

## CONFESIONALISMO Y MODERNIDAD: LOS ORÍGENES DE LA PARADOJA SIRIA

Alejandra Álvarez Suárez

El sistema organizativo de las sociedades árabes islámicas ha sido acertadamente descrito como un «mosaico» compuesto por diferentes comunidades confesionales.<sup>1</sup> Este modelo estructural, que probablemente se remonta a la organización urbana que ya existía en la época anterior al islam, está presente desde los comienzos de la civilización musulmana y, como puede comprobarse, ha resistido a todos los cambios sufridos por esta sociedad a lo largo de los siglos. La tendencia a organizarse en grupos confesionales semiautónomos se extiende también a los grupos no musulmanes que habitan en los países árabes levantinos que, en este aspecto concreto, se habrían visto decisivamente influidos por el contacto con el islam.<sup>2</sup>

Este modo islámico de organizar la sociedad tiene como objetivo proteger y diferenciar a los distintos grupos religiosos, estableciendo por una parte la superioridad del islam como religión y su preeminencia política<sup>3</sup> y, por otra, asegurando la existencia y la autonomía de esas comunidades, siempre y cuando no interfieran en la vida de los musulmanes o en la estabilidad y seguridad del Estado.<sup>4</sup> Los tres principios que sustentan este modo de organización proceden del mismo Corán y de la tradición que se remonta a la época de Muhammad, y son los siguientes: 1) la mencionada superioridad del islam; 2) la tolerancia religiosa; y 3) la estricta diferenciación entre comunidades.<sup>5</sup> Los autores clásicos como Muhammad al-Qurtubi (m. 1272) mencionan en sus comentarios coránicos estas pautas y su repercusión jurídica.<sup>6</sup>

Resulta curioso observar como en los países árabes surgidos de las ruinas del antiguo Imperio otomano, y particularmente —aunque no solamente— en la República Árabe Siria, este sistema de organización de carácter confesional se conserva parcialmente modificado, conviviendo junto con una legislación de corte moderno y occidental. Esta circunstancia hace posible que en la estructura jurídica de ese Estado se conjuguen conceptos a veces tan contradictorios como los de Estado, nación, religión, laicidad, comunidad confesional y ciudadanía. En estas páginas que siguen se explicará el origen de esta dualidad, que debe situarse

1 Ira M. Lapidus (1973). «The Early Evolution of Muslim Urban Society», *Comparative Studies in Society and History*, 15, pp. 21-50.

2 Cuando hablamos de «grupos confesionales semiautónomos», nos referimos a comunidades que tienen su propia legislación interna y libertad para gestionar los asuntos relacionados con el estatuto personal de sus miembros y que, además, comparten el espacio urbano al lado de otros grupos semejantes en autonomía y estructura.

3 Abdullah Saeed (1999). «Rethinking Citizenship Rights of the Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's Contributions to the Evolving Debate», *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10 (3), pp. 308-309.

4 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64, 84.

5 Antoine Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Dar el-Machreq, pp. 160-161. Véase también Bernard Lewis (2002). *Los judíos del Islam*. Madrid: Letrúmero, pp. 19-20, 25.

6 Muhammad Abu Abd-Allah al-Qurtubi (2003). *Al-Yami li-Ahkam al-Qur'an* [El recopilador de los juicios del Corán], 20 vols. Riad: Dar Alim al-Kutub 1423 H/2003, pp. 44, 93.

precisamente en la época más tardía del mencionado Imperio otomano, justamente en el periodo denominado de las *tanzimat* o reformas.

### La organización de las comunidades religiosas en la época otomana

Los gobernantes otomanos, que se caracterizaban por ser eminentemente pragmáticos en sus principios y actuaciones, siempre tendieron a respetar las costumbres jurídicas de los grupos humanos que iban quedando incorporados a su imperio, combinando las mismas con el derecho islámico y con la tradición absolutista que era propia de su origen nómada centroasiático.<sup>7</sup> Este pragmatismo del gobierno otomano resulta fácil de entender si observamos la complejidad social que se derivaba de la vastedad y variedad de los dominios que estaban bajo la autoridad del sultán.

En todo caso, la organización de las comunidades religiosas, al menos en las provincias árabes, siguió las pautas establecidas por la *sharia*, aunque las condiciones y las circunstancias pudieran variar de un sitio a otro dependiendo de los usos locales o de la actitud de los gobernantes.<sup>8</sup> En esta parte del imperio se siguió organizando a las comunidades religiosas con un sistema de taifas o «taifal», aunque dicho sistema quedaría profundamente modificado a partir del siglo XVIII y especialmente durante el XIX. En la documentación árabe, el término que se usa para denominar a las comunidades religiosas, especialmente a las no musulmanas, es el sustantivo *taifa*. Este vocablo tiene un significado muy vago, pues sirve para designar a cualquier grupo de personas que se diferencian del resto por un rasgo particular, ya sea la profesión, la lengua, la religión o cualquier otro vínculo definitorio de identidad. El término *taifa* ha pasado casi inalterado al turco otomano (*taife*), con el mismo significado que en árabe.

