con las fuerzas religiosas, sobre todo con las islámicas, partidarias, por lo general, de la presencia siria en Líbano.

En este mismo punto, el *Tashnaq* armenio afirmó su compromiso con los postulados constitucionales antitaifíes, convencido de que la *aplicación de las medidas reflejadas en el Taif (en cuanto a la supresión del confesionalismo) ayudarán a la estabilidad nacional... Y el matrimonio civil opcional puede ser uno de los pasos que nos permitan acabar con el confesionalismo político*⁵⁸⁹. Otros grupos, de reconocida raigambre laicista como las Falanges, manifestaron su apoyo al proyecto pero hicieron notar algunas observaciones: Georges Saade, presidente del partido por aquella época, se preguntaba si se trataba del momento adecuado para plantear la cuestión⁵⁹⁰. No obstante, representantes del cosmos político maroní como las Fuerzas Libanesas (declaradas ilegales después de la guerra) se opusieron a la propuesta, mientras que otros,

588. *Al Hayat*, 28-3-98. El recurso al matrimonio civil en Chipre es también moneda corriente entre los israelíes, que están sujetos a un sistema parecido en este punto. Al no estar reconocido por la ley, muchos ciudadanos de religión judía se casan en Chipre y a la vuelta se inscriben como matrimonio en el Ministerio del Interior. Vid. "Las elecciones israelíes ponen en evidencia que no existe eso llamado estado judío y democrático", *Yediot Abronot*, 5-2-2003.

589. Shahi Bursumian, ministro de Petróleo, *Al Hayat*, 31-3-98. Bursumian aborda un aspecto crucial del tema al relacionar el matrimonio civil y por lo tanto el estatuto personal con el confesionalismo político, ya que para las autoridades religiosas una cosa era la libertad y los derechos individuales refrendados por la ley del estatuto personal y otra muy distinta la distribución por cuotas imperante en el ámbito estatal.

590. *Al Hayat*, 24-3-98.

como los Nacionalistas Libres de los Chamoun, acabaron apoyándola pero no sin antes resaltar que, al contrario de lo que pensaba el *Tashnaq*, el matrimonio civil opcional no tendría por qué facilitar la supresión del confesionalismo político⁵⁹¹. También maronitas, los aounistas (partidarios del coronel Michel Aoun, exiliado en Francia) se alinearon con el proyecto siempre y cuando se respetase su opcionalidad. De este modo, vemos cómo las posturas frente al ítem del estatuto personal reflejaban una disparidad de opiniones en el seno de una misma comunidad, puesto que situaciones similares a la ambivalencia aounistas/Fuerzas Libanesas, se darían entre los chiíes (Amal de Berri/Hizbolá) o, en los círculos sunníes, entre algunos dirigentes políticos independientes y los adalides religiosos.

2.4. *Implicaciones de la polémica*

La comunidad política y religiosa se dividió en diversas facciones sobre el particular que nos ocupa. Asimismo, entre los mismos sectores sociales asistimos a una marcada polarización entre partidarios y detractores. Aquí, destaca el hecho de que sean las generaciones jóvenes y preferentemente cristianas las que sustentan con mayor entusiasmo el proyecto por considerarlo un paso adelante en la eliminación del confesionalismo social y político. En los ochenta, el grado de apoyo a las propuestas secularizadoras variaban según las vicisitudes de la guerra: en los periodos más tormentosos, como en 1986, el porcentaje de quienes propugnaban un estado completamente secularizado apenas sobrepasaba el 52%; dos años antes, la proporción era mayor (75%). En cuanto a la distribución por comunidades, las encuestas referidas a los ochenta reflejaban un apoyo notable por parte de los drusos, los maronitas, los armenios y los greco-ortodoxos mientras que los sunníes y por último los chiíes apenas superaban el cincuenta por ciento⁵⁹². Hoy por hoy, da la impresión de que esta distribución se ha mantenido en líneas generales, con los izquierdistas, los sectores cristianos moderados y la juventud *in abstracto* como principales valedores. También es cierto, por otra parte, que para no pocos ciudadanos la discusión apenas representa una cuestión secundaria ante la inestabilidad política, la situación de tensión crónica con Israel y, en especial, los problemas económicos acuciantes. El hecho es que la controversia, encendida durante unos cuantas semanas, pasó a un segundo plano al cabo de un tiempo para acabar por fin arrumbada junto a otros grandes problemas aún sin resolver. Así, vemos que, una vez más y como ocurriera en pasadas ocasiones antes y durante el 75, la supresión del confesionalismo sufre una nueva postergación después, eso sí, de haber dado pie a un intenso debate. Estas fluctuaciones sufridas por

591. Ib. Los Nacionalistas Libres, junto con las Falanges y varias formaciones izquierdistas, anunciarían en abril su intención de formar comisiones para "coordinar sus contactos y actividades" con el fin de defender el proyecto. Vid. *Al Hayat*, 4-4-98.

592. T. Hanf, *Coexistence in War Time...*, *op. cit.*, pág. 513.

el expediente confesional, que tan pronto pasa a ser la cuestión “por excelencia” como permanece anclada en su condición de “oculto atributo inherente” a la realidad libanesa, reflejan la pervivencia de abundantes puntos de vista sobre qué es y qué representa hoy por hoy el confesionalismo.

Un político libanés, investido durante un tiempo de funciones ministeriales, reflexionaba sobre la cuestión cuando evaluaba las posturas de las formaciones políticas sobre el proyecto laicizador puesto a debate en los setenta. Si por un lado hacía alusión a los condicionantes religiosos e ideológicos que impulsaban a determinados sectores musulmanes a oponerse al proyecto laicista, por otro reconocía que los mismos promotores de éste, a la sazón algunos representantes del maronismo político, parecían más interesados en hacer del laicismo una baza de presión para contrarrestar las estrategias políticas rivales que en convertirlo en una medida efectiva para impulsar el cambio deseado en la sociedad⁵⁹³. En realidad, la marejada promovida por el estatuto personal y la necesidad o no de reformarlo ha venido a demostrar con meridiana claridad que la sociedad libanesa, a pesar de los esfuerzos que tratan de evitarlo, se ve sumida cada vez más en la espiral del conflicto taifí, sin que haya motivos para pronosticar una solución satisfactoria al problema orgánico libanés. Otro tanto podría decirse de la situación siria, donde el recurso al discurso confesionalizador, cimentado o no en apoyos sólidos y reales, gana terreno.

2.5. *La viabilidad de las propuestas secularizadoras*

En Líbano, destacadas personalidades políticas expresaron sus dudas sobre la verdadera naturaleza de la polémica. El diputado Nayah Wakim, uno de los más destacados miembros de la oposición independiente, incidía en este aspecto al hacer su valoración particular sobre la postura presidencial y la de los detractores del proyecto: para él, unos y otros se hallaban inmersos en unos simples fuegos de artificio cuya única finalidad era desviar la atención del ciudadano y mantenerle alejado de los asuntos verdaderamente importantes: la crisis económica y el marasmo político⁵⁹⁴. Según su valoración, la mejor prueba de que el asunto nunca ha sido tratado con la seriedad debida viene dada por el mismo hecho de que el proyecto del matrimonio civil opcional no aparecía inmerso en un programa de acción que redundase, al mismo tiempo, en una transformación en otras esferas igualmente trascendentes, como la política

593. Vid. Albir Mansur, *op. cit.*, pág. 52: *La secularización solicitada por algunos implica la separación de los asuntos de estado y los religiosos así como la unificación de todas las leyes y reglamentaciones... A esto se niegan los musulmanes diciendo que no se les puede pedir que renuncien a su religión ni tampoco que la cambien... Los extremistas de la comunidad cristiana... se cuentan entre los más ardientes defensores del laicismo, pues saben que los musulmanes no habrán de aplicarlo tal y como ellos proponen. Así, logran aparecer ante todos como patriotas con su defensa del laicismo mientras que los musulmanes, por rechazar ese laicismo, acaban siendo motejados de confesionalistas.*

594. *Al Hayat*, 30-3-98.

educativa o la organización administrativa. Crítica similar fue moneda corriente entre los principales opositores al proyecto, para quienes el gobierno y los círculos oficiales se escudaban en estas "polémicas" periódicas para provocar la confusión popular y ocultar las escaramuzas políticas libradas en el poder. Desde otros ámbitos, el *quid* no residía en la existencia o no de una verdadera voluntad de reforma sino en el hecho de que las fuerzas que podrían llevar a cabo de modo efectivo tal propósito no existen; o si existen, carecen de la influencia y el vigor necesarios para llevar a cabo los cambios necesarios.

El abismo que separa las ardientes declaraciones de principios efectuadas desde diversos medios políticos y sociales y las acciones efectivas adoptadas por los mismos llama la atención. La unanimidad sobre los vicios del confesionalismo y su influencia nefasta en la construcción nacional contrasta con el enraizamiento de la mentalidad confesionalizadora en amplias esferas sociales, incluso en aquellas que habían servido de soporte, sustento o trampolín a esos mismos sectores que se decían anticonfesionales. Por ello, resulta desalentador comprobar cómo muchos de los que solicitan la supresión del confesionalismo político y social en Líbano hacen en realidad peticiones confesionalizadas desde posturas taifíes y con objetivos taifíes. Por ende, las invocaciones al laicismo pleno, la supresión del sistema de cuotas y la unificación de las regulaciones y disposiciones jurídicas y legales en todos los ámbitos de la vida diaria, todas esas invocaciones terminan redundando en la vigorización del mal que supuestamente se pretende erradicar: unas veces, porque los solicitantes de tales medidas aspiran en primer y último término a substituir la supuesta primacía de un grupo por el suyo propio; otras, porque –paradójicamente– los partidos que con mayor intensidad alzan su voz contra el sistema de cuotas han sido incapaces de conformar una militancia plural y multiconfesional.

El proyecto de una sociedad civil imbricada ha salido malparado de la polémica. Esta impresión sale reforzada si tomamos en consideración que las autoridades religiosas, en especial las islámicas, han sido las grandes triunfadoras de este capítulo, no sólo por su capacidad para convocar a su alrededor a un número apreciable de ciudadanos sino por haber avanzado un paso más en su competición particular con la estructura política del Estado. Como ya hemos indicado, la ascensión del estamento religioso en Líbano, y también –aunque en menor medida– en Siria, constituye un fenómeno tangible desde hace décadas, sobre todo a raíz de la guerra civil en aquél y la revuelta islamista en ésta. El progreso de la tendencia sacralizadora ha venido pareja con un manifiesto retroceso de la tendencia laicizadora: es decir, en los prolegómenos de la contienda civil las posibilidades de poner coto a la lógica taifí eran más numerosas de lo que llegaron a ser después. A lo largo de marzo del 98 y los meses posteriores, el debate estuvo marcado, por lo que refiere al bando religioso, por una efervescencia un tanto beligerante. No faltaron las alusiones a la posibilidad de "lanzar

a la gente a la calle” para obligar al gobierno a desestimar el proyecto. Y durante las marchas que se sucedieron en diferentes ciudades, uno de los razonamientos más extendidos entre los líderes espirituales giraba en torno a la siguiente distinción: oponerse al matrimonio civil no tiene nada que ver con el taifismo sino con la misma libertad e integridad moral del ciudadano; el verdadero confesionalismo, si existe, es un confesionalismo político⁵⁹⁵.

Durante la polémica, numerosos estamentos religiosos apelaron a su poder de convocatoria, y debe reconocerse que en algunos casos demostraron una gran capacidad de movilización. Mahdi Shams ad-Din expresó esta realidad con toda claridad durante un congreso, que llevaba el significativo título de “El desafío del laicismo”, cuando afirmó: *Si fuese necesario, podríamos sacar a cientos de miles de personas a la calle*⁵⁹⁶. Las manifestaciones y mítines públicos realizados o promovidos por las autoridades religiosas fomentaron en algunos círculos políticos la sensación de que aquéllas estaban dispuestas a utilizar todos los medios de presión para conseguir su objetivo. O así parecía reflejarlo al menos el ministro de Interior, Michel al-Murr, cuando se lamentaba de la “hostilidad” atribuible a ciertos líderes religiosos durante las movilizaciones⁵⁹⁷. Pero los responsables religiosos mostraron una gran robustez para contrarrestar las acometidas oficiales. Por ejemplo, cuando Harawi declaró que se estaba en vías de “demoler el confesionalismo en los corazones y los textos”⁵⁹⁸, Qabbani se apresuró a responder lo siguiente: *La oposición al matrimonio civil es una postura religiosa y nadie podrá derruir el significado de la religión*. Más aún, el líder sunní dejó a las claras cuál era la óptica desde la que él y sus pares enfocaban el contenido principal de la materia y sus relaciones con los responsables políticos: como quiera que el *millet baši* o cabeza de comunidad es por definición el líder religioso, los responsables políticos deben prestar a la fuerza atención a sus superiores⁵⁹⁹.

2.6. La verdadera impronta del Estado libanés

El conflicto que subyace tras toda esta discusión tiene mucho que ver con la naturaleza del problema libanés. Si durante décadas parecía, en determinados círculos políticos y sociales, que la tara principal del sistema libanés residía en la pervivencia del sistema confesional de cuotas, ahora algunos de esos mismos círculos tienden a apostar por un modelo basado en la organización social a través del equilibrio interconfesional. Esto quiere decir que el problema no debe plantearse en los términos de

595. Vid. declaraciones del muftí Qabbani durante una concentración de protesta celebrada en Beirut, *Al Hayat*, 30-3-98. Para Sfeyr, por su parte, la algarabía suscitada por el matrimonio civil formaba parte de una estrategia destinada a “rasgar el tejido social de esta nación”. Vid. *Al Hayat*, 30-3-98.

596. *Asbarq Al-Ausat*, 30-3-98.

597. *Al Hayat*, 31-3-98.

598. *Al Hayat*, 29-3-98.

599. *Al Hayat*, 29-3-98.

antaoño sino desde una nueva perspectiva, ya que los parámetros y coordenadas anteriores han dejado de estar vigentes. Para los sectores religiosos, en concreto, la alternativa propuesta para redimir al país del confesionalismo resulta más nociva aún que el mal a extirpar. De hecho, si la demolición del sistema ha de venir pareja a la delimitación o marginación de la "indeleble" impronta religiosa que caracteriza a la sociedad libanesa, la respuesta no se hace esperar, cae por su propio peso⁶⁰⁰. Pero hay otro elemento: ¿constituye la aplicación de medidas como el matrimonio civil un paso efectivo hacia una sociedad cohesionada en la que el ciudadano se sienta ligado a un proyecto nacional, no a un grupo o un clan? Para los defensores del proyecto la respuesta engloba un sí: la eliminación de las barreras confesionales en los estamentos fundacionales del Estado empieza por una relación abierta y sin constricciones entre los ciudadanos, desde el hogar a la calle. Sin embargo, la conclusión de los detractores difiere por completo: la permanencia de ciertos ingredientes como el estatuto personal no constituye un ejemplo de fragmentación sino de integridad, integración y respeto a las libertades individuales.

2.7. *Estatuto personal y confesionalismo social en Siria*

Apenas hemos hecho referencia al estado de la cuestión en Siria. Las coordenadas políticas internas sirias así como las características de la sociedad no han dado lugar a un debate similar. También hay que tener en cuenta que en Siria no estamos ante una estructuración confesional (política) sancionada por la misma naturaleza del Estado, por lo que el estatuto personal no constituye un *casus belli* social de tanta importancia. Sin embargo, la vigencia del sistema del estatuto personal y por lo tanto del matrimonio dentro de cada comunidad sí constituye un motivo de crítica y discusión para quienes defienden un modelo de sociedad según criterios laicos y arreligiosos; sin embargo, como ya hemos señalado con anterioridad, las características del poder en Siria, para el que cualquier debate que tenga mínimamente que ver con la cuestión "tabú" del confesionalismo –lo mismo que con otras cuestiones tabúes como la libertad o los derechos humanos– poco recomendable, han impedido un debate abierto.

En su conocido estudio sobre la religión, el sexo y la lucha de clases en el Mundo Árabe en general y en concreto en Siria, Bu 'Ali Yasín hace una valoración del asunto desde un prisma izquierdista: ¿representa el estatuto personal un garante para la integración social de los habitantes de un país? La respuesta: el mantenimiento de esta práctica constituye un elemento más de esquizofrenia y escisión que convierten en tarea ardua cuando no imposible la consecución de una nación unida: *Además de las consecuencias nefastas que puedan sobrevenir a la sociedad siria a consecuencia del*

600. Vid., por ejemplo, la reflexión de Shams ad-Din: *Si la supresión del confesionalismo político pasa por constreñir la aplicación de la Ley de Dios, entonces nosotros estamos en contra de que se suprima el confesionalismo político. Asbarq Al-Ausat*, 30-3-98.

*artículo 48 de la ley del estatuto personal (que prohíbe el matrimonio entre una musulmana y un no musulmán), como la incitación no deliberada al mantenimiento de relaciones carnales secretas que no han de ser del agrado ni de la religión ni de la sociedad, tenemos que el camino hacia la consecución de un pueblo sirio unido puede verse obstruido. La cohesión del pueblo sirio necesita la interrelación matrimonial entre sus súbditos; y toda vez que permanezca esta segregación, representada en el hecho de que la musulmana sólo ha de casarse con el musulmán y la cristiana con el cristiano, tendremos dos pueblos, no uno. Nada hay como la interrelación matrimonial entre las diversas comunidades para incorporar a la gente a una comunidad única y evitar la aparición de grupos herméticos...*⁶⁰¹

Las referencias del intelectual sirio sobre las relaciones matrimoniales pueden extenderse a otras materias igualmente delicadas como el divorcio, la herencia o la adopción⁶⁰². Pero según Yasín, la esquizofrenia no acaba ahí, en el ámbito interconfesional, sino que aparece en el seno mismo de cada comunidad, en concreto, en las relaciones hombre-mujer. Tomando como objeto de análisis las disposiciones islámicas sobre el divorcio, la herencia y el matrimonio llega a la conclusión de que la mujer es considerada por norma como algo inferior al hombre y sujeto a él: así lo demuestra el hecho, por ejemplo, de que el contrato matrimonial pueda ser válido con la comparecencia de un hombre o dos mujeres, nunca de un conjunto unánime de mujeres sin presencia de hombre alguno⁶⁰³. O que a la hora de romper el vínculo matrimonial, el hombre disponga de mayores facilidades para conseguir el divorcio, mientras que la mujer sólo pueda requerir la separación bajo conceptos muy concretos⁶⁰⁴. En ninguna circunstancia puede considerarse que sea ella la que se divorcia de su marido, sino que la decisión debe proceder de un juez. Por lo tanto, tenemos que la acción fragmentadora que para Yasín desempeña el estatuto personal es múltiple, en tanto en cuanto afecta a todos los segmentos de la sociedad. Mayor razón, según Yasín, para prescindir de él en aras de un estado laico en el que los criterios igualitarios entre los ciudadanos sean absolutos y generales. La dificultad estriba en que para otros segmentos de la sociedad, el estatuto personal no

601. Bu 'Ali Yasín, *at-Tbaluth al-mubarram*, Beirut: Dar al-Kunuz al-Adabiyya, 1996, pág. 226.

602. Recuérdese la disparidad de regulaciones sobre el divorcio entre cristianos y musulmanes; la prohibición de la poligamia entre los drusos y su aceptación por el resto de musulmanes; la adopción, prohibida por los musulmanes y aceptada por los cristianos, la posibilidad de que el testador decida el reparto de su herencia, admitida por drusos y cristianos y restringida por los musulmanes, etc.

603. Vid. el artículo nº 12 del apartado sobre las condiciones matrimoniales de 1953 (enmendado en 1975): *Es necesaria para la validez del contrato matrimonial la presencia de dos testigos varones o de un hombre y dos mujeres, musulmanes y en plenas facultades mentales...* Vid. 'Itri, *op. cit.*, pág. 22.

604. En el apartado dedicado al "repudio" (*talaq*, término reservado en exclusiva a la decisión que pueda tomar el hombre) no se explicitan las condiciones que pudieran justificar la petición; al contrario, la mujer debe justificar detalladamente la solicitud de "separación" (*tafriq*). Vid. artículos del 85 al 94 para el *talaq* y del 105 al 111 para el *tafriq*, 'Itri, *op. cit.*, pp. 38-44.

constituye motivo de fricción⁶⁰⁵. Y divergencia similar puede apreciarse en líneas generales en el sistema de enseñanza.

3. El sistema de enseñanza

Junto con el estatuto personal, la pluralidad de modelos y centros de enseñanza, muchas veces supervisados por insituciones religiosas o dependientes de organismos adscritos a éstas, constituye otro de los caballos de batalla esgrimidos por los partidarios de la secularización global. Para éstos, el laicismo "total" es la solución más efectiva para el fenómeno de la fragmentación social. Para la otra parte, las escuelas confesionales representan, otra vez, el mejor garante de la libertad individual y el margen de maniobra propio de la comunidad en cuestión. La importancia de estos centros queda resaltada por el hecho de que, con cierta frecuencia, exceden la simple función de escuela para convertirse en una especie de clubes sociales donde se realizan numerosas empresas con la participación, muchas veces exclusiva, de los integrantes de una única comunidad. De ahí que podamos afirmar que las escuelas y centros sociales dependientes de las comunidades religiosas constituyen uno de los ejes neurálgicos de la calle, el barrio o la ciudad y, por ende, de la sociedad en su conjunto. En capítulos anteriores nos hemos referido a la función determinante de los centros de enseñanza creados por los misioneros europeos en Siria y Líbano, que con sus diseños curriculares y su proclividad hacia unos sectores definidos contribuyeron a la creación de una nueva elite cultural predominantemente cristiana. Hemos visto también que, posteriormente, la acción de la *Alliance Universelle* creó una situación similar dentro de la comunidad judía

3.1. La polifonía de centros de enseñanza

Hoy en día, Siria y Líbano siguen contando con centros de enseñanza regidos por las autoridades religiosas de las diferentes comunidades. Dos de las grandes universidades libanesas, la de San José y la Universidad Americana, proceden de sendas escuelas instauradas por misioneros jesuitas y protestantes respectivamente, y durante mucho tiempo formaron a miembros pertenecientes en su mayoría a dos o tres comunidades en exclusiva⁶⁰⁶; y lo mismo puede decirse de la Universidad Árabe de Beirut. Por lo tanto, las escuelas privadas encargadas de la enseñanza en primaria, secundaria e incluso universitaria se han convertido en centros adscritos a grupos sociales defini-

605. A principios de 2000, con motivo de la polémica suscitada en Egipto sobre un proyecto de ley sobre el estatuto personal, el *shayf* de al-Azhar, M. Sayyid Tantawi, afirmaba: *La Cbaria establece la plena igualdad entre el hombre y la mujer en determinados puntos... pero también reconoce una serie de privilegios al hombre y otros a la mujer. En verdad, las nuevas leyes (sobre el estatuto personal)... sólo quieren consagrar la justicia y la igualdad* (vid. *Asbarq Al-Ausat*, 17-1-2000).

606. H. Ghanem, *Une solution pour le Liban*, Québec: Éditions Naaman, 1980, pág. 12, y Wehbé/Amine, *Système d'enseignement et division sociale au Liban*, París: CNRS, 1980, pp. 15-17.

dos que disponen de gran libertad a la hora de configurar sus programas pedagógicos en una serie de materias. Algo que viene a confirmar el poso de la estructuración de los millets y la especificidad religiosa es que el Estado sirio, por ejemplo, permite la proliferación de escuelas armenias, en las que el idioma base es el armenio, al tiempo que prohíbe la apertura de centros kurdos en los que los alumnos puedan aprender su lengua materna; y eso a pesar de que la presencia kurda en Siria se remonta a cientos de años, que su participación en la historia siria ha sido notoria y que su número supera en la actualidad el millón. Pero lo que prima son los criterios confesionales a la hora de distribuir la organización pedagógica, tal y como lo demuestra la polifonía libanesa, con sus escuelas cristianas, los *maqasid* sunníes, los *'amiliyya* chiíes o los *da-wudiyya* e *'irfan* drusos. Los substratos legislativos confesionales son tan determinantes que grupos como los yazidíes (kurdos) no gozan de un reconocimiento específico, al contrario que los armenios⁶⁰⁷.

Otro detalle apreciable en nuestros dos países y, por lo general, en el ámbito araboislámico, queda plasmado en la combinación de métodos y códigos de enseñanza diversos. Tomemos el caso de las universidades que siguen criterios islámicos clásicos (como az-Zaytuna en Túnez, al-Azhar en Egipto o al-Qarawiyyín en Marruecos) y aquellas que se sustentan en metodologías occidentales, lo que produce “dos clases de intelectuales” diferentes entre sí cuando no antagonicos⁶⁰⁸. Esta circunstancia se ve reforzada en Siria y Líbano por el hecho de que no pocas veces los profesores y personal docente han recibido su instrucción en el extranjero o según métodos pedagógicos elaborados en otros contextos. Así, no será extraño topar con profesores de escuelas católicas y maronitas que encaran el fenómeno pedagógico desde un punto de vista digamos influido por lo francés, junto a maestros de escuelas chiíes formados en los centros religiosos de Irán o profesores sunníes salidos de las universidades islámicas clásicas o maestros protestantes formados en Gran Bretaña o Estados Unidos. Todos estos aspectos, de cualquier modo, no deberían hacer pensar a la fuerza que tal pluralidad constituye en sí un fenómeno desintegrador. Como dicen sus defensores, la pervivencia de tales centros debería suponer una muestra de tolerancia y respeto interconfesional. Esto es algo de lo que difícilmente puede dudarse. El conflicto se plantea cuando analizamos los diversos planes de estudio sobre asuntos tan básicos para la formación de un niño como la percepción de lo que es la historia de su propio país, un país que, se supone, ha de compartir con los miembros de otras comunidades.

607. Ni los otomanos ni los franceses reconocieron la existencia de los yazidíes como comunidad religiosa o histórica. Durante siglos, se ha tenido a los yazidíes bien por musulmanes “desviados” bien por sincretistas que se habían confeccionado un mixtiferi doctrinal con retales de credos tan diversos como el islam, el cristianismo, el judaísmo y determinadas religiones orientales.

608. Munir Shafiq, “Muytama'an tahta saq' wahid” (Dos sociedades bajo un mismo techo) en la revista *al-Mustaqbal al-'arabi*, nº 21, nov. 1980, pp. 101-102..

3.2. Desarrollo del sistema de enseñanza en Líbano y Siria

Prácticamente hasta la independencia, los dos Estados tenían reglamentaciones similares en lo concerniente a la configuración pedagógica. Esta estructuración pervive en sus facetas principales, esto es, en la convivencia de colegios religiosos específicos con escuelas estatales, con la salvedad de que los centros regidos por misiones europeas y norteamericanas, así como aquellas administradas o asistidas por otros organismos no nacionales, han adquirido con el paso del tiempo una impronta eminentemente local. Sin embargo, el control ejercido por el Estado sirio en el fenómeno pedagógico, sobre todo en las materias más "sensibles" como la historia, ha sido superior. Ya en los setenta, un investigador español destacaba la unificación de los libros de texto sobre historia, tendencia que se mantiene hoy⁶⁰⁹. De ahí que su reflejo en Líbano permita observar con más facilidad el desarrollo de este punto y sus consecuencias negativas.

El principal antecedente de la experiencia educativa en Siria y Líbano, el sistema tradicional de enseñanza otomano, se sustentaba en dos pilares: la escuela estatal y la perteneciente a los millets⁶¹⁰. El segundo pilar era mucho más robusto que el primero, porque en él recaía en exclusiva la responsabilidad de impartir la enseñanza primaria, sin interferencia alguna por parte del Estado. Empero, la situación habría de experimentar un cambio significativo gracias a las reformas implementadas durante la segunda mitad del siglo pasado, sobre todo por Abdülaziz en 1869, y la progresiva implantación de las escuelas regidas por las misiones. En cuanto a las reformas, se establece una vasta red de centros de formación para primaria, secundaria y estudios superiores en las principales ciudades y villas, bajo supervisión directa del Estado; sin embargo, la ley establecía que en aquellos núcleos con población mixta los miembros de cada confesión debían recibir clases de religión específicas impartidas por sus responsables espirituales y en su propia lengua, mientras que en el resto de asignaturas todos los alumnos permanecerían en la misma estancia. De todas formas, este ambicioso plan no tuvo demasiado éxito, ya que casi todos los territorios otomanos, si exceptuamos Estambul y otras urbes principales, siguieron sujetos al sistema tradicional de enseñanza. Y en éste destacaban –junto a los centros dependientes de las mezquitas– las escuelas erigidas por la comunidad griega, tenidas por unas de las más eficientes y cualificadas.

Por otro lado, la actividad de las escuelas misioneras experimentó un auge destacable en la segunda mitad de siglo, favorecidas por la creciente implicación de las po-

609. Vid. Mikel de Epalza, "España y su historia vista por los árabes actuales", *Almenara*, vol. 2, 1972, pág. 56: *En Siria... los libros de texto están unificados para todo el país. No hay la variedad que trae, por ejemplo, la enseñanza privada en otros países.*

610. W. S. Monroe, *Turkey and the Turks: the Lands, the Peoples, and the Institutions of the Ottoman Empire*, Londres: Darf Publishers Limited, 1985 (1ª edición de 1908), pág. 162.

tencias europeas en los asuntos internos otomanos y la rivalidad entre activistas católicos y protestantes. Éstos últimos consiguieron avances apreciables en este terreno: un viajero anglosajón contaba, a principios del siglo XX, más de 570 centros de enseñanza protestantes con cerca de 24 mil alumnos⁶¹¹. Aun cuando las escuelas e institutos fundados por los misioneros de una confesión y otra pretendían dar una enseñanza general a todos los súbditos otomanos, lo cierto es que la mayor parte de los alumnos procedían de las comunidades cristianas, principalmente árabes, griegas y armenias; del mismo modo, y a pesar de que algunos observadores elogiaron el ánimo “antisegregador” y universalista de estos centros⁶¹², la labor de las escuelas misioneras no redundó en líneas generales –lo mismo que las escuelas sujetas a los millets e incluso los centros estatales nacidos bajo el palio reformista– en la forja de una nueva concepción de comunidad más allá de las categorías confesionales. En cualquier caso, estas escuelas daban la prioridad a la evangelización, no a un concepto de ciudadanía semejante al que ya había tomado cierta consistencia en Europa.

Al igual que en el resto de territorios sujetos a la Gran Puerta, las *Tanzimat* provocaron la aparición de nuevas coordenadas respecto a la enseñanza. No obstante, estas nuevas tendencias quedarían truncadas o al menos trastocadas gracias al proceso irreversible de transformación política y social en que se ve sumida la región desde la segunda mitad de siglo. En líneas generales, la enseñanza en Siria y Líbano durante el periodo otomano seguía las pautas reflejadas en el párrafo anterior, si bien cabe señalar una serie de singularidades. Por ejemplo, los instructores de los grandes teratenientes, que acudían a los domicilios particulares de éstos⁶¹³ o, en épocas posteriores, las escuelas instauradas por los egipcios en el transcurso de la campaña de Ibrahim Pachá. Pero, dejando todo eso a un lado, los dos países fueron absorbidos por la dinámica común a los territorios otomanos, con más motivo si cabe durante las *Tanzimat*. Así, las primeras escuelas estatales modernas –las *rüşdiyye* o de secundaria– fueron implantadas en Siria a finales de los cincuenta y principios de los sesenta (Alepo y Damasco) del S. XIX.

3.3. *La ambivalencia del recuento histórico en los manuales escolares*

El aspecto al que acabamos de hacer mención, por supuesto, no es exclusivo de Líbano o Siria. En otros países y sociedades apreciamos un estado de debate y tensión similares sobre cuestiones relacionadas con la enseñanza nacional, máxime cuando salen a colación componentes tan sensibles como la religión o las nacionalidades. Esta

611. *Ib.*, pág. 173.

612. Vid. Monroe, *op. cit.*, pp. 173-177 respecto a los colegios protestantes, abiertos “a blancos, negros o amarillos, cristianos, musulmanes o ateos”. En cualquier caso, los avances de estas escuelas se dejaron notar más en el número de conversiones que en la superación de las barreras confesionales. De hecho, se ha aducido que ayudaron a agrandar estas barreras (vid. Wehbé/Naklé, pp. 16-17).

613. Selim Abou, *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, París: U.P.F, 1962, pág. 182.

situación se da principalmente allá donde la organización del sistema de enseñanza ha sido objeto de discusión desde la fundación o, en algunos casos, refundición de la estructura nacional. El propósito, por ejemplo, de reflejar la historia "objetiva" de una sociedad o de un conjunto de unidades regionales o nacionales que conforman una gran sociedad se complica cuando se trata de poner en concordancia puntos de vista contrapuestos sobre los mismos hechos históricos "pertinentes". Así, los resultados pueden llegar a ser tan múltiples como los actores encargados de acometer la interpretación y valoración de los datos a evaluar. Incluso, las dificultades surgen ya en un estadio anterior, a la hora de fijar qué criterios deberían fijarse para resaltar unos datos sobre otros. Un ejemplo de esto que decimos lo tenemos en los intentos que se vienen realizando desde hace años por confeccionar una visión "globalmente admisible" de la historia europea, decidida a alcanzar un grado de unidad en ámbitos diversos como el económico, el político y el social. De ahí la tendencia a establecer criterios consensuados que permitan la aceptación de un acervo común. No obstante, estas tentativas encuentran en numerosas ocasiones la oposición manifiesta de algunas o todas las partes implicadas en tamaña "homogeneización" histórica⁶¹⁴.

En nuestro país, sin ir más lejos, tenemos también ejemplos sobre las dificultades inherentes al proyecto tendente a cristalizar una conciencia nacional consensuada. Tras la aparición del sistema autonómico y la concesión de amplias atribuciones en materia docente a determinadas comunidades, hemos asistido a la proliferación de una panoplia de representaciones sobre lo que es la entidad nacional. Estas categorías suelen entrar en colisión unas con otras o, simplemente, caen en incompatibilidades flagrantes. Todo ello entorpece la modelación de una conciencia compacta de pertenencia a un mismo proyecto. Así, los alumnos de los cursos inferiores en aquellas comunidades con competencias propias en materia educativa disponen de textos propios, mientras que el resto cuenta con materiales unificados; y en unos y otros se plantea la historia desde ópticas diversas. Por lo tanto, no es extraño encontrarse con que un mismo acontecimiento histórico, verbigracia el descubrimiento de América, presenta diversas variantes que resaltan en exclusiva la participación de unos protagonistas (generalmente, los que representan a la comunidad en cuestión) a costa de silenciar la de otros; o que deriva en la exaltación de elementos secundarios sólo por el hecho de que reflejan la aportación particular de la comunidad a la gesta abordada⁶¹⁵. Esta actitud, impensable en otros países europeos, en los que se

614. La Comunidad Europea, cuando contaba con doce miembros, abordó un esfuerzo colectivo con el concurso de un historiador por cada estado. A veces, la propuesta de un historiador se sometía a matizaciones (la referencia francesa a las "invasiones bárbaras" topó con la propuesta alemana de "invasiones germánicas") o era rechazada (el historiador inglés se negó a llamar "pirata" a Francis Drake). Con todo, el *Libro de la Historia Europea* salió en 1992. Vid. A. Ortega, *El País*, 10-11-97.

615. Así, los manuales catalanes ponen especial énfasis en rebatir la "exclusividad" castellana del descubrimiento, resaltando la figura de Ferrán y obviando la de Isabel; los castellanos, por su parte, hacen todo lo

pone especial énfasis en preservar una historia común al margen de intoxicaciones locales, refleja algo más que una disparidad de criterios. En verdad, con estas interpretaciones particularistas sólo *se resalta lo que nos separa, todo aquello que en el pasado nos ha enfrentado a unos con otros; por eso hay que tener en cuenta que no sólo estamos formando generaciones de ignorantes sino que también estamos fomentando la diferencia y, en algunos casos, la superioridad*⁶¹⁶.

La referencia a los métodos de historia españoles sirve para introducir de lleno el estado de la cuestión en Líbano y Siria. No queremos decir que las circunstancias en un contexto y otro sean idénticas ni siquiera similares; sólo pretendemos llamar la atención sobre un fenómeno concreto que se da en ámbitos y circunstancias diversas. En Líbano y Siria, además, se plantea una dificultad añadida cual es que las divergencias de interpretación parten a menudo desde condicionantes confesionales que poco tienen que ver con componentes nacionalistas o políticos, pero que pueden convertirse, ocasionalmente, en reivindicaciones de ese tipo. Por lo tanto, no es extraño que desde diferentes ámbitos y posicionamientos se haya debatido sobre la conveniencia o no de este tipo de centros. En cierto sentido, la situación en los dos países árabes en lo concerniente a este punto presenta ciertos paralelismos con Irlanda del Norte, inmersa en un proceso de paz en el que, precisamente, la separación tradicional entre católicos y protestantes en colegios especiales se ha querido reparar con iniciativas encaminadas a fomentar la integración, medidas que han de ir más allá de la unificación metodológica.

El tema de las escuelas específicas en las que determinadas comunidades gozan de atribuciones completas para enseñar su religión, lengua y costumbres es objeto en Europa de un enconado debate donde partidarios y detractores centran sus argumentos en ejes tan importantes como la diversidad cultural o la integración. Sólo por citar un caso, la decisión del Gobierno británico de abrir la primera escuela pública sij en Europa –en el marco de un programa de acción que incluye medidas similares para otras “minorías religiosas” existentes en el Reino Unido– ha puesto sobre el tapete la pertinencia de estas medidas. En definitiva, la naturaleza de los razonamientos esgrimidos guarda evidente relación con los que se articulan en Líbano y Siria con respecto a las escuelas regidas por las comunidades religiosas. Lo que para algunos es un garante de la diversidad cultural y un mecanismo para conseguir una sociedad más plural y tolerante, representa para otros todo lo contrario: un medio para escindir todavía más a las minorías religiosas de la sociedad⁶¹⁷. Los responsables del proyecto insisten

contrario, reduciendo a Fernando de Aragón a mero comparsa de la reina castellana. Vid. Joaquina Prades, “La historia ¿era ESO?, *El País*, 2-11-97.

