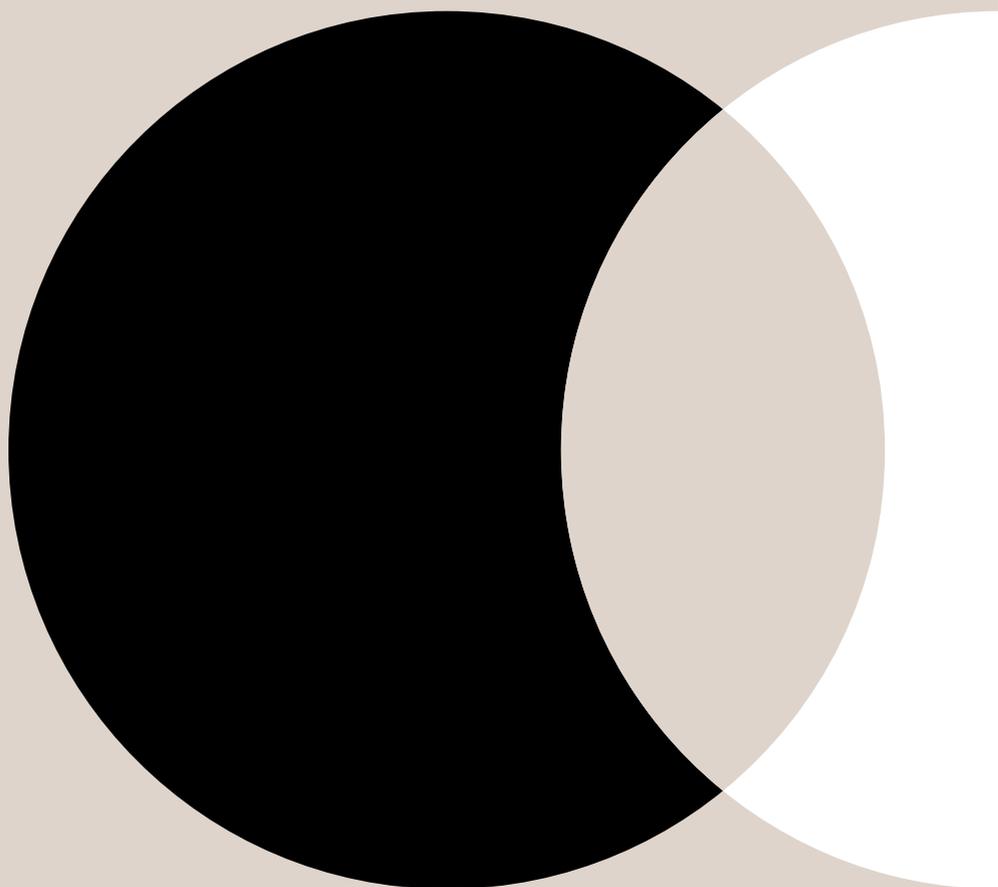


Número 12. Nueva época

2.º semestre de 2015

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo

DIRECCIÓN

Eduardo López Busquets, *director general de Casa Árabe*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Karim Hauser
Elena González
Nuria Medina
Olivia Orozco
Javier Rosón

SECRETARÍA DE AWRAQ

awraq@casaarabe.es

WEB Y SUSCRIPCIÓN

www.awraq.es

EDITORES

Casa Árabe. c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España) www.casaarabe.es

Nota: los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

La parte central de este número de Awraq es una selección de las ponencias presentadas en las jornadas *Oriente y el mundo árabe. III jornadas de literatura árabe cristiana, organizadas por Casa Árabe y la Universidad Eclesiástica San Dámaso del 15 al 17 de abril de 2015.*

En colaboración con:



UNIVERSIDAD
SAN DÁMASO
VERITATES VERBEM COMMUNICANTES

Copyright © Casa Árabe © de los textos: sus autores. © de los anuncios: los anunciantes.

Todos los derechos reservados.

Gráfica: Zum Creativos

ISSN: 0214-834X

Depósito legal: M-40073-1978

Imprenta: Imprenta TC



CASA ÁRABE ES UN CONSORCIO FORMADO POR:



CONTENIDOS

Pág.

I. EL TEMA: ORIENTE CRISTIANO Y MUNDO ÁRABE

- Osio de Córdoba y la unidad del mundo mediterráneo: el cristianismo de los cuatro primeros siglos.* Patricio de Navascués **3**
- Raíces cristianas de Siria: el cristianismo siríaco y su influencia en las primeras comunidades cristianas en Oriente Medio.* Jacinto González Núñez **15**
- Cristianos árabes preislámicos: reflexiones sobre su presencia histórica.* Juan Pedro Monferrer-Sala **31**
- La herencia literaria del cristianismo árabe.* Pilar González Casado **47**
- Dhimma: la situación de los cristianos bajo la autoridad islámica. La situación en Oriente Medio.* Herman Teule **61**
- Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor.* Bishara Ebeid **73**
- Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzosa. ¿Qué futuro les espera?* Samir Morcos **87**
- Reflexiones sobre la condición del entramado social en Oriente Medio: el caso del Líbano.* Hoda Nehmé **99**
- La contribución del cristianismo árabe a la teología actual.* Michel Younès **117**
- 2. LIBROS**
- Birgül Açıkyıldız, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.* (Samuel A. Lagos Aguilar) **129**
- Gawdat Gabra (ed.), *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*; y Massimo Capuani, Otto F. A. Meinardus y Marie-Hélène Rutschowskaya, *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millennia [Introducción de Gawdat Gabra].* (Victoria Khraiche Ruiz-Zorrilla) **135**
- Antoine Fleyfel, *Géopolitique des chrétiens d'Orient. Défis et avenir des chrétiens arabes.* (Aitor de la Morena) **143**
- John McHugo, *Una breve historia de los árabes* [Traducción de José Adrián Vitier]. (Emilio González Ferrín) **149**

OSIO DE CÓRDOBA Y LA UNIDAD DEL MUNDO MEDITERRÁNEO: EL CRISTIANISMO DE LOS CUATRO PRIMEROS SIGLOS

Patricio de Navascués

El presente artículo se enmarca en las jornadas que se llevaron a cabo gracias a la colaboración entre la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad Eclesiástica San Dámaso) y Casa Árabe, jornadas tituladas *Oriente cristiano y mundo árabe*. Esos días, quisimos salir de nuestro ámbito habitual de estudio, la literatura árabe cristiana antigua, para adentrarnos en la vida de las comunidades cristianas que actualmente viven en los países árabes, en concreto, en las comunidades de Egipto, Siria, Iraq, el Líbano y Palestina. No obstante, con seguridad, cabe señalar que algunos de estos cristianos se encuentran, hoy en día, fuera también de estas fronteras —y no me refiero ahora a los que, desde hace muchos años, viven en América o en Europa, sino a los que últimamente se han visto forzados a establecerse en Turquía, en Jordania o en otros lugares más o menos cercanos—. En este contexto, nos preguntamos por su futuro, por el horizonte que tienen por delante.

Para tratar de precisar un poco mejor el discurso, el objetivo de las conferencias pasó por establecer diferencias entre países. Sin embargo, si se nos permite generalizar, podríamos decir sin miedo a equivocarnos que una ola de seria preocupación se ha desencadenado en estos últimos años, merced a diferentes fenómenos de orden político que han afectado seriamente a los cristianos de esta zona del Oriente árabe.

Así pues, esos días de conferencias y diálogos quisieron infundir luz en una situación bastante oscura. Ahora bien, somos muy conscientes de la precariedad de nuestro intento. Igual que el salmista: ante la complicación que presentan estas comunidades cristianas del mundo árabe oriental, el espíritu que anima a nuestra facultad a organizar estas jornadas no es el de un corazón ambicioso. *No pretendemos grandezas* (cf. Sal. 130:1). Es más, hay muchas iniciativas seguramente bastante más eficaces que esta nuestra. Y somos conscientes, además, de que algunos de estos cristianos estaban y están sufriendo, mientras nosotros hablábamos sobre ellos. Queremos, sin embargo, reaccionar con esperanza, confiados en que la reflexión tampoco es inútil y en que se adecúa a la tarea que puede y debe hacer una universidad que se precie de tener ese nombre.

Igualmente, al plantear las jornadas no quisimos olvidar el pasado. El hombre que no conoce su pasado difícilmente puede proyectar su futuro con sentido. Esta fue la razón del módulo I, al que dedicamos la mañana del primer día y que llevó como título «Las raíces históricas de las comunidades cristianas actuales». El carácter, pues, de este artículo —y de la conferencia— es fundamentalmente introductorio y no entra de lleno en materia. Discurriré sirviéndome de algunos datos escogidos ante la imposibilidad de abordar este tema en el tiempo señalado. Sobre todo, pretendo mostrar, hacia la mitad del artículo, a través de una figura eclesiástica del siglo IV, Osio de Córdoba, cómo las diferentes comunidades cristianas que se pueden detectar en el siglo IV, unidas en torno a la fe y a la caridad, desde el punto de vista geopolítico, hacían coro todas ellas en torno al *Mare Nostrum*.

Pero, antes de llegar al obispo hispánico que vivió dilatadamente desde finales del siglo III hasta más allá de la mitad del siglo IV, permítaseme referir algunos datos pertenecientes a los siglos anteriores que pueden iluminar nuestra reflexión.