Es interesante observar que existen claras semejanzas entre los gremios profesionales y las comunidades religiosas. En la documentación de época otomana procedente de Siria, ambos grupos son llamados «taifas» y comparten casi al detalle rasgos comunes: a) son de carácter local; b) tienen sus propios estatutos para el autogobierno, basados en sus usos, costumbres y normas tradicionales; c) gozan de autonomía para elegir a sus propios líderes y representantes; y d) necesitan la sanción oficial de las autoridades del Estado, tras la cual el jefe o líder de la organización se convierte en administrador, recaudador, gobernante y representante de la taifa, pudiendo incluso servirse del poder civil para ello.<sup>9</sup> Como ya se ha indicado, los otomanos continuaron con el sistema tradicional de organización que venía de épocas anteriores; de hecho, resulta significativo que una administración como la otomana, tan sofisticada, con un vocabulario institucional tan preciso y con unas instituciones tan bien definidas y funcionales se sirviera del

7 Nicoară Beldiceanu (1989). L'Organisation de l'Empire Ottoman (XIV-XV siècles), en Robert Mantran (ed.). *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris: Arthème Fayard, p. 118.

8 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. Op. Cit., p. 17.

9 Abdul-Karim Rafeq (1991). «Craft Organization, Work Ethics and the Strains of Change in Ottoman Syria», *Journal of the American Oriental Society*, III (3), pp. 499-502 y 506-507; Alejandra Álvarez (2013). *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*. Madrid: Cantarabia, pp. 80-82.

mismo término árabe para designar a las comunidades confesionales,<sup>10</sup> lo cual invita a pensar que no crearon una institución o una política concreta al respecto.

Esto contrasta con la opinión de muchos estudiosos occidentales, que mantienen la teoría de que el sultán Mehmed II Fatih, tras la conquista de Constantinopla (1453), habría inaugurado un sistema llamado «del *millet*» (una palabra procedente del árabe *milla* y que en turco otomano significa ‘nación o grupo de gente con una misma religión o lengua’)<sup>11</sup> que se convertiría en un elemento esencial y característico de la organización del imperio desde sus comienzos. Según esto, cada comunidad religiosa reconocida por la Sublime Puerta habría recibido el título de *millet*, quedando gobernada de modo centralizado por la respectiva suprema autoridad religiosa de Estambul, nombrada por el sultán para tal efecto. De este modo, en el Imperio otomano se distinguiría desde sus comienzos entre el *millet* gobernante (es decir, el de los musulmanes sunníes o *millet-i hâkime/millet-i islamiye*) y los *millet* gobernados (*milet-i mahkûme*), es decir, el resto de los grupos religiosos.

En el estado actual de la investigación, esta teoría del *millet* tiende a considerarse errónea, puesto que toda su argumentación se basa en una interpretación extemporánea del uso de este término en la documentación, como han demostrado suficientemente Halil İnalçık y Benjamin Braude. El primero de estos autores sugirió que la interpretación del término *millet* en los documentos anteriores a las reformas del siglo XIX podía haberse visto contaminada por el significado moderno de ese sustantivo.<sup>12</sup> Braude, por su parte, ha calificado este sistema de «mito», proporcionando las pautas para un análisis correcto de las fuentes en las que aparece mencionado el término *millet*.<sup>13</sup>

Todo apunta a que los así llamados *millet*, centralizados en torno a las autoridades de Estambul con el objetivo de englobar en su seno a todos los súbditos según un criterio religioso, fueron una creación progresiva que tuvo su culminación en el XIX. Los antecedentes a la creación de este nuevo sistema organizativo comenzaron en el siglo XVIII con las llamadas *Millet Wars*, en las que jugaron un papel importante la inquietud que la creciente injerencia occidental sobre los grupos religiosos no musulmanes provocaba en el seno del Imperio otomano o la ambición de los líderes religiosos cercanos a la Sublime Puerta, que aprovecharon esa circunstancia para extender su poder hacia todos sus correligionarios dentro del imperio. Tal conflicto terminó con la aprobación del *Rum milleti* y del *Ermeni milleti* (los *millet* bizantino y armenio, respectivamente). Pero lo que en un principio

10 En la documentación anterior al siglo XIX ocasionalmente también se encuentran otros términos tomados del árabe para designar a los grupos religiosos. Es el caso de *mahalle* (‘distrito’) o *cemaat* (‘congregación, comunidad religiosa’). Véase Bahadır Alkım, Nazime Antel y otros (1997). *Redhouse Türkçe-Osmanlıca İngilizce Sözlük, Redhouse Turkish-Ottoman English Dictionary*. Estambul: SEV Matbaacılık ve Yayıncılık A. Ş, pp. 220, 720.

11 *Ibidem*, p. 777.

12 Halil İnalçık (1964). «R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876», *Bellelen, Turk Tarih Kurumu*, 28, pp. 791-793.

13 Benjamin Braude (1982). Foundation Myths of the Millet System, en *Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.)*. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. Nueva York, Londres: Holmes & Meier Publishers, Ltd, vol. 1, pp. 69-88.

se había limitado a estos dos grupos concretos acabó extendiéndose a todas las comunidades, que entendieron que haciendo uso de la propia identidad religiosa podían obtener el título de *millet* y con ello conseguir también un beneficio político, ya que tal reconocimiento les abría la puerta al juego de poder de la corte.<sup>14</sup>