616. Diagnóstico emitido por Joaquín Prat, catedrático de Didáctica de la Historia en la Universidad Central de Barcelona, en Joaquina Prades, *art. cit.*

617. Vid. *El País*, Suplemento de Educación, 6-12-99. Del mismo modo que en las escuelas confesionales siriolibanesas dependientes de comunidades diferenciadas en credo y lengua (la armenia, por ejemplo), el centro británico presta especial atención a los dogmas de la fe (sij) y el idioma nacional (el punyabi).

en que la escuela, a la que podrá acceder todo el mundo sea sij o no, servirá para que el conjunto de la sociedad aprenda a conocer y respetar a un porcentaje no desdeñable de sus miembros, así como para garantizar la identidad propia de los sijis; pero otras voces consideran que los supuestos beneficios serán menores que los seguros daños. Entre estos últimos, cabe destacar el peligro de que la interrelación exclusiva del niño con miembros de su comunidad en el centro de enseñanza termine por diluir *el sentimiento de ser británico, que es lo único que acerca a todos los ciudadanos que viven en el Reino Unido sin perjuicio de raza o color*⁶¹⁸.

3.4. *La variedad de manuales escolares*

La pluralidad de escuelas confesionales dio paso, sobre todo en Líbano, a una multiplicidad de métodos de enseñanza en los que los promotores de cada grupo exponían sus percepciones particulares sobre la identidad propia y la del país. Evidentemente, es en los libros de historia donde esta tendencia aparece con mayor nitidez. Si en Siria el Estado ha ejercido desde hace décadas una vigilancia continuada sobre el contenido de estos textos, la legislación libanesa ha mostrado una actitud mucho más distendida al respecto. Ha reconocido la pluralidad de métodos y la posibilidad de que cada comunidad elabore sus manuales propios. La guerra civil, con su decisiva participación en la radicalización confesional libanesa, desató estas tendencias particularistas, hasta el punto de que determinados centros hicieron de los métodos pedagógicos un medio para justificar la postura de un grupo o una ideología que, según se daba a entender, representaban las aspiraciones de la comunidad. Al hojear los libros utilizados durante aquella época, es fácil hacerse una composición de lugar sobre los condicionantes que han conformado la mentalidad de muchos libaneses durante lustros y han impedido un consenso sobre aquellos asuntos que continúan fomentando la discrepancia.

Dos investigadores efectuaron hace veinte años un estudio sobre los contenidos de los manuales de historia impartidos en las escuelas públicas⁶¹⁹. A pesar de que la investigación se remonta a plena contienda civil, algunos análisis y conclusiones no han perdido vigencia. Además, reflejan una pauta de comportamiento mantenida desde la misma aparición del Estado libanés. Para ejemplificar lo anterior, tomemos uno de esos "expedientes calientes": la cuestión palestina en su contexto árabe. Es sabido que los sectores panarabistas y nasseristas consideraban que el establecimiento sionista en tierras palestinas les afectaba a ellos de forma directa como integrantes de una misma identidad árabe. Los círculos "libanistas", para los que Líbano constituía una en-

618. Cómparese la postura de uno de los responsables del centro, Rajinder Sandhu, con la de la escritora Yasmin Alibhai-Brown en *El País*, 6-12-99.

619. Wehbe/Amine, *Système d'enseignement et division sociale au Liban*, París: Sycomore/CNRS, 1980.

tividad independiente de la Nación Árabe, concedían que la cuestión palestina ejemplificaba un caso de injusticia flagrante; sin embargo, se negaban a sobrepasar los límites de una natural simpatía hacia un pueblo despojado y llegar a una suerte de compromiso extranacional militante que, a su parecer, ponía en peligro la integridad libanesa. Esta divergencia se aprecia con claridad en los libros de texto. En los manuales utilizados en las escuelas musulmanas, la tragedia palestina merece un capítulo entero; pero para los centros estatales se trata de algo que no ha existido, ya que no le dedican una sola línea. Soslayo este que contrasta incluso con los manuales cristianos, que reservan una página al particular. El silencio de los libros estatales respondería al celo gubernamental por evitar cualquier posicionamiento en un sentido u otro frente a la cuestión palestina y, de paso, dar a entender al alumno que este problema no forma parte *sensu strictu* de la historia libanesa. Por lo que hace a las interpretaciones aportadas por los textos musulmanes y cristianos, los primeros aluden a la raigambre “árabe” de la cuestión al tiempo que los segundos exponen una visión más “internacional”⁶²⁰.

Esta disparidad de criterios se extiende a otros terrenos, como el concepto de heroicidad y de gesta nacional. Un primer análisis revela la ausencia de un héroe reconocido por todos: los manuales cristianos destacan los grandes personajes púnicos como Aníbal, con el propósito fácilmente perceptible de reforzar las tesis fenicistas tan caras a determinados medios cristianos; los manuales musulmanes y estatales, por su parte, tienden a resaltar a personalidades árabes y libanesas, si bien los primeros parecen poner un énfasis especial en las árabes. En todos los manuales los actos de heroísmo van ligados de algún modo a la religión; más aún, unos y otros hacen por resaltar los hechos notables que significaron a miembros de su comunidad. Así, en referencia a la revuelta contra Ibrahim Pasha en 1840, los textos utilizados en las escuelas islámicas hablan con fruición de un notable, musulmán, a quien consideran pieza clave en el levantamiento antiegiptio; sin embargo, los cristianos obvian a este personaje y prefieren resaltar a dos prohombres, cristianos. El alumno recibe así el mensaje subliminal de que las gestas no guardan relación directa con la libanidad o el ardor patriótico del héroe sino con el celo mostrado a la hora de salvaguardar los intereses del grupo, no de la nación.

El estudio de los manuales de enseñanza de historia en las escuelas primarias públicas, musulmanas y cristianas, durante el curso escolar 1972-73, revela las discrepancias existentes entre unos y otros sobre la identidad nacional. La escuela pública trata de resaltar la especificidad libanesa (a través de la republicanidad y el substrato fenicio) frente a los otros países árabes, al tiempo que se destaca las relaciones cordiales que han unido tradicionalmente al país con occidente. Las escuelas cristianas, por su parte,

620. *Ib.*, pp. 79-80.

insisten de manera especial en la impronta fenicia libanesa y parecen poner gran empeño en desvincular la singladura libanesa del conjunto árabe. Los manuales de los centros musulmanes apuestan por la pertenencia del país a la gran patria árabe y tratan de relativizar la autonomía de acción libanesa frente a los demás Estados árabes. Luego, en claro contraste con los manuales públicos y cristianos, se minimiza el pasado fenicio y se habla con profusión de las hazañas protagonizadas por los grandes héroes araboislámicos. Y si los textos cristianos hacían hincapié en la religión del presidente de la República, los musulmanes hacen lo propio con la del primer ministro.

3.5. *La unificación de los manuales escolares tras los acuerdos del Taif*

Hoy, décadas después, la cuestión de los manuales escolares ha experimentado un cambio apreciable. Por lo menos, parece existir el consenso de que se impone establecer un criterio común. A raíz de las directrices incluidas en el acuerdo del Taif, se está realizando un esfuerzo digno de mención en aras de unificar los libros de texto que guardan relación con materias "sensibles". Sin embargo, la labor, encomendada en su momento a una comisión especial, no estaba exenta de múltiples dificultades. Ignatius Saade, director de la prestigiosa revista *al-Manara* y buen conocedor de la situación de la enseñanza en Líbano, reconocía que *existen numerosas discrepancias entre los miembros de la comisión, ya que cada parte quiere imprimir una orientación determinada a los manuales. De ahí que el "Centro Educativo para la Investigación y el Desarrollo", encargado de supervisar los manuales, siga analizando la cuestión y sopesa la posibilidad de retrasar la introducción del manual unificado... Mientras tanto, todavía hay más de doce manuales de historia que se imparten en diversas escuelas, y cada centro escoge el que más le gusta dependiendo de la adscripción confesional y el autor... Y las discrepancias existentes dentro de la misma comisión y entre ésta y el Centro Educativo giran en torno a la adopción de un único libro en cuya elaboración participan especialistas cristianos y musulmanes*⁶²¹.

No obstante, y a pesar de la abundancia de manuales, las "diferencias de enfoque" entre unos y otros son mucho menores que en los setenta y los ochenta. Además, los autores de alguno de estos manuales expresan con claridad su deseo, *en esta etapa tan delicada de la historia de nuestro país, de ...exponer la historia nacional e internacional sin prejuicios... para así contribuir, aunque sólo sea mínimamente, a erigir un nuevo Líbano a partir de la visión objetiva y el estudio científico que no tendencioso*⁶²². Si nos atenemos a los contenidos que, según Wehbé/Amine, imperaban en los setenta, hay que admitir que ha habido cambios significativos: ahora los manuales, por lo me-

621. Carta personal dirigida al autor de esta tesis, Jounie, 20-1-2000.

622. Vid. la presentación al manual de *at-Tarij al-'ilmi*, 8 autores, 4º curso, Maktabat Habib, 1996, pág. Este manual se imparte en un insitituo de Jounie, dependiente de la *Yam'iyya al-Mursalin al-Lubnaniyyin* (Padres Misioneros Libaneses) y ha sido aportado, gentilmente, por Ignatius Saade.

nos los que hemos podido revisar, conceden una atención pareja a determinados asuntos y adoptan, por lo general, un sesgo más comprometido con diversas cuestiones nacionales y regionales que incumben de lleno a Líbano, cual es el caso del contexto árabe⁶²³.

3.6. *El debate sobre las escuelas confesionales*

Los textos constitucionales emitidos en Líbano desde la independencia destacan la facultad concedida a las diversas comunidades para dirigir sus asuntos internos en materia de enseñanza. En concreto, la primera Carta Magna libanesa incluía ya este punto con toda claridad: *La enseñanza es libre siempre y cuando no contravenga el orden público, o quebrante las normas sociales, o atente contra la dignidad de las religiones y los ritos (madāhib). No se pueden infringir los derechos de las comunidades en lo concerniente a la institución de escuelas especiales y sólo se les podrá imponer la condición de que obren conforme a las reglamentaciones públicas emitidas por el Estado en lo tocante a la instrucción pública*⁶²⁴. En los años posteriores, esta disposición se mantendría incólume en sus aspectos básicos. No obstante, ya antes de la guerra civil surgen propuestas más o menos concretas que abogan abiertamente por un reenfoque de la cuestión, si bien habría que esperar hasta los acuerdos del Taif (1989) para asistir a un proyecto de reforma consensuado. Los tratados firmados en la ciudad saudí, que conformarían con posterioridad el vértice de la Constitución libanesa actual, introducen una modalidad en el apartado concerniente a la enseñanza que no aparecía incluido en los textos constitucionales anteriores. En efecto, se lee lo siguiente: *Se tomarán las medidas precisas para que todos accedan a la educación, asegurando además la libertad de enseñanza privada y la unificación de los programas docentes en las escuelas oficiales. Además, se procederá a unificar los métodos de historia y educación cívico-nacional en todas las escuelas tanto públicas como privadas, al tiempo que se apoyará la enseñanza oficial, profesional y técnica, concediendo además a la Universidad Libanesa el apoyo necesario, especialmente en lo tocante a las facultades de ciencias aplicadas que dependen de ella*⁶²⁵.

En el texto final aprobado por los diputados libaneses se respetó en términos generales y salvo ciertos retoques lo expuesto en el borrador; empero, se efectuó una subdivisión de cinco puntos en los que se desglosaban los contenidos principales y se añadió además una fórmula que resumía el objetivo principal de las medidas en él

623. Cfr. el tratamiento dado a la cuestión palestina y el sionismo (a los que se dedica 28 páginas) y la independencia de los países árabes (57 páginas) en el manual anterior, utilizado en un centro cristiano, con *at-Tarij*, sin autor, Dar al-Mashari' li-t-Tiba'a wa-n-Nashr, s. d., impartido en una escuela sunní (también en secundaria) y con una orientación similar.

624. Shafiq Yuha y Wadi' Shabat *Dustur...*, *op. cit.*, pág. 39.

625. Mansur, *op. cit.*, pág. 260.

enunciadas: *(Todo ello) con el objeto de fortalecer la pertenencia y la cohesión nacional así como la apertura espiritual y cultural*⁶²⁶. Vemos, pues, que los artífices de la Constitución actual habían emplazado entre sus prioridades, en el marco de los esfuerzos tendentes a poner coto al confesionalismo tanto político como social, la unificación de los métodos docentes en historia y educación cívico-nacional. Esto viene a demostrar una vez más la importancia dada al asunto; sin embargo, y tal como ocurriera con otros postulados incluidos en el Taif, la consecución de este objetivo dista de haberse verificado, si bien el Estado había anunciado su propósito de aplicar un libro único para historia y educación cívico-nacional.

3.7. *¿Un garante de cohesión o de desimbricación?*

Como ya hemos dicho, para determinados sectores los centros de enseñanza confesionales no constituyen un obstáculo para la integración nacional; son un comprobante de la pluralidad que ha caracterizado de siempre a la sociedad libanesa. Más aún, salvaguardan la identidad, idiosincrasia o especificidades de determinadas comunidades. En consecuencia, las cortapisas emplazadas ante las escuelas confesionales conforman un peligro evidente para la estabilidad. Esta suspicacia se explica, desde el prisma de aquellos políticos e intelectuales cristianos "desencantados" u opuestos al guión actual, en el hecho de que el Estado libanés es, hoy por hoy, un estado que "favorece" a la corriente musulmana. Por ende, la dependencia de las escuelas confesionales —más exactamente las cristianas— de la autoridad del Estado se enmarca en un proceso de "islamización" contrario a la tradición libanesa. Según estos sectores, la tendencia islamizadora se aprecia, por ejemplo, en las llamadas a la arabización de la enseñanza nacional, teniendo en cuenta que "arabización" equivale a hacer del árabe la única lengua docente y convertir todo lo relacionado con la cultura árabe en el canon de un Líbano "arabizado"⁶²⁷. Este Líbano arabizado ha de allanar el camino a un Líbano "islamizado", en el que el cristiano quedará sujeto al "régimen de la dhimma"⁶²⁸

A decir de quienes ven en la "arabización" un peligro palmario para la identidad plural libanesa, los centros confesionales regidos por determinadas comunidades cristianas salvaguardar la otra gran cultura y lengua libanesas en compañía del árabe: el francés, cuya presencia certifica al mismo tiempo la relación firme y estrecha de Líbano

626. Mansur, op. cit, pág. 261 y Bakkasini, op., pág. 285.

627. Vid. Walid Phares, secretario general del Partido Democrático Social Cristiano y uno de los políticos libaneses más pesimistas sobre el futuro inmediato de los suyos, en *Lebanese Christian Nationalism: the Rise and Fall of an Ethnic Resistance*, Londres: Lynne Rienner Publishers, 1995.

628. Uno de los "pulsómetros" más recientes sobre las inquietudes de los cristianos libaneses a principios del s. XXI, en un contexto geográfico cada vez más islamizado, lo tenemos en una encuesta realizada a varias personalidades de la cultura, la política y el mundo académico en Fadil Abu an-Nasr, *Hawayis al-masibi al-lubnani (Los temores de los cristianos de Líbano)*, Beirut: Bisan, 2001.

con occidente⁶²⁹. Por lo tanto, las alusiones constitucionales a la necesidad de que el Estado controle de cerca las materias y la metodología seguidas en estos centros despiertan múltiples recelos, máxime si se da por supuesto que el Estado mantiene una actitud hostil hacia quienes regentan este tipo de escuelas. Desde esta perspectiva, nos hallamos ante una amenaza gravísima para la idiosincrasia libanesa, pues no en balde la importancia lingüística del francés, la pervivencia de la cultura francesa e incluso la presencia constante de *France la mère* es lo que confiere a Líbano su impronta especial, su particularidad; lo que hace que el País del Cedro mantenga una identidad propia frente a países vecinos como Siria, Jordania o Iraq, mucho más cercanos entre sí de lo que puedan estarlo con respecto a Líbano. En este último, la aportación “étnico-cultural” de las comunidades cristianas unida a la rai-gambre bilingüe han creado una realidad singular⁶³⁰. Y, siguiendo con el mismo enfoque, no sólo los cristianos sienten que las lenguas y la cultura occidentales (el francés y en menor medida el inglés) representan “un componente indispensable de su identidad cultural y nacional”: muchos musulmanes, aunque prediquen de puertas afuera un “arabismo político excluyente”, creen en la necesidad de fomentar una enseñanza bilingüista y bicultural que redunde en beneficio de las nuevas generaciones⁶³¹. Vemos pues que el conflicto en torno a la enseñanza se entrelaza con la esencia de Líbano como nación, estado y sociedad. No debe sorprender, por tanto, que las discrepancias de unos y otros en este punto reflejen posturas antagónicas sobre la construcción nacional.

Desde prismas bien diversos se defiende la misma tesis –que la permanencia de las escuelas confesionales son un garante de paz y convivencia–, si bien las premisas divergen. En su antología de artículos ya citada, al-Quwatli, personalidad destacada de la cúpula religiosa sunní allá por los setenta, arremete con fuerza contra las tendencias laicistas que, a su entender, constituyen una amenaza para la enseñanza religiosa en los centros privados y públicos⁶³². Al-Quwatli, que presta atención al “lamentable” estado de la enseñanza islámica en las escuelas públicas, propone una serie de medidas tendentes a respetar la “especificidad del alumno musulmán”⁶³³. Entre ellas, aumentar las horas dedicadas a la enseñanza religiosa, la unificación de los manuales sobre el islam y la sujeción del personal encargado de la asignatura islámica en las escuelas públicas a una única administración islá-

629. *Ib.*, pág.102. A decir de Phares, la sociedad cristiana, con la excepción de los sectores marxistas, considera que la arabización supone una amenaza para su libertad cultural.

630. Selim Abou, *L'identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, París: Éditions Anthropos, 1986, pág. 53. El mismo autor, uno de los más ardientes defensores del bilingüismo en Líbano, escribió un tratado ya clásico sobre la materia con el siguiente título: *Le bilingüisme arabe-français au Liban*, París: P.U.F., 1962.

631. Selim Abou, *L'identité...*, *op. cit.*, pp. 66-67.

632. H. al-Quwatli, *Lubnan bayna...*, *op. cit.*, pp. 189-217.

633. *Ib.*, pág. 216.

mica que supervise, asesore y coordine todas las actividades. Para al-Quwatli, hay que fomentar el estudio de la religión propia de cada estudiante en las escuelas públicas.

Otras voces, al contrario, sostienen que la pervivencia de los centros regidos por las autoridades religiosas impide, junto al estatuto personal y por supuesto, las cuotas políticas según criterios confesionales, la consecución de una sociedad estable e integrada. Un punto de vista similar había caracterizado, más de cien años antes, a ciertos precursores de las *Tanzimat*. En éstas, el aspecto pedagógico ocupaba lugar destacado entre las facetas que impedían el progreso de los territorios otomanos. Por lo tanto, a lo largo de la segunda mitad del XIX, no tardaron en proliferar escuelas, liceos e institutos dotados de nuevos métodos pedagógicos en los que alumnos musulmanes y cristianos estudiaban idénticas materias sin tipo alguno de compartimentación. Sin embargo, esta apuesta por eliminar la "discriminación" en la escuela venía articulada en términos y condicionantes de corte europeo tanto en las materias impartidas como en el idioma base y la formación del personal docente. Por estas y otras razones de orden económico y social, tales centros fueron coto privado de las clases más favorecidas y quedaron fuera del alcance de la mayoría, atendida, salvo en contadas excepciones, por las escuelas tradicionales.

En una línea claramente entroncada con la concepción de los reformistas otomanos, algunos detractores de los centros confesionales consideran que el principal defecto de éstas es fomentar la segregación. Ésta es la postura del sirio Bu Yasín. A su juicio, los centros públicos, que ya de por sí garantizan la suficiente difusión de la materia religiosa, pueden suplir a las escuelas confesionales⁶³⁴. Ahora bien, Bu Yasín aprecia "inconveniencias" en la misma enseñanza de la religión tal y como se imparte en los centros oficiales. Cuando llega la hora de religión se produce una circunstancia que en absoluto favorece el conocimiento y comprensión recíprocos entre los miembros de las diferentes comunidades confesionales: los alumnos se dividen en diversos grupos según su adscripción religiosa, cada grupo con su profesor y su metodología particular (sistema que recuerda, por cierto, las ya referidas regulaciones propuestas por los reformistas otomanos en las escuelas pluriconfesionales). Esto, en opinión de Bu Yasín, constituye una infracción evidente del espíritu de globalidad que debería presidir las relaciones intercomunitarias, por lo que se impone una solución efectiva como, por ejemplo, impartir historia de las religiones. Quizás así se diese a todos los integrantes de la clase la oportunidad de conocer cuál es la fe y creencias de sus compañeros. Más aún, se fomentaría el intercambio cultural y se propinaría un fuerte correctivo a las tendencias fragmentadoras que persiguen consagrar la *lógica taifí*.

634. Bu Yasín, *op. cit.*, pág. 238. Según el autor, las escuelas confesionales han crecido en número e influencia a lo largo de los últimos años en Siria.

4. Laicismo versus confesionalismo

Al margen de la validez y viabilidad de las propuestas emitidas por unos y otros, el debate sobre los centros confesionales y *a fortiori* sobre el estatuto personal se inscribe en un debate global que implica la cuestión del laicismo o el secularismo, término en boga en numerosos países árabes y convertido por unos en el gran leviatán moderno y por otros en el redentor esperado de la decadente realidad social que compunge al Mundo Árabe. La discusión sobre la laicización en la sociedad libanesa y la siria ha sido recurrente en los últimos decenios, casi siempre en compañía de lo que ha dado en llamarse el “confesionalismo político” (*at-ta'ifiyya as-siyasiyya*), verificada, en el caso libanés, en la distribución de los cargos públicos según cuotas confesionales. Para quienes abogan por una transformación profunda, el cambio deseado no podrá hallar la luz sin el logro de una serie de objetivos básicos: la separación nítida entre los asuntos de estado y la religión, la unificación de los estatutos personales, la supresión de los tribunales confesionales y el replanteamiento de las escuelas religiosas. La noción de laicismo, empero, presenta numerosas facetas, por lo que algunos de entre los “secularistas” ponen gran énfasis en disociar lo que es la separación entre estado y religión de lo que delimita el dominio privado de lo religioso. De ahí que no se propongan medidas drásticas como la supresión del estatuto personal o de las referencias al componente religioso en los textos constitucionales; todo lo más, se contentan con proponer una serie de pasos para asegurar unas regulaciones “seculares” accesorias en el espectro personal y colectivo. Otros procuran introducir una distinción clara entre pensamiento “laico” y pensamiento “laicista”: el primero respeta la libertad de opción personal, el segundo constituye un acoso exclusivista contra la expresión y los símbolos religiosos en nombre de la neutralidad⁶³⁵. En fin, otras propuestas sostienen que el laicismo ha de combatir el confesionalismo político y la teoría del *numerus clausus*, sin adentrarse en el aspecto social de lo confesional, cuya vigencia no contradice los postulados laicos.

4.1. La antítesis confesionalismo-sistema universal igualitario

La continuidad del régimen del estatuto personal y los centros confesionales, por mucho que hayan servido durante centurias para mantener cierto grado de independencia interna en el ámbito comunal, constituye hoy en día una contradicción en un sistema que se quiere universal e igualitario. O, por lo menos, ésa es la opinión “laicista” frente a quienes sostienen que el estatuto personal consagra la pluralidad de la sociedad al respetar las opciones y necesidades personales de cada individuo. He-

635. Vid. Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*, París: J. Grancher, 1992, pág. 43. Un ejemplo de “pensamiento laicista” lo tenemos, según Arkoun, en Francia donde se suprimiera en la escuela pública *toda enseñanza científica de la historia de las religiones en tanto que dimensión permanente y universal de las sociedades humanas*.

mos aducido ya que la concepción de nación en nuestros dos países se cimenta en gran medida en la práctica tradicional de poder en el ámbito islámico, según el cual el fenómeno político está marcado por un profundo sesgo "sacro". No debe sorprender, por tanto, que las tendencias secularizadoras esbozadas en el S.XIX diesen lugar a graves disensiones en un momento en que el Imperio Otomano sufría la acometida de corrientes ideológicas externas. Esta radiación ideológica influyó de manera distinta según en qué comunidades. Desde aquellos tiempos, aproximadamente, se ha venido señalando la incapacidad de los musulmanes para aceptar un sistema laico que no esté impregnado por los principios religiosos. Dentro del mismo espectro musulmán no han faltado diagnósticos similares. Walid Yunblat, líder del PSP, opinaba que *los sunníes son incapaces de asimilar el concepto de secularización absoluta... Los sunníes sólo han dado a Mubammad Abdüh y a al-Afgani, que ni siquiera eran nacionalistas árabes mas fundamentalistas islámicos*⁶³⁶. Pero los representantes de la izquierda, con Kamal Yunblat como dirigente destacado en los setenta, tenían motivos para sentir cierto desencanto ante la renuencia de las autoridades religiosas islámicas al laicismo. Poco después de iniciado el conflicto libanés, cuando el PSP presentó un programa de diez puntos en pro de la secularización absoluta, la comunidad musulmana acogía en su seno múltiples tendencias en apariencia difíciles de conciliar y, una vez más, el asunto de la reforma quedó en suspenso.

En la ribera cristiana, se suele destacar la predisposición propia a fomentar los principios laicos, con el objeto de crear una sociedad igualitaria en la que todos disfruten de los mismos derechos y obligaciones. No obstante, esta valoración soslaya el hecho de que la entidad libanesa, considerada generalmente como una "elaboración" cristiana, consagró una serie de prácticas que para muchos laicistas representan poco menos que un *vade retro*. Con todo, debe reconocerse que el escollo principal al que deben hacer frente los secularistas reside en la negativa de las máximas instancias religiosas –islámicas– a revisar algunos principios tradicionales de la fe musulmana. Esto dificulta a su vez la tarea de pergeñar un laicismo "a lo islámico" que solucione determinados problemas sociales entre los que las relaciones interconfesionales ocupan lugar preferente. En cualquier caso, los sectores antiislámicos acérrimos, enclavados por lo general en el cristianismo político radical y la extrema izquierda, han llegado a la conclusión de que el islam, en su esclerosis, es incapaz de adecuarse a la concepción moderna de estado, nación y sociedad, y que por lo tanto representa una constante amenaza involucionista. Como quiera que sea, el mundo islámico en general *sigue sin distinguir en la praxis la sociedad política concreta de la estructura sociorreligiosa*⁶³⁷.

636. Citado por Hanf, *op. cit.*, pág. 426. El hijo de Kamal Yunblat obvia las figuras de al-Husri y Bitar, que sí eran nacionalistas secularistas. Además, el mayor secularista en la historia del islam fue sin duda Ata-türk, turco pero miembro de la comunidad sunní.

637. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico...II*, *op. cit.*, pág. 377.

De todos modos, valoraciones emitidas desde plateas musulmanas han servido para alimentar las críticas contra el “inmovilismo” islámico. Al abordar el estatuto personal en Líbano hemos consignado, entre los líderes espirituales musulmanes, una expresa oposición al laicismo tal y como aparece definido en las tesis de sus partidarios más expeditivos; pero no debe olvidarse que parte de estas renuencias son compartidas por las autoridades religiosas cristianas⁶³⁸. De ahí que pueda argumentarse que los representantes de ambas religiones tienen preocupaciones semejantes en este punto, si bien a partir de condicionantes distintos.

No sólo las jerarquías espirituales cristianas recelan de las ofertas secularistas más taxativas: también destacados exponentes de las corrientes políticas cristianas, maronitas mayormente, han puesto en duda la conveniencia de alterar el sistema vigente. Las propuestas secularistas sobre la separación entre estado y religión carecen de fundamento porque el Estado libanés no tiene otra religión oficial que el respeto expreso a todas las religiones y ritos sin excepción⁶³⁹. Por ende, hay que presuponer que los que abogan por la separación entre uno y otra pretenden en realidad “separar a las comunidades de este estado”, objetivo que sólo podrá ser verificado si procedemos a anular la autonomía de cada comunidad así como las “atribuciones y potestades conferidas a las entidades confesionales”⁶⁴⁰. Es decir, no puede haber secularización en lo político sin contrapartida en lo social; y como Líbano es ante todo una sociedad compuesta por comunidades, que son las que en realidad asumen el cometido de canalizar la relación entre el individuo y el Estado, tenemos que tales propuestas atentan contra la misma naturaleza y fundamentos del Estado libanés que es, *velis nolis*, un estado formado por comunidades. De todos modos, esta postura, común por otra parte a numerosos políticos e intelectuales maronitas, no es tajante, ya que se da a entender que la negativa se debe más a cuestiones coyunturales y a la ausencia de una alternativa válida que a una convicción política. O sea, que la solución laicista permitiría forjar un nuevo concepto de ciudadanía pero no en estos momentos: primero, debemos cambiar el enfoque y, segundo, preguntarnos si la sociedad está preparada para ello.

4.2. *El islam y las corrientes secularistas*

En el campo islámico el debate laicista alcanza mayor intensidad a la vista de las peculiaridades doctrinales del islam; al mismo tiempo, no debemos obviar que la noción de laicismo ve la luz en una sociedad, la europea, de marcada impronta cristiana,

638. Esta oposición viene de tiempo atrás. En 1969, el patriarca maroní al-Ma'ushi, expresó su rechazo a la supresión del confesionalismo social. Lo mismo haría el patriarca greco-ortodoxo en 1985, con el argumento, entre otros, de que el secularismo *no forma parte de nuestro acervo oriental*. Vid. H. Barakat, *The Arab World. Society, Culture and State*, University of California Press, 1993, pág. 143.

639. Abu Jalil, *Lubnan, limadba*, op. cit., pág. 120.

640. Ib.

lo que según el razonamiento de algunos cristianos orientales permite establecer un vínculo de mayor familiaridad con el expediente laicista. En un principio, no abundan los motivos para presuponer una tendencia secularizadora robusta en el campo islámico, máxime si tomamos en consideración que tanto Siria como Líbano han registrado reacciones que invitan a concluir todo lo contrario. Recordemos la polémica suscitada en Siria en décadas pasadas con motivo de los textos constitucionales o el debate airado sobre el matrimonio civil en Líbano. De todos modos, desde el bando islámico digamos moderado no han faltado las invocaciones en aras del laicismo, comprendido como algo que no sólo no va contra la religión sino que incluso es compatible con ésta. Como afirma un autor sunní afín a esta teoría, el Estado laico se caracteriza por determinar sus actos al margen del credo y distribuir las responsabilidades políticas y administrativas según criterios fijados en la capacidad y los méritos, no en la filiación doctrinal; un estado, en definitiva, que garantiza la igualdad de derechos y obligaciones de todos sus ciudadanos sin discriminación ninguna⁶⁴¹. Hasta aquí, nada hay que permita suponer una colisión directa con los fundamentos islámicos, puesto que la discusión gira en torno, básicamente, a lo que se ha dado en llamar el "confesionalismo político". Ahora bien, el conflicto de fondo se plantea al abordar las aplicaciones prácticas de un modelo que propone "secularizar el sistema político, administrativo, cultural y jurídico", esto es, que sea una única institución, emanada del Estado de derecho, la encargada de supervisar el sistema. Aquí entra en juego el estatuto personal y la conveniencia o no de que el Estado sea el único emisor de regulaciones en este aspecto. La conclusión: sí a que el Estado elabore su propia ley "universal" sobre el estatuto personal, no a que esta ley sea la única; es decir, se permite al ciudadano elegir entre la ley civil y la religiosa. De este modo, el propósito unificador se cumple en todos los órdenes menos en la el estatuto personal.

Una propuesta en esencia similar a ésta de Qabbani propició, a finales de los noventa, un aluvión de críticas desde diversos sectores islámicos. Pero no se trataba de algo nuevo. Los franceses habían promulgado en 1936 el decreto nº 60, que hablaba de comunidades históricas y "comunidades de derecho común". A éstas, en concreto, cuyos miembros no pertenecían a ninguno de los grupos definidos como entidades confesionales autónomas, se les aplicaba la ley civil⁶⁴². Una solución de este tipo no parece topar con demasiada oposición en determinados ámbitos religiosos, siempre y cuando los ciudadanos regidos por el derecho común sean extranjeros o individuos pertenecientes a confesiones no reconocidas por el Estado. Ahora bien, el mismo decreto explicitaba el derecho a abandonar la comunidad donde uno ha nacido, para so-

641. 'Abd al-'Aziz Qabbani, *Lubnan wa as-siga al-ma'sat* (Líbano y la fórmula-tragedia), Beirut: Dar al-Amara al-Yadida, 1982, pp. 44-45.

642. Vid. el artículo 17 del decreto nº 60, *al-Manara*, año 26, nº 1 y 2, 1986, pág. 286.

licitar el ingreso bien en las comunidades de derecho común bien en otra comunidad histórica⁶⁴³. Aquí ya se entra en colisión con los presupuestos islámicos clásicos, puesto que la aceptación voluntaria de este derecho común conlleva no sólo la amonestación sino incluso la adopción de medidas punitivas contra el "apóstata". Desde un punto de vista tradicional islámico, una comunidad de derecho común abierta a cualquier ciudadano sea cual sea su religión originaria representa una cuasi aberración. Por lo tanto, no es de extrañar que el decreto nº 60 originase protestas encendidas entre los dirigentes religiosos de la época⁶⁴⁴. Esta oposición volvió a plantearse años más tarde, tras la independencia, no ya con el matrimonio civil como objeto de discusión sino con el borrador de la ley del 23-6-58, que establecía regulaciones universales en materia hereditaria *causa mortis*. Una vez más, desde las comunidades sunní y chií, se alzaron voces de protesta, sin que las deliberaciones realizadas en el seno de las comisiones parlamentarias de justicia pudiesen desembocar en un texto consensuado entre todos los grupos. Al final, la ley sólo incumbió a las comunidades no musulmanas⁶⁴⁵.

4.3. *El secularismo islámico*

También en un albero islámico, tenemos a quienes tratan de demostrar que el islam contiene los urdimentos del laicismo. Hasta Bu Yasín cimenta buena parte de sus razonamientos favorables al laicismo y la supresión del confesionalismo social en una nueva lectura de los textos sagrados⁶⁴⁶. El alfaquí libanés 'Abd Allah al-'Alaili surca derroteros similares cuando hace su particular interpretación de varias azoras coránicas que han servido de munición para los legisladores clásicos. Éste es el caso de la prohibición de matrimonio entre musulmana y no musulmán, donde se llega a una conclusión similar a la de Yasín⁶⁴⁷. Otro autor sirio contradice la opinión tradicional de los ulemas musulmanes tras analizar el caso de la apostasía: a su entender, los textos sagrados no sólo no imponen la ejecución del renegado sino que la rechazan⁶⁴⁸. Todos estos ejemplos, centrados en cuestiones específicas, pueden servir de guía para instropecciones semejantes en ámbitos más amplios.

643. *Ib.*, artículo 11, pág. 286.

644. Poco después de publicado el decreto nº 60, los ulemas de Damasco y el muftí de Beirut solicitaron a los mandos franceses su retirada o, cuando menos, que no se aplicase a los musulmanes. Vid. Rabbath, *op. cit.*, pág. 96, nota 27.

645. Antoine El-Gemayel, *op. cit.*, 1985, pp. 349-352.

646. Yasín remarca en su estudio que sus propuestas secularizadoras no pretenden poner cortapisas a los sentimientos religiosos, sino alterar la relación institucional existente entre la religión y el Estado, al tiempo que reconoce la "estrecha relación" que une al ciudadano sirio con la espiritualidad religiosa (pp. 213-214).

647. "A tutimiyun antum am fuqaha?" (¿Vosotros qué sois, totemistas o alfaquíes?), en *Ayna al-jata'* (¿Dónde está el error?), Beirut: Dar al-Yadid, 1992, p. 113-120.

648. M. Munir Idlibi, *Qatl al-murtadd: al-yarima al-lati barrama-ba-l-islam* (La ejecución del renegado, el crimen prohibido por el islam), Damasco (edición del autor), 1991.

Por supuesto, la cuestión preocupa también a un amplio espectro de intelectuales y teóricos árabes. Aquí se han planteado diversas propuestas que abundan en la dirección de quienes proponen una reforma "desde dentro". Una de las interpretaciones notables en este punto la aporta Muhammed Arkoun, para quien el laicismo se encuentra expresado de algún modo en el Corán⁶⁴⁹; otros, desde posicionamientos distintos, releen con minuciosidad los textos clásicos y llegan a la conclusión de que el corpus jurídico islámico carece de las legislaciones y regulaciones políticas suficientes como para formar por sí mismo una teoría de estado independiente, por lo que debería limitarse en la medida de lo posible su concurso⁶⁵⁰. Las formulaciones de este tipo beben en gran medida del conspicuo estudio de 'Ali 'Abd ar-Ráziq sobre los fundamentos del poder político en el islam, si bien muchas de ellas siguen sin traspasar los límites fijados por el ulema egipcio ni aportan reglamentaciones que permitan articular un plan de acción eficaz.

Por ende, y en contra de quienes sostienen la "esclerosis" islámica y su incapacidad manifiesta para hallar una respuesta satisfactoria al reto de la "modernidad", algunos pensadores árabes opinan que se puede hallar una fórmula que permita sancionar, con herramientas asequibles al corpus religioso, un programa de acción que resuelva el debate teórico actual. Algunos han llegado incluso, a hablar de un "laicismo islámico", como el sirio Muhammad Barut en su estudio *Yathrib al-yadida* (La nueva Medina). Otros, como el pensador sudanés Muhammad Taha y su teoría de que el mensaje islámico debe encajarse en su contexto histórico, trataron de abrir el camino a una "segunda misión del islam", según el cual los preceptos islámicos puramente espirituales serían la norma y numerosas disposiciones de la Charía canónica quedarían en suspenso. No obstante, tales esfuerzos chocan con múltiples impedimentos que, en ocasiones, obligan a efectuar malabarismos dialécticos para dar con esa fórmula aceptable que no constituya una violación flagrante de la Ley divina tal y como la siguen entendiendo millones de musulmanes. De todos modos, hay que llamar la atención sobre un hecho que suele pasar desapercibido a muchos. En ciertos países, donde no componen el grueso de la población, los musulmanes se han alistado en una corriente de opinión que considera el secularismo como medio de promover su integración social en un plano de igualdad. Ya sea por temor a verse englobados por una mayoría perteneciente a otra religión, ya por oportunismo político o por la convicción de que en efecto el Estado secular no vulnera los principios islámicos, el caso es que estos grupos han demostrado que el orbe islámico no tiene por qué mantener una postura pétrea en este aspecto⁶⁵¹.

649. M. Arkoun, *Al-Fikr al-'almani: qira'a 'amaliyya* (El pensamiento laico: una lectura práctica), Beirut: Markaz al-Inma' al-'Arabi, 1987, pág. 182.

650. Por citar un ejemplo: 'Aziz al-'Azama, *al-'Almaniyya min manzur mujtalif* (El secularismo desde un prisma distinto), Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1992, pág. 44.