Flavio Josefo (37-100), historiador judío, recoge, supuestamente, el discurso del rey Agripa pronunciado en el año 66 en el que se dirige así a los judíos:

Pero ellos han buscado algo más que eso, pues no les ha bastado tener al oriente todo el Éufrates, al norte el Istro, al sur la Libia explorada hasta las regiones del desierto, y al occidente Gadea, sino que han intentado encontrar otra tierra habitada al otro lado del océano y han llevado sus armas hasta los pueblos bretones, hasta entonces desconocidos. ¿Es que vosotros sois más ricos que los galos, más fuertes que los germanos, más sabios que los griegos, más numerosos que todos los habitantes del mundo? ¿Qué os mueve a levantaros contra los romanos?¹

Así, según el historiador Flavio Josefo, de dudosa honradez,² exhortaría el rey Agripa a los suyos a no rebelarse contra el imperio. Lo que nos interesa es, al margen de la intención de Flavio Josefo, poner de relieve a partir de este portavoz entre judío y romano cómo, en tiempos de la primera misión cristiana, se ofrecía el imperio como un mundo dilatado con pretensiones de unidad.

A decir del rétor pagano Elio Arístides, en su célebre *Discurso a Roma*, en la segunda mitad del siglo II, se vivían tiempos providenciales en los que los romanos habían cumplido los oráculos de Homero:

Y en efecto, lo que todos dicen, que la tierra es la madre y la patria común de todos vosotros lo habéis demostrado de la mejor manera. En efecto, ahora es posible tanto a un griego como a un bárbaro, llevando sus posesiones o sin sus bienes, viajar a donde quiera con facilidad, como quien pasa sin más desde su patria a su patria. Y ni las Puertas Cilicias causan miedo, ni los desfiladeros y caminos arenosos que, atravesando Arabia, se dirigen a Egipto, ni las montañas inaccesibles, ni la infinita grandeza de los ríos, ni las insondables tribus bárbaras, sino que para gozar de seguridad basta con ser romano, o mejor, uno de los que están bajo vuestra autoridad. Y tras haber medido toda la ecúmene, ponteados los ríos con viaductos de todas las clases, devastado las montañas para que fuesen aptas para el paso de los carruajes, cubiertos los desiertos con postas, tras haber civilizado toda la tierra con vuestra manera de vivir y vuestro orden, vosotros habéis convertido en realidad lo que Homero dijo: «La tierra común para todos».³

El sistema romano de comunicaciones, por tanto, se revela fundamental a la hora de dotar de unidad al imperio, en la época de mayor extensión. El propio

1 Flavio Josefo (1997). *La guerra de los judíos. Libros I-III* [Introducción, traducción y notas de J. María Nieto Ibáñez]. Madrid: Gredos, p. 333.

2 *Ibidem*, pp. 13-19.

3 Elio Arístides (1997). *Discurso a Roma 100-101*, en Juan Manuel Cortés Copete. *Elio Arístides. Discursos*. IV. Madrid: Gredos, pp. 265-266.

Ireneo de Lyon, pocos años más tarde, reconocerá de pasada, al hilo de otro argumento, que «el mundo les debe a los romanos la paz, y gracias a ella caminamos sin temor por tierra y navegamos adonde queremos» (*AH*, IV, 30:3).⁴

En la misma época aproximadamente, más explícito aún resulta Melitón de Sardes, quien escribe dirigiéndose al emperador:

Efectivamente, nuestra filosofía [entiéndase la fe cristiana] alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero, al haberse extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto, se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor. De ella eres tú el deseado heredero y seguirás siéndolo con tu hijo, si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio y comenzó a la vez que Augusto, y a la que tus antepasados incluso honraron a la par que otras religiones. La prueba mayor de que nuestra doctrina [cristiana] floreció para bien junto con el Imperio felizmente comenzado es que, desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido, antes, al contrario, todo ha sido brillante y glorioso, según las plegarias de todos. Entre todos, solamente Nerón y Domiciano, persuadidos por algunos hombres malévolos, quisieron calumniar a nuestra doctrina, y ocurre que de ellos derivó, por costumbre irracional, la mentira calumniosa contra tales personas [...]. (Melitón, *apud* Eusebio de Cesarea, *H. e.* IV, 26, 7-9).⁵

El impulso evangelizador que los cristianos viven como recibido de Jesús resucitado, según Mateo (Mt. 28:19): «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo [...]», y que encuentra un punto de apoyo en la vocación universalista del Imperio romano, lo que se puede advertir en páginas de Cicerón, Salustio, Tito Livio o Virgilio, entre otros, comenzó a dar sus frutos con una eficacia sorprendente.

Así, por ejemplo, en una reciente monografía sobre el nacimiento del cristianismo, se estima que las áreas geográficas que registran una presencia notable de comunidades cristianas en el siglo I son Palestina, Fenicia, Siria, Chipre, Cilicia, Licaonia, Pisidia, Frigia, Asia, Grecia, Bitinia, Capadocia, Galacia, Iliria y Roma. Y señala las localidades de Jerusalén, Antioquía, Pella, Cesarea Marítima, Jope, Lida, Nazaret, Damasco, Tolemaida, Tiro, Salamina, Pafo, Antioquía de Pisidia, Colosas, Hierápolis, Iconio, Listra, Perge, Éfeso, Laodicea, Mileto, Pérgamo, Filadelfia, Sardes, Esmirna, Tiatira, Tróades, Corinto, Filipino, Tesalónica, etcétera.⁶ Oscuros permanecen los orígenes del cristianismo en Alejandría⁷ y en Siria oriental (Edesa),⁸

4 Antonio Orbe (1996). *Teología de San Ireneo* [Traducción y comentario del libro IV de Ireneo de Lyon *Adversus Haereses*]. Vol. IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 419.

5 Eusebio de Cesarea (1997). *Historia eclesiástica*. Vol. I [Traducción, introducción y notas de Argimiro Velasco Delgado]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 255-26.

6 Enrico Norelli (2014). *La nascita del cristianesimo*. Boloña: Il Mulino, pp. 113-115.

7 Extensamente sobre este tema, véase Jorge Juan Fernández Sangrador (1994). *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. Salamanca: Universidad Pontificia.

8 Véase Paolo Bettio (1989). Lineamenti di patrologia siriana, en Antonio Quacquarelli (ed). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova, pp. 509-512.

pero parece razonable presumir la existencia de cristianos antes del siglo II en Alejandría y a lo largo del siglo II para Edesa.

En este clima de universalismo patrocinado por las aspiraciones del Imperio romano, que vienen a coincidir con el deseo de la misión cristiana de alcanzar a todos los pueblos, encontramos a Justino, un cristiano emblemático también en este aspecto. En efecto, él se expresa así (en su primera *Apología I, 1*):

Al Emperador Tito Elio Adriano Antonino Pío César Augusto, y a Verísimo, su hijo, filósofo, y a Lucio, hijo por naturaleza del César, filósofo, y de Pío por adopción, enamorado del saber, y al sagrado senado y a todo el pueblo romano, en favor de los hombres de toda raza injustamente odiados y calumniados: Yo, Justino, hijo de Prisco, que lo era a su vez de Bacquio, oriundo de Flavia Neápolis, de Siria, Palestina, y uno de ellos, he compuesto este discurso y esta súplica.⁹

Su persona y su vida hablan por sí solos: perteneciente, con probabilidad, a una familia de colonos romanos, nació en plena Samaria (en la ciudad llamada otra vez Siquén y, después, Flavia Neápolis —la actual Nablús, en territorio palestino—), se educó en el ambiente helenístico propio del imperio, poseyó un gran conocimiento de las doctrinas rabínicas del momento, se formó teológicamente en la tradición de Asia Menor y vino a parar a Roma, en donde abriría una de las primeras escuelas de cristianismo, en pugna con las de otros herejes cristianos, y en donde terminaría muriendo mártir. Lo judío y lo pagano, las provincias de Siria, Asia Menor y la capital de Roma se entrecruzan en la persona de este filósofo mártir, poniendo de manifiesto la difusión del cristianismo en el único Imperio romano.¹⁰

Esta tendencia de dilatarse inherente a la comunidad cristiana de los primeros siglos encuentra un eco muy célebre en la obra de Tertuliano (en su *Apologético 37, 4*):

¡No son más numerosos los mauros, o los marcomanos, o los mismos partos, o cualquier otro pueblo que, aunque sea grande, se reduce a un lugar y a sus límites! ¡No son más numerosos que los que están esparcidos por todo el orbe! Somos de ayer y ya llenamos el orbe y todo lo vuestro: las ciudades, las islas, las alturas, los municipios, los conciliábulos, los mismos campamentos, las tribus, las decurias, la corte, el senado, el foro. ¡Os hemos dejado a vosotros solamente los templos!¹¹

9 Daniel Ruiz Bueno (ed.) (1954). *Padres apologistas griegos (siglo II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, p. 182 (con alguna ligera modificación en la traducción).

10 Sobre este autor, con bibliografía, cf. Manlio Simonetti (2010). Justino, en Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti y Fernando Rivas Rebaque [Director de la versión española]. *Literatura patristica*. Madrid: San Pablo, pp. 1008-1012.

11 Quinto Septimio Florente Tertuliano [Traducción, introducción y notas de Julio Andión Marán] (1997). *Quinto Septimio Florente Tertuliano. El apologético*. Madrid: Ciudad Nueva, p. 144.

Además de la atracción suscitada por el género de vida de los cristianos, la calzada romana contribuyó, sin duda, junto con la sinagoga, a facilitar las primeras misiones cristianas.¹²

Casi, en fiel correspondencia con la naturaleza de la Iglesia, pueblo que reúne a los judíos con los paganos, se revelan cruciales estos dos factores: la red de sinagogas generada con la diáspora judía y primer lugar natural de predicación del Evangelio de Jesucristo —como, por otro lado, lo habían sido también en la vida del propio Jesús las sinagogas de Nazaret, Cafarnaún y otras del lago de Galilea— y la red viaria romana prestan su servicio a la primera evangelización.¹³

Las comunidades cristianas se van extendiendo en torno al mar Mediterráneo, que les une geográficamente desde un lado a otro del imperio: desde la parte más occidental de Hispania hasta la más oriental de Siria, desde los límites septentrionales del Rin hasta la cordillera africana del Atlas. No es extraño sorprender en el epistolario de Cipriano de Cartago, de la segunda mitad del siglo III, la correspondencia con las iglesias del norte de Hispania, con la de Roma y con las de la lejana Capadocia, en Asia Menor.