### Hacia la politización de la religión

Fue durante las *tanzimat*, el periodo de reformas que comenzó en el segundo tercio del siglo XIX, cuando esta política de los *millet* alcanzó su cénit. Paradójicamente, esta época, que es la que marca el comienzo de la modernización legal del Imperio otomano y el nacimiento del secularismo en su seno, es también el momento en el que se estableció un sistema con el que se otorgaba un nuevo poder político a las comunidades religiosas. Las *tanzimat* fueron promovidas con la intención de superar la crisis y la decadencia del imperio por medio de una política fundamentalmente centralista y unas reformas que no respondían a una demanda social sino a una iniciativa de las élites gobernantes. Éstas comenzaron propiamente con el llamado *Decreto de Gülhane* de 1839, que traía consigo un paquete de medidas entre las que se incluían la renovación de la legislación, el *aggiornamento* de la burocracia y del ejército y la liquidación de la visión tradicional según la cual el islam debía tener preeminencia política y social. A partir de *Gülhane*, los súbditos otomanos debían disfrutar de los mismos derechos y compartir las mismas obligaciones sin distinción de religión, pues el decreto declaraba tácitamente la igualdad entre todos ellos, lo cual iba en contra de la *sharia* y de la opinión popular.<sup>15</sup> La negativa del *Şeyhülislam*, la máxima autoridad religiosa sunní del imperio, a refrendar el decreto (lo cual era la práctica habitual para aprobar las leyes que tenían que ver con la ley islámica) muestra el malestar con el que fueron recibidas estas medidas. Este hecho inauguraría una época de tensiones entre política y religión.<sup>16</sup>

Sin embargo, fue el decreto imperial de 1856, conocido como *Islahat Hattı Hümayun* o ‘decreto imperial de reformas’, el que provocó una discordancia insuperable al proponer audaces medidas modernizadoras a la vez que consagraba el mantenimiento de la separación confesional. Por una parte, apelaba a una ciudadanía común y a la igualdad entre los otomanos sin distinción por causa de sexo o de religión, pero, por otro lado, sancionaba que el *millet* debía ser el sistema de organización de las comunidades religiosas, confirmando los derechos y privilegios de las mismas y estableciendo que eran ellas, por medio de sus representantes religiosos, las que habían de gestionar el estatuto personal de los

14 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. *Op. Cit.*, pp. 61-65, 98-100, 134; Carter Vaughn Findley (2008). The Tanzimat, en *Suraiya N. Faroqhi, Kate Fleet y Reşat Kasaba (eds.)*. *The Cambridge History of Turkey*, 4 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press, vol. 4, p. 28.

15 Kemal H. Karpat (1982). Millet and Nationality: The Root of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era, en *Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.)*. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. *Op. Cit.*, vol. 1, p. 162.

16 Dora Glidewell Nadolski (1977). «Ottoman and Secular Civil Law», *International Journal of Middle East Studies*, 8, pp. 521-522.

individuos en temas como el matrimonio, la familia, la herencia o la filiación.<sup>17</sup> Desgraciadamente, esta iniciativa de modernizar al tiempo que se mantenía el *statu quo* tradicional tuvo al menos tres consecuencias que resultarían nefastas para la supervivencia del imperio:

1. Por una parte, el proceso fue traumático para el pueblo, pues la estructura social tradicional quedaba súbitamente desmantelada y muchos pensaron que los responsables últimos eran los occidentales, ya que las ideas reformistas estaban en contra del orden inspirado por la *sharia*.<sup>18</sup> En algunos lugares ese descontento estalló en forma de violencia confesional, como es el caso de las matanzas de 1860 en Siria.<sup>19</sup>

2. Por otra parte, la misma autoridad del sultán quedó gravemente comprometida, pues muchos musulmanes pasaron a considerarlo un indigno representante de la religión.<sup>20</sup> En los territorios árabes, esta circunstancia dio alas a un tipo de nacionalismo árabe de corte religioso que propugnaba la creación de un Califato puramente árabe en contraposición al del corrupto *Padişah*.<sup>21</sup>

3. El sistema del *millet* permitió centralizar el poder religioso en Estambul, poniendo así fin al carácter autónomo y local de las taifas. Eso acentuó la conciencia nacional de los súbditos de las provincias, que teniendo que someterse a una autoridad lejana, reaccionaron politizando la religión, la lengua y la etnia, elementos que hasta entonces no habían supuesto un problema para la conciencia común. Por consiguiente, una consecuencia de las *tanzimat* fue el surgimiento de diferentes nacionalismos dentro del imperio, entre los que se cuentan el incipiente nacionalismo árabe y el turco.<sup>22</sup>

La organización en *millets* se mantuvo hasta el final de la Primera Guerra Mundial, momento en el que el Imperio otomano se hundió definitivamente a consecuencia de su derrota frente a las potencias aliadas. Sin embargo, hay muchos datos (entre los cuales destacan las matanzas por motivos étnicos o religiosos, como la de los años 1894-1897) que permiten afirmar que, ya en la época del sultán Abdülhamid II (1876-1909), el Estado no era capaz de gestionar bajo una única y común nacionalidad otomana (*osmanlılık*) toda la heterogeneidad representada en los diferentes *millet*. Gradualmente se fue forjando la idea de que el islam era la única idea capaz de unir a la sociedad (téngase en cuenta que las zonas de mayoría cristiana fueron independizándose progresivamente a lo largo del siglo XIX: es el caso de Armenia, que quedó bajo el poder de los rusos entre 1828 y 1829, y Grecia, que se independizó en 1830. En 1878 lo hicieron Serbia,

17 Alejandra Álvarez (2013). *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*. *Op. Cit.*, pp. 103-109.

18 Roderic H. Davison (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton Univ. Press, p. 57.

19 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. *Op. Cit.*, pp. 3-6.