651. Halim Barakat, *The Arab Word...*, *op. cit.*, pp. 141-142.

Dejando al margen el laicismo, debería preguntarse si resulta factible invertir el estado de cosas actual y acabar de una vez por todas con el “problema confesional”. La revolución islámica siria, con el recurso violento a un procedimiento dialéctico centrado en premisas confesionalizadas, ha demostrado que los planteamientos basados en postulados de ese tipo están abocados al fracaso. No obstante, también ha puesto de manifiesto que el tópico del confesionalismo puede convertirse en un recurso fácil y capcioso, capaz de despertar pasiones e indignaciones por igual. En Líbano, la guerra fue testigo del ascenso de ciertas fuerzas “dinámicas” representadas sobre todo por las milicias armadas y sus adláteres. Esto se hizo a costa de los símbolos de la “democracia” libanesa: las fuerzas “petrificadas” representadas por las grandes familias parlamentarias y las instituciones tradicionales⁶⁵². Aunque en este caso, también, los recursos para reformar un problema confesional se sustentaban en herramientas inhábiles para crear una sociedad desconfesionalizada. Por descontado, antes de todo esto habría que formularse varias preguntas preliminares: ¿Es el sistema confesional, político y social, una emanación “natural” de la historia y realidad de ambos países o, por el contrario, se trata de una imposición basada en criterios particularistas con el fin de favorecer a un sector determinado?

652. Sami M. Dhabyán, *Shaq'a' ad-dimuqratiyya fi-l-Watan al-'Arabi: Lubnan* (La miseria de la democracia en el Mundo Árabe: Líbano), Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-d-Dirasat wa-n-Nashr, 1997, pág. 215.

Capítulo 7

La conformación teórica del concepto de confesionalismo y sus implicaciones políticas

Hemos hablado del proceso que guió la formación y desarrollo de la nación moderna en Siria y Líbano. También hemos hecho referencia a los factores sociales, políticos y económicos que han marcado el devenir de las relaciones intercomunitarias en los dos países. Ahora, centrados en un plano eminentemente teórico, expondremos diversos puntos de vista sobre este asunto y su incidencia en los planteamientos políticos de determinados segmentos sociales. El confesionalismo ha ocupado un lugar destacado en la historia reciente de ambos países, pero eso no significa que se trate del principal. Muchos de los sucesos consignados en este trabajo mantienen relación con detonantes materiales, económicos y geopolíticos en los que el hecho intercomunitario ha aparecido como integrante secundario o ha sido esgrimido a posteriori por aquellos sectores interesados en presentar una lectura acorde con sus propios intereses y tendencias ideológicas. Es decir, que la supuesta naturaleza confesional de determinados hechos se debe más a una valoración “confesionalizadora” que a una realidad objetiva y demostrable.

Lo anterior no implica que deseemos soslayarla o relativizar su importancia; sí queremos resaltar que el tema confesional comenzó a adquirir relevancia en tiempos recientes, gracias a una serie de circunstancias políticas y económicas que alteraron las coordenadas sociales tradicionales. El “fenómeno comunitario” tuvo escasa presencia en los análisis realizados por quienes se adentraron en la “cuestión libanesa” antes del estallido de la guerra civil a mediados de los setenta. A partir de ese momento, sin embargo, esta línea de análisis sufrió un vuelco total que ha terminado por distorsionar su dimensión verdadera⁶⁵³. Algo similar cabría decir de Siria y la valoración al uso sobre todo lo acaecido en ella desde el golpe de 1966. Pero todo esto no implica reducir el asunto confesional, el estudio de las pautas de comportamiento de las comunidades

653. N. Salam, *La condition libanaise. Communautés, citoyen, Etat*, Beirut: an-Nahar, 1998, pág. 19.

y sus imbricaciones entre sí, a una anécdota sin mayor importancia. En este error han caído demasiados análisis, empeñados en obviar la importancia de las comunidades como factor social y despreciar los condicionantes confesionales.

El confesionalismo constituye una grave amenaza para los criterios de convivencia y armonía que, se supone, deben presidir la vida en sociedad. La lógica de lo particular y lo sesgado se aprecia con facilidad en los modos que rigen las relaciones entre los miembros de la sociedad, puesto que el elemento confesional (“¿de qué religión es?”) se ha convertido en una premisa que antecede a las relaciones sociales. Pero lo peor de todo es que el mismo sistema y la inercia de los usos sociales permiten que la lógica taifí, lejos de remitir, adquiera mayor vigor. Esta tendencia se deja sentir con toda su intensidad en apartados en apariencia inocuos, verbigracia, el deporte. En Líbano, como no podía ser menos a la vista del numerus clausus político imperante desde hace décadas, los equipos de fútbol y baloncesto reflejan su particular sistema de cuotas: los drusos con los conjuntos drusos (*as-Safa'*, por ejemplo), los armenios con sus formaciones armenias de nombre inconfundible (*Humenimán, Humenitmán...*), los sunníes con los sunníes (*al-Ansar*). Pero la cosa no queda ahí: esta polarización desemboca en actos de violencia que, por mucho que se quieran silenciar desde instancias responsables, no presagian nada bueno⁶⁵⁴. Así, un medio que debería permitir al ciudadano desentenderse de sus problemas cotidianos se transforma en otro campo de batalla⁶⁵⁵.

Ya que en capítulos anteriores nos hemos centrado en aquellos sucesos históricos que, a nuestro entender, han marcado el devenir de las relaciones interconfesionales en Siria y Líbano, creemos conveniente analizar, brevemente, determinadas interpretaciones sobre los puntos fundamentales de la cuestión: cuándo surge el problema si es que éste existe, cuáles son los factores que lo generan, cuál es el concepto de sociedad y nación pergeñado por unos y por otros, el cometido del Estado, la interpretación de los hechos históricos a partir de unos presupuestos ideológicos definidos, etc.

1. Definición de taifismo, confesionalismo y sectarismo

A lo largo de este estudio hemos utilizado los términos “confesionalismo”, “taifismo” y “sectarismo” con profusión. Cuando hacemos uso de “taifismo”, españolización del término árabe “ta’ifiyya”, queremos dar a entender que estamos ante una interpretación subjetiva de la realidad a partir de criterios única o predominantemente confesionales. Es decir, que se pretende que las cosas funcionan por normas de conducta dictadas por las peculiaridades intercomunitarias y, que por lo tanto, deben aplicarse

654. Tras un partido entre un equipo apoyado por sunníes y otro por chiíes, algunos de estos últimos arremetieron contra una mezquita en la que se hallaban partidarios de aquél. *Al Hayat*, 22-11-99.

655. Sobre el “confesionalismo deportivo”, vid. “Le sport, miroir de l’engagement politique”, Franck Moroy, *Maghreb Machrek*, julio-septiembre, 2000, nº 169, pp. 109-115.

interpretaciones acordes con lo confesional. Aquí entra también en juego lo que hemos denominado “lógica taifí”. Por lo tanto, taifismo podría ser la tendencia a pensar (y a actuar en consecuencia) que los comportamientos de un individuo o un grupo de individuos representan a su comunidad, en tanto en cuanto ésta es el elemento sustancial de la sociedad. Del mismo modo, taifismo consiste en caracterizar una sociedad concreta –la siria, la libanesa– como una pugna dialéctica constante entre comunidades que obran y actúan como tales, sin tener en cuenta otra serie de factores económicos, sociales, culturales... Asimismo, taifismo equivale a considerar que los actos de un dirigente o responsable político van siempre o casi siempre encaminados a favorecer a una comunidad a costa de otra o a discriminar a un individuo o grupo de individuos únicamente porque pertenecen a una comunidad determinada. O sea, pensar que el sectarismo es uno de los pilares básicos de las relaciones sociales cuando, en realidad, hay otra serie de elementos que permiten refutar esta tesis. Las conclusiones a las que llegaron los islamistas en Siria en los setenta y los ochenta –el poder lo detenta una comunidad minoritaria en contra de la comunidad mayoría– pueden recibir el calificativo de “taifíes”. En los diccionarios de español no aparece consignada la palabra “taifismo”. Un lector ajeno a la materia no acabaría de entender la relación del término con el matiz confesional o religioso, puesto que la acepción reservada para “taifa” (“bando, facción”, vid. Diccionario de la RAE, tomo II, pág. 1933) nada dice sobre el susodicho matiz. Aún así, nos hemos permitido adoptarlo para facilitarnos la tarea y proveernos de una útil herramienta descriptiva. El término en árabe también estaba en un principio desprovisto del matiz “pertenencia religiosa”, ya que aludía únicamente a un “conjunto de personas”. El uso y el tiempo han acabado arrumbando el término original para confesión (“mil-la”) y confiriendo un nuevo cariz a la palabra árabe.

En cuanto a “confesionalismo” y “sectarismo”, en los diccionarios y enciclopedias suele definirse el primero como la “íntima adhesión a una confesión religiosa”⁶⁵⁶. Se trata por lo tanto de un término que no connota nada negativo, a no ser que se considere pernicioso sentir tal tipo de adhesión. Todo lo contrario ocurre con “sectarismo”, que refleja el “celo propio del sectario”, es decir, aquel que “profesa una secta” o se muestra “fanático e intransigente de un partido o una idea”⁶⁵⁷. Sectarismo, ciñendo su aplicación a nuestros dos países, refleja la arrogación por parte de una comunidad o “secta” de la facultad de dirigir los destinos de la nación vulnerando los derechos de las otras. Así, si tomamos en cuenta que en Siria y Líbano hay un número definido de comunidades (“sectas”), el sectarismo del que hablan algunos consiste en

656. Vid. Enciclopedia Espasa-Calpe, vol. XIV, pág. 1164. María Moliner, por su parte, no recoge “confesionalismo” sino “confesionalidad”, que significa “adscripción a determinada religión de una persona o de una entidad” (vid. vol. I, pág. 719). El RAE, pág. 537 sólo hace mención a “confesionalidad” como “calidad de confesional”, esto es, “perteneciente a una confesión religiosa”.

657. Diccionario de la RAE, tomo II, pág. 1854.

que un grupo en concreto (los maronitas en Líbano y los alawíes en Siria) han monopolizado el poder en su propio interés y sin tener en cuenta las necesidades de sunníes, chiíes, drusos, greco-ortodoxos, etc. Pero “confesionalismo” da lugar a una serie de aplicaciones que hacen de él una palabra más compleja. En su aspecto teórico, el confesionalismo es la participación activa de los preceptos, los componentes o los símbolos religiosos en la edificación política de un estado o, al menos, en alguna de sus expresiones. Desde este punto de vista, y tomando en consideración los textos constitucionales, la generalidad de los Estados árabes conforman entidades confesionales, en tanto en cuanto reconocen un protagonismo mayor o menor según el caso a la Ley divina; o, como poco, estipulan la pertenencia del máximo dirigente a la religión mayoritaria del país. Según esto último, ciertos estados no árabes, dotados de un sistema parlamentario multipartidista como el argentino, pueden recibir la etiqueta de confesional, puesto que la Carta Magna obligaba al presidente a incluirse, hasta fechas recientes, en una religión precisa. Otros casos entran de lleno en la casilla confesional, como el israelí, en el que las referencias secularistas se conjugan con una utilización cuando menos peculiar de los textos sagrados para justificar una entidad exclusivista basada en principios religiosos y raciales. Conforme a una graduación elaborada a partir de este punto, esto es, que lo religioso inspire o al menos esté presente en el corpus constitucional, jurídico, etc, de un estado en concreto, podemos llegar a distinciones que van desde el estado teocrático al estado marcado por un tenue cariz confesional. Siguiendo este hilo discursivo, España también sería un estado confesional, por muy poco, al reconocer el deber de respetar el sentir del segmento mayoritario en materia religiosa; otros estados europeos, como el francés, sin duda uno de los más secularizados en todos los aspectos, ponen especial cuidado en evitar cualquier alusión a este particular. En Europa, Grecia constituye un caso particular, tal y como demuestran las manifestaciones de 2000 contra la decisión gubernamental de suprimir la referencia a la religión del carné de identidad.

2. Confesionalismo social y religioso

La Constitución libanesa no habla de una religión oficial en concreto sino que alude a los fundamentos espirituales y doctrinales de la construcción social. Siria, en cambio, cuenta con una alusión concreta a este respecto (el presidente debe profesar la religión islámica) que incluye también una fórmula común a otros países árabes cual es la alusión a la Ley islámica como fuente principal de legislación. El devenir de la Carta Magna siria ha sido tormentoso, ya que los diferentes intentos en pos de “secularizar” el texto han topado con la férrea oposición de amplios sectores sociales. Tras el golpe del 66 se intentó suprimir todas las referencias religiosas incluidas en el texto constitucional. De este modo, no se aludía a la religión del Estado ni a la del presidente, ni tampoco se incluía referencia alguna a Dios en el juramento presidencial. Con

esta fórmula se abrían las puertas a que cualquier ciudadano, independientemente de su credo, accediese a la jefatura del Estado. Sin embargo, los círculos musulmanes tradicionales forzaron la inclusión de una cláusula sobre la religión del presidente.

El confesionalismo tiene una vertiente que hemos llamado “confesionalismo social o religioso”. En Siria y Líbano, el estatuto personal constituye el exponente preclaro de confesionalismo social, entendido como la implementación de una serie de medidas y la concesión de determinados derechos a partir de unas regulaciones religiosas⁶⁵⁸. Desde este punto de vista, puede considerarse, según la definición aportada por el diccionario, que el confesionalismo es “la estrecha adhesión a una confesión”. En este caso, el confesionalismo social (o religioso, que así se le conoce generalmente) es el “interés mostrado por un grupo en practicar sus ritos y creencias y regular su entidad familiar, social e incluso humana, a partir de los fundamentos de una religión”⁶⁵⁹. Un prestigioso jurista libanés, que desecha los términos “confesional” y “confesionalismo” y prefiere hablar de “comunitario” y “régimen comunitario”, define así este último: *La coexistence sur le même territoire, sous le signe d'une religion ou d'une doctrine religieuse, de divers autorités respectives, régies par leurs institutions organiques et soumises à des juridictions autonomes, formées de membres appartenant à leurs hiérarchies religieuses, auxquelles l'État a reconnu la compétence d'appliquer leurs lois et coutumes, et même de dire le droit, en des matières relevant du statut personnel...*⁶⁶⁰. La legislación libanesa, y con ella la siria, reconocen explícitamente la presencia de “comunidades”, mas recordemos que éstas son consideradas como tales por el hecho de presentar un, digámoslo así, “hecho diferencial religioso” frente a las demás.

Extrapolando esta peculiaridad a otros estados, podemos establecer tres categorías conforme a las disposiciones particulares sobre el estatuto personal. En la primera entrarían los que conceden la prioridad a la jurisdicción religiosa en el apartado del estatuto personal. En esta categoría debe incluirse la generalidad de los países árabes, Pakistán, Grecia e Israel; en la segunda, debemos anotar los países en los que las leyes civiles y religiosas comparten el protagonismo y se permite al ciudadano elegir la jurisdicción que desee, que tendrá idéntica validez: Italia, España, Gran Bretaña y otros dan ejemplo de lo que decimos; y, por último, los países donde el estatuto personal queda sujeto a las leyes del Estado y se desestiman las religiosas. Ejemplos: Francia, Estados Unidos u Holanda⁶⁶¹. Un caso curioso y que revela hasta qué punto el confe-

658. Vid. A. El-Gemayel *et al.*, *The Lebanese Political System*, Washington, tomo I, pág. 267 y ss.

659. Definición aportada por el padre 'Abd Allah Dagir, citado por Nasif Nassar, *Nabwa muytama' yadid* (Hacia una nueva sociedad), Beirut: Dar at-Tali'a, 1977, pág. 135.

660. E. Rabbath, *La formation historique*, *op. cit.*, pág. 57.

661. Antoine El-Gemayel, *op. cit.*, pág. 377. Entre los países árabes, Túnez constituye un caso atípico: por un lado prohíbe ciertas prácticas permitidas por la Ley islámica (la poligamia, por ejemplo), pero por otro sigue reconociendo la validez de las disposiciones religiosas en una serie de apartados.

sionalismo está presente en los modelos de nación de Oriente Medio es Israel. Éste, a pesar de su supuesto sesgo “democrático”, aplica en la práctica un sistema de segregación religiosa y racial que lo convierte, otra vez a pesar de sus proclamas de modernidad, en un estado “ultraconfesional”. Prácticas habituales en Líbano y Siria, como la inclusión de la adscripción religiosa en el registro civil y el documento de identidad, se aplican en Israel; pero estas medidas sirven, en primera instancia, para consagrar el carácter “judío exclusivista” de un estado que tiene en este punto su “especificidad”. Aquí también, según numerosos sectores, el fomento de una política secularizadora habría de dar al traste con la identidad intrínseca y particular del Estado⁶⁶².

2.1. *El peculiar y único confesionalismo político libanés*

Empero, Líbano avanza un paso más en este punto para llegar al “confesionalismo político”, que define el grado de participación/representación de cada comunidad en el Estado y sus estructuras según un criterio distributivo fijo. Para los detractores del Estado sirio, éste se rige por un confesionalismo –o mejor dicho, sectarismo– político *de facto*; por el contrario, el caso libanés no admite discusión en tanto en cuanto las leyes nacionales sancionan el *numerus clausus*, no sólo en el reparto de los tres máximos cargos políticos sino también en la concesión de puestos públicos de menor importancia. Si en el capítulo anterior señalábamos que uno no podía casarse sin pertenecer a una comunidad reconocida, ahora deberíamos decir que uno no puede hacer política en Líbano al margen del grupo confesional. En consecuencia, Líbano y Siria son dos Estados confesionales porque reconocen la jurisdicción religiosa en determinados asuntos y, además, niegan la posibilidad de que el ciudadano recurra a una ley civil en el caso de negarse a someterse a aquélla. Por lo tanto, los dos países comparten un aspecto del confesionalismo. No obstante, Líbano se distingue de su vecino, y en realidad de todo el mundo, por una singularidad: el confesionalismo político.

El sistema político libanés es objetivamente confesional en tanto en cuanto se adhiere al principio del confesionalismo o, dicho de otro modo, la “representación proporcional fija” de las diferentes comunidades reconocidas como tales⁶⁶³. En el País del Cedro, todo el aparato estatal está estructurado según la norma del confesionalismo: desde las más altas instancias políticas hasta los rangos del ejército y la judicatura pasando por los diversos escalafones administrativos debían ser asignados según la dimensión proporcional de cada comunidad religiosa. Si a esto le añadimos las disposiciones especiales en materia de estatuto personal, tendremos que Líbano es un

662. Vid. las reticencias de estos sectores a medidas secularizadoras como el matrimonio civil (propuesto por los laboristas en las elecciones legislativas adelantadas de 2003) en A. Hetsani, “El matrimonio civil dividirá al pueblo en dos y preparará el camino a un estado laico sin vinculación con el Estado judío”, *Yediot Ahronot*, 23-12-2002.

663. Lawrence Ziring, *The Middle East Political Dictionary*, Oxford, 1984, pág. 114.

estado doblemente confesional. En Siria, por su parte, la utilización del término debe restringirse ya que no existen regulaciones que impongan un criterio de representatividad política o administrativa según la "dimensión confesional", y sólo tenemos el estatuto personal y las alusiones constitucionales ya reseñadas.

Como ya se ha dicho, no ha faltado quien sostuviera desde posicionamientos diversos que un confesionalismo y otro son disociables, puesto que sólo uno de los dos resulta "básico" para el mantenimiento de la armonía social. Eran las autoridades religiosas musulmanas las que ponían especial énfasis en los beneficios del confesionalismo social, mientras que el político era considerado como exponente preclaro de las irregularidades inherentes al sistema libanés. Tal opinión a floraba asimismo en aquellos laicistas "moderados" que consideraban que la permanencia del estatuto personal, por ejemplo, no entraba en conflicto con el espíritu laico siempre y cuando se permitiese la creación de una comunidad "extra". No faltaban quienes se mostraban partidarios de un estado secular exento del confesionalismo social, pero con la condición de que se conservase el sistema de cuotas político. Así opinaban algunos "símbolos" de la derecha maroní, que consideraban que la distribución confesional de los puestos de responsabilidad aporta el único garante de supervivencia para la porción cristiana en un "océano islámico" cada vez más militante. De ahí que ante las peticiones formuladas por la parte musulmana no secular en la dirección de poner fin a las cuotas políticas se contestara con razonamientos parecidos al siguiente: ¿por qué habríamos de suprimir unas leyes que obligan al individuo a pertenecer a esta o aquella comunidad para acceder a un puesto administrativo determinado y sí dejar aquéllas que imponen lo propio a quien desee casarse, formar una familia y testar sus bienes? Por último, tenemos a quienes creían que un confesionalismo venía de la mano del otro y que ambos eran igual de nocivos y, por lo tanto, repudiables si se pretendía construir una sociedad plural, democrática y abierta. En Líbano, lo que para unos es el resultado natural de una peculiaridad geográfica y humana determinada, para otros constituye una especie de supraestructura ideológica impuesta por las corrientes hegemónicas con el objeto de asegurar la continuidad de sus intereses. O dicho de otro modo, lo que para unos constituye una disposición necesaria para otros representa poco menos que un ardid.

3. El concepto de comunidad: ¿la sociedad, un conjunto de comunidades?

En líneas pasadas hemos avanzado a la significación original del término "taifa", que en origen significaba "agrupación de individuos", y que ha terminado por suplan- tar al clásico "mil-la", utilizado por el Imperio Otomano para denominar su edificación propia sobre las relaciones intercomunitarias. "Mil-la", al ser traducida por los viajeros europeos como "nación", dejó la puerta abierta a expresiones un tanto liosas como "nación maronita" o "nación drusa". En Líbano y Siria lo que en español ha dado "taifa"

designa un “grupo organizado de personas que practican una creencia religiosa con medios, usos y artes determinados”⁶⁶⁴. Este hecho, el que unos grupos diferenciados por una creencia concreta convivan dentro de una misma entidad nacional se da, evidentemente, en otras partes del mundo; ahora bien, lo que confiere a nuestra región su especificidad es el hecho de que estas agrupaciones han adquirido con el tiempo una dimensión social y política bien definida. Tal particularidad nace de una visión definida sobre los fundamentos de su fe y la forma de practicarlos, así como de las circunstancias históricas que han jalonado su singladura. Aquí reside una de las particularidades de las sociedades siria y libanesa. Pero, ¿estamos de verdad ante sociedades específicas? ¿Constituye la comunidad el elemento vertebrador de la estructura sociopolítica?

3.1. *Chiba y la especificidad libanesa*

El polifacético Michel Chiha, considerado como uno de los fundadores teóricos del sistema libanés, puso especial empeño en sus escritos políticos en demostrar la especificidad libanesa y, por consiguiente, la necesidad de que su sistema político fuese también específico. En primer lugar, la comunidad o el grupo confesional “es una forma de civilización”. De ahí que podamos distinguir, grosso modo, entre “civilización cristiana” y “civilización islámica”⁶⁶⁵. Esto es, los dos grandes bloques religiosos que engloban a las diferentes comunidades. Luego, los estatutos personales son los que aportan “las diferencias y los matices” entre esas civilizaciones que cohabitan en un ambiente de “fraternidad y tolerancia”. En respuesta a aquellas voces “escandalizadas” ante la vigencia del sistema confesional en Líbano, Chiha pensaba que el confesionalismo permite a unas “minorías asociadas” acceder a un grado “justo” de representación política en un marco de orden y paz. Este sistema no ha sido una elaboración *hic et nunc*; al contrario, representa el compendio de una serie de vectores y parámetros que reflejan con precisión la naturaleza del lugar y de la sociedad. En definitiva, y habida cuenta de la singularidad libanesa, estamos ante el mejor de los sistemas posibles: *Le Liban est fait de minorités confessionnelles associées. Ces minorités se présentent sous l'étiquette confessionnelle parce que le Liban a toujours été le refuge de la liberté de conscience. Cela a été possible à cause de la situation géographique du Liban... Pourquoi vouloir modifier brutalement ce que les siècles ont fait?*⁶⁶⁶. La última frase iba dirigida, evidentemente, a quienes criticaban la configuración confesional

664. N. Nassar, *op. cit.*, pág. 135.

665. Michel Chiha, “Philosophie du confessionnalisme au Liban”, en la recopilación de artículos *Politique Intérieure*, Beirut: Éditions du Trident, 1964, pág. 303. Estos artículos, muchos en forma de editorial, fueron publicados por Chiha el periodista (en la gaceta de escritura francesa *Le Jour* entre 1936 y el año de su muerte, 1954). El Chiha político participó en la elaboración de la Constitución de 1926, mientras que el economista llegó a ser director y copropietario de un banco.

666. *Ib.*, pp. 304-305.

desde “prejuicios seculares fuera de lugar”. Para Chiha, el único medio posible para asegurar la continuidad del país radica en el respeto a su especificidad, lo que no significa, por otra parte, la mezcolanza arbitraria de la política y la religión sino la primacía espiritual del “hecho diferencial” libanés⁶⁶⁷.

3.2. *Las comunidades étnico-religiosas*

Otras lecturas, continuadoras en cierto sentido de las teorías chihawíes, asimilan el concepto de civilización que acabamos de ver y, a la par, desarrollan etiquetas nuevas. Béchir Gemayel, nombrado presidente de la República en 1982 y uno de los adalides del bando militar maroní hasta su muerte ese mismo año, opinaba que las comunidades, además de “civilizaciones”, constituyen “elementos de base de la nación” y, además, “entidades y pueblos complementarios”⁶⁶⁸. Más adelante, Béchir utilizará la expresión “grupos culturales” en detrimento de “grupos confesionales”, que en su opinión no transmitía con la nitidez debida la peculiaridad comunitaria de la realidad libanesa⁶⁶⁹. Más aún, términos del cariz de “grupos confesionales” representaban, en rigor, una reliquia “arcaica” proveniente de la época otomana y su política destinada a fomentar la división interna. Pero Béchir Gemayel no se contentará con esta nueva terminología sino que desarrollará un concepto más o menos extendido en determinados círculos intelectuales. Nos referimos a la idea de “comunidades étnico-religiosas”, la cual, en su opinión, se amolda mejor que cualquier otra a la identidad libanesa específica. No se trataba de una etiqueta novedosa puesto que ya antes, hacía décadas, había ocupado un lugar destacado en diversos estudios y análisis sobre la sociedad libanesa, que era concebida como un conjunto de etnias⁶⁷⁰. Gemayel se vale de este término y otros para conducirnos, desde un prisma esencialmente político, a lo que para él constituye el meollo de la cuestión: la nación se compone de dos bloques bien diferenciados, con dos cosmovisiones, dos aspiraciones, dos sistemas de valores e, incluso, dos componentes culturales, raciales y sociales distintos⁶⁷¹. Y el éxito del proyecto nacional depende de la predisposición de ambas a aceptar un compromiso de cohabitación. El conflicto, pues, no se plantea en torno a la posibilidad de vivir en comunidad –Béchir defendió un proyecto de cohabitación y unidad en su breve periodo presidencial. El conflicto verdadero surge a la hora de delimitar las características primordiales de esos grupos culturales-étnicos y negociar los términos de la cohabitación.

667. Uno de los estudios más recientes sobre la especificidad libanesa es el de Antuan Juri, ex miembro del Frente Libanés, *Lubnan al-lubnani*, Beirut: Dar al-Abyadiyya, 2001. Juri enumera, a lo largo del libro, “los diez pilares de la identidad libanesa”, entre ellos la geografía, la lengua y la religión.

668. Selim Abou, *Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, París: Éditions Anthropos, 1984, pág. 288.

669. *Ib.*, pág. 289.

670. Vid., por ejemplo, el estudio de Jacques Ruffié y Najib Taleb, *Étude hémotypologique des ethnies libanaises*, París, 1965.

671. Abou, *Béchir Gemayel...*, *op. cit.*, pp. 288-289 y pág. 321, nota 54.

La introducción del factor étnico abre mucho más el campo a quienes se proponen demostrar la existencia de dos entes nítidamente definidos. El propio comentarista de Béchir, Selim Abou, recoge y desarrolla el concepto de “comunidades étnico-religiosas” y bucea de paso en los denominadores socioculturales que, según él, distinguen a los cristianos, léase el apego a la cultura francesa y el compromiso con la causa nacional libanesa entre otros; los musulmanes libaneses, por su parte, se caracterizan en el terreno cultural por su permeabilidad a las corrientes panarabistas y su adhesión total al árabe, la lengua del Corán. En el ámbito de la especificidad cultural deben enclavarse también las teorías que, como la fenicidad y la cristalización de una sociedad de rasgos definidos antes de la conquista islámica, elaboraran destacados intelectuales cristianos durante décadas. No han faltado las plumas que con mayor o menor sentimiento literario han glosado la era fenicia, como Charles Corm, para quien la identidad libanesa era un trasunto de la fenicia⁶⁷². Si tomamos en consideración las referencias a la impronta fenicia, y también aramea, que se han venido aportando desde ciertos sectores tendremos ya completada la línea divisoria que separa a unos grupos culturales y étnicos de otros, puesto que, se sobreentiende, los cristianos son los herederos directos de aquella presencia fenicia y, por lo tanto, hay que diferenciarlos de los musulmanes, descendientes de los conquistadores árabes. Una vez fijados los presupuestos teóricos del “etnicismo cultural”, una porción significativa de lo que ha dado en llamarse el “maronismo político”, en cuyas filas se encontraba Béchir, hizo del concepto de grupo cultural el pilar de su programa político. Buena muestra de esto que decimos la tenemos en el posicionamiento de Béchir sobre quiénes debían ser los interlocutores sociales a la hora de fijar los criterios de cohabitación. En cierta ocasión, con la guerra como telón de fondo, los del Movimiento Nacional propusieron conversaciones directas entre los dos bandos en disputa. La respuesta de Béchir fue reveladora: no había lugar a tal posibilidad porque los líderes izquierdistas representaban sólo una minoría marginal; el diálogo debía plantearse, pues, entre los dos grupos culturales no entre ideologías o formaciones políticas⁶⁷³. Se daba a entender que las Falanges sí representaban de hecho a su “grupo cultural”, que excedía el maroní para englobar a todos los cristianos. Es decir, que el éxito de representatividad de las formaciones políticas estaba íntimamente ligado a su capacidad para representar la esencia de una sociedad compuesta, ante todo, por grupos étnicos y culturales.

La teoría de una sociedad asentada en compartimentos estancos no tardó en servir de excusa para que ciertos sectores, los más radicales, hablaran de la incompatibilidad cultural y social entre cristianos y musulmanes. Más aún, esta corriente de pensamien-

672. Vid. Charles Corm, *La Montagne Inspirée*, Beirut, 1943. Recordemos también al poeta Said Aql, el político Charles Malek o el historiador Yawad Boulus. En el plano político, las Falanges defendieron con ahínco la tesis fenicista. Vid. *Naissance des Kataeb...*, *op. cit.*, pp. 6-7.

673. Abou, *op. cit.*, pág. 289.

to afirmaba que el grado de interrelación era relativo y que los fundamentos de cohesión, inexistentes. De ahí a la petición de entidades independientes y desgajadas, una musulmana, otra cristiana, no había más que un paso. Y así fue de hecho durante determinados periodos de la Guerra Civil. Sin embargo, y como era de prever, los partidarios de la unidad y la cohabitación esgrimieron argumentos que, a su parecer, evidenciaban que la sociedad se había caracterizado desde siempre por su imbricación e interrelación. Un autor contemporáneo, que rechaza el concepto de comunidades étnico-religiosas, opina que la historia atestigua que entre unas comunidades y otras existen más puntos de unión que de desunión. Para él, las únicas comunidades a las que se puede aplicar el calificativo de “étnica” en Líbano y Siria son la armenia y la kurda, puesto que las demás, incluida la maroní, pertenecen a la raza árabe; además, todas hablan una lengua única con diversas variantes que no se deben a la pertenencia confesional sino a la distribución geográfica; en muchas regiones, a pesar de los estragos de la guerra, sigue habiendo una notable mezcolanza comunitaria y, además, la localización de las comunidades responde a criterios diversos que muchas veces nada tienen que ver con la concentración confesional⁶⁷⁴. Pero hay otros elementos que permiten sostener que las comunidades comparten una identidad cultural: la comida, las costumbres, la estructuración de la familia, la prioridad de la línea agnaticia, la preferencia por el matrimonio entre primos hermanos, la vigencia de las relaciones tribales y clánicas, etc. En realidad, se trata de un conflicto formulado en el plano de la “conciencia de pertenencia”, no en las evidencias históricas y sociales. Esto es, que la voluntad de ser específicos —que para Salam sólo se da entre los maronitas— no basta para que, en efecto, uno sea específico. Otras voces también se niegan a introducir el factor étnico a la hora de clasificar las comunidades, a las que prefieren definir a partir de aspectos socioculturales, si bien se reconoce que la endogamia puede agrandar la distancia entre los dos “grandes bloques”, el cristiano y el musulmán⁶⁷⁵.

3.3. *La dimensión sociológica de los grupos confesionales*

Determinados estudiosos encaran el fenómeno comunitario desde una perspectiva eminentemente sociológica, esto es, consideran que las comunidades son ante todo entes que se relacionan entre sí según las coordenadas sociales y las regulaciones políticas que rigen sus comportamientos consigo mismas, con las demás y con el Estado⁶⁷⁶. Desde este prisma, el conflicto taifí se ha creado gracias a unas actuaciones políticas definidas que, dirigidas artificiosamente por otomanos y europeos a partir de unas coordenadas históricas precisas, han acabado por convertirse en norma. Como quiera que “todas las cosas en la sociedad empiezan y terminan por la política” y que

674. Nawaf Salam, *op. cit.*, pp. 20-21.

675. Rabbath, *op. cit.*, pág. 57.

676. Nassar, *op. cit.*, 103-113.

el quid reside ante todo en un marco político, en este caso un sistema confesional, será preciso alterar las premisas políticas. De este modo, las comunidades pasarán a comportarse de distinta forma y se producirá una reinversión de los criterios de actuación. Esto, evidentemente, contraviene la idea de que las comunidades conforman entes compactos y homogéneos con una esencia cuasi inmutable que impone la adopción de un sistema *ad hoc* para asegurar su vida en común. Pero esta última idea ha sido también refutada desde otros posicionamientos. Para quienes creen relevante reparar en la importancia de los factores económicos y las relaciones materiales entre unas clases y otras, la noción de la homogeneidad confesional no tiene demasiada validez. Algunos sostienen que entre las clases pudientes resulta difícil distinguir quién pertenece a una comunidad y quién a otra. O que las diferencias pueden ser también notables entre un burgués y un campesino enclavados en la misma comunidad⁶⁷⁷. Otros, además de los factores sociológicos y económicos, destacan la importancia del clima, el medio y la forma de ganarse la vida, que hace que el individuo desarrolle una personalidad particular. Todo ello permite que un musulmán o un cristiano que viven en una gran ciudad costera, por ejemplo, mantengan una comunidad de intereses frente a sus correligionarios de las montañas⁶⁷⁸.

4. La singularidad de la sociedad confesional

Para Chiha, el confesionalismo es un don munífico que resalta la originalidad de un país que “sólo puede parecerse a sí mismo”⁶⁷⁹; un país que, en definitiva, siempre ha constituido un *alter orbis*. A partir de esta línea interpretativa, se gestó en el Pacto Nacional de 1943 la idea de la construcción nacional con el confesionalismo político como vehículo de la idiosincrasia local. Sin embargo, el modelo del confesionalismo político no tardó en recibir aceradas críticas desde dos bandos: el primero lo componían quienes creían que su comunidad estaba mal representada en la ecuación y pedían contrapartidas; el segundo se nutría de quienes pensaban que las comunidades o los “grupos culturales” no conformaban el armazón social y que, por lo tanto, no había lugar al sistema confesional. En una respuesta a las críticas habitualmente dirigidas desde los sectores más anticonfesionales, en este caso la izquierda marxista, Yuzif Abu Jalil, una de las personalidades falangistas más destacadas en las últimas décadas, hace una valoración, ya en los noventa, de la identidad libanesa en términos que guardan estrecha relación con la definición chihawí: *Libano es, en esencia, y hasta nueva orden, una federación de comunidades, y nadie hasta ahora se ha atrevido a alterar esta estructura o ha propuesto una alternativa y, con ella, los medios necesarios para llevarla*

677. Salam, *op. cit.*, pág. 36.

678. Yusuf Ibrahim Yazbak, *a-Yudbur at-ta'rijjiyya li-l-barb al-lubnaniyya* (Las raíces históricas de la guerra libanesa), Beirut: Nawfil, 1993, pág. 12.

679. Michel Chiha, “Originalité du Liban”, *op. cit.*, pág. 310.

*a cabo*⁶⁸⁰. Percibimos lo ecos de la fórmula de las “comunidades asociadas” y la necesidad de salvaguardar un sistema que se amolda a la singularidad libanesa. Además, viene a decir, qué hay de malo en que un armenio represente a su comunidad y no a un partido político o que un sunní haga lo mismo con la suya. ¿Acaso no constituyen también formas lícitas de representación social? ¿Acaso las formaciones políticas multiconfesionales pueden defender mejor los derechos de las comunidades respectivas que las uniconfesionales (como el *Tashnaq* armenio)?⁶⁸¹ Otro hecho que demuestra la validez del modelo es que todas las propuestas presentadas para sustituir esta “federación de comunidades” han acabado en estrepitoso fracaso: los franceses lo intentaron –forjando las comunidades de derecho común– mas tuvieron que mantener la configuración confesional tal y como estaba; el Estado independiente persiguió idéntico objetivo al suprimir las listas confesionales en unas elecciones municipales en 1952 pero se vio forzado a retornar al método habitual ante las protestas populares; ya durante la contienda civil, unos y otros impusieron sus miniestados en áreas separadas e independientes, cristianos aquí musulmanes allí, pero no pudieron mantenerse en pie por mucho tiempo. Tal imposibilidad de cambio, al menos con los parámetros actuales, radica en una razón definitiva: *El país tiene una estructura completamente confesionalizada, desde la base hasta la cumbre o desde la cumbre a la base*⁶⁸².