Está claro que tanto el factor geoestratégico del *Mare Nostrum* como los otros antes aludidos de la calzada romana y de la sinagoga no bastan para explicar el florecimiento de tantas comunidades cristianas que, no obstante, logran permanecer unidas, fundamentalmente a través de tres instrumentos propios: la institución de los sínodos locales (consolidada a finales del siglo II en Asia Menor y extendida rápidamente por toda la Iglesia), celebrados una vez al año, en los que cada comunidad cristiana, reunida en torno a su obispo, trataba los asuntos más acuciantes del momento y recordaba lo esencial de la doctrina mediante la elaboración de los símbolos de fe; el intercambio epistolar entre unas iglesias y otras, que expresaba la comunión, salvando la distancia, y era costumbre habitual para la salvaguarda de la ortodoxia entre todas las iglesias; y la práctica de la caridad fraterna, que habría de ser reconocida incluso por los paganos y que era no solo expresión de tal unidad, sino también motor de la misma.¹⁴

Si avanzamos un poco más en la historia, llegamos por fin a nuestro personaje Osio de Córdoba, un hombre que vivió aproximadamente entre los años 256 y 357.¹⁵ No podemos garantizar mejor la exactitud de estas fechas, pero consta

12 Véase Paolo Siniscalco (2006). *Evangelizzazione (diffusione del cristianesimo)*, en *Istituto Patristico Augustinianum y Angelo di Berardino. Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. I. Génova: Marietti, cc. 1885-1889; y Paolo Siniscalco (2008). *Viaggi-Vie di comunicazione*, en *Istituto Patristico Augustinianum y Angelo di Berardino. Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. III. Milán/Génova: Marietti, cc. 5616-5618.

13 Angelo di Berardino (2012). «Missione, conversione e diffusione del Cristianesimo prima di Costantino», *Augustinianum*, 52 (1), pp. 9-64; y Paolo Siniscalco (1999). *Il cammino di Cristo nell'impero romano*. Roma: Laterza, pp. 49-52.

14 Joseph A. Fischer y Adolf Lumpe (1997). *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*. Paderborn: F. Schöningh; y Emmanuel Lanne (1997). *Tradition et communion des églises: recueil d'études*. Lovaina: Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, pp. 199-217 y pp. 625-655.

15 Sobre el personaje, véase recientemente Juan José Ayán, Manuel Crespo, Jesús Polo, Pilar González (eds.) (2013). *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo: obras, documentos conciliares, testimonios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; así como Antonio Javier Reyes Guerrero (ed.) (2015). *El siglo de Osio de Córdoba: actas del Congreso Internacional*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Dependo en gran parte de estas obras para la exposición que sigue.

claramente en las fuentes antiguas su longevidad extraordinaria. Escribió poco. Al menos, no nos han llegado más que un par de cartas auténticas. Destacó, sin embargo, por sus dotes como canonista (se le atribuyen varios cánones pertenecientes a diversos concilios) y por ser un hombre de importantísimo relieve político.

Oriundo al parecer de la Bética, que, por entonces, contaba con Córdoba como capital y sede de residencia del emperador en sus eventuales viajes a Hispania, debió de ser ordenado obispo cuando era joven, antes de la celebración del Concilio de Elvira (ciudad, que debemos situar cerca de la actual Granada). Además, tuvo ocasión de ser confesor de la fe en la última y gran persecución de Diocleciano, entre los años 303 y 306.

Su estrecha relación con el emperador Constantino aparece por primera vez testimoniada con ocasión de un reparto de dinero que decide el emperador en favor de las iglesias de África. Conservamos la carta, que dice:

Constantino Augusto a Ceciliano, obispo de Cartago. Puesto que me pareció oportuno, respecto a todas las provincias de las Áfricas, las Numidias y las Mauritania, subvenir de alguna manera a los gastos de algunos señalados servidores de la legítima y santísima religión católica, remití una carta a Urso, el distinguidísimo superintendente de las finanzas de África, y le manifesté que procurara entregar a tu Firmeza tres mil *folles*. Tú, cuando hayas recibido la cantidad de dinero antes manifestada, ordena que el dinero sea repartido a todos los mencionados más arriba, de acuerdo con el listado que te ha enviado Osio [...].¹⁶

Hay más pruebas de este estrecho vínculo que unió a Constantino con Osio. Por ejemplo, este rescripto del año 321 en el que el emperador quiere evitar los fraudes y excesos ocultos en las manumisiones de esclavos:

El emperador Constantino Augusto al obispo Osio. Considérese que, quienes con una piadosa intención hayan concedido en el interior de una iglesia una libertad merecida a sus esclavos, la han otorgado con el mismo derecho con el que se ha acostumbrado a otorgar la ciudadanía romana por medio de las formalidades habituales. Pero ha parecido bien permitir esto solo a quienes la otorguen en presencia de los obispos.¹⁷

Interesante resulta la siguiente parada. El historiador cristiano Sócrates testimonia cómo, en el año 324, Osio se convirtió en el portador de una epístola de elevadísima importancia dirigida por el emperador a Alejandro, obispo de Alejandría, para tratar de solucionar la controversia arriana del modo más discreto posible. Dice Sócrates:

16 Eusebio de Cesarea (2013) Historia eclesiástica (vol. x, 6, 1-5), en Juan José Ayán, Manuel Crespo, Jesús Polo, Pilar González (eds.) *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo: obras, documentos conciliares, testimonios. Op. Cit.*, p. 409.

17 Codex Theodosianus (IV, 7, 1), en *Ibidem*, p. 375.

El emperador, cuando se enteró de esto, se afligió en extremo en su alma y consideró el asunto como una desgracia propia. Inmediatamente se esfuerza en sofocar el mal que había prendido y envía una carta a Alejandro y a Arrio por medio de un hombre digno de confianza, que se llamaba Osio, y era obispo de una ciudad de Hispania llamada Córdoba. El emperador lo amaba bien y lo trataba con distinción.¹⁸

Allí mismo y en ese mismo año de 324, en la poderosa sede alejandrina, se celebró un concilio en presencia de Osio para tratar algunos otros problemas, distintos de la controversia arriana, que afectaban a las comunidades cristianas de la provincia de Egipto.¹⁹

En el mismo año 324, o si no poco después, en el 325, pero siempre antes del Concilio de Nicea, encontramos a Osio presidiendo un concilio en una de las sedes de mayor peso y tradición de toda la Iglesia: Antioquía. Allí, en efecto, se celebró un concilio muy preterido por las reconstrucciones habituales de los manuales de historia de la Iglesia. Esto probablemente se deba a que sus actas se nos han perdido en el original griego y nos han llegado solamente en su versión siríaca. Allí presidió una reunión de obispos procedentes de sedes como las siguientes: Constantinopla, Epifanía (actual Gözene, Turquía), Rafanea (actual Rafniye, Siria), Seleucia (actual Kapisuyu, Turquía), Samosata (actual Samsat, Turquía), Berito (actual Beirut, el Líbano), Damasco (Siria), un tal Pedro que podría ser el obispo de Nicópolis (actual Imwas, cerca de Ramala, en los Territorios Palestinos) o bien el obispo de Aila (actual Aqaba en Jordania) o de Gindaros (actual Jenderes, Siria), Ascalón (en el actual Israel), Epifanía (actual Hama, Siria), Beritania (Arabia), Jerusalén, Emesa (actual Homs, Siria), Nísibe, Yamnia (Palestina), Gábala (actual Jebele, Siria), etcétera. El motivo de este concilio era la acogida que algunos obispos habían concedido a Arrio, ya excomulgado en su iglesia de Alejandría. Por eso, se reúnen cincuenta y seis obispos en la sede antioquena, para tratar de fijar los límites de la comunión. El intento fallido de este concilio provocará precisamente la celebración, tan solo meses más tarde, del famoso Concilio de Nicea, previsto inicialmente en la sede de Ancira (actual Ankara, Turquía).²⁰

El Concilio de Nicea, celebrado en mayo del año 325, presenta la novedad de ser convocado por el emperador. No consta, expresamente, la presidencia de ningún obispo. Pero en la lista de obispos participantes en el mismo se ofrece, en primer lugar, el nombre de Osio, como primero de los firmantes.²¹ Huelga recordar la trascendencia paulatina que el Concilio de Nicea iría cobrando con el pasar del tiempo. Nosotros lo consideramos hoy, con buenas razones, ecuménico, pero la participación fue predominantemente oriental y, no obstante, como muestra de la difusión amplia de la Iglesia de un extremo a otro, el primero de entre los firmantes pareció ser Osio, al cual sorprenderemos aún de nuevo en puestos

18 Testimonio de Sócrates de Constantinopla en *Historia eclesiástica* (vol. I, 7, 1), en *Ídem*, p. 671.

19 *Ídem*, p. 882.