20 Philip Mansel (1995). *Constantinople, la ciudad deseada por el mundo, 1453-1924*. Granada: Almed, p. 302.

21 Kemal H. Karpat (1972). «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908». *International Journal of Middle East Studies*, 3 (3), p. 273; Hasan Kayali (1997). *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. California: University of California Press, Ebooks Collection, p. 28.

22 Albert Hourani (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Vergara, p. 379; Maxime Rodinson (2005). *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, p. 87.

Rumanía y Bulgaria. En ese último año, los austrohúngaros se anexionaron Bosnia y Herzegovina, y los rusos Anatolia Oriental. A finales de siglo, el Imperio otomano era abrumadoramente musulmán) y de que el sistema del *millet* debía desaparecer por medio de un proceso más o menos forzoso de asimilación.<sup>23</sup> En la década final del imperio, el único elemento de unión al que poder aferrarse era la identidad turca.

En la Turquía nacida tras la derrota, un Estado deseoso de olvidar su pasado, desapareció el sistema del *millet*. Sin embargo, en los territorios otomanos árabes orientales que quedaron bajo los Mandatos, y especialmente bajo el Mandato francés como es el caso de Siria, se conservó parcialmente modificada la organización otomana de los grupos religiosos. Éste es el motivo por el que en este país se sigue manteniendo la paradoja de la coexistencia de un Estado con estructuras modernas en el que pervive una organización confesional tradicional.

### **La estrategia confesional durante el Mandato francés en Siria**

El breve lapso de tiempo que duró el efímero reinado de Feysal bin Husayn en Siria (1919-1920) no supuso ningún cambio significativo en la organización confesional del territorio siro-libanés. Tras ese ínterin llegó al Líbano y a Siria el Mandato francés que, aunque estaba justificado por la Sociedad de Naciones (1922), nunca llegaría a gozar a ojos de los habitantes de ese territorio de la legitimidad que habían tenido los sultanes.<sup>24</sup> Como muestran los resultados de la King Crane Commission, una investigación oficial y neutral promovida en 1919 por el Gobierno norteamericano (que estaba presidido en aquel momento por Woodrow Wilson, cuya política postbélica respecto a los antiguos territorios otomanos se basaba en el derecho de autodeterminación de los pueblos), la mayor parte de la población del interior, es decir, de Siria —por contraposición a la mayoría cristiana del Líbano—, se oponía radicalmente a cualquier intervención francesa o sionista en su país, pues de ese modo se verían truncadas sus esperanzas de construir una nación en la llamada Siria histórica (es decir, la Siria interior, el Monte Líbano, Palestina y Jordania, territorios que siempre habían constituido una unidad lingüística, cultural y social); de hecho, solamente los maronitas y el resto de los católicos preferían a los franceses.<sup>25</sup> Aun así, ni los ingleses ni los franceses se atuvieron a las recomendaciones de esta investigación, aunque los galos sí se sirvieron de los datos que arrojaba para diseñar su estrategia de gobierno. De hecho, durante la época del Mandato (desde 1920, aunque la fecha oficial sea 1922, hasta 1946), los franceses diseñaron y desarrollaron en Siria una política basada principalmente en la explotación de las diferencias confesionales.

23 Kemal H. Karpat (1972). «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908», *Op. Cit.*, p. 280.

24 Philip S. Khoury (1987). *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton: Princeton Univ. Press, pp. 4-5.

25 Texto original en (1922). «King-Crane Report on the Near East», *New York: Editor and Publisher Co.*, vol. 55, n.º 27, 2.ª sección (2 diciembre de 1922), XVIII + mapa, I The Geography of the Claims, III, párrafo 3.

Resulta llamativo que, en tales circunstancias, un país declaradamente laico como Francia se sirviera de la religión como instrumento político.<sup>26</sup> Sin embargo, este modo de proceder puede explicarse por dos razones: en primer lugar, porque el mantenimiento del sistema confesional podía servirles como instrumento con el que enfrentarse al nacionalismo árabe dominante en la Siria interior. Por otra parte, porque la política francesa aplicó durante ese periodo las teorías coloniales al uso, que propugnaban el llamado «principio de asociación» frente al considerado entonces ya obsoleto «principio de asimilación».

Por consiguiente, la principal razón por la que los franceses mantuvieron el sistema confesional de tipo taifal fue el deseo de debilitar el nacionalismo árabe dominante, que se identificaba frecuentemente con los sunnís del interior de Siria. Además, los nuevos gobernantes traían consigo la experiencia norteafricana, que les predisponía contra el islam sunní, lo cual determinaría los parámetros de su política.<sup>27</sup> Los franceses podían justificar de este modo su presencia en la zona, pues su misión principal sería defender los intereses de las minorías ante los sunnís (hay que tener en cuenta que la cuestión de las minorías fue precisamente uno de los temas candentes en los debates de la Sociedad de Naciones tras la guerra de 1914-1918: debe recordarse que la política de concesión de los Mandatos estuvo condicionada por este asunto).<sup>28</sup> Por lo demás, algunos autores han señalado la ingenua visión francesa de la situación, que habría quedado condicionada en sus inicios por las optimistas informaciones respecto a la acogida que recibirían por parte de los habitantes de ese territorio. Dichas informaciones —que comparaban la buena disposición de los sirios con la que tenían los habitantes del Líbano respecto a la presencia gala en la zona— procedían de los misioneros, de los consejeros residentes en Damasco y de los Rum uniats del Hawran, y chocaron con la cruda realidad tras la llegada de los mandatarios.<sup>29</sup>

Sin embargo, ésta no fue la única razón del mantenimiento del sistema confesional. El antes mencionado «principio de asociación», diseñado por el mariscal Lyautey para Marruecos, proponía que, frente a la idea eurocéntrica de afrancesar a las poblaciones nativas, era más conveniente, útil y eficaz mantener las instituciones locales, controlándolas en último término por medio de representantes de la metrópoli y funcionarios exclusivamente franceses.<sup>30</sup> Tal respeto a las instituciones (otomanas) de la zona servía para justificar la adhesión al artículo 6 del Mandato de la Sociedad de Naciones para Siria (1922), que garantizaba

26 Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Cantarabia, Universidad Autónoma de Madrid, p. 94.