4.1. *La asociación de las minorías*

Se ha hecho mención ya al concepto de “comunidades mayoritarias”. Chiha, al presentar su punto de vista particular, habla de “minorías confesionales asociadas”. En ese lapso de tiempo transcurrido entre las palabras de China y Abu Jalil, de 1954 hasta 1992, una serie de modificaciones habían afectado al apartado cuantitativo del sistema confesional. En efecto, en los cuarenta y cincuenta, ninguna comunidad contaba con un porcentaje superior al treinta o treinta y cinco por ciento. Los maronitas, cuya superioridad numérica había sido consagrada en el famoso censo de 1932, seguían componiendo el grupo mayoritario; sin embargo, décadas después, debido a la guerra civil y a la incidencia desigual de las tasas de natalidad y emigración en unos y otros, la proporción numérica dio un vuelco: los chiíes pasaron a ocupar la primera posición con más del treinta por ciento y todos los musulmanes (chiíes, sunníes y drusos) juntos iban camino del setenta por ciento. De ahí que, si nos mantenemos aferrados a las “cuotas cuantitativas”, que insuflaron el espíritu del reparto representativo tras la independencia, tenemos que la reforma del modelo se hace necesaria, con el objeto de allanar esta irregularidad. Pero antes de pasar a este último particular, que guarda estrecha relación con el concepto de equilibrio confesional, tenemos que

680. *Lubnan...limadba*, *op. cit.*, pág. 113.

681. *Ib.*, pp. 112-113.

682. *Ib.*, pág. 119.

hacer referencia a otra definición, vinculada con el contexto general de las “comunidades asociadas”. Se ha tendido a evaluar la importancia de las comunidades sirias y libanesas según su nivel de participación en la esfera política. Un intelectual libanés las divide en tres grandes grupos: en el primero, maronitas, sunníes y chiíes (que son los que mantienen los tres cargos políticos de mayor importancia); los greco-ortodoxos, los greco-católicos y los drusos; y, por último, las comunidades restantes, las más reducidas, caracterizadas en algunos casos por su “identidad” étnica⁶⁸³. Si, ateniéndonos a este criterio de clasificación, enfocamos la realidad siria, tendríamos que aquí serían los sunníes y los alawíes quienes ocuparían la vanguardia de las comunidades más importantes, seguidos de greco-ortodoxos, armenios, drusos, ismaelíes y el resto. O, si aplicásemos las categorías de quienes tachan al poder sirio de sectario, deberíamos colocar a los alawíes en solitario dentro del primer grupo.

Para muchos, jamás ha habido una interrelación efectiva entre las diversas comunidades ni tampoco un proyecto nacional común. Sin embargo, determinados análisis han visto en la historia pasada de la región un ejemplo de fraternidad comunitaria enturbiada, no obstante, por esporádicos enfrentamientos y disputas internas. Esta visión colisiona de frente con la de quienes consideran la historia anterior a la independencia como un ejemplo del sometimiento que han padecido las comunidades minoritarias a manos del poder, que representaba a su vez a un gran grupo. A nosotros nos interesa ahora incidir en este punto porque, para los defensores del sistema confesional, la vitalidad de éste reside en la fiabilidad de la lectura que se efectúe sobre el *modus faciendi* de las confesiones. Un conocido intelectual cristiano, Antoine Messarra, llega a la conclusión de que en la sociedad (libanesa en este caso) se establece una relación de ramificaciones múltiples, ya que sus integrantes han de establecer sus relaciones entre sí a través de la mediación del Estado; éste es por tanto, el canalizador y, al mismo tiempo, el vector que asegura la concordia y la viabilidad en el ámbito confesional; al mismo tiempo, el individuo, si desea tomar contacto con el Estado, debe hacerlo a través de la comunidad. De este modo, se dibuja un triángulo con los ángulos siguientes: el Estado, la comunidad y el individuo, donde el segundo elemento soporta la mayor carga y responsabilidad, pues tanto el individuo como el mismo Estado hallan en ella su campo de acción cuando no su razón de ser⁶⁸⁴.

Este último componente es de gran trascendencia, puesto que para Messarra la especificidad no sólo se halla en la composición comunitaria singular de la sociedad sino en las relaciones establecidas entre unos grupos y otros. Mientras que Chiha introdujo la noción de “minorías asociadas”, Messarra habla de una sociedad “múltiple”

683. Nassar, “Lubnan bayna-l-infiyar wa-l-insihar” (Líbano, entre la explosión y la fusión), en la revista *al-Waqi*, nº5-6, octubre de 1983, pág. 31.

684. Antoine Messarra, “an-Nizam as-siyasi al-lubnani nizam farid min naw’i-hi?” (El sistema político libanés, ¿un sistema sin parangón?), en *al-Waqi*, nº 5-6, oct. 1983, pág. 12.

(*muta'addid*). Una sociedad donde las comunidades han vivido en un ambiente de relativa concordia que, en ningún caso, ha hecho que aquéllas pierdan su singularidad; al contrario, cada una sigue manteniendo características y peculiaridades que le permiten acotar sus pequeños territorios propios. Por las razones que sean, estamos lejos de hallarnos ante una sociedad “homogénea” (*mutayanis*), típica de algunos países occidentales, entendiendo como tal aquella en la que los individuos, pertenezcan a la étnia o religión que pertenezcan, conviven en un espacio cohesionado y unificado con una tónica de acción consensuada. En la sociedad homogénea se ha suprimido por completo la labor mediadora –que en otros contextos sí es necesaria para interrelacionar a las comunidades– porque el individuo ha trascendido el marco comunitario y se ha convertido en un ciudadano pleno y completo, capaz de establecer una relación directa con el Estado y la sociedad. O sea, que el Estado no tiene que mediar entre las comunidades porque éstas no conforman entidades autónomas ni independientes sino que se hallan integradas e incluso diluidas en el contexto social. En cambio, en Líbano, la ausencia de la homogeneidad y la pervivencia de la multiplicidad imprimen un sello distintivo que obliga a conferir al Estado una función determinada dentro de un sistema singular. Y, a partir de una situación excepcional, se verifica el recurso a una suerte de armonía entre todos, con el concurso del Estado y su función intermediaria. Pero Messarra, además, no sólo apela al equilibrio y la “democracia armonizadora” emanada del sistema confesional basándose en el argumento de la especificidad humana, histórica y geográfica libanesa. En relación con los presupuestos chiha-wíes aporta un elemento nuevo, el peligro de una amenaza que puede acabar por socavar los cimientos del Estado y del sistema. Y lo que confiere al país parte de su singularidad radica, precisamente, en haber podido librarse de esa amenaza constante. El sistema, por tanto, debe mantenerse si queremos que esa amenaza siga siendo sólo eso, una amenaza: *Líbano presenta una serie de características singulares, entre las que destacan la presencia de una religión de tendencia teocrática y el estar circundado por un entorno de escasa propensión “armonizadora” cuando no hostil a ella*⁶⁸⁵.

4.2. *La necesidad del sistema confesional*

En resumen, los valedores del *statu quo* confesional parecen coincidir en dos apreciaciones generales: en primer lugar, su ineluctabilidad; en segundo término, su idoneidad para preservar el equilibrio necesario entre todas las comunidades. De aquí se desprende, lógicamente, la necesidad de dejar las cosas como están, introduciendo, si

685. Ib., pág. 18. Si tomamos en consideración el discurso común a algunos políticos cristianos tendremos las coordenadas del miedo a la dominación musulmana.

acaso, ciertas reformas para asegurar la viabilidad del sistema; pero sin cambiar en lo esencial el pilar confesional del sistema y sus dos facetas (la social y la política). De hecho, varios de estos teóricos parecen establecer una relación de causa-efecto entre una dimensión y otra, puesto que una vez más sale a relucir la complejidad del "hecho diferencial" inherente a una sociedad formada por múltiples grupos confesionales. Todas estas particularidades son las que hacen inviable cualquier medida consistente en suprimir uno de los dos sistemas y mucho menos los dos a la vez. Y aunque se reconoce que nadie niega ya que el sistema atraviesa una etapa crítica, también se afirma que la solución pasa por renovar el tratado de colaboración entre las diversas comunidades⁶⁸⁶. Eso o exponerse a dos opciones radicales que no pueden reportar beneficio alguno: desestimar por completo un sistema político "modernizado", lo que conduciría a la formación de estadillos taiffes independientes y desligados los unos de los otros; o la adopción incondicional de ese modelo modernizado, cuyos componentes de secularización global serían rechazados por buena parte de la sociedad. Por lo tanto, la tercera vía consiste aquí en resancionar el acuerdo gestador de la entidad nacional y, al mismo tiempo, asimilar aquellas coordenadas de la modernidad que no atenten contra las peculiaridades de las comunidades y garanticen los intereses generales y las libertades tanto individuales como colectivas⁶⁸⁷. A conclusión similar por otros derroteros llega Antoine Messarra: la única solución reside en reformar el modelo proporcional para que cumpla su función con mayor eficiencia⁶⁸⁸.

En Siria no hay principios constitucionales ni pactos nacionales que estipulen el sistema confesional político. Sin embargo, a decir de los sectores antiba'athíes, el régimen emplea un modelo similar al libanés para dar la impresión, falsa, de que todas las comunidades están efectivamente representadas. Como quiera que un grupo confesional detenta el poder, el régimen se ha buscado una fórmula que recuerde vagamente a la libanesa: *El reparto confesional del poder se ha convertido en algo natural en Siria: siempre tiene que haber un ministro druso de Hawrán y otro cristiano de la región de Lataquia; el primer ministro debe ser sunní en cualquier caso... del mismo modo que, en cualquier caso, nunca ha de faltar un ismaelí de Salamiya y la mayoría de los ministerios han de ir a manos sunníes*⁶⁸⁹. Pero esta distribución es una formalidad: el poder efectivo pertenece en exclusiva a los alawíes, quienes ejercen un férreo control sobre el ejército y los servicios de inteligencia.

686. Bassam al-Hashim, "at-Taifiyya wa al-'almaniyya fi Lubnan" (El confesionalismo y el secularismo en Líbano), revista *al-Waqt*, nº 5-6, octubre de 1983, pág. 117.

687. *Ib.*, pp. 95-96.

688. A. Messarra, *Le modèle politique libanaise et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1983, pág. 485.

689. Muhammad Sadiq, *Huwar hau'la Suriya* (Conversando sobre Siria), Londres: Dar 'Ukaz, 1993, pág. 97.

5. El equilibrio confesional

El equilibrio entre esos “grupos culturales” constituye la principal aportación de los teóricos del Estado libanés para justificar la adopción del sistema confesional, tal y como se establecía en el Pacto Nacional de 1943. De nuevo, como ya ocurriera con la “identidad comunitaria” de la sociedad libanesa, hay que resaltar el protagonismo de Michel Chiha en la formulación del principio del equilibrio. Para Chiha, el equilibrio nace ante todo de la necesidad de asegurar a todas las comunidades que sus intereses no serán vulnerados y que ningún grupo, por fuerte y poderoso que sea, podrá arrebatar su espacio a las otras. Así, el hecho de que la composición parlamentaria sea definida por unos parámetros de representación proporcional estricta le merece la calificación de “medida muy sabia”, puesto que, en caso de arrumbar el sistema proporcional, se corre el peligro de que algunas comunidades aparezcan representadas por debajo de su importancia real o, también, de que las unas pretendan suplantar a las otras⁶⁹⁰. A Líbano, con su espina dorsal vertebrada por la presencia de los grupos confesionales, no le queda más remedio que hacer del equilibrio virtud para poder mantenerse en pie. Con este propósito deben comprometerse todas las confesiones sin excepción, alentadas por un principio común de flexibilidad y participación. Un equilibrio, en definitiva, cuyo garante primero ha de ser el “núcleo duro” del sistema proporcional, formado por los grupos más populosos. Éstos, con una postura dictada por la flexibilidad y la comprensión hacia las actitudes de desconfianza que pudieran aflorar en el resto, deben poner especial cuidado en promover la tolerancia y evitar los temores particulares de cada comunidad, así como los suyos propios. Una vez más, el miedo aparece en el discurso político libanés como vértice configurador de la expresión colectiva: al fin y al cabo, no es otra cosa que el temor particular de cada “minoría asociada” lo que empuja a regularizar el equilibrio. Nótese en este punto que Chiha concede destacado protagonismo a los adalides espirituales –que son, en el plano confesional, “los jefes de las comunidades”– y a su capacidad particular para generar tolerancia y concienciar a sus correligionarios de la conveniencia de conservar la estabilidad.

5.1. *La posibilidad de reformar el sistema*

Abu Jalil, que edifica su discurso en el periodo posterior al acuerdo del Taif (1989) y las modificaciones a las que ha sido sometida la Carta Magna, sostiene una postura similar con respecto al equilibrio “necesario”. Más aún, a su entender, la noción del equilibrio constituye una máxima asumida por la mayor parte de la sociedad. Las invocaciones para cambiar el sistema habían partido siempre desde el bando musulmán, no del cristiano; no obstante, Abu Jalil apostilla que muchas de esas invocaciones no

690. Chiha, “Liban confessionnel”, *op. cit.*, pág. 80.

pretendían cambiar el *statu quo* sino reformarlo para que los miembros de la comunidad musulmana pudiesen acceder a los beneficios que, a decir de los musulmanes, monopolizaban los cristianos. Aquí sí apoya Abu Jalil una reforma para subsanar esta deficiencia, lo que no significa, bajo ningún concepto, finiquitar el sistema ni alterarlo en sus presupuestos básicos; se trata más bien de fijar un criterio de distribución de cuotas más acorde con las nuevas coordenadas (o sea, lo que se hizo en los acuerdos del Taif con la paridad entre cristianos y musulmanes en el Parlamento y la administración). Y es que las medidas que pasen por causar un desequilibrio en el referido sistema, digamos que suprimiendo el principio de representación por comunidades, acabará provocando un efecto contrario al deseado, es decir, terminará por confesionalizar más aún a la sociedad. ¿Por qué? Porque las comunidades más pequeñas –al ver amenazadas su permanencia tras la desaparición del paraguas que las defendía ante los grupos más numerosos y aseguraba su presencia en los órganos efectivos de poder– reaccionarán enquistándose más y más, recurriendo con mayor insistencia que antes si cabe a los líderes confesionales y sintiéndose que sus derechos han sido conculcados y sus legítimos anhelos, derrocados. Y los únicos beneficiarios serán las comunidades mayoritarias. Por todo ello, porque en definitiva nos hallamos ante una opción –el confesionalismo– irrevocable, si oímos a alguien decir que se le da un ardite si “este o aquel responsable es musulmán o cristiano, maroní o no maroní, sunní o no sunní”, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que nos hallamos ante unas palabras utópicas más cercanas al terreno de las ilusiones primarias que al de la voluntad y el deseo políticos³⁹¹.

5.2. *El sistema de cuotas como impedimento*

Otras voces han propuesto pautas diferentes de interpretación sobre el sistema y el equilibrio confesionales. Para la generalidad de estas interpretaciones, la norma del *numerus clausus* –piedra angular del equilibrio político– constituye un anacronismo, sancionado por el precepto de la representatividad confesional, que no el de la habilidad o la competencia. De ahí que las situaciones “absurdas” a que dan lugar, por ejemplo, las leyes electorales basadas en el criterio distributivo sean objeto de descripciones como ésta: *El libanés maroní que se considera y que el pueblo considera capacitado para desempeñar un cargo público no puede, por ejemplo, salir diputado por Sidón, ya que sólo los sunníes pueden ser elegidos en ella; y, al contrario, el libanés sunní o el libanés chít no puede anunciar su candidatura en la circunscripción de Yazín o el-Kura, pues tal facultad queda reservada a los maronitas. Más aún, el libanés que no pertenece a una de las confesiones mencionadas por las leyes electorales no tiene*

691. Abu Jalil, op., cit., pág. 118.

*ningún derecho a concurrir a las elecciones*⁶⁹². En tono parejo habla otro analista declaradamente contrario a un sistema confesional que, a su entender, ni representa al ciudadano ni asegura —en contra de lo que dicen quienes lo sustentan— el respeto a la “voluntad democrática” de los ciudadanos: *Si en un distrito se presentan seis candidatos (tres chiiés y tres greco-ortodoxos) para dos escaños (uno por comunidad) y resulta que el primero de la lista chii obtiene 8500 votos, el segundo 7000 y el tercero 6000, mientras que el primero de la greco-ortodoxa consigue 6500, el segundo 6000 y el tercero 5500, tendremos que los vencedores son los dos primeros, a pesar de que el segundo en la lista chii obtuvo más votos que el primero de los greco-ortodoxos. Entonces, tenemos que preguntarnos: ¿es que el primero de la candidatura greco-ortodoxa representa más a la nación que el segundo de la chii? ¿En qué mente puede haber esto? El lector puede pensar que esto no ocurre muchas veces; al contrario, acontece en la mayor parte de las regiones electorales*⁶⁹³. Sin embargo, ante este tipo de críticas, continuas desde hace décadas, Chiha contestaba con un argumento que volvía al principio del equilibrio: reconocía ímplicitamente que nada había de malo, por ejemplo, en que un druso cualificado se presentase por una circunscripción que no le correspondiese; pero, en ese caso, todas las comunidades querrían dar un paso similar y tener igual número de ministros y diputados que las demás. Y, al cabo, no se conseguiría más que provocar “dificultades irresolubles” al país⁶⁹⁴.

Los detractores alegaron que el principio de representatividad proporcional contravenía los presupuestos constitucionales. Por ejemplo, aquellos párrafos que establecían que “todos los libaneses tienen el mismo derecho a desempeñar un cargo público, sin ningún tipo de distinción salvo en la aptitud y los méritos” o que el diputado elegido “representa a toda la nación”⁶⁹⁵. Pero, además, se negaron a aceptar que el sistema permitiese conservar el “equilibrio necesario” entre las comunidades. Al contrario, consideraron que todo el sistema constituía un pretexto más para favorecer los intereses particulares de un grupo social por encima de los del resto. O, expresado de otra manera, que la fórmula del equilibrio político y administrativo oculta un nuevo ardid cuyo objetivo último no es otro que permitir que una clase determinada mantenga su hegemonía. Si en algo procede hablar de equilibrio, debería hacerse en el ámbito interno de las relaciones interoligárquicas, no entre las comunidades ni los ciudadanos. Además, el concepto de estabilidad aplicado por los grupos dirigentes, que al fin y al cabo fueron los responsables del Pacto Nacional, da pie a numerosas contradicciones. Por ejemplo, y volviendo a la representatividad de los diputados elegidos por los ciudadanos, la capacidad de aquéllos para reflejar a la “nación” en gene-

692. Bishara Marhay, revista *Dirasat 'Arabiyya*, nov. 1971, pág. 69.

693. Fu'ad Shahin, *at-Taifiyya fi Lubnan* (El confesionalismo en Libano), Beirut, 1986, pág. 196.

694. Chiha, “Liban confessionnel”, op. cit., pp. 80-81.

695. Vid. los artículos 12 y 27 de la Constitución libanesa en Yuhà y Shubbat, op. cit., pp. 40 y 52.

ral queda puesta en tela de juicio por los mismos fundamentos que han permitido su elección (el particularismo y la obligatoriedad de representar a su propia comunidad)⁶⁹⁶. Pero hay otra supuesta contradicción más grave todavía para quienes no creen en el principio del equilibrio: éste se basa en teoría en la distribución numérica de la población, o sea, que a mayor número de habitantes, mayor proporción de diputados y cargos administrativos tendrá cada comunidad; empero, el poder se niega a prescindir del censo (realizado en 1932) que supuso el primer soporte documental para la cohabitación intercomunitaria y rechaza actualizar los datos sobre la población.

5.3. *Los presupuestos del Pacto Nacional*

Para los críticos del “equilibrio necesario” diseñado en el Pacto Nacional, una sociedad se hace con la participación efectiva de las ideas y los actos, no con un compromiso marcado por la inhibición. Esta crítica viene a cuento porque el pacto establecía, junto a la distribución proporcional, que esos dos grandes “grupos culturales” tenían que hacer una serie de renunciaciones: los cristianos debían abstenerse de fomentar el occidentalismo y el acercamiento desmedido a los países europeos, y los musulmanes tenían que aceptar la idea de la libanidad y desprenderse de las ideologías panarabistas. El periodista Georges Naccache publicó en 1949, en el periódico *L'Orient*, un famoso editorial en el que criticaba la fórmula incluida en el pacto, que obligaba a unos y otros a permanecer en un punto medio que no llevaba a ningún sitio. “Dos negaciones no forman una nación”, llevaba por título el editorial, que se preguntaba qué proyecto de unión podía conseguirse con una fórmula así en un país compuesto, en realidad, por “dos quintas columnas”. Pero según otros, ni siquiera este equilibrio era tal. Por ejemplo, en la faceta relacionada con la política exterior. El Pacto Nacional proclamaba el compromiso de lo que Chiha llamaba las “dos civilizaciones” libanesas en aras de preservar el equilibrio tanto en el interior como en el exterior. En el primero, se trataba de asegurar la representatividad e igualdad entre los dos grandes bloques confesionales; en el segundo, de mantener Líbano como una suerte de puente entre oriente y occidente, equidistante entre las tendencias prooccidentales y las corrientes panarabistas.

Mas esta máxima, según las voces críticas, también acabó conculcándose: desde el primer momento, los miembros de la oligarquía, cristianos en su mayoría, hicieron todo lo posible por reforzar sus vínculos (económicos en primer lugar) con los países europeos, donde conseguían sus mercancías y de donde les llegaban suculentos ingresos en forma de comisiones y transacciones comerciales; y si existía un interés verdadero en esas elites –“los niños mimados del colonialismo occidental”– por mantener relaciones con el Mundo Árabe, se trataba de un interés centrado únicamente en ga-

696. Shahin, *op. cit.*, pp. 196-197.

rantizar el acceso a sus mercados y la recepción de sus capitales. Esto es, la única propensión hacia lo árabe se establecía en el terreno mercantil, sin que se hiciese nada por fomentar los vínculos históricos y culturales que, según las corrientes nacionalistas árabes, unían a Líbano con su entorno; ahora bien, cualquier llamada que conminase al cumplimiento de sus “deberes” y compromisos políticos con la causa árabe en general merecía severas críticas y la acusación de atentar contra el principio de neutralidad⁶⁹⁷. En definitiva, para aquellos observadores afines a las tendencias panarabistas, la cláusula de no injerencia era esgrimida por las jerarquías económicas libanesas sólo cuando se trataba de Palestina o de cualquier otro territorio árabe, pero no se hacía lo propio con los intereses occidentales, franceses e ingleses primero, norteamericanos después. Esta política exterior, común por otra parte a tantos regímenes árabes “reaccionarios”, llegaría a su punto culminante en el mandato chamouní.

En opinión de quienes sostienen que el equilibrio y la “comunitareidad” de Líbano se yerguen sobre una manipulación de la realidad, el Estado ha venido haciendo todo lo posible para reprimir cualquier opción que abogase por un cambio del sistema confesional. Aquí es donde nació un auténtico desequilibrio entre las expectativas y deseos de parte de la sociedad, que deseaba el cambio, y la estrategia seguida por el Estado. De este desequilibrio dan buena cuenta, según estos detractores, las “argucias” seguidas por los legisladores libaneses para abortar cualquier intento por alterar la lógica de las cuotas políticas y erigir formaciones políticas que superasen el cerco del confesionalismo. Aquí se señala la persecución desatada contra los miembros del PNSS y su líder, Antun Saade, entusiasta de la unión con Siria y defensor de los partidos políticos aconfesionales; con pareja contundencia se empleó el Estado con el Ba'th y otras formaciones panarabistas. Durante muchos años, el poder, según los críticos, hizo cuanto pudo por evitar la legalización de partidos que rechazasen abiertamente el sistema confesional y propugnasen una redefinición de los fundamentos constitutivos del Estado. Todo ello con el argumento del equilibrio y desde la convicción de que a una sociedad de comunidades sólo pueden representarla formaciones comunitarias. Sólo el PPS de Kamal Yunblat recibió el permiso pertinente para actuar como formación política, en 1949; y si así se hizo, sólo fue, según esta interpretación, porque su dirigente, cabeza de una gran familia de terratenientes, formaba, al fin y al cabo, parte de la clase dominante. De esta manera, el poder ha conseguido sembrar la imagen de que la representatividad intercomunitaria es una consecuencia lógica de la estructura social y política libanesa, cuando, en rigor, los partidos confesionales existen “a la fuerza”. Sin embargo, los defensores del sistema libanés sustentaron la renuencia a aceptar la legalidad de todos esos partidos en dos

697. *Ib.*, pág. 207.

razones principales: primero, por su panarabismo o sirianismo exacerbado que vulneraba los principios del Pacto Nacional y la soberanía libanesa; segundo, por su declarada inquina contra la “entidad libanesa”, que propugnaba un ambiente de libertad y concordia por ellos rechazado. Por lo tanto, la legalización en 1970 de los partidos “antisistema” traería como consecuencia una serie de convulsiones, traducidas en los acontecimientos de 1975-1976, la “guerra de los dos años” o primer periodo de la guerra civil⁶⁹⁸.

5.4. *Equilibrio o desigualdad*

Aquí enlazamos con una interpretación contrapuesta de lo que es el desequilibrio libanés. Para los detractores del sistema, jamás hubo equilibrio sino una manifiesta injusticia social. El problema radicaba, pues, en el mismo sistema y las oligarquías que lo habían diseñado y dirigido. Pero los valedores del modelo libanés pensaban que el sistema cumplió su función de contrapeso entre unas comunidades y otras hasta que ciertos sectores decidieron romper el consenso y rechazar las reglas de juego. Selim Abou, en su ya referido estudio sobre Béchir Gemayel, señala que los líderes musulmanes liberales habían aceptado tras la independencia “la preponderancia política de los cristianos”, en consideración a la gran labor desarrollada por los cristianos en la construcción nacional y en salvaguardia de la especificidad cristiana en el seno de una Liga Árabe donde ningún país contaba con una minoría cristiana en el poder⁶⁹⁹. La ecuación funcionó sin mayores contratiempos mientras el liberalismo musulmán se mantuvo en pie; ahora bien, la proliferación de regímenes totalitarios y el brote del fundamentalismo en el Mundo Árabe acabaron por ejercer una influencia perniciosa en la comunidad islámica, y muchos musulmanes dieron en rechazar la idea de una nación regida por el principio de la democracia pluralista por considerarla intolerable⁷⁰⁰. Para estos musulmanes, “alérgicos al pluralismo político”, los postulados del Pacto Nacional que prescribían el reparto del poder no tenían sentido, puesto que los cristianos deben someterse a los musulmanes, tal y como prescriben los fundamentos de la “dhimmitud”.

De ahí que, durante ciertos periodos de la guerra, el mantenimiento del Pacto Nacional constituyese para algunos la única vía válida para preservar la identidad y supervivencia de la comunidad cristiana. Si el Estado libanés, tal y como había sido formulado en 1943, se desplomaba, los cristianos correrían la misma suerte que sus coreligionarios en el resto de países árabes, sometidos y sojuzgados por la mayoría mu-

698. Vid. Abou Joude, *Les partis politiques au Liban*, op. cit., pp. 203-205.

699. Selim Abou, op. cit., pág. 304. A decir del jesuita libanés, los líderes musulmanes tenían otro motivo para sustentar la preponderancia política cristiana, si bien sólo lo revelaban *sotto voce*: únicamente un cristiano podría respetar la vocación occidental de Líbano; un musulmán, por el contrario, por muy liberal que fuese, no podría soportar las presiones ejercidas desde el Mundo Árabe.

700. Abou, op. cit., pág. 304.

sulmana. Por lo tanto, sólo cabía defender el sistema de cohabitación o, en su defecto, promover la creación de un estado o entidad sólo para los cristianos. Mas, otra vez, desde plataformas izquierdistas y marxistas, se ha puesto entre signos de interrogación que el sistema confesional libanés haya promovido el equilibrio entre todos los ciudadanos. Al contrario, el principio del equilibrio había servido para que las clases hegemónicas elaborasen su propia koiné política y reforzasen las bases de su dominio. Tampoco es cierto que el Estado deba cumplir con una función de mediador “neutral” entre ese conjunto de “minorías asociadas” que conforman la sociedad; el Estado, tal y como surgió tras la independencia, es una creación burguesa para responder, si acaso, a la necesidad de salvaguardar su propio equilibrio⁷⁰¹. Para algunos pensadores, el Estado “burgués” ha acabado cayendo en la trampa de las contradicciones inherentes al sistema y la ineficacia de éste para afrontar los cambios radicales que ha vivido la sociedad libanesa. Al fin, las comunidades que eran minoritarias en tiempos anteriores han experimentado un crecimiento notable que, unido a las efervescencias sociales internas y los flujos de los movimientos políticos en el exterior, han creado nuevas realidades sobre el terreno. Como, por ejemplo, que los maronitas ya no son la mayoría y que, por lo tanto, debe rehacerse el sistema de cuotas. Aquí es donde surgió la petición de un modelo cuantitativo, defendido por algunos líderes musulmanes, al que se respondió con la distribución cualitativa o la utilización de un criterio que tuviese en cuenta la necesidad de asegurar el equilibrio entre los dos “bloques” grupos culturales. Al final, los acuerdos del Taif dieron una de cal y otra de arena: se recortaron los poderes del presidente de la República (maroní) para reforzar los del primer ministro (sunní) y se estableció una paridad en el reparto de escaños parlamentarios entre cristianos y musulmanes.

En cualquier caso, siempre ha existido el reconocimiento implícito de que el sistema confesional político podría ser transitorio. Esta concepción puede verse apuntada ya en Chiha. Incluso, los textos constitucionales vigentes tras los acuerdos del Taif instan, como hemos señalado en páginas precedentes, a poner los medios pertinentes para dismantelar el engranaje proporcional. El primer gran documento emitido por el Estado libanés tras su independencia en 1943 reconocía implícitamente que el modelo sobre el que el país iba a asentar sus cimientos orgánicos no era ideal: *El día más feliz en la historia de Líbano será aquel en que pueda desembarazarse del sistema confesional político*. Sin embargo, el objetivo no se ha cumplido ni tiene visos de cumplirse en un futuro próximo. Al contrario, algunas voces que en el pasado clamaron contra este sistema y propusieron con energía su sustitución han pasado ahora a hablar de la “futilidad” de sus esfuerzos⁷⁰². Incluso, representantes de las comunidades que, según

701. Mahdi 'Amil, *Fi-d-dawla...*, pp. 19-20.

702. Vid. el artículo de Abu Jalil en *Al Hayat*, 10-12-92, con el expresivo título de “La guerra generó en nosotros el anhelo de superar la situación confesional... pero la realidad nos impide hacerlo” (*al-Harb ualladat ladayma tauqan ilâ tajatti-l-wad at-taifi... wa-l-uwaqi yumsiku-na*).

una lógica cuantitativa, saldrían beneficiadas de la redistribución proporcional rechazan la modificación porque “podría tener efectos nocivos que no nos hacen ninguna falta”⁷⁰³. Al igual que con el confesionalismo social, la tónica, desde la Guerra Civil, es aceptar el sistema actual, que aparece retratado como un “mal menor”.

6. El inicio de la cuestión taifi: las “raíces históricas”

El análisis de los antecedentes del confesionalismo político y sus fundamentos históricos es recurrente en los estudios que, desde ópticas diversas, han abordado la cuestión. Numerosos tratados dedicados a la materia incluyen en su título o en su subtítulo la expresión las “raíces históricas” de la cuestión confesional. Muchas veces, dependiendo de la naturaleza de los postulados políticos defendidos por el autor, tendremos que su valoración sobre sucesos históricos concretos toman un sesgo u otro. Así, quienes postulan el confesionalismo (político o social) dirán que éste refleja necesariamente la esencia de una sociedad y se amolda a la perfección a una realidad establecida desde hace tiempo inmemorial. En otras palabras, se considera que la sociedad es ante todo una agrupación de confesiones y que, por lo tanto, lo más normal es que la organización de la nación refleje y refrende de un modo u otro esta característica inmanente⁷⁰⁴. En este contexto se comprende el guión diseñado por Chiha sobre las minorías necesitadas de un sistema que posibilite su asociación. Desde otros parámetros, tanto notables como hombres de religión musulmanes optan por la teoría de que durante siglos la cohabitación entre las comunidades ha sido factible gracias a unos códigos que garantizaban la libertad religiosa. En el campo opuesto, tenemos a quienes consideran el confesionalismo como una cuasi aberración, una manipulación efectuada por las oligarquías tradicionales que no recoge en absoluto la idiosincrasia ni la esencia nacional. En este caso, el estudio de los datos históricos desmiente que las comunidades sean entidades infrangibles, inmutables y eternas que merezcan una organización específica ni una alta instancia dedicada a gestionar sus vínculos y relaciones. Las comunidades, según esta interpretación, sólo existen con y en el Estado y el sistema.

6.1. *La impronta de lo singular*

En el caso libanés, la ya referida “especificidad” dejó paso a un sistema político ciertamente único e insólito en comparación con otras entidades nacionales de la zona y también con Siria. ¿Qué es, pues, lo que ha motivado una respuesta específica en el País del Cedro? O, planteando la pregunta en términos más concretos como, lo hace

703. Vid. entrevista con el presidente del Consejo Chif Supremo de Líbano, Muhammad Mahdi Shams ad-Din en *Al Hayat*, 31-10-99, pág. 6.

704. Vid. Abu Jalil, *al-Harb...*, art. cit, pág. 6: *Líbano está formado por comunidades que existían antes que Libano, y el sistema refleja esta estructura.*

un investigador árabe, ¿por qué, una vez finalizada la presencia francesa, se mantuvieron las disposiciones constitucionales sobre el confesionalismo en Líbano y no se hizo lo propio en Siria?⁷⁰⁵ Según el reputado intelectual y político Charles Malek, el factor geográfico, el aislamiento de Monte Líbano, ha motivado una forma de encarar la realidad y, también, una posición vital que se caracteriza, sobre todo, por una pasión irrefrenable por la libertad⁷⁰⁶. Esto y la impronta fenicia conforman junto con otros componentes lo que se ha dado en llamar la “especificidad libanesa”⁷⁰⁷. Un sentimiento de libertad inexistente en Siria. Líbano, por tanto, ha sido un reducto de tolerancia en un océano de tiranía: allí fueron a refugiarse los maronitas, los drusos, los chíifes, los perseguidos por el poder central. Una libertad que hizo de Monte Líbano y, por extensión, de todo Líbano, “el hogar de la libertad”⁷⁰⁸. Pero, además, hay otro rasgo singular que define a Líbano, que no es otro que la identidad peculiar de la “comunidad fundadora”, los maronitas⁷⁰⁹. No sólo porque fueron éstos quienes conformaron la base de la sociedad en Monte Líbano sino porque con su genio cimentaron el “Maronismo Político”, verdadero fundamento del modelo democrático libanés⁷¹⁰.

El Maronismo Político se convirtió en el soporte doctrinal del Estado libanés gracias a la figura de Fajr ad-Din al-Ma'ni (m. 1635), a quien corresponde el mérito de haber forjado la “civilización” libanesa y aportado el precedente de la fórmula de cohabitación “excepcional” entre cristianos y musulmanes. Por lo tanto, el emir druso ocupa un lugar de privilegio en la historia del Maronismo Político, junto a San Juan Marón (m. 707 d. C.), que organizó y estructuró la sociedad maroní en Monte Líbano. Otra evidencia histórica demuestra la particularidad libanesa: su relación peculiar con el Estado Otomano y el amplio margen de independencia de que disfrutó durante aquella época, sobre todo en lo referente al pago de la *cizye* o impuesto aplicado a los no musulmanes. Los maronitas fueron los únicos cristianos de la región que consiguieron sustraerse del “yugo” otomano y desarrollar una noción propia de nación. Lo que significa que la especificidad maroní se consolidó en dos vertientes: frente a los musulmanes y frente a los demás cristianos.

Pero no todas las lecturas coinciden sobre la especificidad de Monte Líbano y sus relaciones especiales con el Estado Otomano. Para determinados sectores vinculados con el Nacionalismo Árabe, este punto reviste una importancia especial porque, a partir de él, puede estructurarse una teoría concreta sobre la pertenencia de todos las co-

705. 'Awni Farsaj, *al-Aqalliyat fi-t-tarij al-'arabi...*, *op. cit.*, pág. 316.

706. Charles Malek apud N. Salam, *op. cit.*, pág. 44.

707. Una de las investigaciones más recientes en este apartado la tenemos en la tesis doctoral de Nabil Jalifa *Madjal ilâ al-jususiyya al-hubnaniyya* (Introducción a la especificidad libanesa), Beirut, 1998.

708. Vid. As'ad Yermanus, *Usul al-maruniyya as-siyasiyya* (Los orígenes del maronismo político), Beirut: Dar al-Murad, 1996, pp. 135-137.

709. Abou, *op. cit.*, pág. 284.

710. As'ad Yermanus, *op. cit.*, pág. 136. Según el autor (pág. 13), el “Maronismo Político” no es exclusivo de los maronitas: también forman parte de él todos los libaneses que comparten su visión.

munidades al mismo proyecto global. Por lo tanto, se pone especial cuidado en refutar los fundamentos del Maronismo Político y la “civilización libanesa” estructurada por Fajr ad-Din. Un historiador sirio, siguiendo esta línea, trata de demostrar que Monte Líbano no constituyó un caso aparte en comparación con otros territorios vecinos⁷¹¹. Según su estudio, la Gran Puerta estaba demasiado ocupada en aquellas zonas más sensibles y cercanas al corazón del Imperio, léanse los Balcanes y las constantes revueltas habidas en ellos, como para prestar especial atención a los dominios árabes. Por eso, impulsó una política de mano ancha para no granjearse mayores complicaciones con sus vilayatos árabes, no sólo con Monte Líbano. En referencia a la *cizye*, muchos territorios otomanos tenían potestad para recaudar impuestos y firmar acuerdos con las potencias extranjeras; del mismo modo, la aparición de tendencias autonomistas entre sus emires fue moneda corriente durante periodos históricos diversos⁷¹². Un historiador libanés, cristiano, llega a conclusiones similares en lo tocante a la relación de los cristianos de la Siria histórica, incluidos los maronitas, con sus vecinos musulmanes, con los que compartían todo menos la religión. En consecuencia, y en contraposición con otros cristianos otomanos como los armenios o los griegos, no podían reclamar una nación independiente de los musulmanes porque “ni ellos (ni los musulmanes) contaban con una patria en excusiva”⁷¹³.