20 Cf. texto y notas de la epístola conciliar en *Ídem*, pp. 122-133.

21 *Ídem*, pp. 136-139.

de relieve en los concilios de Gangra (Paflagonia, Turquía) o Sárdica (actual Sofía, Bulgaria), o incluso residiendo en Tréveris (actual Trier, Alemania) desterrado, o participando finalmente en Sirmio (actual Belgrado, Serbia).²²

Este hombre, incansable político de la Iglesia, verdadero ciudadano del mundo, quien no dejó nunca de ser obispo de Córdoba y se dirigió por el territorio del actual Magreb, quien actuó como delegado imperial en la capital de Egipto, y en la de Siria, y estuvo presente en Asia Menor, en la capital de la Dacia (donde el Occidente se junta con el Oriente) y en los límites del imperio trazados por el Rin, es un buen exponente de lo que los cristianos, más allá de las tristes divisiones que se afianzarán a partir del siglo IV, doctrinales sí, pero a veces también más políticas que doctrinales, —digo— este hombre es un buen exponente de las raíces comunes de todas las comunidades cristianas que hoy en día viven en Egipto, Siria, Iraq, el Líbano, los Territorios Palestinos, las cuales, mucho antes de ser culturalmente arabizadas, hundieron sus raíces en los comienzos mismos de la misión cristiana y fueron, también, portadoras de una cultura propia con el paso de los siglos (copta, siríaca, etcétera).²³

Esta unidad fue apoyada, decía al principio, por la red viaria romana y la red sinagoga judía. Sin embargo, este apoyo no constituyó la garantía más sólida de la unidad de las iglesias cristianas. Antes bien, se reveló ambivalente desde el comienzo. Hubo factores que generaron también conflicto. En las mismas sinagogas donde se convertían los primeros cristianos de cada comunidad, de esas mismas fueron expulsados por el mismo motivo; y, muy pronto, surgieron las disensiones, forjándose la identidad cristiana en discusión con la línea que terminará por imponerse en la religión de Israel: el rabinismo. Por otro lado, las mismas calzadas romanas que servían a los misioneros, condujeron también los pasos de los perseguidores romanos.

El monoteísmo cristiano y la alta conciencia de libertad religiosa chocaron con aspectos fundamentales de la política religiosa romana. Pertenece a un cristiano, natural del norte de África, de la zona donde hoy se encuentran Túnez y Argelia, la primera declaración explícita de libertad religiosa. En un pequeño escrito a un senador de nombre Escápula, el cristiano Tertuliano dice:

Nosotros adoramos a un único Dios, al que todos conocéis por naturaleza, ante cuyos rayos y truenos os estremecéis, de cuyos beneficios gozáis. Además estimáis que hay otros dioses, que nosotros consideramos espíritus malignos. Sin embargo, es propio del derecho humano y de la potestad natural que cada uno adore a lo que considere; la confesión de uno no daña ni perjudica a otro. Y no es propio de la religión obligar a creer en una religión, que ha de acogerse voluntariamente y no a la fuerza, una vez que las víctimas son ofrecidas por un ánimo que lo hace de buen grado.²⁴

22 Introducción de Juan José Ayán, en *Ídem*, pp. 3-10.

23 Véase Tito Orlandi (1980). La patrología copta, en Antonio Quacquarelli (ed). *Complementi interdisciplinari di patrologia. Op. Cit.*, pp. 457-502 (con bibliografía); y Paolo Bettiolo (1989). Lineamenti di patrologia siríaca, en *Ibidem*, pp. 503-603 (con bibliografía).

24 Véase Quinto Septimio Florente Tertuliano (1954). Ad Scapulam 2, 1-2, en Eligius Dekkers (ed.) *Tertullianus. Opera montanistica II*. Turnhout: Brepols, p. 1127 (traducción mía).

Además del conflicto originado entre aspectos de la política imperial y del naciente cristianismo, desde muy pronto, las comunidades cristianas fueron capaces también de mirar más allá de las fronteras imperiales, como en parte testimonia el texto de Melitón de Sardes, antes citado, y como pondrá de manifiesto la conversión de gentes no romanizadas al cristianismo a lo largo del siglo IV.²⁵ Precisamente en aquel momento del siglo IV, de libertad pública para la fe cristiana, en el que se podría haber esperado una mayor complacencia mutua y compenetración entre el imperio y el cristianismo, la fuerza de la misión provocaba numerosos mártires, más allá de las fronteras orientales del imperio, bajo el régimen de los persas (en parte de la actual Iraq). ¿Qué sabemos de estos cristianos que, más tarde, llevarían a partir del siglo VI el Evangelio a la zona de la actual Qatar, Kuwait, Omán, Bahrein...?²⁶

Pero de esta actitud soberana del cristiano, que no puede, no debe, no debería nunca, querer identificarse con un régimen político concreto, además de mártires como Justino, y otros muchos, fue también testigo eminente nuestro obispo Osio de Córdoba, como atestigua uno de los dos escritos auténticos que conservamos todavía de Osio de Córdoba. Me refiero a la carta que escribe al emperador Constancio en el año 355, en la que se dirige en estos términos al hijo de Constantino:

Yo también fui confesor de la fe al comienzo, cuando hubo una persecución en tiempos de tu abuelo Maximiano. Si tú también me persigues, también ahora estoy dispuesto a soportar lo que sea antes que derramar sangre inocente y traicionar la verdad, pero no tolero que me escribas así y me amenes. Deja ya de escribir tales cosas, no tengas los sentimientos de Arrio ni escuches a los orientales arrianos ni confíes en Ursacio, Valente y su entorno. Lo que ellos dicen lo afirman no por causa de Atanasio, sino por causa de su propia herejía. Créeme, Constancio, por la edad soy abuelo tuyo. Yo mismo estuve en el Concilio de Sárdica cuando tú y tu bienaventurado hermano Constante nos reunisteis a todos nosotros. Yo mismo, personalmente, convoqué a los enemigos de Atanasio para que vinieran a la iglesia en la que yo estaba viviendo [...]. Deja de ejercer la violencia y no escribas ni envíes condes [...]. Te lo pido, cesa y recuerda que eres un hombre mortal, teme el día del juicio, consérvate puro para ese día. No te atribuyas autoridad para los asuntos eclesiales ni nos des órdenes sobre ellos; por el contrario, aprende eso de nosotros. Dios puso en tus manos el poder, pero nos confió a nosotros los asuntos de la Iglesia. Y así como el que te usurpa el gobierno se opone a lo dispuesto por Dios, de la misma manera teme tú tam-

25 Cf. Angelo di Bernardino (2013). Spazio e tempo dell'espansione cristiana. La geografia ecclesiastica fra III e IV secolo [en línea], en Alberto Melloni, Stefania de Nardis e Istituto della Enciclopedia Italiana (Roma) (eds.). *Costantino I: enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/spazio-e-tempo-dell-espansione-cristiana-la-geografia-ecclesiastica-fra-iii-e-iv-secolo_\(Enciclopedia_Costantiniana\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/spazio-e-tempo-dell-espansione-cristiana-la-geografia-ecclesiastica-fra-iii-e-iv-secolo_(Enciclopedia_Costantiniana)>) [Consultado el 22 de enero de 2016].

26 Pierre Maraval (2005). *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*. París: Presses Universitaires de France, pp. 98-110.

bién apropiarte de los asuntos de la Iglesia y ser culpable de un gran reproche. En efecto, está escrito: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt. 22:21). Emperador, ni a nosotros nos es lícito gobernar sobre la tierra, ni a ti te es lícito ofrendar. Te escribo esto porque estoy inquieto por tu salvación [...].²⁷

Sobran las palabras. Por desgracia, no fue esta siempre la respuesta de los líderes cristianos a las pretensiones de manipulación por parte del poder político.

Para concluir, retrocedo un breve instante y vuelvo con Tertuliano y su *Apologético* para terminar formulando una pregunta. Al final de su obra, el apologeta terminaba indicando a los magistrados que era inútil lo que hicieran o no hicieran con los cristianos. Si los dejaban en paz, ellos seguirían predicando el Evangelio; si los condenaban a muerte, la sangre de los mártires provocaría nuevos y numerosos cristianos.²⁸ Esto que fue, ciertamente así, en aquellos primeros siglos de cristianos en torno al Mediterráneo, ¿podría constituir un marco de referencia para las comunidades cristianas del Oriente Próximo hoy perseguidas o no?

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Patricio de Navascués es decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid), así como profesor de teología en esa universidad y en el Institutum Patristicum Augustinianum de Roma. Además, es doctor en Teología y Ciencias Patrísticas con estudios de lengua siríaca. Por último, es miembro del consejo de redacción de las siguientes publicaciones: Fuentes Patrísticas, Apócrifos Cristianos y Augustinianum.

RESUMEN

En esta contribución, de carácter introductorio, se da cuenta de la rápida difusión del cristianismo en los primeros siglos a lo largo y ancho del territorio del Imperio romano, favorecida, en parte, por la red viaria romana, la red sinagoga judía de la diáspora y un cierto aire de época universalista. No obstante, el fenómeno cristiano surge con una originalidad sorprendente al aunar a los distintos pueblos más allá del poder político y de factores sociales y étnicos. Un hombre como Osio de Córdoba, activo entre los siglos III y IV, que desarrolló una incansable labor de gobierno en la Bética hispánica, en territorios del actual Magreb, en Egipto, Siria, Asia Menor (actual Turquía), Dacia (actual Bulgaria), etcétera, es un buen exponente de las raíces comunes de todas las comunidades cristianas que hoy viven en Oriente y que se remontan a una época muy anterior a la de la arabización.

27 Juan José Ayán, Manuel Crespo, Jesús Polo, Pilar González (eds.) (2013). *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo: obras, documentos conciliares, testimonios*. Op. Cit., pp. 39-43.

28 Véase Quinto Septimio Florente Tertuliano y Julio Andión Marán [Traducción, introducción y notas] (1997). *Quinto Septimio Florente Tertuliano. El apologético*. Op. Cit. 50, 13, p. 186.

PALABRAS CLAVE

Evangelización, Antigüedad cristiana, Osio de Córdoba, raíces cristianas, difusión del cristianismo.