27 Daniel Pipes (1992). *Greater Syria. The History of an Ambition*. Oxford: Oxford Univ. Press, p. 153.

28 Helmer Rosting (1923). «Protection of the Minorities by the League of Nations», *The American Journal of International Law*, 17 (4), pp. 647-648; Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7 (1), pp. 64-70.

29 David Kenneth Fieldhouse (2006). *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 253-254.

30 Raymond F. Betts (2005). *Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, pp. 10-32; David Kenneth Fieldhouse (2006). *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958. Op. Cit.*, pp. 257-259.

el respeto a la religión de las poblaciones bajo autoridad francesa. Esta política confesional mantenida durante el Mandato se materializó principalmente en dos aspectos concretos: la creación de Estados confesionales y el mantenimiento y desarrollo del sistema taifal.

Respecto a la primera medida concreta, los franceses se sirvieron de la organización provincial creada por el sultán Abdülaziz en 1864 en Siria y el Líbano<sup>31</sup> para crear su propia división territorial de inspiración confesional. En primer lugar, y tan sólo seis semanas después de la entrada en Damasco (1920), se creó el Estado del Gran Líbano, concebido como una «comunidad confesional» para acoger a los católicos locales<sup>32</sup> añadiéndole territorios pertenecientes a Siria. Poco después se creó el territorio autónomo de los alauíes, proclamado Estado en 1922 con la justificación de que este grupo necesitaba protección frente a los sunnís.<sup>33</sup> Luego se creó el *sancak* autónomo de Alejandreta, que sería entregado a los turcos en 1939 a cambio de su neutralidad ante el conflicto mundial que se avecinaba.<sup>34</sup> Los drusos firmaron un acuerdo para la creación de un Estado propio en Jabal Duruz en ese mismo año 1922. Por su parte, las poblaciones mayoritariamente sunnís y nacionalistas árabes quedaron situadas en los Estados interiores de Damasco y de Alepo, que se unificarían en 1924.<sup>35</sup>

La segunda medida, la que mantenía y desarrollaba el sistema taifal, es precisamente la que nos interesa para nuestro argumento, pues es un hecho que los franceses mantuvieron y respetaron la legislación otomana sobre los *millet*, adecuándola a la nueva circunstancia política y regional. Es muy posible, como apunta Benjamin Thomas White, que los responsables mandatarios cedieran ante las exigencias de los notables religiosos, que deseaban conservar su poder tradicional ante el peligro de una secularización de corte occidental.<sup>36</sup>

En cualquier caso, durante la época francesa se adaptó el sistema otomano desarrollado durante las *tanzimat*, recuperando, eso sí, el término *taifa* para denominar a los *millet* a los que nos hemos referido más arriba. Por consiguiente, el sustantivo *taifa* en la legislación francesa del Mandato no debe ser entendido en su sentido tradicional (es decir, como una organización de carácter local) sino que debe ser equiparado a lo que los otomanos denominaron *millet*. Las coinci-

31 George Young (ed.) (1905). *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, 7 vols. Oxford: Clarendon Press, 1, pp. 36-45; Abdul Latif Tibawi (1969). *A Modern History of Syria*. Londres: McMillan, St. Martin's Press, pp. 179-181; Zeyne N. Zeyne (1960). *The Struggle for Arab Independence. Western Diplomacy & the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria*. Beirut: Khayats, pp. 33-35.

32 David D. Grafton (2003). *The Christians of Lebanon. Political Rights in Islamic Law*. Londres, Nueva York: Tauris Academic Studies, p. 94.

33 Jean-David Mizrahi (2002). La France et sa politique de Mandat en Syrie et au Liban (1920-1939), en Nadine Meouchi (ed.). *France, Syrie et Liban 1918-1946. Les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*. Damasco: Institut Français d'Études Arabes, p. 41.

34 Abdul Latif Tibawi (1969). *A Modern History of Syria. Op. Cit.*, pp. 352-353.

35 Youssef S. Takla (2001). *Corpus Juris du Mandat Français*, en Nadine Meouchi y Peter Sluglett (eds.). *The British and French Mandates in Comparative Perspectives*. Leiden: Brill, pp. 80-85.