No obstante, algunos estudiosos cristianos han resaltado los testimonios históricos que prueban, a su parecer, la peculiaridad maroní. En primer lugar, los maronitas nunca aceptaron el dominio otomano y, más aún, trataron de oponerse a él por la fuerza. En 1527, diez años después de la llegada de Selim I a la Siria histórica, el patriarca maroní de Anitioquía envió una misiva al emperador Carlos V en la que ponía a su disposición a cinco mil hombres “para defender la religión cristiana”; un grupo de notables cursó una misiva similar, con la petición de pertrechos militares y un ejército de cinco mil hombres para poner la tierra siriaca bajo su manto⁷¹⁴. A raíz de esta negativa inicial a aceptar el nuevo poder otomano, los maronitas se vieron privados de los derechos del *millet*, si bien gozaron desde esa época de una amplia autonomía⁷¹⁵. Algunas expresiones incluidas en las cartas remitidas al emperador expresaban con claridad la especificidad maroní. Por ejemplo, la alusión a todos los cristianos habitantes

711. Ahmad at-Tarabayn, *Azmat al-bukm fi Lubnan 1842-1861* (La crisis de poder en Líbano, 1842-1861), Damasco, 1966, pp. 22-26.

712. *Ib.*, pp. 24-26.

713. Kamal Salibi, *Tarij Lubnan al-badiib*, Beirut: Dar an-Nahar li-n-Nashr, 1991, pág. 197. Salibi opina que los sucesos de 1840-1860 en Monte Líbano muestran que la “mayoría cristiana” fracasó en su lucha por la independencia, apoyada por las potencias europeas católicas, y tuvo que buscar una guisa de alianza con los musulmanes para hacer viable su proyecto de nación (vid. pp. 197-198).

714. Las dos misivas fueron publicadas en latín en 1910 por el padre Antoine Rabbath. Décadas después, Kamil Ifram al-Bustani las tradujo al árabe en la revista *al-Fusul al-Lubnaniyya*, nº 12, 1984, pp. 86-92, con el título de “Risalatan ila al-imbiratur Sharlikan” (Dos cartas al emperador Carlos V).

715. Vid. Yan Sharaf, “Al-Batrirkiyya wa-huquq al-milla al-maruniyya” (El patriarcado y los derechos del *millet* maroní), *al-Manara*, año 26, nº 1 y 2, 1985, pág. 217.

de las “tierras de los arameos”, que demostraba que los maronitas se sentían distintos y diferenciados por una singularidad religiosa.

7. La plasmación del sistema confesional político

¿Constituyen Líbano y Siria una sociedad de comunidades religiosas más que de individuos, clanes, tribus, nacionalidades, corrientes ideológicas, entidades geográficas dispersas o cualquier otro elemento o factor que podamos considerar como susceptible de integrar una sociedad?. Dependiendo de la respuesta se establecerá el armazón discursivo de quienes apoyan o rechazan el sistema actual. De ahí que se imponga delimitar en qué periodo concreto vio la luz ese modelo político y social específico. En quienes consideran que Líbano constituye en primer y último lugar una sociedad de comunidades las conclusiones varían. Chiha hizo mención en sus escritos al origen inmemorial, “desde siempre”, de un Líbano habitado por “comunidades”. Pero otros centran la aparición de la comunidad como elemento consustancial a la sociedad en un periodo histórico bien definido. Algunos retraen este inicio a la época fenicia. A partir de este primer momento se puede resumir el devenir histórico de Líbano en otros cinco: 1) los seis primeros siglos de la era cristiana, que inaugura una relación marcada por las diferencias de rito entre los cristianos 2) la conquista islámica, que trae aparejada una “ta’ifiyya aglutinadora” 3) el estado mameluco hasta el siglo XVII, en que se implanta la “ta’ifiyya feudal” 4) la penetración europea, que inaugura la “ta’ifiyya colonialista” 5) la época actual, en la que se decide implantar un sistema que responde, según la visión extendida entre los habitantes del país, a una práctica enraizada en la historia y tradición locales⁷¹⁶.

7.1. El antecedente histórico de *Fajr ad-Din*

La clasificación que convierte la personalidad comunitaria en un rasgo distintivo de la identidad histórica libanesa ha sido refutada por diversos pensadores más o menos cercanos a la escuela marxista. Desde su prisma, una definición así entra en el terreno de la “ahistoria” y de lo “extrasocial” al incrustar el fenómeno del confesionalismo más allá de las coordenadas sociales y materiales diacrónicas⁷¹⁷. Los que rechazan la ineluctabilidad del sistema confesional y creen que las comunidades no son entes inmutables que han existido y existirán a despecho de las transformaciones socioeconómicas, el sistema confesional no “refleja” la realidad de una sociedad sino que nace de unos intereses determinados y en una época determinada. O sea, se trata de un fenómeno que, al igual que ha empezado en un momento dado, puede dejar de existir si confluyen las condiciones precisas. Por lo tanto, ellos también bucean en las raíces históricas del

716. Ib., pp. 20-21.

717. Vid. Shahín, *op. cit.*, pp. 22 y 35-36.

confesionalismo. Shahín detecta en su estudio dos momentos clave para comprender las “raíces históricas” del conflicto. Para empezar, éste presenta dos facetas principales que con el tiempo han ido desarrollándose hasta desembocar en el sistema confesional tal y como lo conocemos hoy: el económico y el político. En el primero se concede el protagonismo al gobierno de Fajr ad-Din al-Ma'ni, “el padre de la Nación Libanesa” y ejemplo de resistencia frente a la opresión turca. La utilización que hace el emir druso de los campesinos cristianos, que bajo su mando comienzan a asentarse en territorios originariamente drusos o chifes, constituye un punto de inflexión en este apartado, ya que con esta medida consiguió contrarrestar la influencia de los señores feudales drusos en el centro y chifes en el sur. Fajr ad-Din propicia así el ascenso a la primera plana económica de los maronitas, al tiempo que fomenta la interrelación entre unas comunidades que hasta ese momento habían vivido en compartimentos estancos gracias a una división estricta del trabajo. La política del emir druso de ahondar las tensiones entre los grandes terratenientes acaba tensando también las relaciones interconfesionales. Esta situación llega a su punto culminante, a principios del S. XIX, con Bechir II, que hizo por debilitar a los terratenientes drusos utilizando a los cristianos como parapeto⁷¹⁸.

En resumen, la dimensión económica de la cuestión taifí comienza con Fajr ad-Din y se desarrolla con Bechir por dos razones principales: 1) porque se promueve el ascenso de los maronitas como clase económica pujante que rivaliza con las oligarquías musulmanas tradicionales 2) porque las contiendas, sangrientas muchas veces, libradas en las altas esferas de poder entre los intereses rivales toman un cariz confesional en época de Fajr ad-Din, dado que la división de las labores de producción hacía que, por lo general, una comunidad estuviese englobada en una clase productiva (la campesina o artesana en el caso maroní o la terrateniente, copada en algunas zonas por los drusos). Por lo que hace al cariz político, éste comienza, según Shahín, con las medidas acordadas por la Gran Puerta y las potencias occidentales después de los graves sucesos de 1860, que han sido tradicionalmente calificados como contienda “druso-maroní”. La decisión, en 1861, de crear el consejo especial para el mutasarrafato, con sus puestos designados según criterios proporcionales, marca el inicio de este proceso y sienta las bases de la hegemonía política maroní⁷¹⁹.

7.2. *El efecto de los sucesos de 1840 y 1860*

Un análisis similar, por lo menos en el aspecto económico, lo aporta Mas'ud Dáhir, conocido por los numerosos estudios que ha dedicado a la materia. Concéntrase

718. *Ib.*, pp. 86-87.

719. *Ib.*, pp. 42-43. Otro elemento de tensión, según Shahín, era que los oligarcas drusas incitaron a unas comunidades contra otras para mantener su hegemonía.

en la época de Bechir II, llega a la conclusión de que los sucesos ocurridos entre 1840 y 1860 muestran una contraposición de intereses económicos (potentados contra campesinos), que, dadas las características del “modo de producción asiático” y la coloración confesional de unos y otros desemboca en un levantamiento de las clases “productivas” contra las “hegemónicas”⁷²⁰. Esta situación se mantuvo aún con la adopción de un sistema de producción cercano al capitalista (con las peculiaridades propias locales), que creyó conveniente aprovechar el sustrato anterior impregnado por los vínculos familiares y confesionales para mantener los intereses de la clase dominante⁷²¹. Otros pensadores, desde la izquierda, hacen su lectura particular sobre el proceso de formación del sistema confesional en Líbano. Uno de los representantes más destacados de la intelectualidad comunista, Mahdi ‘Amil, viene a considerar en sus libros dedicados a la materia que el taifismo sólo existe dentro de la cobertura proporcionada por el Estado, que es éste el que conforma aquél y no al revés. De este modo, se enfrenta a quienes sostienen que las confesiones y el confesionalismo existían con anterioridad a un tipo de entidad nacional. Para ‘Amil, las comunidades religiosas tienen su *ratio essendi* en un marco general presidido por el Estado, el cual las reconoce como entidades políticas; sin el reconocimiento oficial del Estado, sin su amparo, las comunidades no serían nada, puesto que su historia empieza con el nacimiento del sistema que las acoge⁷²². En otras palabras, el confesionalismo es una “supraestructura” diseñada por una “burguesía colonial” que pretende continuar con sus medios de explotación parapetada tras un modelo político “ideal”⁷²³. Y algo parecido ocurre con lo que se dio en llamar el nacionalismo libanés, que en el fondo es una “invención” del pensamiento taifí, pues preconiza el “dominio de parte de una comunidad determinada sobre el resto” en nombre del sistema confesional⁷²⁴.

7.3. Interpretaciones marxistas del origen confesional

Ciertas conclusiones de los investigadores izquierdistas (el sistema confesional guarda estrecha relación con la división del trabajo y los medios de producción entre las diversas comunidades), son criticadas por ‘Amil, que considera este tipo de conclusiones como un exponente más de la lógica interpretativa taifí, por mucho que sus emisores proclamen su antitaifismo. Para él, por este camino se llega a la conclusión

720. *Al-Yudbur at-tarifiyya li-l-masala at-taifiyya al-lubnaniyya 1797-1861* (Las raíces históricas de la cuestión confesional libanesa), Beirut: Ma'had al-Inma al-'Arabi, 1981, pp. 209-210.

721. *Ib.*, pp. 36-37.

722. Ésta es una de las tesis recurrentes en los estudios de este profesor de universidad, miembro destacado del PCL abatido por extremistas religiosos chiíes en 1987 (año en que también fue asesinado su compañero de partido y comunidad Husayn Muruwwa). Vid. *Madjal ilà naqd al-fikr at-ta'ifi*, Beirut, 1985 y *Fi-d-dawla at-taifiyya*, Beirut, 1986.

723. *Fi-d-dawla at-ta'ifiyya* (Sobre el Estado confesional), Beirut: Dar al-Farabi, 1986, pág. 173.

724. Shahín, *op. cit.*, pág. 286.

de que la comunidad es una "clase"⁷²⁵; y desde aquí, a que la lucha de clases deviene, en última instancia, una lucha entre comunidades. Además de poner en duda las herramientas tradicionales para definir "comunidad", 'Amil rechaza las denominaciones al uso sobre la burguesía maroní o la drusa o la sunní o cualquier otra, porque la incorporación del condicionante confesional desvirtúa, aquí, el "concepto teórico económico" de clase: la clase burguesa es, simplemente, burguesa; y la trabajadora, trabajadora. De hecho, escritores afines a la corriente marxista tienden a ver en las clases componentes confesionales de primera magnitud, por lo que no es raro que lleguen a conclusiones como ésta: *Las clases sociales libanesas tienen también un componente confesional determinante: la preponderancia de la comunidad cristiana en las clases burguesa y media; la pertenencia a la comunidad musulmana de la mayor parte de los miembros de las clases trabajadoras, obreros y campesinos*⁷²⁶. El autor propone, como solución para el conflicto confesional, la redistribución de los medios de producción y la ruptura del estrecho círculo de relaciones y vínculos que protegen a las clases dirigentes; ahora bien, todo lo anterior debería cumplirse en virtud de pauta de acción concreta para cada comunidad, por lo menos para la chií, que es la que ocupa el último escalafón en el *ranking* de los grupos confesionales más desamparados⁷²⁷.

Lo críticos de izquierdas suelen convenir que el sistema confesional es una especie de supraestructura con fachada religiosa. Tomemos por ejemplo a Dáhir: *El confesionalismo no es una pertenencia religiosa normal, al uso en otras sociedades, mas una política programada y adoptada por las clases dirigentes para preservar su dominio de clase a costa de la religión, la cultura, la civilización y el ser humano como ser humano*⁷²⁸. Para Fawwaz Trabulsi, dirigente de la Organización de la Acción Comunista al alimón con Muhsin Ibrahim, el sistema confesional es la *faceta característica de la hegemonía de la burguesía bancaria-comercial sobre la sociedad*⁷²⁹. No faltan observadores que consideran que el confesionalismo como sistema y el taifismo como actitud es una estratagema del "feudalismo burgués", y que el recurso a la "lucha de confesiones" sirve para ocultar y mixtificar la "lucha de clases" entre quienes "practican la explotación" y las clases sociales explotadas⁷³⁰; por ello, la aparición de partidos y tendencias uniconfesionales tiene como objetivo seguir abusando del susodicho siste-

725. 'Amil, *Fi-d-dawla...*, *op. cit.*, pp.174-183. 'Amil refuta las tesis de Dáhir y adalides de la izquierda libanesa como Trabulsi o Ibrahim, a quienes recrimina confundir "clase" con "comunidad".

726. Fawwaz Trabulsi, "at-Ta'fiyya bayna masalih al-hukkam wa-masalih al-yamahir" (El confesionalismo entre los intereses de los gobernantes y los intereses de las masas), en *Qadiyyat Lubnan al-Wataniyya wa-d-dimuqratiyya*, Beirut: Dar at-Tali'a, 1978, pág. 19.

727. Vid. *ib.*, pp. 36-39, y los pasos propuestos para mejorar la situación de la chiá y promover su incorporación a un plan de reivindicación de alcance nacional.

728. Citado por 'Amil, *op. cit.*, pág. 184.

729. F. Trabulsi, *op. cit.*, pág. 18.

730. Muhammad Kishli, *Hawla-n-nizam ar-rasumali wa-l-yasar fi Lubnan* ("Sobre el sistema capitalista y la izquierda en Libano), Beirut: Dar at-Tali'a, 1967, pág. 132.

ma para afianzar los intereses de una clase⁷³¹. Cabe deducir, pues, que el problema confesional no reside en la naturaleza del país ni sino que hunde sus raíces en las coordenadas socioeconómicas que han promovido la aparición de una lógica de acción determinada. Más aún, la transformación de las relaciones de producción conducirá inexorablemente al cambio de la sociedad y al derrumbe del sistema confesional. Aquí debemos enlazar con un ingrediente resaltado por los pensadores marxistas: no se trata de comunidades dominadas ni comunidades dominadoras mas de grupúsculos pertenecientes a varias comunidades que cumplen una función básica de “explotación”. ‘Amil incide en lo mismo cuando, en lugar de comunidades o clases, prefiere referirse a la “tagma” o “banda”⁷³².

Los pensadores marxistas achacan a los que dan en llamar teóricos del “aislacionismo” o la “burguesía colonial-feudalista” una marcada tendencia al voluntarismo histórico. Les recriminan no tomar en cuenta el factor económico ni el proceso de transformaciones sociales, confundiendo además la religión con los aspectos estrictamente sociales. Por ende, los alegatos a favor de la “identidad confesional” no persiguen otra cosa que encauzar los intereses particulares de un grupo reducido, amparándose en una teoría “legitimadora”. Todo ello conduce a un estado sustentado en basamentos “ahistóricos” y cuyas funciones deben permanecer inalteradas para asegurar la hegemonía de quien lo han forjado: la burguesía. Ésta, a su vez, ha pergeñado una panoplia de justificaciones y argumentos que sirven de soporte a sus objetivos⁷³³. Una de estas justificaciones quiere hacer creer que Líbano es una especie de unidad de destino inmutable y ancestral, en la que hasta la actividad económica, sustentada en este caso en el comercio, ha sido siempre básicamente una. Ese mismo comercio que, además, ha contribuido a definir una de las cualidades “primordiales” de Líbano: la intermediariedad entre oriente y occidente. Una mentalidad, remedando las palabras de ‘Amil, que hace del medio, la historia y la misma sociedad una realidad inmutable.

8. Estado, confesionalismo y taifismo

Por lo general, los que han analizado el asunto confesional han llegado a la conclusión de que una de las razones que permiten la pervivencia de la lógica taifi y, por consiguiente, las rencillas intercomunitarias, debe otearse en la flaqueza del Estado y su inhibición. Para muchos, la incapacidad de éste, especialmente en Líbano, para ha-

731. Trabulsi, *op. cit.*, pp. 23-25. El autor nombra personalidades y agrupaciones (Salam, Karame, *an-Nayyade...*) que, en la comunidad sunní, tratan de recuperar su influencia exigiendo del poder la “participación confesional con dos objetivos: acceder a una cuota mayor del botín del poder y volver a atraerse el favor de los miembros de su comunidad (pág. 25).

732. ‘Amil, *Fi-d-dawla...*, pág. 70. “Tagma” da, curiosamente, el significado de nuestra “taifa”.

733. ‘Amil, *Madjal ıla naqd al-fiker at-ta’ifi* (Introducción al pensamiento confesional), Beirut: Dar al-Farabi, 1985, pág. 57.

cerse sentir como institución robusta y consistente ha ocasionado que el individuo busque otro punto de referencia, una seguridad, un asidero, una razón de ser incluso, en otro sitio. Gracias a esa fragilidad manifiesta, el Estado se ha visto inhábil para atajar las fracturas sociales. Según ciertos análisis caros a los "antisistema", la lasitud estructural del Estado ha provocado una constante tensión social que, en Líbano, ha acabado originando un conato de guerra civil en 1958 y una guerra sin conato en 1975. En Siria, el Estado no ha pecado de debilidad ni de inhibición; al contrario, sus aparatos burocráticos y policiales, centralizados y represivos, así como su política centralista y fiscalizadora en múltiples sentidos, han acabado convirtiendo su presencia en omnipresencia. Mas en un caso y otro, la ineptitud, la impotencia o la abulia del Estado a la hora de presentarse como portador de una doctrina cohesionadora ha imposibilitado la forja de una ciudadanía que exceda los límites de lo restringido para acceder a criterios universales y amplios. No es extraño, por tanto, que numerosos diagnósticos emitidos sobre la realidad social en un país y otro prefieran hablar, más que de sociedades cohesionadas y asentadas, de una confederación de grupos o individuos en la que cada cual actúa según los imperativos de su "tribu" particular, no según los principios generales de la sociedad⁷³⁴. Este tipo de calificación, en cualquier caso, se acomoda también a "otros países multiconfesionales con una débil cohesión nacional" surgidos en Oriente Medio tras la 2ª Guerra Mundial.

8.1. *La función del Estado en la contención de la lógica taifí*

Por ende, nada tiene de particular el interés mostrado por sirios y libaneses por definir la identidad y la función del Estado, si bien algunos piensan que, en el caso libanés al menos, el pensamiento político ha prestado mayor atención a la sociedad que al Estado⁷³⁵. El neoislamista sirio Burhán Galiun expone sus conclusiones particulares sobre el confesionalismo y la lógica taifí en un estudio general que, tras comparar el fenómeno interconfesional entre el mundo cristiano y el islámico, aborda al estado de la cuestión en las sociedades árabes⁷³⁶. Galiun pone buen cuidado en diferenciar la experiencia islámica de la cristiana, resaltando la natural tendencia tolerante de la primera respecto de los grupos minoritarios. La falta de permisividad en la segunda, por el contrario, dio lugar a una corriente de rechazo que acabó proponiendo el laicismo como solución integradora, solución que el islam no tuvo por qué adoptar porque sus presupuestos aseguraban la normal convivencia entre las comunidades. Para

734. Vid. Amin Gemayel, *Rebuilding Lebanon*, op. cit., pág. 14: *El ciudadano libanés no existe como tal... Los libaneses son en primer y último lugar miembros de su comunidad, no ciudadanos del Estado.*

735. Yihad az-Zayn, "Mustaqbal al-wahda al-Wataniyya wa an-nizam as-siyasi al-lubnani", en Varios, *Lubnan wa afaq al-mustaqbal*, Beirut. Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1991, pp. 17-25. Para az-Zayn, el Estado se ha convertido en un receptáculo en el que la sociedad, verdadera protagonista, se desenvuelve. El Estado no organiza ni distribuye, sólo sirve de soporte.

736. Burhan Galiun, *Nazariyyat at-ta'ifiyya*, Beirut: al-Markaz at-Thaqafi, s.d.

el pensador sirio, la esencia del conflicto hay que buscarla en el proceso de reestructuración habido en la sociedades que pasaron del modelo islámico a una nueva configuración política inspirada en el “Estado nacional” (*ad-dawla al-qawmiyya*). Pero este modelo fracasa a la hora de proponer una nueva cosmovisión política y social que permita mantener un marco de tolerancia y, al mismo tiempo, se funda con el sustrato anterior. Entonces, la polarización confesional y el taifismo se convierten en un problema de primera magnitud en el Mundo Árabe y, más aún, en aquellas naciones como Siria y Líbano con una abigarrada composición comunitaria. Todo ello refleja, además, la enervación orgánica del Estado y su incapacidad para hallar un remedio balsámico. Para Galiun, existe una ecuación inversamente proporcional entre estado y taifismo: la debilidad de uno es la fortaleza del otro y viceversa.

Para Galiun, el agravamiento del conflicto interconfesional –uno de los azotes del Mundo Árabe– ha sido posible gracias a la degradación de la función del Estado como elemento de cohesión entre los estamentos sociales. Este fracaso del “Estado nacional” se vislumbra sobre todo en la destrucción de los equilibrios socio-político-psicológicos que la estructura civil árabe-islámica había establecido y que aquél no ha sabido mantener, o al menos revezar, con unos principios básicos de convivencia basados en valores éticos robustos. El Estado se revela como una entidad incapaz de guarnecer a individuo y asegurar sus necesidades, lo que empuja a éste a buscar otros recursos. Y es aquí donde la comunidad se convierte en el máximo referente social e incluso moral, ya que la comunidad religiosa acaba siendo la única instancia que abastece al sujeto de un código de valores, una vez contrastada la ineptitud del Estado para dotar a la sociedad de una ética, una ideología humanística exenta de favoritismos, corrupción, violencia y despotismo. Esto invita a pensar que la comunidad puede convertirse en una alternativa al Estado y también en un refugio contra éste. En definitiva, el confesionalismo cumple principalmente una función de sustitución: *El confesionalismo actúa como un sistema político que defiende los intereses del individuo y solventa sus problemas de pertenencia, ya que no le asisten otros marcos más efectivos a la hora de regular su concurso en la vida social y la defensa de sus derechos, y mantener su equilibrio psíquico y material*⁷³⁷.

8.2. Modernidad y confesionalismo

Aunque las premisas difieran y con ellas los condicionantes ideológicos de sus formuladores, la conclusión general de Galiyun es compartida por la mayor parte de quienes han prestado atención a este particular. En general, se reconoce la imposibilidad de construir una sociedad moderna y cohesionada sin mediar una solución al problema confesional. Por lo tanto, se precisa un plan de acción global que convierta al

737. Ib., pág. 195.

sujeto en ciudadano del Estado y relegue las consideraciones religiosas y comunitarias a un segundo plano. Esto es, la construcción de una casa común y no una amalgama de taifas. Algunos hablan del papel de Estado como “un eje” que irradie y distribuya la acción política hacia el conjunto de la sociedad; otros, confieren al Estado, además, el cometido de hallar un cordón umbilical común⁷³⁸. Se insiste asimismo en la necesidad de afirmar la autonomía del Estado frente a las comunidades. Un estado que no vaya contra las comunidades sino que las contenga y trascienda⁷³⁹. Aunque el diagnóstico pudiera ser parejo las soluciones varían. La receta aportada por Galiun diferirá de la defendida por los analistas marxistas y también de la que esgrimen las corrientes islamistas radicales. Las invocaciones a la secularización completa en todos los órdenes, tan caras a determinados sectores cristianos y tendencias izquierdistas, contienen matices que esconden presupuestos en ocasiones irreconciliables. Y no digamos nada sobre los modelos nacionalistas de mayor o menor alcance local y regional. Pero en todos ellos el Estado desempeña una función principal. Pero, ¿cómo? ¿Se precisa un estado centralizado y vigoroso para imponer un tipo determinado de cohesión?

En Siria, el problema confesional no ha remitido tras décadas de gobierno ba'thí. El partido único, bajo el paraguas del Frente Nacional Progresista y su agrupación simbólica de fuerzas políticas, ejerce un control directo sobre todo lo que ocurre; el ejército tiene a su vez una presencia directa sobre toda acción política; y, por encima de todos ellos, la cúpula del poder y su estrechísimo círculo de allegados. Un estado robusto y presente en todos los rincones del territorio. ¿Dónde reside pues la razón de la tensión confesional en Siria? ¿Qué ha fomentado la extensión de la lógica taifi? Para algunos, la respuesta debe buscarse en la estrategia del poder, que ha desvirtuado el Estado hasta reducirlo a la nada y ha utilizado a éste contra la sociedad con el propósito de engendrar una “contrasociedad”⁷⁴⁰. Todo ello utilizando un núcleo duro de servidores que sólo se renueva dentro de un ámbito muy reducido y que utiliza cualquier medio a su alcance para conseguir sus fines. En definitiva, el Estado como tal desaparece y sólo permanece la autoridad de la “banda”. Aquí, de nuevo, el individuo sólo halla refugio en su comunidad y en los criterios basados en los datos confesionales. Entonces, todo comienza a ser valorado en función de la comunidad, que, de nuevo, pasa a convertirse en el gálibo que mide todas las cosas. A partir de ahí se abren las acusaciones de favoritismo y sectarismo hacia una comunidad determinada, que algunos consideran “proveedora” en exclusiva de la elite en el poder, una elite que no puede salirse de su estrecho círculo de relaciones sino quiere poner en peligro su integridad. Ante cualquier reacción hostil que el poder percibe en el exterior, más se

738. Az-Zayn, “Mustaqbal...”, en Varios, *Lubnan...*, *op. cit.*, pp. 21.

739. Salam, *op. cit.*, pág. 79.

740. Sadiq, *op. cit.*, pp. 82-98.

atrincheran las elites encuadradas en él y más, a su vez, tiende el individuo a guarnecerse en su comunidad y sus símbolos. Por lo tanto, ese poder restringido y clientelista (como todos los poderes absolutos) no puede tomar las medidas necesarias para poner coto a la lógica taifi, la cual hace creer al individuo que la cuestión no se dirime entre individuos, intereses o tendencias sino entre comunidades. Para hacerlo tendría que recurrir a la transparencia, la apertura, la tolerancia y la libertad de la palabra; permitir que las estructuras de mando se aireen con nuevos miembros y que el Estado y la sociedad se conviertan en entidades complementarias, no contrapuestas. Para hacerlo, en definitiva, tendría que dejar de ser el poder de la “banda”. De ahí que, mientras se persigue la más leve insinuación al taifismo (o al regionalismo o al tribalismo), no se haga nada por evitar que los datos materiales desmientan la impresión de lo taifi⁷⁴¹.

8.3. *Estado fuerte, estado centralizado*

En Líbano, por su parte, el confesionalismo, el sectarismo y el taifismo son temas omnipresentes en cualquier conversación normal. Y también la forma de construir un estado válido y eficaz. En uno de los periodos más cruentos de la guerra civil, con la invasión israelí al fondo, un nutrido grupo de intelectuales y políticos propuso la figura de *ad-dawla al-markaziyya* o “estado centralizado”, en la idea de que se trataba de la fórmula idónea para rehacer los principios de convivencia que habían sido quebrados, a su parecer, en los años anteriores a 1975. Muchas de las voces proclives a este *dawla markaziyya* habían defendido no hacía tanto tiempo tesis confederalistas e incluso segregacionistas, convencidas de que ésta era la única fórmula posible para asegurar el futuro de los cristianos. Por ello, la propuesta adquiere gran interés, pues tal reelaboración del concepto de nación denota, en algunos casos, la convicción de que los dos grandes “bloques” comunitarios están “condenados” a convivir. En la singladura de Béchir Gemayel vemos admirablemente condensada esta evolución, sobre todo cuando, en la víspera de su elección como presidente, hablaba con firmeza del Estado unido y fuerte “con su ejército fuerte, prensa fuerte, un ministerio de Educación fuerte...”⁷⁴². Las bases de este estado fuerte residirían en la democracia, el liberalismo y la secularización. A partir de ahí, el Estado servirá de fundamento para la aparición de *un Líbano fuerte que hará nacer una nueva sociedad... con un nuevo contrato social basado en cinco pilares esenciales: la libertad y la planificación como principio, la productividad y la igualdad de oportunidades como método y la participación como aplicación*⁷⁴³.

741. Son significativos los documentos internos del Ba'th sobre el problema confesional. En uno, de 1966, se conmina a los miembros del partido a “perseguir y reprimir a cualquiera que hable de sectarismo” (vid. Van Dam, *op. cit.*, pp. 208-212).

742. Abou, *op. cit.*, 294-295. Según los detractores de Béchir Gemayel, éste no comenzaría a hablar sobre el Estado fuerte hasta que vio el fracaso de sus planes tendentes a instaurar una entidad uniformada y unconfesional. Esto es, Béchir buscaba crear un estado centralizado pero con una sola comunidad, sin discrepancias y a la usanza del “racismo aplicado en Israel”. Vid. ‘Amil, *Fi-d-dawla...*, *op. cit.*, pág. 25.

743. Discurso pronunciado con ocasión del uno de mayo de 1982. Abou, *op. cit.*, pág. 295.

Antoine Messarra, de cuyas ideas sobre la ecuación comunidad- estado hemos hablado *supra*, opina también que el robustecimiento del Estado rebajará la tensión interconfesional y asegurará unos mínimos de convivencia. Pero Messarra establece una distinción entre el Estado y el sistema político. Es el primero el que ha fallado, no el segundo; éste sigue de algún modo rigiendo la forma de hacer las cosas políticas e, incluso, la psique colectiva. El Estado, en suma, se ha desmoronado pero no el sistema, que sólo necesita una redefinición⁷⁴⁴. En este aspecto, Messarra, que apoyó con entusiasmo la propuesta política de Gemayel, parece coincidir con el nuevo pacto nacional mencionado por Béchir, ya que en uno y otro caso se establece que los requisitos básicos deben girar en torno a un modelo económico basado en el liberalismo y la aceptación por parte de todas las comunidades, que se mantienen como constitutivos vertebrales de la sociedad, de los postulados de convivencia formulados en el Pacto Nacional. No obstante, en determinados aspectos como la secularización, uno y otro no parecen tener ideas convergentes⁷⁴⁵. En cualquier caso, el liberalismo económico, junto con el desarrollo industrial y tecnológico, conforman la vanguardia de la nueva propuesta presentada por parte del llamado “maronismo político” en los ochenta. Sin embargo, para algunos pensadores marxistas la teoría del Estado centralizado esconde en realidad el propósito de perpetuar el poder de una clase minoritaria⁷⁴⁶. Según ‘Amil, y aunque pueda parecer lo contrario, los articuladores del pensamiento confesional caen en un pozo sin fondo al tratar de justificar el Estado centralizado fuerte y robusto sin prescindir de los pilares básicos del sistema confesional. Las nuevas prioridades del sistema económico local, cada vez más volcado hacia un sistema capitalista avanzado, no concuerdan, en principio, con la idea del confesionalismo, ya que en un estadio capitalista “desarrollado” el confesionalismo se convierte en una rémora⁷⁴⁷.

La falta de un estado imbricador, lo mismo que la falta de una sociedad civil plural y transparente, coadyuva a azuzar las disensiones intercomunitarias. En cuántas naciones pertenecientes al Mundo Árabe no habrá tensiones veladas o semisoterradas entre los diferentes segmentos sociales, disputas que dan lugar a una situación de tensión intermitente y a la aparición, en los grupos mayoritarios, de sentimientos de exclusión que contrastan con la tendencia al enclaustramiento de los minoritarios. Surgen así las configuraciones clásicas que rigen las relaciones entre unos grupos y otros, marcadas por la suspicacia. Los unos acusan a los otros de quintacolumnismo hostil a los intereses de la mayoría y los otros acusan a los unos de aplicar una estrategia que persigue aniquilar a la minoría política, social e incluso físicamente. Para quienes consideran

744. A. Messarra, *Le modèle politique...*, *op. cit.*, pág. 34.

745. Cfr. Messarra, *op. cit.*, pp. 471 con B. Gemayel apud Abou, *op. cit.*, pp. 292.

746. Vid. las críticas de ‘Amil a las propuestas de Messarra en *Fi-d-dawla...*, *op. cit.*, pp. 43-46.

747. *Ib.*, pp. 170-173.

que el Estado es un elemento clave en todo este laberinto, la cosmovisión taií, adscrita al marco general del “conflicto de las minorías”, podría comenzar a quebrarse si aquél desempeñara una labor unificadora y a la vez integradora. No obstante, las recetas variarían. Algunos proponen, como ya hemos visto, una secularización total y reformas estructurales que favorezcan la eliminación de las diferencias económicas; otros temen que la aplicación de medidas “terminantes”, la secularización por ejemplo, derive en consecuencias nefastas si no se tienen en cuenta las particularidades locales de la sociedad en cuestión⁷⁴⁸. Otros, también, proponen una reforma radical, si bien con la descentralización como nota característica; pero, en definitiva, existe unanimidad sobre el cometido primordial de un estado para todos.

748. Vid. Burhán Galiun, *op. cit.*, pp. 190-205.

UAM Ediciones



Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar, centrándonos en diversos aspectos que han caracterizado la historia de Siria y Líbano desde mediados del S. XIX, que el desarrollo de las relaciones interconfesionales está íntimamente ligado con las transformaciones económicas y políticas. La adopción de una pauta de estudio que enfoca el devenir histórico siriolibanes, y por extensión, el de Oriente Medio, desde la perspectiva del fenómeno de las comunidades, entendidas como entes semiautónomos y compactos que mantienen una línea de acción común a todos sus integrantes, acaba conduciendo a conclusiones erráticas. Las comunidades religiosas constituyen, en Oriente Medio más que en ninguna otra parte, un elemento de gran importancia. Sin duda, su vigencia representa un hecho saludable, en tanto en cuanto demuestra que la convivencia, difícil, con sus más y sus menos, ha sido y sigue siendo posible en un maremagnum de razas, ritos y creencias. Pero eso no significa que deba erigirse en principal factor social, ni que el estudio de la realidad tenga que estructurarse tomando la comunidad o el grupo confesional como elemento exclusivo de análisis.

No se puede comprender el espectro intercomunitario en toda la región sin tener en cuenta una serie de condicionantes, los cuales han marcado la cuestión desde hace siglos y han contribuido a enfatizar la concepción de lo confesional. Entre estos factores destaca el denominado “confesionalismo social”, verificado en el estatuto personal y la presencia patente del elemento religioso. Este fenómeno hunde sus raíces en la representación islámica del Estado y la sociedad, plasmada, en concreto, en el régimen del *millet* otomano. Si bien la legislación islámica aseguraba un margen apreciable de autonomía a unas comunidades definidas por su identidad religiosa, la pervivencia del *millet* y la lógica “sacralizadora” entorpecieron la forja de un sentimiento nacional desvinculado de los condicionantes religiosos. Puede ser que las disposiciones adoptadas por los otomanos hayan permitido, en contra de las teorías que insisten en su protervia y hostilidad contra los grupos no musulmanes, un ambiente de tolerancia. Éste habría posibilitado la pervivencia de determinadas comunidades que, en no pocas ocasiones, hallaron en territorios islámicos el amparo que se les había negado en otros lares. Sin embargo, la particular concepción del Estado islámico, en el marco de una legislación que diferencia entre creyentes y no creyentes, ha impedido la gestación de un concep-

to de ciudadanía plena donde todos, cristianos, musulmanes, judíos y los miembros de cualquier otra religión convivan en pie de igualdad y gocen de idénticos derechos. En definitiva, una nación en la que se supere el pigmento religioso y se establezca una nueva ecuación entre el ciudadano y su estado.

Por desgracia, la etapa otomana no permitió la consecución de este objetivo. En contra de lo que cabía esperar, la experiencia colonial francesa incidió en esta misma dirección, ya que, en lugar de prescindir de los vicios del gobierno anterior, utilizó el substrato otomano para asentar su dominio y definir los parámetros de su política colonialista. Una política que no pretendía forjar un proyecto de construcción nacional basado en “conceptos occidentales” como ciudadanía, pluralismo y participación popular. El Mandato francés, lo mismo que el británico en Palestina e Iraq, cada uno a su manera, optó por manipular los sentimientos confesionales y, aunque pudiera parecer contradictorio con la concepción de estado que ha caracterizado la doctrina política francesa, desarrolló el confesionalismo social al reconocer a nuevas comunidades religiosas y mantener el estatuto personal. Asimismo, animó la creación de entidades territoriales diseñadas según criterios estrictamente confesionales. De este modo, Siria quedó dividida en cuatro estadillos, reducidos a tres a poco de iniciarse el mandato. En Líbano, se consagraba y sancionaba el sistema proporcional esbozado en la época del mutasarrifato. Si la herencia otomana es sin duda alguna gravosa, algo similar cabría decir de la francesa, que en este sentido, como hemos dicho, no difiere en exceso de la dejada por Gran Bretaña, su compañera de fatigas coloniales, en Iraq, Jordania y Palestina.

Mas el conflicto no se plantea únicamente en el plano de las estructuras y los fundamentos orgánicos del Estado, la sociedad y la nación. Aun hoy en día perviven criterios de valoración e interpretación que responden a pautas y objetivos anacrónicos. En esta tendencia deben enclavarse las configuraciones “milalistas”, que tratan de convertir a ciertos grupos tachados de “heréticos” y “desviados” en enemigos irreconciliables del bien común. El milalismo constituye, a su modo, otro elemento de tensión que contribuye a vigorizar la lógica taifí-sectaria y las rencillas intercomunitarias. Y es que, una vez más, tales consideraciones parten de presupuestos erróneos y concepciones inmovilistas de la historia y el hecho social: de nuevo, la comunidad deviene el eje básico de la sociedad. Por lo tanto, los actos individuales o particulares reciben la calificación de “referentes fundamentales” de la comunidad en su conjunto.