ABSTRACT

This introductory contribution encompasses the rapid spread of Christianity in the first centuries that cross the length and breadth of the Roman Empire, advocated in part by the Roman road network, the Jewish synagogue network of diaspora and a certain resemblance to the universalist epoch. That said, the Christian phenomenon emerged with surprising originality upon uniting different peoples beyond political power and social and ethnic factors. A man like Hosius of Córdoba—active in the 3rd and 4th centuries as he carried out the tireless task of governing in Hispania Baetica, in the territories of modern-day Maghreb, Egypt, Syria, Asia Minor (currently Turkey), Dacia (now Bulgaria), etc.— is a good exponent of the common roots from all Christian communities that live in the East today, pre-dating, by some margin, Arabization.

KEYWORDS

Evangelization, Christian antiquity, Hosius of Córdoba, Christian roots, spread of Christianity.

الملخص

تتطرق هذه المساهمة، ذات الطابع التقديمي، إلى الإنتشار السريع للمسيحية خلال القرون الأولى في طول و عرض تراب الإمبراطورية الرومانية، مستفيدة في ذلك من الشبكة الطرقية الرومانية، و من شبكة الكنائس اليهودية في الشتات، و من الطابع الكوني لتلك المرحلة. و مع ذلك، فقط برزت الظاهرة المسيحية بطابع أصيل لافت عند توحيدها للشعوب المختلفة على هامش السلطة السياسية و العوامل الإجتماعية و الإثنية. و تشكل حالة رجل مثل أوسيو دي كُرتبة، الذي عاش بين القرنين الثالث و الرابع، دليلا على الجذور المشتركة بين الجماعات المسيحية التي تعيش اليوم في الشرق، و التي تعود إلى مرحلة سابقة جدا عن مرحلة التعريب؛ فقد أنجز أوسيو دي كُرتبة عملا حكوميا دؤوبا في إقليم الببتيك الإسبانية، و في تراب المغرب الكبير الحالي، و مصر، و سوريا، و آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، و داسيا (بلغاريا الحالية)، إلخ.

الكلمات المفتاحية

تبشير؛ المسيحية القديمة؛ أوسيو دي كُرتبة؛ جذور مسيحية؛ إنتشار المسيحية.

RAÍCES CRISTIANAS DE SIRIA: EL CRISTIANISMO SIRÍACO Y SU INFLUENCIA EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS EN ORIENTE MEDIO

Jacinto González Núñez

Introducción

Cuando la propaganda anticristiana en Oriente, a veces no exenta de una fuerte carga de amenaza, califica a los seguidores de Jesús de «cruzados», pretende conseguir al menos un doble efecto. Por una parte, pretende convencer a los ingenuos de que los cristianos de aquellas tierras son extranjeros, unos advenedizos, pues se identifica a los cruzados como gentes venidas de fuera, sobre todo de Europa. Y, en segundo lugar, busca hacer creer a los incautos que el cristianismo, llegado de fuera, se impuso por la fuerza de las armas, como el resultado de una victoria alcanzada tras años de guerra a sangre y fuego por medio de las cruzadas.

Nuestro objetivo en esta intervención es salir al paso de la falacia de los que piensan así, mostrando, por una parte, que en Oriente, de modo particular en Siria, el cristianismo hunde sus raíces como en tierra propia y, por otra, que su Iglesia ha sido mártir desde sus orígenes. Siria no puede entenderse a sí misma sin su legado cristiano, sellado con la sangre de sus mártires.

Siria en los Evangelios

La primera vez que oímos hablar de Siria en el Nuevo Testamento es en el Evangelio de san Mateo. En un sumario que recoge la actividad de Jesús como predicador del evangelio del reino y como curador de las enfermedades y dolencias de la gente (Mt. 4:23-25), el evangelista da la información de que la fama de Jesús se había extendido «por toda Siria» (v. 24). En opinión de algunos estudiosos de los Evangelios, Mateo se estaría refiriendo con esta expresión no a la provincia romana de Siria, sino solo a la parte sur del Hermón, a la zona que comprendía los territorios confines de Galilea de los que habla Marcos (1:28).¹ Sin embargo, es más probable que Mateo se refiera a la provincia romana de Siria. Dos argumentos se pueden invocar a favor de esta opinión. Por un lado, en el mismo sumario se menciona ya por dos veces a Galilea (v. 23-25); ¿qué necesidad habría de una nueva mención de esa región de Galilea? Por otro lado, la expresión que usa Mateo es «por toda Siria», lo que da a entender que no quiere limitarse a una parte de ella, como es el caso del sur del Hermón. La fama de Jesús, por tanto, pudo haberse extendido por la región de Siria.²

Un eco de esta fama de Jesús puede encontrarse en la noticia que nos proporcionan esta vez los Evangelios de Marcos y Lucas. Al enterarse de las cosas que hacía, acudía mucha gente de Judea, Jerusalén, Idumea, Transjordania y de las cercanías de Tiro y Sidón (Mc. 3:8; Lc. 6:17). Es interesante notar que una descripción muy parecida de las regiones desde las que iban los judíos

1 Cf. Josef Schmid (1967). *El evangelio según san Mateo*. Barcelona: Herder, pp. 108-109.

2 Cf. Ulrich Luz 2001. *El evangelio según san Mateo*. Salamanca: Sígueme, p. 253, nota 16.

hasta Jerusalén, con motivo de la fiesta de Pentecostés, la encontramos en Flavio Josefo (*Bell. jud.* II, 43; *Ant.* XVII, 254),³ pero sin mencionar Tiro y Sidón, que son las dos grandes ciudades fenicias que formaban parte de la provincia romana de Siria.⁴

Los evangelistas Mateo y Marcos han conservado otra noticia acerca de la predicación de Jesús relacionada con Tiro (Mt. 15:21-28; Mc. 7:24-30). Según el relato de Marcos, Jesús se retiró hacia la región de Tiro y entró en una casa queriendo pasar desapercibido, pero no lo logró. Una mujer, que tenía una hija poseída por un espíritu impuro, se enteró y fue a buscarlo para pedirle la curación de su hija. El evangelista precisa que esta mujer era «griega, sirofenicia de origen» (v. 26).⁵ La primera denominación *griega* (*hellenis*) no se refiere a sus antecedentes familiares o de nacionalidad, sino a su condición de pagana, gentil, no judía (cf. Rom. 1:16; I Cor. 1:22-24).⁶ Por su origen, es una siria de la región de Fenicia, es decir, de la parte sur de la provincia romana, por oposición a la parte del norte o Celesiria.

Así pues, Siria ha estado relacionada muy estrechamente con la predicación del mismo Jesús.

Siria en los orígenes de la Iglesia naciente

La conversión de san Pablo y la comunidad de Damasco

En el libro de los Hechos de los Apóstoles, san Lucas narra en tres ocasiones la conversión de san Pablo (Hch. 9; 22; 26). Salvo algunas pequeñas diferencias de detalle, los relatos están de acuerdo en los elementos más significativos del suceso. Según el relato del c. 9, Pablo, un judío de estricta formación farisea, se presentó ante las autoridades religiosas para pedir cartas que le autorizaran a perseguir a la comunidad cristiana de Damasco. Cuando estaba a punto de entrar en la ciudad, tuvo una experiencia sorprendente: una luz que venía del cielo lo envolvió con su resplandor. Pablo cayó a la tierra y oyó una voz que se identificaba como Jesús resucitado y le pedía que entrase en Damasco. Pablo se levantó, pero no veía nada. Sus compañeros de viaje lo llevaron a la casa de un judío llamado Judas, que vivía en la calle llamada Recta. En la ciudad, había un discípulo llamado Ananías, a quien el Señor llamó en una visión para enviarlo a buscar a Pablo en la casa de Judas. Ananías fue a donde Pablo, le impuso las manos y, al instante, recobró la vista. Se levantó y recibió el bautismo.

No sabemos con certeza cuándo tuvo lugar la conversión del apóstol, pero según la cronología tradicional, representada por la Biblia de Jerusalén, se puede suponer que sucedió hacia el año 36. Considerando que Jesús murió hacia el año

3 Cf. Joel Marcus (2010). *El evangelio según Marcos*. I, 1:1-8:21. Salamanca: Sígueme, p. 290.

4 Hay que recordar que Siria fue convertida en provincia imperial romana en el año 27 a. C. por un acuerdo entre Augusto y el Senado. Siria pasó de ser una provincia senatorial a una provincia imperial, gobernada por un *legatus Augusti*. El puesto de legado de Siria era uno de los más importantes del imperio (cf. Glanville Downey [1974]. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton [NJ]: Princeton Univ. Press, pp. 163-164).

5 En Mt. 15:22 se dice que la mujer era una cananea.

6 Cf. Joachim Gnika (1999). *El evangelio según San Marcos*. Vol I: 1:1-8:26. Salamanca: Sígueme, p. 340, nota 242, donde se recoge la siguiente opinión de Wettstein: «Nomen religionis est, non regionis».

30, hay que concluir que, en apenas cinco años, había constituida ya en Damasco una comunidad cristiana muy activa, pues había sido señalada por Pablo como el objeto de su persecución.

Por las propias palabras del apóstol, sabemos que posteriormente mantuvo una relación muy estrecha con la comunidad de Damasco: allí estuvo predicando durante tres años (Gál. 1:17-18) y de allí tuvo que huir ayudado por los hermanos, que lo descolgaron en un cesto por la muralla de la ciudad (2 Cor. 11:32).

Las primeras persecuciones y la comunidad de Antioquía

En el libro de los Hechos de los Apóstoles (11:19-30), Lucas narra el nacimiento de la Iglesia en Antioquía de Siria. Con ocasión de la persecución que se desató contra los seguidores de Jesús después de la muerte de Esteban, algunos se dispersaron y llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía. En un primer momento, anunciaban el evangelio solo a los judíos, pero más tarde algunos comenzaron a predicar entre los griegos de Antioquía. El evangelio prendió con fuerza en aquella ciudad, hasta el punto de que, conocida la noticia en Jerusalén, los apóstoles enviaron a Bernabé para recabar información de lo que estaba sucediendo. Cuando Bernabé llegó, fue testigo de la pujanza de aquella comunidad y se alegró al ver la acción de la gracia de Dios.