36 Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Op. Cit.*, p. 71.

dencias son múltiples: a) en ambos casos se trata de entidades con personalidad jurídica, de ámbito estatal y reconocidas por la autoridad central por medio de un documento oficial; b) en ellas, el máximo jefe religioso de las mismas adquiriría el poder de representación de su comunidad ante el Estado; c) como en la época de las *tanzimat*, las taifas religiosas quedaban obligadas a someter sus estatutos al examen de las autoridades, las cuales sentenciarían acerca de la conveniencia de la estructura jerárquica de la comunidad, los dogmas y leyes religiosas, los estatutos personales y el modo de gestión; y d) por último, tanto en el caso del *millet* otomano como en el de la taifa mandataria, la aprobación de la comunidad religiosa significaba el reconocimiento de sus privilegios tradicionales y que su estatuto personal pasaba a convertirse en ley civil, colocándose bajo la protección estatal y el control del poder público. Que los franceses aceptaron la organización otomana queda demostrado por el hecho de que hasta 1936 no promulgaran una norma propia sobre las comunidades religiosas (que reproduce lo que hemos dicho en el párrafo anterior), en un contexto en el que, en la lógica mandataria, el triunfante nacionalismo árabe representado por el Bloque Nacional (*al-kutla al-wataniyya*) solamente podía ser contrarrestado utilizando de nuevo la lógica confesional.<sup>37</sup>

En cualquier caso, este *Arrêté* no fue bien recibido ni por los líderes religiosos, que deseaban mantener mayor poder dentro de sus comunidades y zafarse de la incómoda supervisión del poder civil,<sup>38</sup> ni por los ulemas sunníes, que se sintieron ofendidos por un decreto que se olvidaba de la *sharia* y que trataba a los musulmanes como una simple confesión más, permitiendo tácitamente el matrimonio de una musulmana con un no musulmán al contemplarse la posibilidad de cambiar libremente de «cualquier» religión o incluso —a tenor de las modificaciones promulgadas en 1938—<sup>39</sup> que hubiera individuos sin confesión reconocida o que un musulmán que cambiara de religión se llevara consigo a su prole hacia la nueva creencia. Las reacciones en contra, materializadas en forma de protestas populares, alcanzaron tal magnitud que el alto comisario accedió a suspender su aplicación.<sup>40</sup>

Sin embargo, la iniciativa francesa no cayó en el olvido: curiosamente, el nuevo Estado sirio independiente creado en 1946 haría suyos estos dos decretos que acabamos de mencionar, sancionando así la organización taifal que había sido adaptada por el poder mandatario a partir del modelo otomano. De este modo, se

37 *Journal Officiel de la République Syrienne*, X/13-3-1936, Arrêté n.º 61/L. R. 65. Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Op. Cit.*, p. 78.

38 Los otomanos ya lo habían intentado con la promulgación del *Kararname* de 1917, que no había llegado a ponerse en práctica a causa de la guerra. Este decreto ponía todo el derecho religioso relacionado con el matrimonio y la familia bajo las leyes civiles del Estado. *Düstur, tertip 2* [Código legal, 2.ª edición] (1911-1928). Estambul, Ankara: Dersaadet Matbaa-i Osmanie, 11 vols., vol. 9, pp. 762-781; İlber Ortaylı (1994). *Studies on Ottoman transformation*. Estambul: Issis Press, pp. 322 y 332; Şükrü Hanioglu (2008). *The Second Constitutional Period, 1908-1918*, en Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.). *Christian and Jews in the Ottoman Empire*. *Op. Cit.*, vol. 4, p. 102.

39 *Journal Officiel de la République Syrienne*, XLVII/29-12-1938, Arrêté n.º 146/L. R. 291-292.

40 Benjamin Thomas White (2010). «Addressing the State: The Syrian Ulama Protest Personal Status Law Reform, 1939», *International Journal of Middle East Studies*, 42, p. 11; Philip S. Khoury (1987). *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism 1920-1945*. *Op. Cit.*, pp. 576-577.

estableció una continuidad entre la época otomana y la modernidad, lo cual es el núcleo central del presupuesto en el que se basa el presente artículo.

### El dilema sirio

La República Árabe Siria surgida tras la Segunda Guerra Mundial basó su ideario político en un secularismo integrador en el que se dejaron de lado las diferencias religiosas en aras de la construcción nacional, y cuyas raíces deben buscarse más en el nacionalismo árabe —y en las reformas otomanas del siglo XIX a las que ya hemos hecho referencia— que en la tradición laica de corte francés.<sup>41</sup> De hecho, en las Constituciones sirias surgidas tras la independencia (seis, si no se cuentan la francesa de 1928 que, con modificaciones, sirvió como carta magna al nuevo Estado hasta 1949 ni la de Abd al-Naser, promulgada en 1958) se evita cuidadosamente hablar del islam como religión oficial del país o señalar la *sharia* como fuente de legislación, lo cual las diferencia de las otras cartas magnas promulgadas en el mundo árabe islámico: el texto sirio habla del derecho islámico (*fiqh al-islami*) como fuente principal de legislación, usando así una expresión más neutra y con menos carga confesional que el término *sharia*, que se usa en otras Constituciones árabes.<sup>42</sup> A fin de cuentas, todas las Constituciones sirias están inspiradas en este punto en la Constitución de Faysal de 1920 y en el nacionalismo surgido en el contexto de la decadencia otomana.<sup>43</sup>

La llegada del baazismo en 1963 con su ideología marcadamente laica y el posterior «movimiento de rectificación» (*at-tashihyya*) inaugurado por el general Hafez al-Asad en 1970 sirvieron para ahondar aún más si cabe en esta trayectoria secularista del Estado.<sup>44</sup> Las críticas a la política del Gobierno de al-Asad, protagonizadas por los islamistas y especialmente por los Hermanos Musulmanes, en realidad no eran sino reediciones del descontento que estos grupos ya venían mostrando desde la década de 1940 contra esta idea de Estado, aunque en esta ocasión se aprovechó la circunstancia de acusar a una élite alaui, juzgada como atea e irreligiosa, de aliarse con otras minorías para debilitar a la gran mayoría sunní.<sup>45</sup>