Por otro lado, determinadas corrientes ideológicas aglutinadoras, como el arabismo, no han acabado de acondicionar un lugar de encuentro con aquellos grupos que podrían mirar con recelo las propuestas panarabistas. Dificil camino el de un proyecto que considera las minorías “espinas en el camino de la unidad”⁷⁴⁹. En lugar de intentar

749. Muhammad 'Imara, citado por Pedro Martínez Montávez, *El reto del islam...*, op. cit., pág. 193.

comprender las legítimas aspiraciones y prioridades de esos grupos que, para empezar, ya son calificados de “minoritarios”, las tendencias globalizadoras han elevado su propia noción de unidad a imperativo categórico. Pero la unidad, como tantas veces ha escrito el profesor Miguel Cruz Hernández, no tiene por qué implicar uniformidad. La unidad puede y debe asentarse sobre la comprensión mutua y el espíritu de colaboración. No conviene construir una nación unida con el recurso a los valores fundamentales “eternos” de la raza o la lengua sin abrir, con anterioridad, un debate que permita a unos y a otros el matiz, la puntualización, la disquisición. Muchos creen que se ha llevado a cabo una “política de avestruz” en este terreno, que se ha tratado de obviar el problema de la pluralidad étnica y religiosa del Mundo Árabe⁷⁵⁰. Peor todavía, en ocasiones se ha tratado de reprimir una realidad que, a fuerza de análisis desvaídos, se ha convertido en un problema. Por lo tanto, no debe extrañar que las pautas arabistas más radicales –y lo mismo cabe decir de las panislamistas– hayan dejado tras de sí abundante arsenal dialéctico sobre el quintacolumnismo y las insidias de las “minorías” en contra de la mayoría. Pero aquí, otra vez, se cae en nuevas contradicciones y dobles raseros al compartimentar la sociedad en bandos “buenos” y “malos”. A menudo, produce estupor oír y leer las imputaciones dirigidas contra las “minorías” (verbigracia los alawíes en Siria), confabuladas con el colonialismo y el imperialismo. Un repaso breve de la geografía política árabe revela, no sin sorpresa, que los dirigentes de la “mayoría”, de la “comunidad por excelencia” según los criterios arabistas acérrimos, han sido los que han promovido la conversión del Mundo Árabe en una acción provechosa en el mercado de valores occidental. Ni los drusos ni los alawíes ni los maronitas han participado en el triste y soez espectáculo en que se han convertido las monarquías del Golfo; no fue al-Asad quien voló a Tel Aviv a firmar la paz con Israel; tampoco fue Pierre Gemayel el que abrió las puertas de su reino a las estrategias de la CIA como hicieron monarcas árabes conspicuos revestidos de legitimidad religiosa. En fin, los aviones estadounidenses que bombardearon Iraq en 2003 no partieron de bases chíes ni asirias, ni siquiera desde la “pérfida” Turquía ni la “sospechosa” Irán. Lo hicieron desde puestos militares enclavados en países cuyos gobiernos se proclaman defensores de la arabidad y los valores islámicos. Pero nadie, ni los más críticos, hablan de la connivencia del grupo sunní con los intereses espurios; al contrario, se diferencia entre la oligarquía dirigente “desviada” y el conjunto de la comunidad. Observación pertinente, sin duda. ¿No se merecen también las “minorías” una observación similar?

Muchos componentes fomentan la disensión interconfesional. Desde el bando contrapuesto a las teorías globalizadoras, también se ha contribuido a la polémica. En este sentido, el caso de algunos sectores maronitas, empeñados en negar la identidad

750. Pedro Martínez Montávez, *El reto del islam...*, op. cit., pág. 194.

árabe y toda vinculación cultural con su contexto, ha desempeñado una función destacada. De un proyecto "totalizador" y, en ocasiones, irrespetuoso con las diferencias, se ha pasado a una desaforada reivindicación nacionalista sustentada en el exclusivismo y la negación de las verdades históricas. Para afirmar una identidad, indiscutible y legítima por descontado, se repudia otra igualmente legítima. La apuesta radical de cierto maronismo por expresar su libanidad en contra de la arabidad, sin llegar a comprender que una y otra pueden llegar a ser compatibles, ha dejado, asimismo, su rastro negativo.

En definitiva, los factores que anidan tras la cuestión confesional, materiales e ideológicos, son tan numerosos como perniciosos. Pero el problema no tiene por qué ser insoluble. A pesar de que los intentos desplegados por las corrientes secularistas, ya sea en Siria y Líbano o en cualquiera de los países de la región, no han conseguido reducir las tendencias confesionalistas, hay motivos para albergar la esperanza de que desde todos los bandos implicados se pueda hacer un esfuerzo por hallar ese *common ground* necesario que supere las pautas confesionalizadoras. Puede que pequemos de optimistas, ya que las últimas transformaciones habidas en la región, tras la ocupación de Iraq en abril de 2003, han creado un contexto donde casi todo es guirigay de entes autónomos, razas y confesiones, árabes, kurdos y turcomanos, sunníes, chiíes y cristianos. ¡Qué poco se ha hablado de proyectos nacionales, ciudadanos y sociedades abiertas!

Es innegable que la consecución de un sistema pluralista y democrático, así como la formación de una verdadera sociedad civil, habrán de romper el estrecho cerco de la lógica sectaria y taifí. El problema se plantea en el método y los medios para lograr tal objetivo en sociedades donde prácticas dibujadas por el clientelismo, el tribalismo y la parcelación del poder siguen teniendo gran vigencia; sociedades en las que las formaciones políticas, sindicales o sociales no han acabado de cristalizar como fuerzas alternativas, unas veces por las trabas impuestas desde un poder generalmente represivo que recela de ellas, otras por las limitaciones y falta de verdadero compromiso de quienes dirigen tales formaciones. Por si fuera poco, a los impedimentos internos debe sumarse la convulsión permanente en que vive Oriente Medio, la amenaza perenne de conflictos y las interferencias de las grandes potencias internacionales. En definitiva, el camino se presenta anfractuoso pero no intransitable. No al menos si se trata de transcender el taifismo y los particularismos estériles.

Apéndice:

Las Comunidades religiosas y étnicas en Líbano y Siria

A) Las comunidades religiosas*:

A.1) Sunníes: *No resulta sencillo estimar el total de la comunidad sunní ni de ninguna otra en Siria y Líbano, ya que en la primera no se hacen censos "confesionales" y en la segunda los recuentos oficiales, muy antiguos, han quedado caducos y, habida cuenta de la distribución proporcional al uso en el país, hay ciertas reticencias a actualizarlo. Aún así, y basándose en estimaciones provisionales y estadísticas anteriores, digamos que los sunníes conforman hoy cerca del setenta por ciento de la población en Siria y en torno a un veinte por ciento en Líbano. En el Mundo Árabe son el grupo religioso mayoritario seguidos muy de lejos por los chiíes. La gran mayoría de los sunníes en nuestros dos países son árabes, si bien deben destacarse los kurdos, circasianos y turcomanos diseminados, principalmente, por Siria. En occidente, tradicionalmente, se ha considerado a los sunníes los "ortodoxos" del islam, por analogía, quizás, con el caso cristiano entre católicos y protestantes. Esta impresión ha sido reforzada por el hecho de que, tras la conquista árabe, el islam sunní ha sido, gracias al Imperio Otomano, la religión oficial en todo Oriente Medio con excepción de Irán. Siguiendo una costumbre extendida en otros lares, los árabes sunníes han tenido propensión a habitar en los núcleos urbanos, donde han destacado en el comercio, la pequeña industria y las profesiones.*

*. Para este breve apunte histórico y proporcional nos hemos basado en diferentes manuales y anuarios, algunos de los cuales, los más relevantes, detallamos a continuación, una sola vez, para no hacer farragosa la lectura de este breve apéndice que sólo pretende aportar una serie de datos y referencias mínimas: Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento islámico*, 2 vols., *op. cit.*; Félix Pareja, *Islamología*, 2 vols., Madrid: Editorial Razón y Fe, 1952-54; E. Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, *op. cit.*; *Regional Surveys of the World, Middle East and North Africa*, Londres: Europe Publications Limited, 1998; *Enciclopedia Encarta 2000 de Microsoft* (actualizada en Internet en febrero del 2000); *Milaff al-aqalliyat fi-l-Watan al-'Arabi* (Las minorías en el Mundo Árabe), Beirut: al-Markaz al-'Arabi li-l-Ma'lumat (periódico *as-Safir*), 1994; *al-Ma'usu'a al-Filastiniyya* (Enciclopedia Palestina); Antoine Wessels, *Arab and Christians. Christians in the Middle East*, Kampen (Holanda): Kok Pharos, 1995. Los porcentajes de las comunidades serán, habida cuenta de la imposibilidad de establecer recuentos "oficiales", a título aproximativo, basándonos en los anuarios, las evaluaciones de algunos estudiosos, la proyección de los censos antiguos y, en algunos casos, datos recientes aportados por las comunidades en cuestión.

siones liberales. En la Siria histórica, los sunníes, además, desempeñaron durante mucho tiempo una labor destacada en el comercio marítimo y las actividades mercantiles, y sirvieron de enlace directo entre los habitantes de las montañas y el campo y el exterior. Las corrientes islamistas han dejado su huella en la comunidad sunní de ambos países. En Siria, los Hermanos Musulmanes han constituido durante años el principal referente político en las grandes ciudades (Alepo, Homs, Hama...) y las tendencias islamistas moderadas tradicionalistas siguen gozando de prestigio notable entre los sunníes, tanto árabes como kurdos u otros. En Líbano, y al contrario de lo que ocurriera con maronitas, drusos o chiíes, los sunníes no han tenido un partido "confesional" de dimensiones apreciables que haya conseguido el apoyo de buena parte de la comunidad. Han destacado, eso sí, personalidades y jefes de grandes familias así como líderes religiosos. En la actualidad, se aprecia una marcada polarización entre determinados grupos islamistas sunníes.

A.2) Chiíes duodecimanos: Los chiíes duodecimanos o yafaríes, también conocidos como imamíes y, en nuestra región, metualíes, proceden históricamente de esa "chía" que permaneció fiel a Ali ben Abi Tálib. El motivo de mayor polémica con los sunníes ha residido, en el plano doctrinal, en la legitimidad de los gobernantes y la figura del imam. Durante siglos, la rivalidad entre la Gran Puerta y Persia, donde el chiísmo se convierte en religión oficial en el S. XVI, afectó de modo negativo a los chiíes de Siria y Líbano, que eran mirados con suspicacias por el poder. En Monte Líbano formaron una comunidad compacta, encabezada por una serie de grandes familias que dominaban grandes extensiones agrícolas. En Siria, los chiíes se concentraron también en zonas rurales y agrestes. Las transformaciones surgidas en tiempos recientes han influido de forma notable en los chiíes de ambos lados. En Siria, la alianza sellada entre el régimen ba'ibí y la República Islámica de Irán ha desembocado en una afluencia masiva de peregrinos y mullas iraníes que han ayudado a vigorizar a la comunidad chií siria, la más reducida entre los grupos musulmanes. Además, la aparición de numerosos doctores en religión iraquíes, opuestos al régimen de Saddam Husayn, ha ayudado a conservar la impronta árabe de la renovación cultural. En Líbano, la transcendencia de las transformaciones ha sido mayor, ya que tras los "sucesos" acaecidos entre 1975 y 1990 la comunidad chií se ha convertido en mayoritaria (entre un 30 y un 35% aprox. de la población residente en Líbano), lo que tiene su importancia en un marco proporcional como el libanés. En los sesenta y los setenta, las corrientes izquierdistas tuvieron arraigo en la comunidad chií; sin embargo, la aparición de Amal y, después, de Hizbolá, así como el influjo de la revolución iraní, ha contribuido a impregnar de un sesgo religiosizante las tendencias políticas chiíes. Mientras que en Siria no conforman agrupaciones notables en región alguna, en Líbano son mayoría en el sur, la Beqaa y la zona meridional de Beirut.

A.3) Maronitas: En el S. IV, junto al río Orontes en la región de Afamia, un grupo de creyentes reunidos en torno a San Marón forma el núcleo primero de lo que luego

sería la comunidad maroní. Debido a las persecuciones desencadenadas por la Iglesia bizantina, los maronitas se desplazan a Monte Líbano, donde se asientan a partir del S.VIII. A pesar de las acusaciones de monotelismo, que sostenía la voluntad única en Cristo, y otras “desviaciones” que les habían sido atribuidas, los autores maronitas clásicos han destacado siempre la fidelidad de la comunidad maroní a las enseñanzas de Roma, conservando durante siglos su rito siríaco-arameo. En Monte Líbano, se produjo la interrelación entre los maronitas y los mardaítas, un pueblo cristiano ario procedente de los Balcanes que alcanzaron fama de mercenarios aguerridos en las tropas bizantinas y árabes. A partir de 1180 mantuvieron vínculos formales con Roma. Durante siglos, los maronitas desacaron en la agricultura, la cría del gusano de seda y la artesanía. A partir del S. XVI, comienzan a desempeñar una función destacada en las rivalidades que se producían en Monte Líbano entre los terratenientes drusos y chiíes, y ellos mismos acceden a ciertos puestos de mando. También por esta época empieza a medrar la influencia de los líderes religiosos maronitas, cuya iglesia disfrutó de un amplio margen de autonomía durante el periodo otomano y desarrolló un cometido transcendental en la formación del Gran Líbano, verdadero embrión del Líbano actual. Hoy, a pesar de que el patriarca maroní rige la Iglesia de Antioquía y todo Oriente desde su sede en Bekkerke, los maronitas fuera de Líbano no alcanzan un número significativo. En Siria, fuentes maronitas locales cifraban el total de la comunidad en torno a cuarenta mil fieles (finales de 1996). El censo francés de 1932 les otorgaba el primer puesto en Líbano (226 mil/28,8%); sin embargo, tras la guerra civil (1975-1990), pasaron a ocupar la segunda plaza tras los chiíes. Muchos líderes maronitas reclaman en la actualidad medidas eficaces para promover el retorno de los cristianos emigrados al exterior (en su mayoría maronitas), que se cuentan por cientos de miles, con lo que se reharía el “equilibrio proporcional” entre cristianos y musulmanes. Hoy son predominantes en Monte Líbano y en algunas zonas del norte, y su número debe de oscilar entre los 900 mil y el millón.

A.4) Alawíes: Mientras que el islam tradicional les ha venido tachando de “berejes” desde hace siglos, los ulemas alawíes insisten en su pertenencia al rito ya'farí duodecimano. Se les conocía como nusayrís hasta la llegada de los franceses en 1920; a partir de ese momento se difundió el término alawí, que para los miembros de la comunidad refleja mejor su adhesión a la figura de 'Alí ben Abi Tálib y, además, rescata la denominación originaria de la comunidad. Según los tratados y manuales escritos por representantes conspicuos de la comunidad, los alawíes coinciden en los puntos doctrinales fundamentales con los chiíes, si bien algunos grupos—calificados por esos estudios de “extremistas”—abusan de la concepción gnóstica y teorías no aceptadas por el islam como la metempsícosis. En Siria constituyen un 12% aprox. de la población, mientras que su número en Líbano debe de rondar los sesenta mil. En la primera, la proliferación de elementos alawíes en las altas instancias militares ha contribuido a expandir la idea

de la “dominación” alawí. Sin embargo, la mayor parte de los alawíes –concentrados (70% aprox. del total) en la región de Lataquía, donde son mayoría– siguen padeciendo difíciles condiciones de vida en su ámbito, generalmente rural. A partir de la independencia, los alawíes sirios comenzaron a afluir a las urbes, en especial a Damasco, donde componen una comunidad apreciable. En Líbano mantienen una nutrida representación en el norte, en Trípoli y Akkar sobre todo, circunscripciones que aportan dos diputados alawíes al Parlamento libanés. En la primera, incluso, las formaciones alawíes participaron de forma activa en los enfrentamientos a principios de los ochenta entre islamistas/OLP e izquierdistas/Siria. Los alawíes están divididos en cuatro grandes grupos tribales que muchos analistas no acaban de delimitar con exactitud habida cuenta de la tendencia a confundir a unos con otros. En Turquía, en el territorio entregado por Francia a Ankara a finales de los treinta, los árabes alawíes (“alevíes” en turco) superan los cien mil individuos y mantienen sólidos vínculos con sus hermanos sirios.

A.5) Greco-ortodoxos: Conforman el segundo grupo cristiano en Líbano y el primero en Siria. En otros países árabes como Jordania y Egipto, y también Palestina, mantienen una representación menor. La jerarquía religiosa de la comunidad ha desempeñado una función relevante durante en el Imperio Otomano al conferírsele la dirección del millet ortodoxo. A partir del siglo XVII, las autoridades religiosas greco-ortodoxas reforzaron sus vínculos oficiales con Rusia, que en 1774 se declaró protectora de la comunidad en virtud de un tratado firmado con la Gran Puerta. En el aspecto económico, se consideraba a los griegos, ortodoxos por lo general, el gran motor económico y cultural del imperio. En la actualidad, el líder de la comunidad es el patriarca de Antioquía, cuya residencia oficial se encuentra en Damasco. En Siria fuentes eclesiásticas estiman su cuantía en torno a los seiscientos/seiscientos cincuenta mil y en Líbano, en los cuatrocientos mil. Han compartido con los sunníes el gusto por las urbes y las actividades mercantiles, y muchos estudiosos los han llegado a considerar como los más “arabistas” de entre los cristianos orientales. De hecho, numerosos intelectuales y pensadores greco-ortodoxos ayudaron a encumbrar el “renacimiento” del arabismo. Al contrario de lo que ocurriera con otros árabes cristianos –y dejando a un lado las escuelas rusas– la penetración de las misiones culturales y religiosas occidentales no influyó de manera notable en ellos, si bien un buen número de greco-ortodoxos se convirtieron a otros ritos gracias a la acción de los misioneros tanto católicos como protestantes. Según algunas lecturas, los greco-ortodoxos han mantenido una pugna tradicional con determinados círculos maronitas, con cuyas tendencias libanistas y, en algunos casos, antiárabes no han comulgado.

A.6) Drusos: Descendientes a la rama fatimí y adscritos por tanto a la escuela batiní “esotérica”, los drusos –o “muwabbidun” (unitarios) como ellos prefieren llamarse– comenzaron a llegar a nuestra zona tras la “desaparición” del califa al-Hákim en

1021. A pesar de su epónimo, "Darzi", los doctores del rito druso reniegan de éste y afirman que el verdadero asentador de la doctrina unitaria es Hamza ben Ali. En Líbano medraron en Monte Líbano, sobre todo en las zonas de Chouf y Metn. En Monte Líbano constituyeron la comunidad dominante política y económicamente hasta el S. XIX. En Siria también se asentaron en áreas montañosas, en este caso en la región conocida durante mucho tiempo como "Monte de los Drusos", enclavada hoy en la región sureña de Suwayda. Aquí habita en la actualidad la gran mayoría de los drusos sirios (un 90% aprox.), así como en algunos puntos de la región de Alepo. En total, se estima que hay poco más de trescientos mil drusos en Siria, mientras que en Líbano el número debe de ser inferior (de 250 a 300 mil). En ambos países conforman un grupo compacto y tendente a la endogamia, ya que sus costumbres prohíben o al menos rechazan con fuerza los matrimonios con miembros de otras comunidades y, asimismo, no se acepta la conversión al rito druso. Esta circunstancia está impidiendo el crecimiento sostenido de la comunidad. Los lazos entre los drusos libaneses y sirios han tenido gran significación a lo largo de la historia como lo demuestra la afluencia continuada de drusos de Monte Líbano al sur de Siria desde el S. XVII y la participación de drusos sirios en los disturbios libaneses de 1840-1860. Del mismo modo, los drusos, dados a la actividad agraria, se han caracterizado por su estrecha vinculación con los grandes terratenientes tradicionales. También a ellos, desde el punto de vista doctrinal, se les ha tachado de musulmanes heréticos y quintacolumnistas. Sin embargo, los doctores drusos han insistido en su pertenencia al islam y la legitimidad de algunas teorías propias como la metempsícosis y ciertas disposiciones exclusivas sobre el divorcio o la monogamia.

A.7) Ismaelíes: Pertenecientes a la rama septimana (que sólo reconoce siete imames) del islam chii, los ismaelíes toman su nombre de Ismael, hijo del sexto imam y hermano de Musa, quien para los duodecimanos es el séptimo imam legítimo. También se les conoce como "nizaríes", en referencia a Nizar, hijo del califa fatimí-septimano de Egipto al-Mustansir, muerto por su hermano Musta'li en la lucha por el trono a finales del S.XI. A partir de aquí se produce la gran escisión en la familia ismaelí entre los nizaríes, que se desplazarían progresivamente hasta oriente, y los musta'líes, conocidos hoy como "bobra". Los ismaelíes sirios, ligados a la rama nizarí, destacaron en la época de las Cruzadas con sus fortalezas y su sistema de alianzas y contraalianzas con cruzados y musulmanes. De aquellos tiempos, con los antecedentes de los cármatas y Alamut y las teorías herméticas y gnósticas propias de la doctrina septimana, procede la imagen envuelta de misterio y secretismo que ha rodeado durante siglos a los ismaelíes, algo similar, en realidad, a lo ocurrido con drusos y alawíes. El triunfo de los mamelucos marca el declive de los ismaelíes, concentrados en círculos rurales en el oeste de Siria. A finales del S.XIX, la mayor parte de los nizaríes sirios reconocen al Aga Jan III como verdadero imam. A partir de ese momento los nizaríes "agajaníes" han venido estrechando sus vínculos con su líder religioso, a quien envían una contribución

anual. Los ismaelíes componen poco menos de un dos por ciento de la población siria y están concentrados en la región de Hama, más en concreto en Salamiya (centro cultural de la comunidad, situado al sudeste de Hama), Misyaf y Qadmús (sudoeste de Hama), así como en alguna gran ciudad como Damasco. Buena parte de la población ismaelí se dedica a la agricultura. Están divididos en dos grandes grupos: los nizaríes “agajaníes”, concentrados en la zona de Salamiya y los “ya’faríes”, que reconocen otra línea de sucesión distinta a la del Aga Jan. Estos últimos conforman una comunidad muy reducida y se reparten por Misyaf, Qadmús y aledaños.

A.8) Greco-católicos: Llamados también “melquitas” ocupan el tercer lugar en el escalafón cuantitativo libanés con unos trescientos veinte mil miembros (datos de 1997). En Siria tienen menor presencia (unos 180 mil en 1997). Provenientes de una escisión producida en la Iglesia greco-ortodoxa y adheridos oficialmente a la autoridad de Roma en 1724, la comunidad greco-católica fue reconocida de forma oficial por la Gran Puerta en el periodo de Mahmud II (1808-1839). Los melquitas libaneses se concentraron en Beirut y las regiones de alrededor. En la ciudad de Zable, en el valle del Beqaa, los greco-católicos eran la comunidad más populosa. Tanto en este país como en Siria tienen propensión a habitar en núcleos urbanos. Gracias a sus antiguos lazos con la Iglesia ortodoxa, como el vínculo común del griego como lengua litúrgica, los melquitas han conservado cierta afinidad con los ritos cristianos orientales y, también, se les ha considerado tendentes a la impronta árabe. Sin embargo, otros puntos de vista destacan la profunda huella dejada por las misiones europeas en la comunidad y su implicación con la cultura occidental. Han participado tradicionalmente en la economía de ambos países y no pocos de entre sus miembros han conseguido posiciones económicas más que desabogadas. El patriarca de Antioquía, Alejandría y Jerusalén reside en Damasco y su jurisdicción se abate sobre todos los greco-católicos del mundo.

A.9) Sirio-ortodoxos: Junto con nestorianos y maronitas forman las tres grandes ramas de la Iglesia “siria”. Conocidos también como “jacobitas”, en honor a Jacobo Baradeus, considerado como el verdadero revitalizador de la comunidad en el S. VI. Ahora bien, los dirigentes de la comunidad prefieren la denominación “sirio-ortodoxos” para difuminar las reminiscencias “heréticas” de “jacobitas”. La impronta doctrinal de la Iglesia sirio-ortodoxa de occidente (en contraposición a la nestoriana, que sería la de oriente) debe buscarse en el movimiento de rechazo al nestorianismo surgido tras el concilio de Éfeso en el 431. Se les considera de origen semita y, en algunas zonas, arabizado. Vinculados a la doctrina monofisita (que sostenían una única naturaleza en Jesucristo), los sirio-ortodoxos se asentaron principalmente en la zona del norte de Siria colindante con Turquía. Las persecuciones desatadas contra los armenios en la zona sur y este de Turquía alcanzaron también a los sirio-ortodoxos, que se vieron obligados a desplazarse hacia el interior de Siria y Líbano, y de ahí muchos seguirían rumbo hacia Europa (Suecia y Países Bajos sobre todo) y Estados Unidos. Tras la 1ª Guerra Mun-

dial, la sede del patriarcado se desplazó de Mardín (Turquía) a Homs en Siria y de ahí a Damasco. El patriarca de Antioquía y Oriente tiene jurisdicción sobre los miembros de su comunidad diseminados por Líbano, Siria, Iraq, Palestina, Egipto y Malabar (India). Según algunas fuentes, el número de sirio-ortodoxos en Siria debe de exceder los sesenta mil y cuentan con cuatro diócesis; en Líbano el total debe de fijarse en los veinte mil. En Siria, habitan las zonas rurales septentrionales y conviven en pequeños núcleos urbanos con asirios, kurdos y árabes. En Líbano, adonde llegaron en épocas más recientes, se concentran sobre todo en Beirut y alrededores. Se les ha considerado una comunidad cohesionada y propensa a vivir agrupada.

A.10) Sirio-católicos: Nacieron de una escisión surgida en el seno de la Iglesia jacobita. En 1783 se estableció oficialmente el patriarcado sirio-católico, reconocido por Roma, y ya en el segundo cuarto del S.XIX la Gran Puerta reconoce el millet sirio-católico. Como ocurriera con los sirio-ortodoxos, hubieron de trasladar su patriarcado hacia el sur tras las matanzas de finales del XIX y principios del XX en Turquía, esta vez a Beirut. A pesar de las diferencias doctrinales, los dos grupos, tanto el ortodoxo como el católico, se sienten unidos por los mismos vínculos históricos y culturales, y muchos de ellos llegan incluso a considerarse una "nacionalidad histórica" producto de una especificidad étnica y lingüística (asiria-araméa). En cualquier caso, también se han visto expuestos a una arabización notable. Su número es muy reducido y se concentran en núcleos urbanos. En la actualidad, viven bajo la dirección espiritual del patriarca de Antioquía de la Iglesia sirio-católica, con jurisdicción sobre toda la región. Siguen celebrando sus ritos según la liturgia tradicional y en siriaco, si bien el árabe ha ido ganando terreno en los últimos tiempos. En Líbano su número se estima por encima de los treinta mil, unos miles más que en Siria.

A.11) Nestorianos: También conocidos como asirio-caldeos, si bien se suele utilizar la primera denominación para no confundirlos con la comunidad caldea (católica), que fue reconocida como tal en las legislaciones libanesa y siria. Desde el S. XIX, sobre todo, los probombres de la comunidad han manifestado su preferencia por el término "asirio", que refleja, según ellos, su filiación con los antiguos asirios. En origen, se trataba de una comunidad eminentemente "siria", pues no en vano se formó a partir de las enseñanzas de Nestorio, perteneciente a la escuela de Antioquía. Las teorías de Nestorio sobre las dos naturalezas disociadas de Cristo (bifisismo) y las referencias a que la unidad entre ambas sólo podía producirse por la voluntad de Dios provocaron el rechazo de la doctrina oficial bizantina. Debido a la persecución desatada contra ellos tras el Concilio de Éfeso en 431, los nestorianos se refugiaron en Persia, donde asentarían los fundamentos de la comunidad. Desde aquí continuaron su progresión en dirección este, hacia la India, donde conservan en la actualidad una comunidad reseñable, e incluso la China. Queda atestiguada desde antiguo la presencia de nestorianos asirios en el norte de Siria, en las zonas fronterizas con Turquía e Iraq. Comen-

zaron a afluir a Líbano, en el S.XX, a partir de las persecuciones desatadas contra determinados grupos cristianos en Turquía e Iraq. Su lengua ritual es el siríaco y, como en el caso de los sirio-ortodoxos y católicos, han acabado por integrarse, por lo general, en el contexto árabe. El total de nestorianos en Siria se cifra en menos de cuarenta mil; en Líbano, entre quince y veinte mil. En este último país constituyen junto con los sirio-ortodoxos, sirio-católicos, caldeos, latinos y protestantes un único grupo en la lista electoral proporcional (minorías). El gran patriarca nestoriano reside en la actualidad en Teberán.

A.12) Caldeos: Al igual que aconteciera con la generalidad de las iglesias orientales, la comunidad nestoriana comenzó a experimentar tendencias centrifugas procatólicas a partir del S. XVI. Las matanzas que se produjeron durante y después de la Gran Guerra, en especial las de 1915 en Turquía y 1933 en Iraq, redujeron considerablemente el número de caldeos en sus feudos tradicionales del este turco y norte de Iraq. Muchos de los que abandonaron sus hogares naturales se refugiaron en Líbano y Siria, camino, en ocasiones, de Europa y Estados Unidos, donde han formado junto con los nestorianos y otros cristianos orientales un movimiento reivindicativo de cierta importancia. En uno y otro país se encuentran muy repartidos y, como ya hemos dicho en el caso de los nestorianos, su número es reducido (poco más de diez mil en Líbano y unos quince mil en Siria según datos aportados por la comunidad en 1996). El máximo dirigente de la comunidad es el patriarca de Babilonia, residente en Bagdad y representado en los dos Estados por un comisionado. Sus vínculos históricos y culturales con los nestorianos han prevalecido por encima de las rencillas doctrinales. La lengua ritual es, también, el siríaco, y todavía quedan núcleos de población nestoriana y caldea que conservan este ancestral idioma como primera lengua. Sin embargo, la mayor parte de sus componentes ha recibido una fuerte impronta árabe. Tal y como ocurre con las otras comunidades orientales "uniáticas" (adheridas con posterioridad a Roma), el nuncio apostólico sirve de enlace privilegiado entre los caldeos y la Santa Sede.

A.13) Protestantes: La comunidad evangélica o protestante, de muy reciente aparición en comparación con los grupos cristianos restantes, se formó a partir de la afluencia de miembros de otras comunidades cristianas que, gracias a la prédica de las misiones británicas y norteamericanas, se convirtieron al protestantismo. En 1820 erigió su primer centro oficial en Beirut y sus miembros pudieron acogerse a los derechos que reconocía la legislación otomana a los ciudadanos norteamericanos. Durante los últimos decenios del Imperio Otomano, coincidiendo con la creciente rivalidad entre Francia y Gran Bretaña, las misiones de una y otra religión mantuvieron un toma y daca constante en ambos países. Esta rivalidad se tradujo también en una pugna cultural representada, por parte protestante, por el Colegio Protestante Sirio, convertido hoy en día en la Universidad Americana de Beirut. Asimismo, las misiones protestantes llevaron a cabo una labor destacable en el "renacimiento" cultural de la región. Además

de elementos árabes, la comunidad evangélica tiene una destacable representación armenia. La máxima autoridad recae sobre un "pastor" que tiene jurisdicción sobre Líbano y Siria. Su número debe de rondar los cien mil en los dos países. Dentro de la comunidad, en la que destacan los evangélicos agrupados en el Sínodo Nacional Evangélico de Siria y Líbano, hay pequeñas ramas, como los anabaptistas. Las lenguas rituales son el inglés y el armenio.

A.14) Yazidíes: Se trata sin duda de una de las comunidades más "exóticas" y que mayores conjeturas ha despertado entre sus vecinos y los investigadores, que les han aplicado tradicionalmente la etiqueta de "adoradores del diablo". Durante siglos se pensó que se trataba de una oscura facción musulmana pseudosufí formada por partidarios del califa omeya Yazid y degenerada con posterioridad en una amalgama de creencias islámicas, cristianas, judías y paganas. Hoy, gracias a estudios recientes y a la labor de desbroce realizada en los textos atribuidos a ellos, se ha llegado a la conclusión de que la religión yazidí, profesada en exclusiva por kurdos, deriva del zoroastrismo. En cualquier caso, resulta complicado aprehender la esencia verdadera de esta religión porque ni siquiera los yazidíes conocen buena parte de sus ritos y no es extraño encontrarse opiniones distintas sobre un mismo supuesto dogma. Los yazidíes ensalzan al Malik Tawís, un ser al que representan en forma de gallo o pavo y que, según una tradición extendida, era un ángel al servicio del Dios único que desobedeció a éste y, tras purgar su pena, fue redimido y enviado en su representación a la tierra. Desde algunos círculos nacionalistas kurdos se ha ponderado la fe yazidí por considerarla la religión originaria y distintiva del pueblo kurdo. Los yazidíes han sufrido de vez en cuando el acoso del poder central y algunas tribus kurdas y árabes vecinas. Los yazidíes conforman una comunidad cerrada y dividida en dos grupos, los "ilustrados" y los "ignorantes", si bien la separación tajante que existía entre unos y otros parece haber remitido hoy. En Siria su número, en continuo descenso debido a la emigración (sobre todo a Bélgica y Alemania) y la endogamia, no debe pasar de los diez mil o veinte mil como mucho si tenemos en cuenta que en los setenta las estimaciones hablaban de menos de diez mil. Están concentrados al norte de Alepo (Yabal Samaán, a partir del S. XIII aprox.) y en el norte fronterizo con Turquía, en las cercanías de Amuda y al-Qamishli (S. XVIII y sobre todo tras las revueltas kurdas de los veinte y treinta en Iraq). Su centro espiritual y de peregrinaje se encuentra en Çiyaye Sinyar (Monte Sinyar, Iraq, punto neurálgico de la comunidad).

A.15) Latinos: Se trata de una de las comunidades más reducidas entre los cristianos sirios y libaneses. A la hora de definir el estatuto personal de extranjeros residentes temporal o indefinidamente que profesan la religión católica suele tomarse la comunidad latina como punto de referencia. De una larga tradición de interrelación estrecha con Europa, sobre todo con Francia, los latinos están representados por un obispo nombrado por la Santa Sede para Siria y Líbano. Su lengua ritual es el francés y, según los

casos, alguna otra lengua europea como el inglés. En Líbano, en cuyo censo francés de 1932 no aparecen consignados, su número anda por los veinte mil (datos aportados por los responsables de la comunidad en 1996) y los diez mil en Siria (1996).

B) Las comunidades étnicas:

B.1) Árabes: Constituyen la comunidad étnica mayoritaria en los dos países (más del 85% en ambos). Si bien algunas comunidades tienen una identidad nacional propia como aquellos cristianos orientales que se consideran sucesores de los antiguos asirios, su diseminación entre sus vecinos árabes y la pérdida de su idioma original, conservado en algunas localidades y en el ámbito litúrgico, impelen a incluirlos, de forma general y sin ánimo de incitar susceptibilidades, en el gran grupo árabe. En cualquier caso, comunidades como la misma asiria desempeñaron una función de primer orden en la traducción de textos clásicos del arameo al árabe. Se ha debatido también sobre la pertenencia a este grupo de otras comunidades religiosas como los drusos, alawíes o maronitas. Parece claro, hoy, que todas ellas proceden de tribus árabes originarias de la Península Arábiga, si bien los maronitas, tras su emigración a Monte Líbano, se interrelacionaron con los mardaítas, de origen indoeuropeo. Ciertas teorías señalan que la Gran Siria había asistido ya a la venida de tribus árabes antes del ascenso del islam y que muchas de ellas se cristianizaron. Luego, con la venida de los conquistadores musulmanes se produjo la fusión del elemento árabe con los moradores cananeos y arameos, y pronto tomó forma una sociedad árabe o, cuando menos, arabizada. De todos modos, abundan los puntos de vista divergentes sobre la identidad de lo árabe y la descripción de los pueblos semitas, ya que algunos historiadores tienden a aplicar a fenicios, cananeos, nabateos, etc, la etiqueta de árabe, mientras otros prefieren introducir matizaciones en cada grupo. En cualquier caso, la conquista árabe certifica la impronta semita de la región y cercena la posibilidad de una indoeuropeización a manos de helenos y persas. Una vez asentada la presencia árabe en la zona, no tardaron en reproducirse las tensiones tribales entre qaysíes y kalbíes, y el territorio entró a formar parte de la dinámica común a los otros lares del Imperio Árabe. Dentro del gran grupo árabe hay que destacar el componente palestino, de gran incidencia en el devenir político de ambos países tras la tragedia del 48. En Siria, su número gira en torno a los 350 mil y en Líbano, a los 400 mil. La mayoría habita en campos de refugiados y carecen de documentos legales. Predominan los sunníes, con un porcentaje no desdeñable de cristianos.

B.2) Kurdos: Después de los árabes, constituyen la gran comunidad étnica, indoeuropea en este caso, en la zona. Se ha caracterizado a los kurdos como un pueblo marcado por los vínculos tribales y el protagonismo de las cofradías sufíes religiosas, si bien se trata de un fenómeno de menor incidencia en los kurdos sirios. Mayoritariamente sunníes, con pequeñas comunidades chbíes, cristianas y yazidíes. En Siria han

habitado desde hace siglos la franja norte fronteriza con Turquía e Iraq (sur de Kurdistán) en compañía de varias comunidades cristianas orientales y tribus árabes nómadas. Hacia la época de las Cruzadas, varias tribus kurdas entraron en Monte Líbano y se instalaron allí, donde acabaron arabizándose. El ascenso del nacionalismo kurdo ha propiciado numerosas tensiones en los países que coinciden con el Kurdistán. En Siria, los kurdos se quejan de la política restrictiva del gobierno en materia cultural y de los asentamientos de poblaciones beduinas árabes en la Yazira con el objeto de arabizar la zona. De todos modos, los kurdos sirios –entre 7,5 y 8,5 % de la población– no han mostrado la actividad independentista o autonomista de sus hermanos turcos e iraquíes. Sin embargo, la degradación de la situación de miles de kurdos turcos llegados a Siria desde hace décadas, que no han conseguido aún regularizar su situación (según la Alianza Democrática Kurda, en 2002 había 200 mil kurdos sin nacionalidad siria; cien mil quedaron sin ella ya en 1962 a resultas del censo realizado aquel año) amenaza con crear nuevos quebraderos de cabeza a Damasco en el expediente kurdo. Éste, en el ámbito regional, resulta de suyo espinoso por las tiranteces con Turquía en torno al PKK de Ocalán y las tendencias centrífugas de algunas formaciones kurdas del Iraq post-Saddam Husein. Los kurdos se reparten por zonas agrarias, si bien habitan también en grandes centros urbanos como al-al-Hasake, al-Qamishli y Damasco, donde kurdos venidos del norte se instalaron hace tiempo en el “barrio de los kurdos” y acabaron arabizándose en gran medida. En Líbano, su número superaría por poco los cien mil, concentrados en Beirut oeste, con núcleos dispersos en Trípoli y el Beqaa. La mayor parte de estos kurdos llegaron tras los enfrentamientos en Turquía entre las tropas kemalistas y tribus kurdas, y muchos de ellos no han recibido aún la nacionalidad libanesa.