Aunque nos movemos en el ámbito de lo hipotético, parece probable suponer que el martirio de Esteban tuvo lugar en torno al año 34, lo que significa que muy poco después, hacia el año 37, existía una comunidad muy viva en Antioquía de Siria.⁷ Allí estuvieron predicando Bernabé y Pablo durante un año, y Antioquía tuvo el privilegio de ser la primera comunidad en la que los discípulos fueron llamados *cristianos* (cf. Hch. 11:26).

A pesar de tener muy pocos datos sobre la vida interna de esta comunidad (cf. Hch. 13:1), lo cierto es que Antioquía se convirtió en el centro neurálgico de las tareas misioneras de Bernabé y Pablo (Hch. 13:1-2); de allí partirán también para los dos primeros grandes viajes a través de Chipre, Siria, Asia Menor y Grecia (Hch. 13:4-14:28; 15:36-18:22), y de allí saldrá Pablo de nuevo para su gran tercer viaje misionero que le llevará por Asia Menor y Grecia (Hch. 18:23-21:17). A la vuelta de este periplo, desembarcó en Tiro, en cuya comunidad pasó una semana, para dirigirse finalmente a Jerusalén (Hch. 21:4-6). De la importancia de la comunidad de Antioquía, da fe otro detalle que no debe pasar desapercibido: el apóstol Pedro estuvo residiendo durante un tiempo en ella, y allí fue donde tuvo lugar el penoso incidente con Pablo con motivo de la forma de actuar de Pedro con respecto a los judaizantes (Gál. 2:11-21).

Por todo ello, no es gratuito afirmar, con Philip K. Hitti, que en cierto sentido Antioquía fue la madre de las Iglesias establecidas en países gentiles. Y, después de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 d. C., Antioquía llegó a ser la capital exclusiva del cristianismo. Durante algún tiempo, ejerció una cierta jurisdicción sobre las sedes vecinas. Las cartas de san Ignacio, obispo de Antioquía a fines del siglo I y principios del siglo II, son una fuente para el conocimiento de la organización

7 Cf. Glanville Downey (1974). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Op. Cit., p. 189.

de la Iglesia en Antioquía, y probablemente de otras Iglesias, bajo la jurisdicción del obispo de Antioquía. San Ignacio subraya el liderazgo interno de la Iglesia: a la cabeza de cada comunidad hay un obispo, bajo cuya autoridad están los presbíteros y los diáconos (*Ad eph.* III:2; *Ad magn.* VII:1, etcétera).

En Antioquía, se llegaron a celebrar más de treinta sínodos de obispos, el primero de los cuales tuvo lugar en el año 269 d. C. Finalmente, debemos considerar que Antioquía dio su nombre a la escuela de teología, cuyo representante más insigne fue san Juan Crisóstomo (muerto en el 407).⁸ Como se sabe, frente a la escuela de Alejandría, cuya cabeza más ilustre era Orígenes y que se reconocía por la interpretación alegórica de las Escrituras, la de Antioquía seguía los cánones de la exégesis literalista.

Siria, cuna de los Evangelios y de los primeros escritos cristianos

Aun contando con el hecho de que se trata de una cuestión muy debatida y sometida a un alto grado de suposición, no queremos dejar de señalar el extraordinario papel que Siria ha jugado en el tema del lugar de composición de los Evangelios. Esto sería un indicio muy elocuente de la pujanza de la vida de la Iglesia siria.

El Evangelio de san Mateo

A lo largo del tiempo, se han propuesto diferentes lugares donde se escribió el Evangelio de san Mateo. Para algunos autores antiguos, como san Jerónimo, el prólogo antimarcionita, san Ireneo o Eusebio, el primer Evangelio fue escrito en Palestina. Pero esta opinión está muy condicionada por el testimonio de Papías, quien parece hablar del carácter hebreo (o arameo) del original, lo que hoy es muy discutido.

Otras localizaciones que se han propuesto son: una ciudad de Fenicia, quizá Tiro, pues está en estrecha relación con el judaísmo de Yamnia (G. D. Kilpatrick); Alejandría, pues allí se refugió el judeocristianismo radical tras la caída de Jerusalén (S. G. F. Brandon, S. van Tilborg); Cesarea Maritima, pues era una ciudad de habla griega, mayoritariamente gentil, pero con una importante comunidad judía, y san Jerónimo dice que en la biblioteca de la ciudad pudo ver el Evangelio de san Mateo (B. T. Viviano); una ciudad del oriente del Jordán, quizá Pella (H. D. Slingerland).

La opinión más común, partiendo del testimonio de san Ignacio de Antioquía (*Ad smirn.* I:1), suele situar la composición de Mateo en Siria (E. Lohse), concretamente en la ciudad de Antioquía (B. H. Streeter, X. Léon-Dufour, P. Bonnard, A. Wikenhauser-J. Schmid, J. P. Meier, B. Marconcini, U. Luz, R. Aguirre Monasterio, R. E. Brown, S. Guijarro, L. Sánchez Navarro, etc.). Aunque defiende el origen sirio del primer Evangelio, G. Theissen considera que el lugar de composición no puede ser Antioquía, sino otra ciudad (¿Damasco o la Decápolis?).

En opinión de S. Guijarro, uno de los especialistas españoles de los Evangelios, «de todas estas propuestas, la que cuenta con mejores argumentos es la que sitúa la composición del Evangelio en Antioquía, la capital de Siria».⁹

8 Philip K. Hitti (1951). *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. Londres: Macmillan & Co. Ltd., p. 353.

9 Santiago Guijarro Oporto (2010). *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sigueme, p. 334.

El Evangelio de san Marcos

La opinión tradicional suele situar el origen del segundo Evangelio en Roma. Desde el siglo III, con Clemente de Alejandría y san Jerónimo, esta opinión se convirtió en tradición unánime en la Iglesia antigua, y a ella se ha adherido la mayoría de los exegetas modernos. Sin embargo, a lo largo del tiempo tampoco han faltado autores que han cuestionado esta localización y han propuesto otras alternativas, como Galilea o sus proximidades (W. Marxsen), Fenicia (S. Schulz, J. Schreiber). Entre los lugares alternativos a Roma, la que tiene argumentos de más peso es Siria (W. Kümmel, P. Vielhauer, J. Marcus). Una opinión novedosa la aporta S. Guijarro, que pretende combinar la opinión tradicional de Roma con la hipótesis de Siria. Según este autor, el Evangelio de san Marcos habría conocido dos ediciones: la primera, que habría sido realizada en la región siropalestinense, debió de llegar a Roma, donde se llevó a cabo una segunda edición con algunas modificaciones respecto a la primera.

El Evangelio de san Lucas

La tradición no es unánime a la hora de determinar el lugar donde se escribió el tercer Evangelio. En los testimonios de la tradición aparecen, sobre todo, Grecia (Acaya y Beocia) y Roma. Para algunos críticos modernos, otros lugares serían Cesarea Marítima (H. Klein, B. Marconcini), la Decápolis (R. Koh), Asia Menor (K. Lönning), Antioquía de Siria (J. Nolland), Alejandría (B. Marconcini) e, incluso, Roma (F. Bovon, S. Guijarro). Salvo excepciones, es prácticamente unánime la opinión de que fue escrito fuera de Palestina.

El Evangelio de san Juan

Por lo que se refiere al cuarto Evangelio, dos son los lugares que cuentan con más probabilidades. La opinión tradicional defiende que fue escrito en Éfeso (san Ireneo, Clemente de Alejandría, C. K. Barrett, R. Schnackenburg, K. Aland, R. E. Brown). Otros se inclinan por las regiones nororientales de Palestina, es decir, la zona meridional del reino de Herodes Agripa II, al otro lado del Jordán (S. Guijarro). Una mayoría de estudiosos se decide por Siria (W. Bauer, A. Jülicher, E. Haenchen, R. Bultmann, E. Schweizer, W. G. Kümmel, A. Wickenhauser-J. Schmid).

Teniendo en cuenta que los Evangelios se escribieron entre los años sesenta y ochenta, esto significa que durante ese tiempo la Iglesia de Siria mostraba una vitalidad y una creatividad extraordinarias.

La Didajé

Con el nombre de *Didajé* o *Enseñanza de los doce apóstoles* se nos ha transmitido uno de los primerísimos textos de la literatura patrística. Este escrito, que gozó de una gran autoridad, se presenta como una recopilación de diversas fuentes, reunidas por un anónimo judeocristiano y dirigido a fieles de lengua griega procedentes del paganismo. Hay razones para pensar que la obra, que pudo ser escrita entre los años setenta y ochenta, vio la luz en Antioquía de Siria.¹⁰

¹⁰ Cf. Juan José Ayán Calvo (1992). *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*. Madrid: Ciudad Nueva, p. 68.