41 Raymond Hinnebusch (2001). *Syria, Revolution from Above*. Londres: Routledge, p. 19.

42 *Dustur al-Yumhuriyya al-Arabiyya as-Suriyya as-sadir bil-marsum raqm 208 tarij 1973/03/13* [Constitución de la República Árabe Siria, promulgada en el decreto 208, fecha 13 de marzo de 1973], Damasco: Dar as-safadi 2007, n.º 7; Robert C. Blitt y Tad Stahke (2005). *The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: a Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries*. Washington D. C.: U. S. Commission on International Religious Freedom, pp. 9-11; Issa Ali (2011). «Constitution et religion dans les Etats arabes: la place de la religion dans le système constitutionnel moderne du monde arabe», *Ville Congrès National de l'Association Française de Droit Constitutionnel, Nancy 16-18 Juin 2011*. Disponible en: <http://www.afdc-nancy.eu> [consultado el 25 de noviembre de 2013].

43 Los textos constitucionales sirios se limitan a señalar que el islam debe ser la religión del presidente de la República, el mismo texto que en la Constitución de Faysal, en el que se señalaba que ésta debía ser la religión del rey de Siria. Véase Alejandra Álvarez Suárez (2013). La religión en la trayectoria constitucional de la República Árabe de Siria, en Paloma Gómez del Miño (ed.). *La Primavera Árabe, ¿una revolución regional?* Madrid: Universidad Complutense, pp. 535-545.

44 Raymond Hinnebusch (2001). *Syria, Revolution from Above*. Op. Cit., pp. 58-62.

45 Liad Porat (2010). «The Syrian Muslim Brotherhood and the Assad Regime», *Middle East Brief*, 47, pp. 2-3.

Éste sería el origen de la llamada «cuestión comunitaria siria»,<sup>46</sup> un presupuesto a veces aceptado de un modo un tanto acrítico por analistas e investigadores. De hecho, en la Constitución de 1973 se evitó conscientemente hacer referencia alguna a las taifas religiosas o a los estatutos personales, evitando incluso citar los tribunales religiosos (esenciales para la correcta aplicación de las leyes llamadas *de ámbito privado* en la terminología jurídica árabe) cuando se aborda la cuestión del poder judicial.<sup>47</sup>

Pues, al fin y al cabo, la existencia de leyes de clara inspiración religiosa para el «ámbito privado» en temas como el matrimonio, el divorcio, la filiación o la herencia (compiladas en códigos legales conocidos en árabe como «estatutos personales», *al-ahwal al-shajsiyya*), al lado de una legislación civil para el ámbito público perpetúa en Siria un modelo creado a fin de cuentas por los otomanos en el siglo XIX. Por consiguiente, el sistema sirio prosigue con esa ambigüedad jurídica e institucional provocada por la coexistencia de estructuras propias de un Estado moderno y laico con una organización en taifas confesionales.

Es en este punto donde conviene subrayar que el Estado sirio siempre ha reconocido la validez de las leyes sobre las taifas religiosas decretadas por los franceses en los años 1936 y 1938 a las que ya se ha hecho referencia y que no eran sino el *millet* otomano debidamente adaptado a las circunstancias del Mandato. Con este reconocimiento no sólo se asumieron los principios otomanos, sino que incluso se aceptó al pie de la letra la lista de taifas históricas que los mismos franceses habían heredado de los antiguos gobernantes.<sup>48</sup> La aceptación de estos decretos, que tantos problemas había creado al poder mandatario, se vino realizando de un modo tácito en los años posteriores a la independencia, hasta que en el año 1957 se cambiaron algunos detalles menores de los mismos por medio de un decreto ley promulgado por el presidente Shukri al-Quwatli.

Que en la Constitución de 1973 se evitara, como ya se ha dicho, hacer referencia a los tribunales religiosos debe entenderse como una medida puramente retórica. De hecho, en 1965 se ratificó oficialmente el sistema de tribunales religiosos (*mahakim diniyya*), responsables de hacer cumplir las leyes de los estatutos personales de su correspondiente confesión religiosa. Esta ratificación, firmada por Amin al-Hafiz, supuso la aceptación oficial de un sistema judicial dual formado a la vez por tribunales seculares y religiosos, que había sido creado por los otomanos y que llegó a la República Árabe Siria a través de los franceses.<sup>49</sup>

46 Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Op. Cit., pp. 127-128.

47 *Dustur al-Yumhuriyya al-Arabiyya as-Suriyya*. Op. Cit., n.º 33; Gregory S. Mahler (1996). *Constitutionalism and Palestinian Constitutional Development*. Jerusalén: Passia, p. 93.

48 El texto en árabe de los *arrêts*, adoptado por el Estado sirio, sigue literalmente el original francés y puede leerse en *Qawanin al-ahwal as-shajsiyya lit-tawa'if al-urthuduksiyya wal-kathulikiyya wal-inyiliyya wal-arman was-suriyan wal-musawiyin* [Leyes de los estatutos personales para las taifas ortodoxa, católica, evangélica, armenios, siriacos y judíos]. Damasco: Qassab Hasan (sin fecha), pp. 7-18.