B.3) Armenios: La comunidad armenia experimentó un crecimiento súbito en Siria y Líbano gracias a las persecuciones sufridas por los armenios turcos entre 1895 y 1915 que, según fuentes armenias, costaron la vida a un millón y medio de personas. La descomposición del Imperio Otomano provocó, con posterioridad, la afluencia de más armenios, acompañados de otros cristianos orientales y kurdos. Se calcula que unos 150 mil armenios llegaron a Líbano y Siria en 1922. No obstante, ya existían colonias armenias destacables en siglos anteriores, sobre todo en Alepo, donde el barrio armenio es hoy por hoy una de las zonas más prosperas de la ciudad. Además de en Alepo, los armenios se encuentran en Damasco y las zonas circundantes de Deir az-Zor, al-Hasake y al-Qamishli. Su número no llega a los ciento cincuenta mil. Por lo que respecta a Líbano, se calcula que hay en torno a 200 mil, distribuidos por algunos barrios de Beirut este y oeste, sobre todo en el suburbio de Bury Hammud, en el Metn, la ciudad de Zable, Anjar y Trípoli. Al contrario que otros refugiados llegados por las mismas fechas, los armenios consiguieron la nacionalidad libanesa en virtud del tratado de Lausanne. Dada la coincidencia de una entidad nacional diferenciada, con su

idioma y cultura propias, la pertenencia a la raza indoeuropea y una religión "nacional", los armenios pueden ser considerados como miembros de una comunidad étnico-religiosa. En el Imperio Otomano los armenios disponían de un millet propio, regido por la jerarquía monofisita armenia gregoriana. Sin embargo, esta iglesia oriental sufrió, como las otras, una escisión que derivaría en la aparición de la Iglesia armenia católica, unida con Roma en el S. XVIII. Un siglo después, se produciría una segunda escisión, que daría lugar a la Iglesia armenia protestante. El grupo más numeroso, de largo, es el monofisita gregoriano. A pesar de las divisiones religiosas, los armenios mantienen un sentimiento nacional intenso y han destacado por su temprana organización política, sobre todo en Líbano.

B.4) Turcomanos: Sitos en Siria, los turcomanos (tükmen o "los turcos auténticos") son los descendientes de aquellas tribus de origen turco que llegaron al país en los primeros tiempos del islam al servicio de las tropas musulmanas o bien arribaron tiempo después cuando comenzó la turquización del Imperio Islámico. Habitan sobre todo en la zona de Alepo y de ahí hacia el norte en dirección a Turquía. Su número debe rondar entre cien mil y ciento cincuenta mil, si bien fuentes turcas lo elevan varias decenas de miles. Profesan el rito sunní y, en algunos casos, mantienen costumbres seminómadas. Al contrario que en Iraq, donde las formaciones políticas turcomanas se han mostrado muy activas, los de Siria no han exteriorizado inquietudes de este tipo.

B.5) Circasianos: Antes de la llegada de los otomanos, los circasianos destacaron como guerreros en los ejércitos árabes y musulmanes, llegando a formar una dinastía circasiana propia en la época mameluca. Ya en el S. XIX, la expansión zarista por la zona del Cáucaso norte forzó el éxodo de miles de circasianos, nombre genérico aplicado a varias tribus y pueblos que habitaban la zona, como los daguistanos o los chechenos. Ayudados por el Imperio Otomano, se instalaron en Palestina, Jordania y Siria. En esta última, habitaron los altos del Golán y la ciudad de Damasco, donde poblaron el barrio que después sería conocido como Mubayirin o "Los emigrantes (circasianos)". Tras la ocupación de Palestina, un grupo reducido de familias circasianas fue trasladado a un poblado cercano a Damasco. De rito sunní, todavía siguen conservando sus costumbres caucásicas tradicionales. Su número no debe de superar los cincuenta mil.

B.6) Judíos: Los judíos conforman una comunidad religiosa y étnica, si bien es verdad que se produjo cierta mezcolanza con elementos árabes que derivó en lo que se ha dado en llamar "árabes judíos". Esta comunidad se hallaba asentada en las Siria histórica siglos antes del nacimiento de Cristo. Sin embargo, la venida de miles de judíos expulsados de España en el S. XV conferiría a la comunidad su rasgo distintivo. Muchos de los recién llegados hablaban ladino pero pronto se arabizaron. Por lo general, estaban divididos en tres grandes grupos: rabínicos, caraítas y samaritanos. Habitaban las grandes ciudades y solían trabajar en la banca, el comercio y trabajos artesanales. En

el S.XIX se produce la venida de una nueva remesa de inmigrantes judíos, procedentes esta vez de Europa oriental. Así, los askenazis se suman a los sefardíes. La propaganda sionista y la acción de las escuelas de la Alliance Universelle propiciaron la salida de miles de judíos durante finales del S.XIX y principios del XX. Según el censo francés de 1932, debía de haber por aquel entonces unos quince mil judíos, cuatro mil en Líbano y once mil en Siria. Tras la imposición del Estado de Israel, el número descendió considerablemente hasta cuatro mil a principios de los noventa en Siria (norte y Damasco) y unos mil en Líbano (zona de Beirut). A partir de los noventa, la mayor parte de los judíos que quedaban en Siria emigraron a los Estados Unidos. En la actualidad algunas fuentes hablan de la presencia de unos doscientos cincuenta, en Damasco y Alepo (en ésta última se encuentra la única sinagoga operativa del país). En Líbano, se estima su número actual en torno a la veintena, concentrada en Beirut. Tras 1948, Líbano fue el único país árabe que registró un aumento en el número de judíos residentes (de cerca de 6 mil en 1944 a unos diez mil en 1952).

Bibliografía

- 'ABD AL-HAKÍM, 'UMAR, *at-Tawra al-islâmiyya al-yibâdiyya fî Sûriyâ*, s.d. y s.l. p.
- ABD ALLAH, UMAR, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, 1983.
- ABOU JOUDE, JOSEPH, *Les Partis politiques au Liban*, Kaslik (Líbano), B.U.S.E., 1985.
- ABOU, SELIM, *L'identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, París, Éditions Anthropos, 1986.
- : *Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, París, Éditions Anthropos, 1984.
- : *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, París, Presses Universitaires de France, 1962.
- ABU JALIL, YUZÍF, *Lubnân... limâda? Mašrû watanî lam yatabaqqaq bad*, Beirut, Šarikat al-Matbuat wa-n-Našr, 1993.
- : *Qadiyyat al-mawârina fî-l-barb. Sîra Dâtiyya*, Beirut, Šarikat al-Matbu'ât wa-n-Našr, 1990.
- ABU YUSUF, (AL-QADI), *Kitâb al-Jaray*, Beirut, Dâr al-Ma'rifa, 1979.
- ABU ZAHRA, MUHAMMAD, *Târîj al-madâhib al-islâmiyya*, Dâr al-Fikr al-'Arabî, s.d.
- ALI BEY, DOMINGO BEDÍA, *Viajes del príncipe Ali Bey al-Abbasí en Marruecos, Trípoli, Chipre, Egipto, Arabia, Siria y Turquía (1803-1807)*, Madrid, Ediciones del Museo Universal, s.d.
- 'ALÍ HASAN, AHMAD, *al-Muslimûn al-'alawiyyûn fî muwâyabat at-tayannî*, Damasco, ad-Dâr al-'Alamiyya li-t-Tibâ'a wa-n-Našr, 1981.
- 'ÂMIL, MAHDÎ, *Fî-d-dawla at-tâifîyya*, Beirut: Dâr al-Farâbî, 1986.
- : *Madjal ilâ naqd al-fikr at-tâifî*, Beirut, Dâr al-Fârâbî, 1985.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL, *Sûriyâ: at-ta'dîb 'alâ aydí aybizat as-sulta*, Londres, International Amnesty, s.d; Informe 2002, Madrid, 2002.
- ANDREA, GENERAL, *La révolte druze et l'insurrection de Damas, 1925-1926*, París, Payot, 1936.
- ANÓNIMO, *Les Crises du Liban, 1958-1982*, París, Institut Française de Polémologie, 1983.
- ANÓNIMO, *Târîj Mijâil ad-Dimašqî, Hawâdîť aš-Šâm wa-Yabal Lubnân (1782-1841)*, Damasco, Dâr Qutayba, 1986.
- ANTONIUS, GEORGE, *The Arab Awakening*, Londres, 1938.

- ARNOLD, THOMAS, *Al-da'wa ilâ-l-islâm*, El Cairo, Maktabat al-Nahda al-'Arabiyya, 1970.
- ARSALÂN, ŠAKÎB, *Limâdâ taajjara-l-muslimûn wa-limâdâ taqaddama gayru-hum*, El Cairo, 1939.
- al-'AŠ'ARÎ, ABU-L-HASAN, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, Edición de Ritter, Weisbaden, 1963.
- ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *Abenbâzam y la historia crítica de las religiones*, tomo 5º, Madrid, Turner, 1984.
- al-'ASKARÎ, MUHAMMAD, *al-'Alawiyya aw an-nusayriyya*, s.d. y s.l.p.
- al-'ASRÂWÎ, NAYÎB, *al-Maḍbab at-tawhîdî ad-drûzî*, Brasil, 1990.
- AYUBI, NAZIH, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londres, Routledge, 1991.
- AZOURY, NÉGIB, *Le réveil de la Nation arabe*, París, 1905.
- AHMAD AL-JATÎB, MUHAMMAD, *al-Harakât al-batiniyya fi-l-'âlam al-islâmî*, Amán, al-Aqsâ, 1984.
- BADAWÎ, 'ABD AR-RAHMÂN, *Maḍâbib al-islâmiyyîn*, Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-Malâyîn, 1997.
- al-BAGDÂDÎ, 'ABD AL-QÂDIR, *al-Farq bayna-l-firaq*, Beirut, Dâr al-Âfâq al-Yadîda, s.d.
- BAKÂSÎNÎ, YURY, *Asrâr at-Tâ'if: min 'abd Amîn al-Yumayyel battâ suqût al-yinirâl*, Beirut, Dâr at-Ta'âwuniyya li-t-Tibâ'a, 1993.
- BARAKAT, HALIM, "The Social Context", en *Lebanon in Crisis. Participants and Issues*, HALEY y SNIDER (eds.), Syracuse University Press, 1979.
- BARÂZÎ, TAMÂM, *Milaffât al-mu'ârada as-sûriyya*, El Cairo, Madbulî, 1994.
- BARRÈS, MAURICE, *Une enquête aux pays du Levant*, París, 1922.
- BATATU, HANNA, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for its Dominance", *The Middle East Journal*, vol. 35, nº 3, 1981, pp. 331-44.
- : "Syria's Muslim Brethren", en *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, F. HALLIDAY y H. ALAVI (eds.), Londres, Macmillan Education, 1988.
- BAYÂN AT-TAWRA AL-ISLÂMIYYA FÎ SURIYÂ (Declaración y programa de la revolución islámica en Siria), traducción francesa, Damasco, 9-11-80).
- BENASSAR, *Anatomie d'une guerre et d'une occupation*, París, Éditions Galilée, 1978.
- BITAR, SALAHEDDIN, "The rise and decline of the Ba'ath", *Middle East International*, jun-jul. 1971, pp. 12-15 y 13-16.
- BOU NACKLIE, N. E., "Les Troupes Spéciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916-1946", *International Journal of Middle East Studies*, nº 25, 1993, pp. 646-660.
- BRAUDE & LEWIS, *Christians and Jews in Ottoman Empire*, vol. 1, Nueva York, 1982.
- BURCKHARDT, C., *Travels in Syria*, Londres, 1822.
- CEVDET PASHA, AHMED, *Tezakir-i Cevdet*, Ankara, 1963, Vol. 3.

- CLEVELAND, WILLIAM. L., *The Making of an Arab Nationalist, Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton University Press, 1971.
- COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa*, Barcelona, Atalya, 1997.
- CORM, GEORGES, "Myths and realities of the libanese conflict", en Shehadi&Mills, *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*, Londres, The Centre for Lebanese Studies, 1988.
- : *Ta'addudiyyat al-adyân wa-anzimat al-bukm*, Beirut, Dâr an-Nahâr li-n-Našr, 1992.
- : *Géopolitique des minorités au Proche-Orient*, Hommes & Migrations, N° 1172-1173, enero-febrero 1994.
- CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- : "El integrismo islámico", *Razón y Fe*, jul.-ago. 1989, n° 1089-90.
- CHAMBORD, COMTE DE, *Journal de voyage en Orient, 1861*, París, Tallandier, 1983.
- CHERIFF VANLY, ISMET, "The Kurds in Syria and Lebanon", en *The Kurds, a Contemporary Overview*, Varios, Londres, Kenny&Routledge, 1992.
- CHEVALIER, DOMINIQUE, *La société du Mont Liban a l'époque de la révolution industrielle en Europe*, París, 1971.
- CHIIHA, MICHEL, *Politique intérieure*, Beirut, Éditions du Trident, 1964.
- CHURCHILL, CHARLES, *Bayna-d-Drîz wa-l-mawârîna*, Beirut, Dâr al-Muruy, 1984.
- DAFTARY, FARHAD, *Jurâfât al-baššâšîn wa-asâtîr al-ismâ'îliyyîn*, Nicosia, Dâr al-Madâ, 1996.
- DÂHIR, MAS'UD, *al-Yudûr at-târîjîyya li-l-masala at-tâifiyya al-hubnâniyya, 1797-1861*, Beirut, Mahad al-Inmâ al-'Arabî, 1981.
- DAVISON, RODERIC H., *Reform in the Ottoman Empire (1856-1876)*, Princeton Univ. Press, 1963.
- DAWN, ERNEST, *From Ottomanism to Arabism, Essays on the Oigins of Arab nationalism*, Illinois, 1973.
- al-DIN, KHAYR, *Essay sur les reformes necessaires aux états musulmans*, Aix-en-Provence, Edissud, 1987.
- DOUWES, D. y LEWIS, NORMAN N., "The Trials of Syrian Ismailis in the First Decade of the 20th Century", en *International Journal of M.E. Studies*, vol. 21, 1989, n° 2.
- DUBAR, CLAUDE y NASIR, SALIM, *Les classes sociales au Liban*, París, Presses de la Fondation national de sciences politiques, 1976.
- EICHAMNN, F., *Die Reformen des osmanischen Reiches*, Berlín, 1858.
- ENGELHARDT, EDGARD, *La Turquie et les Tanzimat: histoire des réforms dans l'Empire Ottoman*, París, 1882.
- ENTEELIS, JOHN P., *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: al-Kataib, 1936-1970*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

- EO, LEYLA T., *Lebanon, Improbable Nation: a Study in Political Development*, Conéc-tica, Greenwood Press, 1976.
- FARÎD BEY, MUHAMMAD, *Târîj ad-dawla al-'aliyya al-'uṣmâniyya*, Beirut, Dâr an-Nafas, 1986.
- FÂRIS, HÂNÎ, *al-Naza'ât at-tâifiyya fi târîj Lubnân al-badî*, Beirut, al-Ahliyya li-n-Našr wa-t-Tawzî, 1980.
- FARSAJ, 'AWNÎ, *al-Aqalliyyât fi-t-târîj al-'arabî*, Londres, Dâr ar-Rayyis, 1994.
- FAWAZ, LAYLA, *An Occasion for War*, Londres, I. B. Taurus, 1994.
- FRANKEL, JONATHAN, *The Damascus Affair, Ritual Murder, Politics and the Jews in 1840*, Cambridge University Press, 1997.
- GALIUN (GHALIOUN), BURHÂN, *Nizâm at-tâifiyya: min ad-dawla ilâ-l-qabaliyya*, al-Markaz at-Taqâfi al-'Arabî, s.d.
- GATES, C., *The Historical Role of Political Economy in the Development of Modern Lebanon*, Oxford, Centre for Lebanese Studies, 1989.
- al-GAZÂLÎ, ABU HÂMID (ALGACEL), *Fadâib al-bâtiniyya*, edición de A.R. BADAWÎ, El Cairo: ad-Dâr al-Qawmiyya li-t-Tibâ 'a wa-n-Našr, 1964.
- GELVIN, JAMES L., *Divided Loyalties. Nationalism and Politics in Syria at the close of the Empire*, University of California Press, 1998.
- el-GEMAYEL, ANTOINE (ed.), *The Lebanese Legal System*, Washington, International Law Institute, 2 vols., 1985.
- GEMAYEL, AMIN, *Rebuilding Lebanon*, Harvard University, 1992.
- GEMAYEL, PIERRE, *Coinnassance des Kataeb. Leur doctrine et leur politique nationales*, Beirut, Département des Études des Kataeb, 1948.
- GÖKBILGIN, TAYYIB, "1840dan 1861e kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Drüziler", *Bellekten*, vol. 10, 1946.
- GÓMEZ GARCÍA, LUZ, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Madrid, Cantarabia, 1996.
- GUEST, HENRYS, *The Yezidis: a History of Survival*, Londres, K.P.I, 1983.
- GUYS, HENRY, *Beyrouth et le Liban*, 2 vols., Beirut, Dar Lahad Khater, 1985.
- HABBUR, GEORGE, *al-Fikr as-siyâsî al-mu'âsir fi Sûriyâ*, Damasco, al-Manâra, 1993.
- al-HAKÎM, YUSUF, *Ḍikriyyât*, Beirut, Dâr an-Nahâr li-n-Našr, 1991.
- HALAWI, M., *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shia Community*, San Francisco, Westview Press, 1992.
- HAMÂD, SALÎM, *Tadmur, šâhid wa mašbûd*, Ammán, Az-Zahrâ li-l-I'lâm al-'Arabî, s.d.
- HANF, THEODOR, *Coexistence in War Time Lebanon. Decline of a State and Rise of a Nation*, Londres, I.B. Taurus, 1993.
- al-HARÎRÎ, MUSÂ, *al-'Alawiyyûn an-musayriyyûn, bahî fi-l-'aqîda wa-t-târîj*, Beirut, al-Haqîqa as-Sa'ba, s.d.

- HAYKAL, M. HASANAYN, *Mâ al-ladî yarà fi Sûriyâ?*, El Cairo, Dâr al-Qawmiyya, 1962.
- HAWWÂ, SA'ÎD, *al-Islâm*, El Cairo, 1980, 2 vols.
- : *Hađibi tayribatî*, El Cairo, 1987.
- HINNEBUSCH, RAYMOND A., "The Islamic Movement in Syria", en *Islamic Resurgence in the Arab World*, Ali Dessouki (ed.), Nueva York, Praeger, 1982.
- : *Authoritarian Power and State Formation in Ba 'thist Syria*, Oxford, Westview Press&Boulder, 1990.
- HOMSY, MGR. BASILE *Les Capitulations et la protection des chrétiens au porche-Orient aux XVI, XVII et XVIII siècles*, Harisa, 1956.
- HOURANI, ALBERT, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, 1962.
- al-HUSRÎ, SÂTI', *Al-bilâd al-'arabiyya wa-d-dawla al-'uġmâniyya*, Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-malâyîn, 1965.
- Al-HUSS, SALÎM, *'Abd al-qarâr wa-l-bawâ, 1987-1990*, Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-Malâyîn, 1996.
- IBN BATTUTA, ŠAMS AD-DÎN, *A través del Islam*, traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza, 1989.
- IBN TAYMIYA, ABU-L-'ABBÂS A., *al-Fatâwâ al-kubrâ*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.
- IBRÂHÎM YAZBAK, YUSUF, *al-Yuđûr at-târîjiyya li-l-barb al-lubnâniyya*, Beirut, Nawfil, 1993.
- al-IJWÂN AL-MUSLIMUN "at-Tâifa al-'alawiyya mas'ûla 'an yarâim nizâm al-Asad", *Al Watan al-Arabî*, n° 610, 21-10-1988.
- : *al-Muslimûn fi Sûriyâ wa-l-irhâb an-nusayrî*, El Cairo, s.d.
- INALCIK, HALIL, *Studies in Ottoman Social/Economic History*, Londres, Variorum Reprints, 1985.
- : *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1330-1914*, Cambridge, 1994
- al-ISFIRÂÏNÎ, ABU MUZAFFAR, *at-Tabsîr fi-d-dîn wa-tamyîz al-firqa an-nâyiyya 'an al-bâlikîn*, Edición de 'Izzat al-'Attâr, El Cairo, 1940.
- ITRÎ, MAMDUH, *Qânûn al-abwâl aš-šajsiyya*, Damasco, Muassasat an-Nurî, 1996.
- JALIFA, NABIL, *Madjal ilâ al-jusûsiyya al-lubnâniyya*, Biblos, 1997.
- al-JAYYIR, 'ABD AL-RAHMÂN, *Aqîdatu-nâ wa-wâqi'u-nâ, nahnu-l-muslimûn al-ya'fariyyûn al-'alawiyyûn*, Damasco, 1992.
- al-JÂZIN, FARÎD, *al-Abzâb as-siyâsiyya fi Lubnân*, Beirut, al-Markaz al-Lubnânî li-d-Dirâsât, 2002.
- JESSUP, H. H., *Fifty three years in Syria*, 2 vols., Nueva York, 1910.
- JOHNSON, MICHAEL, *Class&Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985*, Londres, Ithaca Press, 1986.

- JÛRÎ, ANTUÂN, *Lubnân lubnânî*, Beirut, Dâr al-Abdyadiyya, 2002.
- KAPELIOUK, AMNON, *Sabra-Chatila. Enquête sur une massacre*, París, Seuil, 1982.
- KARPAT, KEMAL H. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, EEUU, Frederik Praeger, 1968.
- : (ed.), *The Ottoman State and its Place in History*, Leiden, Brill, 1974.
- KASSIR, SAMIR, *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit regional (1975-1982)*, París, Karthala, 1994.
- AL-KAWÁKIBI, 'ABD AR-RAHMÂN, *Tabâi' al-istibdâd*, Alepo, al-Matba'a al-'Asriyya, 1957.
- KEDOURIE, ELIE, *The Chatham House Version/other Middle-eastern Studies*, Londres, W&N, 1970.
- KHADDURI, M., "Constitutional Development in Syria", *The Middle East Journal*, vol. 5, nº 2, 1951.
- KHADER, BICHARA, *La question agraire dans les pays arabes. La Syrie*, Lovaina, Ciaco Ed., 1984.
- KHALAF, TEWFIQ, "The Phalange and the Maronite Community: from Lebanonism to Maronitism", en *Essays on the Crisis in Lebanon*, Roger Owen (ed.), Londres, Ithaca Press, 197
- KIŠLÎ, MUHAMMAD, *al-Azma al-lubnâniyya wa-l-wuyûd al-filastinî*, Beirut, Ibn Jal-dûn, 1980.
- KUSHNER, D. *The Rise of Turkish Nationalism*, Londres, Frank Cass, 1977.
- al-KAWTRÂNÎ, WAYÎH, *al-Ittiyâbât al-iytimâ'iyya wa-s-siyâsiyya fî Yabal Lubnân wa-l-Mašriq al-'arabî*, Beirut, Ma'had al-Inmâ al-'Arabî, 1976.
- LABAKI, BOUTROS y ABOU RJEILY, KHALIL, *Bilan des guerres du Liban, 1975-1990*, París, l'Harmattan, 1993.
- LAMARTINE, ALPHONSE DE, *Voyage en Orient*, París, Hachette et Cie, 1910.
- LAYISH, AARON, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Leiden, E. J. Brill, 1982.
- LEWIS, BERNARD, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford Paperbacks, 1968.
- LOBMEYER, H. GÜNTER, "Islamic Ideology and Secular Discourse: the Islamists of Syria", *Orient*, nº 32, vol. 3, 1991, pp. 395-418.
- LYDE, SAMUEL, *The Ansyreeb and the Ismaeleeb*, Londres, 1853.
- MA'OZ, MOSHE, *Ottoman Reform in Syria and Palestine (1840-1861)*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- MAHDÎ AL-'ASKARÎ, 'ABD AL-HUSAYN, *al-'Alawiyyûn aw an-nusayriyya*, Beirut, 1980.
- MAILA, JOSEPH, "L'accord de Taëf: deux ans après", en *Perspectives et réalités du Liban*, Varios, París, Centre d'Action et d'Information pour le Liban, 1993.
- al-MAKTAB AL-I'LÂMÎ LI-L-IJWÂN AL-MUSLIMÎN, *Hamât, ma'sât al-'asr*, Bierut, s.d.

- al-MALLÂH, 'ABD ALLÂH, "al-Batrîrkiyya al-mâruniyya wa-l-faramân al-'âlî aš-šâ'n", *al-Manâra*, año 26, nº 1 y 2, 1985, 231-248.
- MANTRAN, ROBERT y SAUVAGET, JEAN (eds.), *L'Empire Ottoman du XVIe au XVIIIe siècle*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
- MANSÛR, ALBÎR, *al-Inqilâb 'alâ at-Tâif*, Beirut, Dâr al-Yadîd, 1993.
- MAQSUD, KLUFÎS, *Azmat al-yasâr al-'arabî*, Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-Malâyi'n, 1960.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, PEDRO *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, Temas de Hoy, 1997.
- al-MAWSILÎ AS-SIRIÂNÎ, BIHNÂM, "Maqâla fi-l-yazîdiyya", *al-Mašriq*, nº 46, 1953.
- MAYER, THOMAS, "The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982", separata de *Orient*, vol. 24, 1983.
- MENTABERRY, ADOLFO DE, *Viaje a Oriente*, Madrid, 1875.
- MESSARRA, ANTOINE, *Le modèle politique libanaise et sa survie: Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Beirut, Publications de l'Université Libanaise, 1983.
- MÎJÂÎL AD-DIMAŠQÎ, *Hawâdiṯ aš-Šâm wa-Lubnân*, Damasco, Dâr Qutayba, 1986.
- MONROE, W. S., *Turkey and the Turks: the Lands, the Peoples, and the Institutions of the Ottoman Empire*, Londres, Darf Publishers Limited, 1985.
- MUHAMMAD 'AWAD, 'ABD AL-AZÎZ, *al-Idâra al-'uṭmâniyya fi wilâyat Sûriyâ*, El Cairo, Dâr al-Ma'ârif, 1969.
- MUSTAFÂ, JALIL, *Suqut al'Yûlân*, Amán, 1969.
- al-NAWBAJŤÎ, ABU MUHAMMAD AL-HASAN, *Firaq aš-šî'a*, Ed. de RITER, Estambul, 1931.
- al-NAYYÂR, 'ABD ALLÂH, *Maḍhab ad-drûz wa-t-tawbîd*, El Cairo, Dâr al-Ma'ârif fi Misr, 1965.
- NASR, MURSAL, *al-Muwabbidîn ad-drûz fi-l-islâm*, Beirut, Ad-Dâr al-Islâmiyya, 1997.
- NASSÂR, NÂSÎF, *Nabwâ muytama yadîd*, Beirut, Dâr at-Talî'a, 1977.
- NUYAIM, BAWLUS, *al-Qadiyya al-lubnâniyya*, Beirut, al-Ahliyya li-n-Našr wa-t-Tawzî, 1995.
- NEHMÉ, MAJEED, "Le parti communiste syrien: de la strategie "internationaliste" a la contestation "nationaliste", *L'Afrique et l'Asie Modernes*, nº 144, 1985.
- NORTHON, RICHARD A, *Amal wa-š-Šî'a*, Beirut, Dâr Bilâl, 1988.
- OWEN, ROGER, "The Political Economy of Grand Liban, 1920-1970", en *Essays on the Crisis in Lebanon*, Owen Roger (ed.), Londres, Ithaca Press, 1976.
- : "The Economic History of Lebanon, 1943-1974: Its Salients Features", en *Toward a Viable Lebanon*, Halim Barakat (ed.), Georgetown University, 1988.
- PAKRADOUNI, KARIM, *La paix manquée. Le mandat d'Elias Sarkis (1976-1982)*, Beirut, Éditions FMA, 1984.
- PAREJA, FÉLIX MARÍA, *Islamología*, 2 vols., Madrid, Editorial Razón y Fe, 1952-54.

- PERTHES, VOLKER, "Stages of economic and political liberalization", en *Contemporary Syria. Liberalization between Cold War and Peace*, E. Kienle (ed.), Londres, British Academic Press, 1994.
- PHARES, WALID, *Lebanese Christian Nationalism: the Rise and Fall of an Ethnic Resistance*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 1995.
- POLK, WILLIAM & CHAMBERS (eds.), *Beginning of Modernization in the Middle East*, University of Chicago, 1968.
- QABBÂNÎ, 'ABD AL-'AZÎZ, *Lubnân wa-s-sîgat al-masât*, Beirut, Dâr al-Amâna al-Yaqûda, 1982.
- QARANA, AHMAD, *Hâfiz al-Asad, Sâni' târiij al-Umma bâni mayd al-Watan, 1970-1985*, Alepo, Dâr al-Mašriq al-'Arabî, 1986.
- QÂSIMIYYA, JAYRIYYA, *al-Hukûma al-'arabiyya fi Dimaš bayna 1918-1929*, El Cairo, Dâr al-Ma'ârif, 1970.
- QASSÂB H., NAYÂT, *Qânûn al-abwâl aš-šajsiyya ma'a šarb qânûnî wa-insânî kâmil*, Damasco, 1985.
- AL-QUMMI, ABU-L-QÂSIM SA'AD, *al-Maqâlât wa-l-firaq*, edición de Yawâd Maškur, Teherán, Muassasat Matbuât-i 'Atâli-i, s.d.
- al-QUWATLÎ, HUSAYN, *Lubnân, bayna-l-'urûba wa-l-islâm*, Beirut, al-Markaz al-Islâmî li-l-'lâm wa-l-Inmâ, 1982.
- RABBATH, EDMOND, *L'évolution politique de la Syrie sous le mandat*, París, 1928.
- : *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut, Publications de l'Université Libanaise, 1973.
- al-RÂZÎ, F. AD-DÎN, *I'tiqâdât firaq al-muslimîn wa-l-mušrikîn*, El Cairo, al-Kulliyât al-Azhariyya, s.d.
- al-RAZZÂZ, MUNÎR, *at-Tayriba al-murra*, Beirut, Manšurât ar-Razzâz, 1967.
- RICHANI, NAZIH, *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: the Case of the PSP in Lebanon*, Londres, MacMillan, 1998.
- RIVADENEYRA, ADOLFO, *De Ceilán a Damasco*, Barcelona, Laertes, 1988.
- RIZQ, YÂBIR, *al-Ijwân al-Muslimîn wa-l-mu'âmara 'alâ Sûriyâ*, El Cairo, Dâr al-'tisâm, 1980.
- RONDOT, PIERRE, "Les minorités dans le Proche-Orient, autour de la notion de minorité", *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 151, hiver 1986-1987.
- ROUSSEAU, LOUIS JACQUES, *Voyage de Bagdad à Alep (1808)*, París, J. André Éditeurs, 1899.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, CARMEN, *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe-nacionalismos locales. Oriente 1918-1952*, Madrid, IHAC, 1976.
- SA'ÂDE, ANTUN, *Muġtârât fi-l-masala al-hubnâniyya*, Beirut, Dâr Fikr, 1991.
- SA'ÂDE, GEORGE, *Qissatî ma'a at-Tâif. Haqâiq wa-waqâiq*, Jounie, Matâbi al-Karîm, 1998.
- SAAB, H., *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Holanda, Djambatan, 1955.

- SÂDIQ, MUHAMMAD, *Hiwâr sarîb bawla Sûriyâ*, Londres, Dâr 'Ukâz, 1993.
- SAFADÎ AS-, MUTÂ', *Hizb al-Ba't, Ma'sât al-wilâda wa-ma'sât an-nibâya*, Beirut, 1964.
- ŠÂHÎN, FUÂD, *al-Taiŕiyya fî Lubnân. Hâdiru-bâ wa yuđûru-bâ at-târîjiyya wa-l-iyti-mâi'yya*, Beirut, Dâr al-Hadâta fî Lubnân, 1986.
- ŠAHRASŦÂNI AL-, ABU AL-FATAH A., *Kitâb al-milal wa an-nibal*, Beirut, Dâr al-Fikr, s.d.
- SALAM, NAWAF, *La condition libanaise. Communautés, citoyen, Etat*, Beirut, É. Dar an-Nahar, 1998.
- SALÂMA, GASSÂN, *al-Muytama' wa-d-dawla fî-l-Mašriq al-'arabî*, Beirut, Markaz Dirâsât al-Wahda al-'Arabiyya, 1987.
- SALIBI, KAMAL, *A House of many Mansions, The History of Lebanon reconsidered*, Londres, Taurus, 1988.
- : *Târîj Lubnân al-badîl*, Beirut, Dâr an-Nahâr li-n-Na1r, 1991.
- SAMIR, AMIN, *L'economie arabe contemporaine*, París, Les Editions de Minuit, 1980.
- al-ŠANNÂWÎ, 'ABD AL-'AZÎZ, *ad-Dawla al-islâmiyya dawla muftaran 'alay-bâ*, 4 vols., El Cairo, Ad-Dâr al-Anglu-Misriyya, 1986.
- ŠARAF, YÂN, "al-Batrîrkiyya wa huquq al-milla al-mârûniyya", *al-Manâra*, n° 1/2, 1986, pp. 215-230.
- ŠARÂRA, WADDAH, *Dawlat Hizb Allâh, Lubnân muytama'an islâmiyyan*, Beirut, D. an-Nahâr, 1997.
- SASSON, BEN, ET AL., *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1991.
- SAYEGH, YOUSEF, *The Economies of the Arab World*, Londres, Croom Helm, 1978.
- SEALE, PATRICK, *as-Sirâ' 'alâ Sûriya*, Damasco, Dâr Tlâs, 1983.
- : *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, Londres, 1988.
- SHAW, STANFORD J., "The Nineteenth Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System", *International Middle East Studies*, n° 6, 1975, pp. 421-459.
- : *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1977.
- SHEHABI & MILLS, *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*, Londres, Centre for Lebanese Studies, 1988.
- SHIRABI, HISHAM, *Arab Intellectuals & the West. The Formative Years 1875-1914*, Baltimore, 1972.
- SIDDIQUI, KALIM (ed.), *Issues in the Islamic Movement (1981-1982)*, Londres, The Open Press Limited, 1983.
- SIHÂB, FÎKTUR, *Man yabmî-l-masîbiyyîn al-'arab*, Beirut, Dâr al-Wahda, 1986.
- SNEÏFER-PERRI, RÉGINA, *Guerres Maronites, 1975-1990*, París, LHarmattan, 1995.
- STEPPAT, FRITZ, "Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens, 1877-1888: Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (Supplementa I), n° 17, 1969.
- STEWART, D. S., *Turmoil in Beirut: a Personal Account*, Londres, 1958.

- SULEYMAN, MICHAEL. W., *Political Parties in Lebanon. The Challenges of a Fragmented Political Culture*, Nueva York, Cornell University Press, 1967.
- TARABAYN AL-, AHMAD, *Azmat al-bukm fî Lubnân 1842-1861*, Damasco, 1966.
- TIBAWI, ABDUL LATIF, *Modern History of Syria*, Londres, MacMillan, 1969.
- TOYNBEE, ARNOLD, "The Ottoman Empires Place in World History", en *The Ottoman State and its place in History*, K. KARPAT, Leiden, 1974.
- : *Las atrocidades en Armenia. El exterminio de una nación*. Nueva York, Thomas Nelson&Sons, s.d.
- TRÂBULSÎ, FAWWÂZ, *Qadiyyat Lubnân al-wataniyya wa-d-dîmuqrâtiyya*, Beirut, D. at-Talfâ, 1978.
- TRITTON, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslims Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, Londres, Frank Cass, 1930.
- 'UTMÂN, HÂŠIM, *al-'Alawiyyûn bayna-l-ustûra wa-l-haqîqa*, Beirut, Muassasat al-'alamî, 1985.
- : *al-Abzâb as-siyasiyya fî Sûriya, as-sirriyya wa al-'alantiyya*, Londres, Dar ar-Rayyis, 2001.
- VAN DAM, NIKOLAOS, *as-Sirrâ' 'alâ-s-sulta fî Sûriyâ*, El Cairo, Madbulî, 1995.
- VARIOS, *Lubnân wa-afâq al-mustaqbal*, Beirut, Markaz Dirâsât al-Wahda al-'Arabiyya, 1991.
- WEHBÉ, NAKLÉ/AMINE, ADNAN, *Système d'enseignement et division sociale au Liban*, París, Sycomore/CNRS, 1980.
- WEINBERGER, NAOMI JOY, *Syrian Intervention in Lebanon*, Oxford University Press, 1986.
- WESSEL, ANTOINE, *Arab and Christian?*, Kampen (Holanda), Kok Pharos, 1995.
- YAMAK, L. ZUWIYYA, *al-Hizb al-Qawmî al-Iytmâ'î, tablîl wa-taqyîm*, Beirut, Dâr Ibn Jaldun, 1973.
- YÂŠÎN, BU 'ALÎ, *at-Tâlût al-mubarram: dirâsa fî-d-dîn wa-l-yins wa sirâ' at-tabaqât*, Beirut, Dâr at-Talf'a, 1996.
- YEUR, BAT, *Le dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*, París, Éditions Anthropos, 1980.
- YERMÂNUS, AS'AD, *Usûl al-mawârîna as-siyâsiyya*, Beirut, Dâr al-Murâd, 1996.
- al-YIRÂD, JALAF, *al-Yazîdiyya wa-l-yazîdiyyûn*, Damasco, Dâr al-Hiwâr li-t-Tawzî wa-n-Našr, 1995.
- YUHÂ, ŠAFÎQ y ŠABBÂT, WADÎ', *Dustûr Lubnân, qissatu-hu, nassu-hu, ta'dilâtu-hu*, Beirut, Bayt al-Hikma, 1968.
- YUNBLÂT, KAMÂL, *Haqîqat at-tawra al-lubnâniyya*, Beirut, ad-Dâr at-Taqaddumiyya, 1988.
- al-YUNDI, SÂMÎ, *Al-Ba't*, Beirut, Dâr an-Nahâr, 1969.
- ZAKKÂR, SUHAYL, *Bilad aš-Šâm fî-l-qarn at-tâsi' 'ašar*, Damasco, Dâr Hassân, s.d.

ZEINE, N. ZEINE, *The Struggle for Arab Independence*, Beirut, Khayat, 1960.

—: *The Emergence of Arab Nationalism*, Nueva York, Caravan Books, 1976.