La Enseñanza del apóstol Addai y los orígenes de la Iglesia de Edesa

Dentro de la literatura apócrifa cristiana en lengua siríaca la *Enseñanza del apóstol Addai* ocupa un lugar destacado.¹¹ En primer lugar, porque, mientras que la mayoría de los escritos apócrifos en siríaco son traducciones de textos originales griegos, este es un texto escrito originalmente en siríaco. Por otra parte, se trata de un apócrifo que tiene un gran interés para el conocimiento de la evangelización del área geográfica de Mesopotamia y la Siria oriental a partir del siglo II.¹²

La *Enseñanza del apóstol Addai* narra cómo el rey de Edesa Abgar V Ukama,¹³ que sufre una enfermedad incurable, oye de unos funcionarios suyos, que han viajado a Palestina por asuntos oficiales, los milagros y curaciones que Jesús está realizando en aquella región (c. 1-2). Abgar escribe a Jesús una carta invitándole a venir a Edesa para curarlo y gozar de su hospitalidad en su bella y acogedora ciudad (c. 3-4).¹⁴ Cuando Jesús recibe la carta del rey,¹⁵ le responde con otra carta en la que le dice que no puede ir porque la misión que ha venido a cumplir en la tierra está a punto de terminar y debe volver junto al Padre. Pero le promete que, después de ascender al cielo, le enviará a uno de sus discípulos para que le cure, y le envía su bendición para la ciudad y sus habitantes: «Tu ciudad será bendita y el enemigo no la dominará nunca más» (c. 5).¹⁶

Después de la ascensión de Jesús, el apóstol Judas Tomás envía a Edesa a Addai, uno de los 72, para que cumpla la promesa de Jesús. Addai llega a Edesa, cura a Abgar y a algunos de sus nobles y hace una primera predicación ante los príncipes de la corte (c. 7-15). Tras una segunda predicación dirigida al resto de los habitantes de Edesa, el apóstol obtiene un gran éxito, pues toda la ciudad se convierte, incluidos los sacerdotes de los ídolos paganos. Por consejo del rey,

11 Esta obra ha sido fechada comúnmente hacia finales del siglo IV y comienzos del V (cf. Jacinto González Núñez [1995]. *La leyenda del rey Abgar y Jesús: orígenes del cristianismo en Edesa*. Madrid: Ciudad Nueva/Fundación San Justino, pp. 64-66).

12 *Ibidem*, p. 23.

13 Este rey de Edesa reinó primero desde el año 4 a. C. hasta el 7 d. C., año en que fue destronado por su hermano Ma'nu IV, y luego desde el 13 hasta el 50 d. C. (sobre la historia de la ciudad de Edesa, cf. Rubens Duval [1892]. *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la 1re Croisade*. Amsterdam: Philo Press; y Judah B. Segal [1970]. *Edessa «The Blessed City»*. Oxford [u. a.]: Clarendon Press).

14 Edesa, conocida en siríaco como Urhay u Orhay, es la actual ciudad de Urfa en Turquía.

15 La correspondencia entre Abgar y Jesús conoció una extraordinaria difusión en toda la cristiandad, y la autoridad de Jesús que se daba a las cartas hizo que se leyeran en las asambleas litúrgicas no solo en Siria, sino también en algunas iglesias latinas, como si se tratase de las Sagradas Escrituras. El testimonio de la peregrina Egeria es en este sentido elocuente: «Fue también de gran contento recibir las mismas cartas que el santo obispo había leído allí, tanto la de Abgar al Señor como la del Señor a Abgar; y aunque tenía en mi patria copia de las mismas, con todo tuve gran gusto en recibirlas allí de él mismo» (*Peregrinatio ad loca sancta*, 19:19). Sobre el testimonio de Egeria véase Agustín Arce y Egeria (1980). *Itinerario de la virgen Egeria, 381-384*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

16 En adelante, en el cristianismo sirio Edesa será conocida como «la ciudad bendita». En el conocido como *Testamento de san Efrén* se puede leer: «Bendita ciudad en la que habitáis, Edesa, madre de los sabios: que fue bendecida por la propia boca del Hijo por medio de su discípulo. Esa bendición habitará en ella hasta que aparezca el Santo». La peregrina Egeria cuenta que, en su visita a Edesa en el año 384, el obispo de la ciudad le mostró «las cartas», y que ese mismo obispo le contó que en una ocasión la carta de Jesús fue expuesta a las puertas de la ciudad como protección contra el ataque de los persas, probablemente en el asedio fallido de Sapor I entre los años 259-260 (*Peregrinatio ad loca sancta* 19:8-9:16) (sobre el testimonio de Egeria, cf. Agustín Arce y Egeria [1980]. *Itinerario de la virgen Egeria, 381-384*. *Op. Cit.*, pp. 237-241).

Addai construye la primera iglesia de Edesa (c. 33-61). A partir de ese momento, el cristianismo conoce una fuerte expansión hacia Oriente, llegando incluso la noticia hasta el rey persa Narsés, que se interesa por la predicación del apóstol Addai (c. 72-73). Pasados muchos años, asentada ya la Iglesia en Edesa, Addai cae enfermo; convoca a sus colaboradores más cercanos, a los que designa sus sucesores, y deja organizada la iglesia de Edesa en manos de su discípulo Aggai (c. 77-91). Poco después, Addai muere y es enterrado con gran honor, entre el duelo de toda la ciudad, en el mausoleo de los reyes (c. 94-95). La obra se cierra con unas anotaciones acerca del culto que muy pronto se le dio a Addai en Edesa (c. 96) y con las circunstancias que siguieron, entre las que destacan la muerte del rey Abgar y la subida al trono de un hijo suyo que hizo matar a Aggai (c. 100).¹⁷

Aunque el autor de la *Enseñanza del apóstol Addai*, que lo escribe hacia finales del siglo IV, dice que los sucesos que va a narrar tuvieron lugar después de la ascensión de Jesús, en tiempos del rey Abgar V Ukama, es claro que se trata de un artificio literario para dar autoridad apostólica a la evangelización de Edesa. Nosotros sabemos que las cosas no fueron exactamente así.¹⁸

Que la evangelización de Edesa no pudo tener lugar en el siglo I bajo Abgar V Ukama, como pretende la *Enseñanza del apóstol Addai*, parece demostrarse por varias razones. En primer lugar, el documento más antiguo que atestigua la presencia del cristianismo en la región de Edesa es el epitafio de Abercio, que data de finales del siglo II.¹⁹ El primero en hablar de la conversión del rey de Edesa al cristianismo es Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*, que data del siglo IV. Pero parece claro que la conversión de un monarca tan importante en los primeros momentos del cristianismo no habría sido ignorada por los escritores cristianos durante casi trescientos años. En segundo lugar, el documento más antiguo de la historia de Edesa, la llamada *Crónica de Edesa*,²⁰ comienza con la inundación que sufrió la ciudad en el año 201, que daña de manera especial a «la Iglesia de los cristianos», pero no habla de la conversión de su rey a la fe cristiana. La misma expresión «la Iglesia de los cristianos» da a entender que el cristianismo no era la religión del Estado, lo que hace suponer que el rey de Edesa no era cristiano en esa época. Todo hace pensar, por tanto, que el primer rey cristiano debió de ser Abgar IX el Grande, quien reinó entre los años 177 y 212 d. C. Es muy probable, pues, que la evangelización de Edesa se llevase a cabo en la segunda mitad del siglo II.²¹

17 Cf. Jacinto González Núñez (1995). *La leyenda del rey Abgar y Jesús: orígenes del cristianismo en Edesa*. Op. Cit., pp. 23-25.

18 *Ibidem*, pp. 25-26.

19 Abercio Marcelo, obispo de Hierápolis, vivió en la segunda mitad del siglo II. En su epitafio, fechado entre el año 190 y el 216, da a conocer que viajó a Roma y recorrió las principales ciudades de Siria, así como Nisibe (cf. [1907]. Abercius, en *Fernand Cabrol, Henri Leclercq y Henri Irénée Marrou. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. París: Lib. Letouzey et Ané, pp. 66-87). Eusebio de Cesarea lo relaciona con la crisis montanista (*Hist. ecl.* V, 16, 1-3) (cf. William Stewart McCullough [1982]. *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*. Chico [CA]: Scholars Press, pp. 22-23).

20 Aunque se trata de una obra que se remonta al siglo VI, la *Crónica de Edesa* es una recopilación de documentos de archivo más antiguos (sobre esta obra, cf. Ignazio Guidi [1960]. *Chronica minora I*. Louvain: Universitatis Catholicae Americae/Universitatis Catholicae Lovaniensis; y William Stewart McCullough [1982]. *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*. Op. Cit., p. 23).

21 Cf. Jacinto González Núñez (1995). *La leyenda del rey Abgar y Jesús: orígenes del cristianismo en Edesa*. Op. Cit., p. 26 y pp.

Esto es, en definitiva, lo que nos interesa subrayar aquí: que la gran ciudad de Edesa junto con su entorno fue cristiana, en contra de lo que muchos querían, a partir de la segunda mitad del siglo II.

San Efrén y la escuela de Edesa

La vida de san Efrén se desarrolla a lo largo del siglo IV en la Alta Mesopotamia, en lo que hoy corresponde al territorio comprendido entre Siria, Turquía e Iraq. Había nacido a comienzos de siglo (ca. 306) en la ciudad de Nísibe, pero en el año 363, cuando la ciudad fue cedida al rey persa Sapor II (310-379 d. C.) tras la derrota y muerte del emperador Juliano el Apóstata, el santo se instaló en Edesa, conocida como «la Atenas de Oriente». En una de sus biografías, conocida como *Vita siríaca*, se cuenta que, al llegar a Edesa, se quedó tan cautivado por la belleza de la ciudad y por la sabiduría de sus gentes que se prometió no salir de ella jamás. Y así sucedió hasta su muerte en el año 373,²² víctima de una peste que se había declarado en la ciudad, probablemente a causa de su dedicación a los enfermos. Había sido ordenado diácono, y varias veces rehusó ser ordenado presbítero porque se consideraba indigno de un don tan excelente.

La obra literaria de san Efrén, tanto en prosa como en verso, es ingente.²³ En prosa, destacan sobre todo sus comentarios al *Diatessaron* de Taciano y a varios libros de las Escrituras, como el Génesis y el Éxodo, así como su *Sermo de Domino Nostro*. En su obra poética, que constituye el gran corpus de su literatura, destacan de modo particular sus numerosos *madrases*, himnos compuestos para diversas ocasiones, especialmente para conmemorar las diferentes fiestas litúrgicas cristianas: la Natividad del Señor, la Epifanía, la Pascua, etc. El término siríaco *madrassa* designa a «una composición poética, con frecuencia de carácter didáctico, en la que los versos están agrupados por estrofas, con un responsorio o breve aclamación».²⁴ Estos himnos, que suelen llevar una indicación acerca de la melodía con que deben ser cantados, eran interpretados durante la celebración litúrgica por coros de vírgenes consagradas, las conocidas como «las hijas de la alianza» («*bnath qyama*»)²⁵

29-30; y Philip K. Hitti (1951). *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. Op. Cit., p. 369.