49 Rania Maktabi (2009). *Family Law and Gendered Citizenship in the Middle East. Paths of the Reform and Resilience in Egypt, Morocco, Syria and Lebanon. Draft Paper Presented at the World Bank/Yale Workshop: Societal Transformation and the Challenges of Governance in Africa and the Middle East*. Yale University, Department of Political Science [mecanografiado], pp. 16-17.

El sistema taifal aquí descrito y el mantenimiento de un sistema judicial en el que los tribunales religiosos tienen un ámbito de actuación con consecuencias civiles se sigue manteniendo en Siria hasta la actualidad. Esto provoca una incoherencia estructural para un Estado concebido como laico, lo cual tiene una serie de consecuencias inmediatas: a) en primer lugar, las comunidades religiosas reconocidas a la manera otomana se convierten inmediatamente en colaboradoras necesarias del Estado en lo que se refiere al ámbito civil «privado» (interpretando este término según la jurisprudencia otomana); b) de acuerdo con lo anterior, cada comunidad religiosa tiene sus propios tribunales provinciales y sus propias instancias de apelación, que gozan de amplia autonomía. Las taifas son las que eligen a sus jueces, que no necesariamente han de ser sirios; por su parte, el Estado únicamente recibe una notificación del nombramiento; c) el ciudadano está civilmente obligado a estar adscrito a una religión, ya que todo lo relacionado con el matrimonio, la herencia, la filiación y el divorcio está gestionado por las comunidades religiosas y sus tribunales, y tiene efecto civil; d) por este motivo, existen desigualdades legales entre los ciudadanos según la persona pertenezca a una u otra religión, puesto que cada comunidad se otorga sus propias leyes y tiene sus propios códigos legales; y e) la profusión de códigos legales en forma de estatutos personales y de tribunales provoca en frecuentes ocasiones problemas de competencias,<sup>50</sup> particularmente en el caso de matrimonios mixtos. En algunos episodios concretos incluso existen contradicciones entre el derecho civil y la ley religiosa: es el caso de las conversiones de musulmanes a otras religiones, permitidas por la ley francesa de 1936, que, como se ha dicho, fue corroborada en 1957 y sigue vigente en la actualidad, lo cual está estrictamente prohibido por la *sharia*.<sup>51</sup>

---

## BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Alejandra Álvarez Suárez es licenciada en Filología Árabe por la Universidad Complutense y doctora en Ciencia Política por la Universidad de Barcelona. Durante los años 2006 a 2009 trabajó como profesora en la Universidad de Alepo (Siria) y en la actualidad colabora como profesora en los cursos de máster sobre el Mundo Árabe e Islámico de la Universidad de Barcelona. Es autora del libro *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán: la pervivencia del modelo otomano en la actual Siria* (Cantarabia, 2013).

50 El *karaname* otomano de 1917 siguió vigente en Siria hasta 1953, año en el que se aprobó un nuevo texto en el que se dio supremacía a la ley islámica. El nuevo código era de obligada aplicación para todos los ciudadanos independientemente de su religión, aunque se preveía que los no musulmanes pudieran seguir sus estatutos en lo referente al matrimonio y al divorcio. Texto árabe: (2008). *Qanun al-ahwal ash-shajsiyya*. Damasco: Mu'assasat an-Nuri. Existe una traducción española en Caridad Ruíz-Almodovar (1996). «El Código Sirio de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos, Sección Árabe e Islam*, 45, pp. 230-280. En la práctica se les ha permitido autonomía también en cuestiones relacionadas con la herencia, la adopción y la filiación. El caso es que en la legislación siria conviven ocho estatutos personales diferentes.

51 Aun así, existen algunos casos en los registros civiles sirios. Maurits Berger (1997). «The Legal System of Family Law in Syria», *Bulletin d'Études Orientales*, 49, pp. 115-127.

## RESUMEN

En el presente artículo se muestra cómo la actual organización confesional en Siria responde a un modelo que depende directamente del ordenamiento establecido a tal efecto por el Imperio otomano. La convivencia de ese sistema tradicional junto con una legislación moderna de inspiración laica y occidental es un rasgo característico del Estado sirio contemporáneo; tal peculiaridad sólo puede ser adecuadamente comprendida si se analizan las instituciones políticas, jurídicas y sociales que han precedido y acompañado al establecimiento del actual Estado.

## PALABRAS CLAVE

Siria, confesionalismo, legislación.

## ABSTRACT

This article shows how the current religious organization present in Syria responds to a model that depends directly on the legislation established for this purpose during the Ottoman Empire. The coexistence of this traditional system with a modern legislation of Western and secular inspiration is a characteristic feature of contemporary Syrian state. This peculiarity can only be properly understood after an analysis of the political, legal and social institutions that preceded and accompanied the establishment of the current state of Syria.

## KEYWORDS

Syria, confessionalism, legislation.

## الملخص

يظهر المقال التالي كيفية إستجابة التنظيم الطائفي الحالي في سوريا لنموذج يرتبط بشكل مباشر بالنظام الذي أرسته الإمبراطورية العثمانية لهذا الغرض. فتعايش هذا النظام التقليدي مع تشريع عصري ذا بعد علماني و غربي يعتبر سمة مميزة للدولة السورية المعاصرة؛ و لا يمكن فهم هذه الخاصية فهما صحيحا إلا من خلال دراسة المؤسسات السياسية و القانونية و الإجتماعية التي سبقت و رافقت تأسيس الدولة الحالية.

## الكلمات المفتاحية

سوريا، الطائفية، التشريع.