PERIÓDICOS, REVISTAS Y ENCICLOPEDIAS UTILIZADAS:

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| Abc | Islam Ansiklopedisi |
| Afrique et Asie Modernes | Magreb-Machrek |
| al-Ahrâm | al-Manâra |
| al-Ajbâr | al-Mašriq |
| al-Hayat | Merip Report |
| Almenara | Middle East International |
| Amnistía Internacional | Middle East Journal |
| al-Anwâr | al-Mustaqbal al-'Arabî |
| al-'Arabî | Nación Árabe |
| Asharq Al-Awsat | al-Nađîr |
| al-Ba't | al-Nahâr |
| al-Diyâr | Orient |
| EI | El País |
| al-Fusul al-Lubnâniyya | Politique Étrangere |
| IBLA | Regional Surveys of the World-Middle |
| International Affaires | East and North Africa |
| International Journal of Middle East | al-Safîr |
| International Middle East Studies | Studia Islamica |
| | Tišrîn |
| | al-Wâqi' |
| | al-Watan al-'Arabî |

ÍNDICE DE “Estado y confesión en Oriente Medio...”

A: TÉRMINOS Y TEMAS

- A'yan*, 39, 48.
Acuerdo de El Cairo, 163,
Acuerdo tripartito (*at-Thulathî*), 178.
Acuerdo de Taif, 113, 178, 179-183, 185,
229, 233, 249, 250, 251, 277, 278, 283,
179.
Agas, 18, 48, 49.
Agnam resmî, 42.
Abl al-Kitab (Gentes del Libro), 22.
Alawíes (nusayrîes), 73, 86, 89, 90, 91, 97,
98, 105, 106, 116, 117, 128, 129, 139,
146, 152, 154, 177, 196-204, 210, 212,
213-218, 225, 227; “poder alawí”, 99,
183, 212, 264; alawización, 127, 129,
131, 144, 148, 220.
Anatemización (*takfir*), 187, 198, 202,
208, 212-214.
Ansar, 21.
Apartheid, 13.
Árabes, 19, 23, 32, 40, 69-74, 77, 81, 98,
99, 103, 226, 302; árabes-turcos, 75-
79.
Arabización, 251, 252.
Armenios, 16, 31, 32, 33, 37, 45, 47, 48,
63, 91, 125, 126, 175, 223, 235, 242,
262, 271, 273, 286; Legión Armenia,
97, 100, 103.
Asirios (caldeos, nestorianos), 32, 92, 223.
224. 301.
Bahaíes, 29.
Balfour (declaración), 83.
Batiníes, 139, 194, 198, 209, 210, 211, 212,
217.
Bedel-i-askeri, 25, 44-46.
Caldeos (v. asirios)
Cármatas, 196, 202.
Chíifes/duodecimanos, 29, 31, 55, 56, 57,
60, 63, 67, 73, 89, 126, 135, 136, 165,
171, 174, 207, 218, 225, 235, 258, 273,
94; con palestinos en Líbano, 164-
165.
Circasianos, 31, 91, 97, 98, 155.
Cizye (yizya), 24, 25, 28, 42, 43, 44, 46,
285.
Concilio Vaticano, 224.
Conferencia de San Remo, 84.
Confesionalismo, 80, 100, 112, 187, 239,
251, 256, 260, 261-267, 289, 292, 293;
en el fútbol, 262; político, 94, 221,
234, 254, 257, 266, 276, 283, 287, 239,
social (religioso), 239-241, 264, 267,
276, 299.
Confesionalización, 144, 158, 172-178,
236, 237, 261.
Coptos, 32,
Çorbacis, 18, 48.
Cristianos, 16, 19, 21, 22, 26-32, 37, 44,
46, 48, 49, 50, 52, 53, 55-58, 67, 70, 72,
73, 80-82, 86, 92, 93, 105, 112, 113,
125, 126, 152, 153, 160, 165, 183, 197,
198, 205, 206, 209, 211, 227, 240, 248,
256, 270, 300, 302, 189; comunidades
cristianas, 223-225, 290; desplazados,
175; rivalidad con musulmanes, 169-
172.
Dawla al- al-Markaziyya, 295.

- Dhimma / Abl ad-Dhimma*, 20-25, 51, 75, 183, 251.
- Dhimmitud ("opresión del islam"), 183.
- Drusos, 86, 89, 97, 98, 117, 125, 127, 129, 131, 139, 174, 196, 198, 200, 201, 202, 204, 206, 210, 211, 215-220, 225, 227, 235, 262, 273, 285, 301, 240; enfrentamientos con maroníes, 55-67, 76, 123; revuelta general siria, 90-92.
- Eisenhower (Plan), 213, 127.
- Esbraf*, 48,
- Estado Islámico, 183-185.
- Estatuto personal, 223, 226-229, 233, 239-241, 257, 265, 241.
- Evangelistas, 223.
- Fanariotes, 31,
- Fenicianismo, 105, 270, 285.
- Greco-católicos (melquitas), 33, 60, 63, 66,
- Greco-católicos (melquitas), 82, 88, 174, 183, 223, 224, 235, 274.
- Greco-ortodoxos, 31, 32, 33, 60, 63, 64, 66, 67, 103, 104, 166, 175, 183, 223, 224, 235, 274, 94, 117, 226.
- Gulat* (musulmanes "heréticos"), 196.
- Hachemíes, 82, 84, 116.
- Hatti Hümayün (Islabat Fermani)*, 41, 43, 44, 45, 46.
- Hatt-i-Serif*, 41, 43, 44, 45.
- Ibbat* (frustración/cristianos), 182.
- Ijwan as-Safa* (Hermanos de la Pureza), 194.
- Iltizam*, 18, 39.
- Imtiyazat*, 33.
- Islamización, 92, 251, 252, 275.
- Ismaelíes (septimanos), 73, 90, 152, 153, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 218, 227, 274, 276, 117; agajaníes, nizaríes, 203, 212, 213; bohra, musta'líes, 203; fatimíes, 190, 194, 195, 196.
- Jacobitas (v. sirio-ortodoxos)
- Jaray*, 25.
- Jass*, 39,
- Judíos, 16, 17, 22, 23, 26, 29, 44, 47, 48, 50, 65, 66, 73, 103, 197, 198, 206, 207, 209, 223, 227, 241, 300, 189.
- Jumasiya al-*, 143
- Kafir*, 22, 26,
- Kanün-i Asasi*, 51,
- King-Crane (comisión), 83, 84, 88.
- Kocabashis*, 48,
- Kurdos, 31, 37, 64, 92, 97, 98, 99, 103, 121, 155, 242, 271, 302,
- Latinos, 63, 133, 223.
- Legión Siria, 97.
- Mabyar al-*, 77.
- Maroníes/maronitas, 30, 33, 74, 86, 88, 93, 94, 111, 124, 125, 165, 166, 174, 223, 226, 242, 256, 271, 273, 278, 285, 286, 301; conflictos con drusos, 55-67, 76, 123; derecha maronita, 159, 267; Maronismo, 113, 138, 285, 302; "poder maronita", 105, 165-169, 184, 264.
- Milal wa nibal*, 187-201, 208, 214, 218.
- Mil-la*, 263, 267; milalismo, 300.
- Millet*, 13, 15, 16-20, 30-35, 43, 44, 46-51, 60,
- Monofisitas, 32, 33.
- Mubassil*, 49.
- Mubayirin*, 21.
- Musulmanes, 16, 17, 21, 26-29, 44, 46, 48-53, 55, 56, 57, 63-67, 70, 72, 73, 80-82, 86, 92, 93, 105, 112, 113, 125, 126, 160, 165, 202, 219, 140, 148, 255, 267, 279, 282, 285, 286; comunidades, 225-226, 290
- Mutanawwirun*, 81.
- Nabda* (Renacimiento árabe), 69, 72, 75, 94.

- Nasserismo, 108, 110, 247, 159.
- Osmanlilik* (ciudadanía otomana), 44, 50, 51.
- Pacto de Bagdad, 123.
- Pacto de Medina, 21.
- Pacto Nacional (1943), 94, 95, 112, 124, 127, 138, 178, 181, 272, 277, 279, 280, 284.
- Palestinos, 134, 161-165, 175, 176; en libros de texto, 247-249; refugiados, 165, 184.
- Panarabismo, 77, 79, 80, 105, 108, 130, 160, 247, 281, 282, 300, 301.
- Panislamismo, 77, 80, 160, 301.
- Protestantes, 33, 45, 88, 223, 224, 242.
- Rayas*, 18, 30, 46.
- Revolución Islámica (Siria), 139, 144, 147, 153, 158, 260.
- sabeos, 19.
- Sectarismo, 72, 107, 262-264, 266, 294, 300, 302, 295.
- Seyjüislam*, 17, 30.
- Shayj al-'Aql*, 91, 125, 225, 226, 228, 232.
- Sijs, 246, 247.
- Sionismo, 82, 84, 102, 160.
- Siríacos,
- Sirio-católicos, 223.
- Sirio-ortodoxos (jacobitas), 32, 45, 223, 224.
- Sistema de cuotas (confesional), 178-179, 181, 222, 229, 230, 237, 266, 267, 278, 279, 283, 300.
- Socialismo árabe, 130, 139.
- Sociedad de Naciones, 85.
- Sulala*, 104.
- Sunníes, 17, 29, 30, 31, 44, 55, 56, 57, 60, 63, 73, 89, 95, 97, 99, 103, 108, 110, 127, 128, 129, 136, 142, 143, 144, 152, 155, 217, 225, 235, 255, 258, 262, 273, 276, 302, 94; controversias teológicas sunna-chía, 206-208; "antagonismo" con alawíes, 221.
- Sürgün* (deportación), 26.
- Sykes-Picot (acuerdo), 82.
- Ta'liq*, 206.
- Tagma* (grupo oligárquico de poder), 291, 294, 295.
- Taifa (*tawa'if*), 223, 263-267.
- Taifí, taifismo, 117, 128, 222, 236, 237, 262, 284, 287, 289, 291, 292, 294, 295, 297, 302.
- Tanzimat*, 15, 18, 25, 34, 38, 41, 42, 44, 46-56, 60, 61, 63, 65, 244, 254.
- Taqlid* (principio de autoridad), 71.
- Timar*, 18, 39.
- Timariots, 45.
- Troupes Spéciales*, 96-99.
- Troupes Supplétives*, 98.
- Turcomanos, 23, 57, 155, 302.
- Umma*, 20, 21, 23, 25, 26, 46, 51, 70, 74, 80.
- Wahhabíes, 40, 71.
- Yazidíes, 201, 202, 204, 211, 212, 205, 242.
- Yizya* (v. *cizye*)
- Zeamet*, 39.
- Zoroástricos, 20, 209.
- Zunnar*, 28.

ÍNDICE DE “Estado y confesión en Oriente Medio...”

B: NOMBRES PROPIOS, DE PARTIDOS Y ORGANIZACIONES

- 'Abd al-Hakim, 'U., 146, 149, 150, 154, 158, 211.
- Abd Allah, U., 199, 201, 86, 87, 99, 109, 110, 151, 153, 200.
- 'Abd al-Masih, Y., 106.
- 'Abd ar-Raziq, 'A., 259.
- Abdel Nasser, G., 80, 102, 108. 116-123, 132, 139.
- 'Abduh, M., 76, 78, 255.
- Abdülaziz (Sultán), 243.
- Abdülhamit (sultán), 43, 47, 78, 80.
- Abenházam (Ibn Hazm), 189-193, 197.
- Abi Lama ', 60.
- Abi Rashid, H., 90, 91.
- Abou Joude, 100, 103, 282.
- Abou, S., 18, 270, 282, 19, 138, 183, 269, 285, 295.
- Abu An-Nasr, F., 251.
- Abu Bakr, 207.
- Abu Gudda, A., 146, 158.
- Abu Hanifa, 23.
- Abu Jaber, 106, 122.
- Abu Jalil, Y., 272, 273, 277, 278, 112, 113, 283, 223, 224, 284.
- Abu Nakad (familia), 58.
- Abu Shaqra, H. G., 53.
- Abu Zahra, M., 189, 210.
- Acción Comunista, 158.
- Afgani al-, G., 76, 255.
- Aflaq, M., 101, 102, 106, 107, 120, 127, 129.
- Ahmad al-, S., 98.
- Ahmed Pasha, 65.
- Al Sifa, M. Y., 67.
- 'Alaili al-, A., 258.
- Algacel (al-Gazali), 189, 190, 194, 209, 210-213.
- 'Ali al-, S., 89, 98.
- 'Ali ben Abi Tálib, 29, 197, 198, 200, 206, 207, 215.
- Ali Bey, 64, 55, 65.
- 'Ali Hasan, A., 196.
- 'Ali Murtada, 156.
- Ali Pasha, 44.
- Alliance Universelle, 241.
- Amal*, 113, 114, 171, 179, 180, 228, 235, 165.
- Amil, M., 103, 289, 291, 296, 283, 290, 295.
- Amin, S., 134,
- Amnistía Internacional, 158.
- Anbari al-, 190.
- Andrea (general francés), 91.
- Ansari al-, Y., 105, 106.
- Antonius, G., 69, 74.
- Antun, F., 76, 77.
- Aoun, M., 170, 172, 181, 235, 180.
- 'Arif Hamada, O., 114.
- 'Arís al-, M., 101.
- Arislán (familia), 58, 169, 170,
- Arislán, S, 78, 126, 80.
- Arkoun, M., 259, 254.
- Arsuzi al-, Z., 107, 108.

- 'Aryán al-, S., 67, 126.
 As'ad Pasha, 40.
 As'ad, K., 126, 136, 169.
 Asad al-, B., 128, 156, 157, 19, 158.
 Asad al-, H., 106-108, 128-132, 141, 142, 1146, 147, 149, 52, 157, 177, 178, 301.
 Asad al-, R., 131, 145, 149, 151, 157, 159.
 Asad al-, Y., 156.
 Asali, S., 74.
 'Ash'ari al-, A., 189, 190, 192.
 Ashqar al-, A., 103.
 Ashqar al-, G., 106.
 Asín Palacios, M., 191, 192.
 Asli, Abu, 131.
 'Assaf (familia), 57.
 'Atasi, 142.
 Atatürk, K., 75, 92, 255.
 'Attar al-, I., 110.
 'Attar al-, S., 90, 142, 155, 153.
 Averbach, W., 103.
 Averroes, 194.
 'Awad, A., 31.
 'Awad, M., 88.
 Awdat, H., 20.
 'Aysami al-, S., 129.
 Ayse Neviye Caglar, 17.
 Ayyubi, N., 108.
 'Azama al-, 'A., 259.
 'Azama, Y., 84.
 'Azm (familia), 40, 83, 142.
 'Azm al-, J., 99.
 'Azm, al-, H., 87.
 'Azma al-, B., 110.
 Azoury, N., 69, 77-79.
 Ba'th al-, 100, 101, 103, 104, 106-108, 110, 117, 119, 120, 122, 126, 127, 129, 130, 132, 139, 142, 143, 148, 154, 173, 234, 295, 155, 158, 295.
 Badawi, A., 189, 194.
 Baedeker, K., 52.
 Bagdadi al-, 'A., 189-192, 212, 209.
 Bakdash, J., 101, 102, 103, 118, 131.
 Balji al-, 190.
 Banna al-, H., 109.
 Barakat, H., 161, 164, 167, 256, 259.
 Barazi al-, T., 98, 100, 129, 154.
 Barut, M., 259.
 Bashagira (familia), 98.
 Batatu, H., 98, 107, 110, 142.
 Bawlus, N., (v. Jouplain)
 Bayanuni al-, 'A., 147, 159.
 Baybars az-Záhir, 210, 213.
 Ben Gurion, 83.
 Benassar, 163.
 Berri, N., 171, 179, 229, 233.
 Beshir II, 57, 58, 288, 289.
 Beshir III, 58.
 Bilani, B., 224.
 Bitar, S., 52, 101, 102, 106, 107, 120, 122, 127, 129.
 Bizri al-, 'A., 118.
 Bloque Democrático, 99, 123.
 Bloque Nacional (*al-Kutla al-Wataniyya*), 100, 169.
 Bou Nacklie, N.E., 97.
 Burckhardt, J.L., 203.
 Bursumian, S., 234.
 Burton, R., 52.
 Bustani al-, B., 72, 76, 74.
 Buti al-, R., 158.
 Cahmie, J., 94.
 Carleton, A., 115.
 Carlos V, 286.
 Caro Baroja, J., 207.
 Cemal Pasha, 74, 82.
 Cendrieux, J., 203.
 Cevdet Pasha, A., 46, 47.
 Chalala, E., 74.

- Chambord, Comte de, 65, 52, 64, 65.
- Chamoun, C., 104, 105, 123-125, 127, 165, 170, 178, 235.
- Cheriff Vanly, I., 121.
- Chevalier, D., 54, 56.
- Chiha, M., 133, 268, 269, 272, 273, 274, 277, 280, 283, 287, 279.
- Churchill, C., 52, 59, 60, 61, 64, 67.
- Cohen, A., 29.
- Cohn, N., 205, 206.
- Congreso Nacional Sirio, 89.
- Consejo de Patriarcas y Obispos Católicos, 232.
- Consejo Supremo Chií, 135, 228, 230, 231, 284.
- Copeland, M., 116.
- Corm, G., 19, 115, 22, 86, 115, 155, 166, 169, 176, 182, 270.
- Cruz Hernández, M., 301, 51, 72, 73, 76, 80, 194, 255, 301.
- Daftary, F., 198.
- Dagir, A., 265.
- Dáhir, M., 18, 288, 290.
- Davison, R.H., 16, 41, 45, 50.
- Dawálibi, M., 122.
- Dawn, E., 72, 73.
- De Epalza, M., 275, 243.
- De Gaulle, C., 96.
- De Tudela, B., 204.
- Demeerseman, A., 47.
- Dessouki, A., 139.
- Dhabyán, S., 260.
- Dib, A., 152.
- Drysdale, A., 131.
- Durubi ad-, 87.
- Edde, E., 94, 96, 100, 111.
- Eddé, R., 169, 229.
- Ejército de Liberación de Zagorta, 170.
- El Zaim, U., 97.
- Englehardt, E., 42.
- Entelis, J.P., 112, 113, 174.
- Hill, F., 53.
- Fajr ad-Din al-Ma'ni, 285, 286, 287, 288.
- Fajuri, A., 105.
- Falanges (*al-Kataib*), 104-106, 111-113, 136, 137, 162-165, 168-170, 173, 177, 23, 235, 270, 183.
- Faraj, A., 285.
- Farhat, E., 77.
- Fáris, H., 60.
- Fáris, M., 106.
- Farsaj, 'A., 21, 23, 33, 55, 64, 67, 87, 89, 92.
- Fath*, 173.
- Fátima (hija del Profeta), 197.
- Fattal, A., 27.
- Fawaz, L., 67.
- Faysal (rey), 81-84, 87.
- Faysal al-, A., 158.
- Félix, M., 205.
- Feyzullah Tchinar, a., 198.
- Fiyan 'Ali*, 174.
- Frangie, H., 133.
- Frangie, S., 123, 134, 137, 162, 171, 172, 178.
- Frankel, J., 206.
- Frémaux, J., 86.
- Frente de Cristianos Patriotas, 174.
- Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP), 173.
- Frente Libanés, 160, 162, 171, 173, 174, 176, 178, 179, 182, 265.
- Frente Nacional Progresista, 294.
- Frente Nacional, 123.
- Frente Popular (Francia), 101.
- Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), 173.
- Fuad Pasha, 44.

- Fuerzas Libanesas, 170, 173-175, 180, 185, 234, 235.
- Gálib, M., 189.
- Galiun, B., 292, 293, 294, 297.
- Ganem, H., 79, 80.
- Gannushi al-, R., 23.
- Garra' al-*, 108.
- Gassasina al-*, 105.
- Gates, C., 87, 133.
- Gayth, B., 232.
- Geagea, S., 17, 172.
- Gelvin, J., 81.
- Gemayel, Amín, 169, 164, 182, 292.
- Gemayel, Antoine, 258, 265.
- Gemayel, B., 113, 138, 162, 168, 177, 178, 172, 269, 270, 282, 295, 296.
- Gemayel, P., 92, 111-113, 301, 162, 163, 168, 177, 178, 172.
- Ghanem, H., 241.
- Gökbilgin, M.T., 64.
- Gómez García, L., 21, 51, 79.
- Gouraud (general), 85, 87, 93, 94.
- Grunebaun Von, G., 39.
- Guest, H., 205, 211.
- Guillaume, J., 213.
- Guincamp, P., 148.
- Gülbane*, 41, 43, 44.
- Guys, H., 58, 52, 53, 62.
- Habannaka, H., 140.
- Haddad, S., 148.
- Hadid, M., 145, 144.
- Hadji, L., 203.
- Háfiz al-, Y., 130.
- Haidar, A., 152.
- Hakim al-, A., 126.
- Hákim al-, (califa), 28, 29, 196, 199.
- Hakim al-, Y., 62, 63, 82, 83.
- Hamad, S., 150.
- Hamza, D., 91.
- Hananu, I., 89.
- Hanf, T., 236, 164, 183, 255.
- Harawi, E., 172, 229, 230, 233.
- Hardane, A., 106.
- Hariri al-, Abu Musa, 90.
- Hariri, R., 229, 233.
- Hasan (hijo de 'Ali), 197.
- Hasan, A., 222.
- Hasan, H., 189.
- Hashim al-, B., 276.
- Háshim, al-, U., 100.
- Hasibi al-, M. Abu Sa'ud, 52, 56, 64.
- Hassun al-, A., 158.
- Hatum, S., 131, 132.
- Hawi, G., 114.
- Hawwa, S., 141, 145.
- Hayar al-, R., 142.
- Haykal, M. H., 120, 121, 122.
- Hayy al-, M., 113.
- Hellen, J., 96.
- Helu, C., 126, 134, 135.
- Helu, G., 111.
- Hermanos Musulmanes (*al-Ijwan al-Muslimun*), 101, 105, 106, 108-111, 127, 139, 141, 142, 145, 146, 150, 151, 154, 158, 159, 177, 153.
- Hetsani, A., 266.
- Hinnawi, S., 99, 116.
- Hinnebush, R., 109, 130, 131, 139, 145.
- Hizb al- al-Watani al-'Arabi*, 94.
- Hizb al- al-Watani*, 100.
- Hizbolá, 113, 114, 171, 180, 183, 228, 235.
- Homsy, B., 29.
- Hoss al-, S., 172, 185, 179.
- Hourani, A., 32, 40, 52.
- Hubayka, E., 179.
- Hudson, M., 143.
- Humphrey, M., 135.
- Hunchak*, 126.

- Hurani al-, Akram, 106, 107, 109, 118, 122, 127, 144, 71, 74, 79, 80, 159.
- Hurr al-, M., 238.
- Husayn (hijo de 'Ali), 197.
- Husayn Fadl Allah, M., 231.
- Husayni al-, A., 217.
- Husein, S., 220.
- Huseyn (jerife), 72, 81, 82.
- Husri al-, S., 80, 104, 72, 90.
- Huwaydi, F., 28.
- Huwayk (patriarca), 92.
- 'Imara, M., 300.
- Ibn ar-Rawandi, 193.
- Ibn Battuta, 210.
- Ibn Mulyam, 197, 198.
- Ibn Saba, 206-208.
- Ibn Taymiya, 194, 196, 202, 209-212. 217, 220.
- Ibrahim Pasha, 54, 56, 57, 58, 59, 70, 248.
- Ibrahim, M., 290.
- Idlibi, M., 258.
- Ifram al-Bustani, K., 286.
- 'Imad (familia), 58.
- Inalcik, H., 41, 50.
- Isfirayini al-, A., 189-192, 197.
- Ishaq, A., 69, 72, 76.
- Isma'il, S., 207.
- Ismael, T. y S., 101.
- Ittibad al- as-Suri* (Unión Siria), 89.
- 'Itri, M., 227.
- Jaddam, A., 157.
- Jálid, H., 169.
- Jalifa, Marsel, 230.
- Jalifa, N., 285.
- Jatib al-, A., 189, 206, 218.
- Jayr ad-Din (at-Tunisi), 47, 74, 41.
- Jayyir al-, A., 216, 218.
- Jázin (familia), 60, 61.
- Jázin al-, F., 100.
- Jazin, 83.
- Jenízaros, 40.
- Jessup, H.H., 52.
- Jesús, 81.
- Jouplain, M., 66, 58, 62, 64, 67.
- Juan Pablo II, 169.
- Juraysh (patriarca), 169.
- Juri al-, B., 95, 96, 100, 105, 111, 112, 123.
- Juri, A., 269.
- Jurrami al-, Bábek, 202.
- Ka'bi al-, 193.
- Kamminsky/Kruk, 152.
- Kapeliouk, A., 164.
- Karame, R., 169, 171, 291.
- Karim, H., 217.
- Karpat, K., 19, 17, 19, 25, 45, 113.
- Kassir, S., 162.
- Kawákibi al-, A., 69, 71, 74, 77-79, 75.
- Kaylani, N., 107.
- Kedourie, E., 38.
- Khader, B., 117, 119, 120.
- Khalaf, T., 136, 112, 168.
- Khan, Zafarul-Islam, 153.
- Khoury, P., 74.
- King-Crane (comisión), 115.
- Kishli, M., 183, 164, 169, 290.
- Kitsikis, D., 52, 36.
- Köprülü, 41.
- Kuftaru, A., 158.
- Kurd 'Ali, M., 72, 109.
- Kushner, D., 76.
- Kuthrani al-, W., 19, 56, 70.
- Kulla al- ad-Dusturiyya*, 100.
- Labaki, B., 133.
- Lamartine, A., 59; 59.
- Laqueur, W., 101.
- Laurent, A., 212.
- Layish, A., 225.
- Lewis, B., 42.

- Liga Árabe, 133, 282.
 Liga Espartaco, 10, 103.
 Lobmeyer, G., 142.
 Longrigg, S., 82, 90, 96, 101, 111.
 Lord Lloyd, 83.
 Ma'nies (familia), 40, 57.
 Ma'ushi al- (patriarca), 126, 256.
 Mac Mahon-Huseyn, 82.
Machreq al-, 204.
 Magribi al-, 212.
 Mahairi, I., 106.
 Mahmud II, 30.
 Mahoma (Profeta), 21, 22, 81, 195, 197, 198, 207, 215, 217.
 Makárim, S., 215.
 Mal Allah, M., 207.
 Malek, C., 285.
 Maliki al-, A., 104.
 Málíki al-, R., 101, 120.
 Mallah al-, A.A., 30.
 Malti, al-, A., 189, 195.
 Mansur al-, (califa), 28.
 Mansur, A., 199, 201, 200.
 Mansur, Albert, 169, 181, 236, 250, 251.
 Mantran/Sauvaget, 211.
 Maoz, M., 28, 55.
Maqasid al-, 136.
 Marhay B., 279.
 Marrash, 77.
 Martín Muñoz, G., 139, 142.
 Martínez Montávez, P., 70, 76, 77, 219, 223, 300, 301.
 Mas'ad, B., 60.
 Maun, J., 29.
 Mayar, T., 110.
Manara al-, 249, 257.
 Mayer, T., 122.
 Mehmet Ali, 36, 54, 57, 58, 66, 71.
 Mehmet II, 31, 39, 44, 45.
 Menassa, G., 133-135.
 Meo, L. T., 125.
 Mesarra, A., 274, 275, 276, 296.
Midfa'iyya al-, 149.
 Millerand (pres. francés), 87.
 Mina, H., 87.
 Mir, A., 128.
 Mishaqa, M., 71, 65.
 Moawwad, R., 172.
 Moisés, 81.
 Moliner, M., 263.
 Monroe, W.S., 54, 243, 244.
 Moosa, M., 212.
 Moreno de la Tejera, V., 55.
 Moroy, F., 262.
 Movimiento de la Juventud Libanesa, 173.
 Movimiento Nacional, 114, 160, 162, 171, 173, 176, 177, 179, 270.
 Movimiento Nacionalista Árabe, 126.
 Mu'allimi al-, 101.
 Muqtadir al- (califa), 28.
Murabitun al-, 171, 173, 174.
 Murqus, E., 130.
 Murshid al-, S., 90, 128, 216.
 Muruwwa, H., 289.
 Musawi al-, A., 171.
 Mustafa, J., 132.
 Mustazhari al-, A., 209.
 Mutawakkil al- (califa), 28, 29.
 Nabhán, M., 129, 130.
 Naccache, G., 111, 126, 280.
Nación Árabe, 163, 165.
Nadbir an-, 144, 147.
 Nahlawi an-, K., 110, 122.
 Namik Kemal, 47.
 Nasr, M., 219.
 Nassar, N., 265, 268, 76, 274.
 Nawbajti, an., A., 189-192, 195, 197, 202.

- Nayyade an-*, 105, 111, 113, 126, 291, 164.
 Nayyar an-, A., 215.
 Neale, F. A., 52.
 Nehmé, M., 102.
 Nimr, F., 100.
 Norton, R., 165.
 Nusuli al-, 72.
 O.L.P., 163, 164, 171, 173, 165.
 Oliván Hijós, L., 163, 165.
 Olmert, I., 126, 135.
 Omar ben al-Jattab, 27, 28, 207.
 Omar Pasha, 59.
 Orden de los Monjes Libaneses, 173.
 Organización de la Acción Comunista, 290.
 Organización Libanesa, 173, 178.
 Organización Nasserí, 173.
 Organización Popular Nasserí, 173.
 Ormanian, M., 32.
 Owen, R., 125, 167.
 Ozmán ben 'Affán, 207.
 Pakradouni, K., 113, 169, 172, 177.
 Palmerston, H., 41.
 Parfitt, T. 26.
 Partido Comunista (PC, Siria y Líbano), 100-103, 105, 109, 110, 114, 117, 118, 120, 126, 165, 168, 171, 173, 180, 234, 289, 174.
 Partido de los Guardianes del Cedro, 173, 178.
 Partido de los Nacionalistas Libres, 170, 171, 173.
 Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK), 214.
 Partido del Pueblo, 100, 107.
 Partido Democrático Kurdo, 173, 174.
 Partido Kurdo Democrático de Siria, 121.
 Partido Nacional Socialista Sirio (PNSS), 103-106, 110, 112, 120, 173, 234.
 Partido Nacionalista Libanés, 235.
 Partido Nacionalista, 121.
 Partido Popular, 90.
 Partido Progresista Socialista (PPS), 113-114, 137, 173, 179, 234, 255, 281, 180.
 Partido Sirio Moderado, 100.
 Partido Socialista Árabe. 106, 109.
 Partido Socialista Sirio Libanés, 100.
 Pedro el Grande, 49.
 Perthes, V., 156.
 Pharaon, H., 126, 133.
 Phares, W., 180, 251, 178, 185, 252.
 Pipes, D., 212, 219.
 Polk, W., 54, 55.
 Ponsot, H., 94.
 Porath, Y., 82.
 Poujulal, B., 65.
Próteine, 165.
 Puaux, G., 225.
 Qabbani, 'A., 257.
 Qabbani, M., 230, 231, 238, 239.
 Qalawún (sultán), 210.
 Qarana, A., 142, 151, 154, 177, 178.
 Qardawi al-, Y., 23, 21, 51, 218.
 Qasimiyya, J., 81.
 Qasir, M., 207.
 Qazan, F., 101.
 Qudsi al-, N., 122.
 Qummi, al-, A., 189-192, 195, 197, 202.
 Quraysh (tribu), 40, 57.
 Quwatli, al-, H., 252, 253, 168, 183, 184.
 Quwatli, S., 95, 116, 121, 142.
 Ra'ad, I., 106.
 Rabbath, A., 286.
 Rabbath, E., 21, 21, 24, 91, 93, 223, 224, 225, 265, 271.
 Rabinovich, I., 119.
 Rafiq, A., 40.
 Ramet, P., 103, 101.

- Razi ar-, F., 189, 192, 195, 196, 205.
 Razzaz, M., 108, 120.
 Reid, D.H., 94.
 Reshit Pasha, M., 43.
 Richani, N., 169, 114, 174.
 Rida, R., 71, 72, 75, 76, 79, 109, 207.
 Rihani ar-, A., 77.
 Ritter, 191, 192.
 Rivadeneyra, A., 203, 43, 53.
 Rogers, M. E., 52.
 Rouleau, E., 107.
 Rousseau, J., 26.
 Rubtaki, ar-, 212.
 Ruffié/Taleb, 269.
 Ruiz Bravo, C., 69, 72, 75, 76, 80, 90, 104.
 Sa'd, M., 126, 165.
 Saab, E., 122.
 Saade, A., 103-105, 112.
 Saade, G., 113.
 Saade, I., 249, 249.
 Sabbag as-, N., 153.
 Sabunyi as-, T., 231.
 Sadat, A., 148, 155.
 Sádiq as-, Y., 195.
 Sadiq, M., 130.
 Sadiq, M., 276, 294.
 Sadr as-, M., 135-137, 171, 176, 217, 165.
 Sharif, M., 215.
 Saladino al-Ayyubi, 86.
 Salam, N., 261, 271, 295, 272.
 Salama, G., 149, 156, 184.
 Salam, S., 123, 126, 169, 291.
 Salibi, K., 33, 56, 59, 286.
 Salih, M., 212.
 Sálili, S., 169.
 Sammán as-, Gada, 176.
 Samu, S., 212.
 San Juan Marón, 285.
 Sannawi as-, M., 36.
 Saraya ad-Difa' (Brigadas de Defensa), 149, 152, 159.
 Sarrail (comisionado francés), 90.
 Sasson, H.H. ben, 29.
 Sawud Pasha, 63.
 Sayegh, Y., 117.
 Sayig as-, A., 111.
 Seale, P., 98, 102, 109, 116, 121, 127, 139, 149, 157.
 Selim I, 286.
 Selim II, 30.
 Selim III, 39.
 Serkís, E., 137, 172.
 Sfeyr, Nasr Allah, 160, 180, 185, 230, 232.
 Sha'ab as-, 100.
 Sha'bán, Y., 231.
 Shabab Muhammad, 109.
 Shabi as-, K., 189.
 Shafiq, M., 242.
 Shagbandar, A., 81.
 Shahín, F., 288, 279, 280, 287, 289.
 Shahín, T., 61.
 Shahrastani as-, 'A., 189-195, 197.
 Shak'a, M., 189, 214.
 Shallaq, M., 231.
 Sham'a (familia), 83.
 Shams ad-Din, M., 230, 231, 238, 239, 284.
 Shara' as-, F., 157.
 Sharaf, Y., 226, 59, 286.
 Sharara, W., 167.
 Shaw, S., 46, 48, 62, 67.
 Shawi as-, H., 103, 117, 118.
 Shawi, N., 101.
 Shfi as-, H., 159.
 Shidyaq as-, 72, 77, 74.
 Shihab (familia), 83.
 Shihabi as-, B., 57.

- Shihabíes, 57, 58, 59.
 Shirazi, H., 217.
 Shishakli, A., 99, 101, 106, 116, 129.
 Shuhayyib, A., 234.
 Shuku Hanioglu, M., 75.
 Shultut, M., 218.
 Shumayyil, S., 69, 77, 74.
 Siba'í as-, M., 109, 139, 142.
 Sid Ahmad Reffas, 49.
 Sihab, V., 29.
 Sneifer Perri, 174.
 Solh (familia), 95.
 Solh, R., 96, 104, 112, 126.
 Solh, T., 169.
 Steppat, F., 53.
 Sulaymán Ahmad, A., 159.
 Suleimán el Magnífico, 212.
 Suleyman, W., 111, 105.
Suriya al-Fatat, 94.
 Sus as-, A., 215.
 Taha, M., 259.
 Tahtawi at-, R., 74.
Tala'í at-, 105.
 Talhuq (familia), 58.
Tali'a at- al-Muqatila (La Vanguardia Combatiente), 145, 146, 144.
Tamaddun at-, 108.
 Tantawi, M.S., 241.
 Taqla, P., 126.
 Tarabayn al-, A., 75, 286.
Tashnaq, 137, 234, 235, 273.
 Tepper, Y., 103.
 Thábit, A., 101.
 Thábit, N., 103.
 Thomas de Antonio, C., 85, 88.
 Tibawi, A., 80, 85, 95, 116, 124.
 Tibi, B., 70, 74.
 Tlas, M., 157.
 Tomás, (Capuchino), 66.
 Torrey, G.H., 117, 119.
 Toynbee, A., 36, 37, 38, 16, 37, 38.
 Trabulsi, 290, 291.
 Tribunal Supremo Druso, 219.
 Tritton, A., 27.
 Tufayli at-, S., 171.
 Turk at-, R., 158.
 Turshán (familia), 98.
 Turtusí at-, M., 27.
 Tuwayni, G., 165.
 Ubiccini, A., 52.
 Umar al-, Z., 40.
 'Umrán, M., 128, 129.
 Un'aymi al-, 190.
 Unión Nacional, 170.
 Unión Socialista Árabe, 174.
 Unión Socialista Nasserí, 100.
 'Uthmán, H., 196, 195.
 Van Dam, N., 295, 99, 108, 131.
 Van Dusen, M., 106.
 Vernet, J., 22.
 Wakini, N., 236.
 Warraq, A., 189.
 Webster, C., 41.
 Wehbé/Amine, 249.
 Wessels, A., 26.
Yabba al al-Islamiyya fi Suriya (Frente Islámico de Siria), 145.
 Yadid, S., 106-108, 128-132, 140, 158.
 Yafi al-, A., 123, 163.
 Yáhiz al-, A., 28.
 Yalal al-'Azm, S., 230.
 Yasín, B. A., 139, 142, 239, 240, 253, 258.
 Yawziyya al-, I., 24.
 Yazbak, Y. I., 26, 272.
 Yazbakíes (arislaniés), 226.
 Yáziyi al-, I., 69.
 Yeor, Bat, 28.
 Yermanus, A., 285.

- Yisr al-, M., 93-95.
Yubrán, J., 77.
Yuha/Shabat, 227, 250.
Yumu'a M., 132.
Yunblat (familia), 58, 59, 169, 170, 226.
Yunblat, K., 113, 114, 123, 126, 165, 166,
177, 215, 229, 281, 124, 255.
Yunblat, W., 114, 173, 179, 255.
Yundi al-, A., 128.
Yunis al-, A., 90.
Zahr ad-Din, A., 110.
Zahrawi az-, A., 75.
Zaim, H., 104, 116, 99.
Zakkar, S., 53, 56, 71.
Zamir, M., 92.
Zayn ad-Din, A., 215.
Zayn az-, Y., 292, 294.
Zeine, Z., 70, 73, 75, 82.
Zirius, L., 266.
Ziya Pasha, 47.
Zurayq, Q., 69, 79.
Zuya Yamak, L., 104.





ISBN 84-86514-43-6



9 788486 514433

ISBN 84-7477-888-3



9 788474 778885

CantArabia
Editorial