22 De la inmensa bibliografía sobre san Efrén pueden consultarse las reseñas sobre su vida y su obra en F. Rilliet (1991). Efrén sirio, en *Angelo di Berardino e Istituto Patristico Augustinianum. Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, pp. 685-688; Kathleen E. Mevey (1989). *Ephrem the Syrian: hymns*. Nueva York (NY): Paulist Press, pp. 5-28; François Graffin y François Cassingena-Trévedy (2001). *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur le Nativité*. París: Éditions du Cerf, pp. 7-20; y Ignazio de Francesco (2003). *Efrem il Siro. Inni sulla Natività e sull'Epifania*. Milán: Paoline, pp. 41-66.

23 Baste decir que solo de su obra poética, dividida en homilias métricas (*memre*) e himnos (*madrases*) se han llegado a contabilizar más de 400 composiciones. Se sabe también que escribió comentarios a los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, pero desgraciadamente se han perdido. De algunos de ellos, se han conservado traducciones al armenio.

24 Gerardus Antonius y Maria Rouwhorst (1989). *Les Hymnes Pascales d'Ephrem de Nisibe: I. Etude*. Leiden/Nueva York (NY)/Kbenhavn/Colonía: E. J. Brill, p. 16; y François Graffin y François Cassingena-Trévedy (2001). *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur le Nativité*. Op. Cit., p. 10. Como se sabe, el término *madrassa*, que recuerda el semítico *midras*, es un derivado de la raíz *drs*, que significa 'pisar, abrir un camino' y, de ahí, 'instruir, enseñar, explicar'.

25 De hecho, san Efrén se refería a sus *madrases* llamándolos «cantos capaces de curar a los que los oyen» (himno de *fide* II, 15).

Raíces cristianas de Siria: el cristianismo siríaco y su influencia en las primeras comunidades cristianas en Oriente Medio

La abundante literatura efremiana, sin embargo, no tenía como única finalidad cantar los grandes misterios de la liturgia cristiana. A través de sus *madrases*, pretendía enseñar la recta doctrina a sus fieles, protegiéndolos de las influencias nefastas de los cultos paganos,²⁶ de las peligrosas relaciones con el judaísmo,²⁷ de la amenaza de las doctrinas gnósticas —en particular de Mani, Marción y Bardaisán—²⁸ y de la temible pujanza del arrianismo.²⁹ En uno de sus himnos dice: «Yo no he perturbado tu rebaño, Señor, sino que, según la medida de mis fuerzas, he mantenido a los lobos lejos de él; y, en cuanto me ha sido posible, he tejido para los corderos de tu rebaño los vestidos de los himnos» (*Contra haereses* LVI, 10). No en balde la literatura de san Efrén ha sido calificada como «obras de combate».³⁰ En su producción literaria se puede disfrutar de la belleza de la poesía a la vez que de la plena ortodoxia de su enseñanza.

En reconocimiento a estas dos altas cualidades de su genio, san Efrén fue llamado desde muy pronto «la lira del Espíritu Santo» («*he tou Pneúmatos lýra*»),³¹ y en 1920 el papa Benedicto XV lo declaró doctor de la Iglesia universal.

La Iglesia de Siria, una Iglesia mártir

Una figura relevante: san Ignacio de Antioquía

Sobre san Ignacio de Antioquía, de quien se ha llegado a decir que durante mucho tiempo fue el hombre más célebre de la Iglesia de Siria,³² son pocas las informaciones de que disponemos. De los testimonios más antiguos acerca de él, que siguen siendo muy discutidos, apenas podemos entresacar que «Ignacio sucedió a Evodio al frente de la Iglesia de Antioquía, y que Evodio había recibido a su

26 Sobre la vitalidad que los cultos paganos conservaban en este tiempo, cf. Hendrik Jan Willem Drijvers (1982). *The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria*, en *Nina C. Garsoïan, Robert W. Thomson, Thomas F. Mathews y Dumbarton Oaks. East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period: Dumbarton Oaks Symposium 1980*. Washington D. C. (WA): Dumbarton Oaks/Center for Byzantine Studies/Trustees for Harvard University, pp. 35-43.

27 Sobre las difíciles relaciones con el judaísmo, cf. Hendrik Jan Willem Drijvers (1985). «Jews and Christians at Edessa». *Journal of Jewish Studies*, 36, pp. 88-102. La posición abiertamente antijudía de san Efrén ha sido defendida por Dominique Cerbelaud (Dominique Cerbelaud [1995]. «L'antijudaïsme dans les hymnes *De Pascha d'Éphrem le Syrien*», *Parole de l'Orient*, 20, pp. 202-207).

28 Sobre Mani puede consultarse Geo Widengren (1965). *Mani and Manichaeism*. Londres: Weidenfeld and Nicolson; Fernando Bermejo Rubio (2008). *El maniqueísmo: estudio introductorio*. Madrid: Trotta; y Fernando Bermejo Rubio y José Montserrat Torrents (2008). *El maniqueísmo: textos y fuentes*. Madrid: Trotta. Sobre Marción, véase Edwin Cyril Blackman (1948). *Marcion and His Influence*. Londres: S. P. C. K. Sobre Bardaisán, véase Hendrik Jan Willem Drijvers (1966). *Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum & Comp.; Edmund Beck (1978). «Bardaisan und seine Schule nach Ephräm», *Le Museon*, 91, pp. 5-30; y Javier Teixidor (1992). *Bardesane d'Edesse: la première philosophie syriaque*. París: Éditions du Cerf.

29 De la abundante bibliografía sobre la polémica antiarriana, puede verse Edmund Beck (1949). *Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*. Ciudad del Vaticano: Librería Vaticana; Edmund Beck (1953). *Ephraems Reden über den Glauben: ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*. Roma: Herder; Paul Russell (1994). *St. Ephraem the Syrian and St. Gregory the Theologian Confront the Arians*. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute; Francisco Javier Martínez (s. f.) «Los himnos de san Efrén de Nisibe y la liturgia de la Iglesia en lengua siríaca» [en línea], disponible en <<http://www.arzobispodegranada.es/pdfs/40.pdf>> [Consultado el 20 de enero de 2016].

30 Cf. François Graffin y François Cassingena-Trévedy (2001). *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Natiuité. Op. Cit.*, p. 13.

31 Cf. Yvan Azéma (1965). *Correspondance. III, Epist. Sirm. 96-147*. París: Éditions du Cerf, p. 190.

32 Eusebio de Cesarea (2010). *Historia eclesiástica III*, 36, pp. 1-2.

vez esta misión de los apóstoles Pedro y Pablo». ³³ Entre los años 110-130, en tiempos del emperador Trajano, Ignacio fue arrestado y conducido a Roma, en donde debía ser martirizado. En su viaje atravesó Asia Menor y llegó hasta Esmirna, cuyo obispo, Policarpo, le acogió durante un tiempo. Allí, le visitaron los obispos de Éfeso, Tralia y Magnesia, a quienes entregó unas cartas para sus iglesias. También escribió una carta a la iglesia de Roma. Más tarde, se desplazó hasta Tróade, desde donde escribió a las iglesias de Filadelfia y Esmirna, y escribió otra carta personal al obispo Policarpo. De Tróade, debió de pasar a Filipos de Macedonia, pues los cristianos de esta iglesia escribieron a Policarpo hablándole de la estancia de san Ignacio allí. Precisamente, en su carta a los cristianos de Filipos (IX, 2), san Policarpo da por supuesto que san Ignacio murió mártir en Roma. ³⁴

San Ignacio es un testigo insigne de lo que significa el martirio cristiano. He aquí uno de sus testimonios más admirables y, a la vez conocidos, tomado de su *Carta a los romanos*:

I. 1. Encadenado en Jesucristo espero saludaros, si es su voluntad que yo sea digno de llegar hasta el fin. **2.** Pues el comienzo es fácil de llevar con tal de que alcance gracia para recibir mi herencia sin impedimento [...].

II. 2. No me procuréis otra cosa que no sea el ser ofrecido a Dios como libación cuando ya esté preparado el altar, para que, formando vosotros un coro en el amor, al Padre en Jesucristo cantéis que Dios al obispo de Siria lo ha considerado digno de ser hallado (en Él) después de haberlo hecho venir a Occidente desde Oriente. Es bueno que (orientado) hacia Dios me oculte al mundo para amanecer en Él.

III. 2. Para mí pedid únicamente fuerza, interna y externa, para que no solo hable, sino que también quiera, para que no solo me llame cristiano, sino que también me muestre así. Pues si me muestro tal, puedo ser llamado y, entonces, ser fiel cuando no me manifieste al mundo [...]. **3.** «Lo propio del cristianismo, cuando es odiado por el mundo, no es asunto de persuasión, sino de grandeza».

IV. 1. Escribo a todas las iglesias y anuncio a todos que voluntariamente voy a morir por Dios, si vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis para mí una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo. **2.** Halagad más bien a las fieras para que sean mi sepulcro y no dejen rastro de mi cuerpo a fin de que, una vez muerto, no sea molesto a nadie. Cuando el mundo no vea mi cuerpo, entonces seré en verdad discípulo. Pedid a Cristo por mí, para que, por medio de estos instrumentos, logre ser un sacrificio para Dios.

V. 1. Desde Siria hasta Roma voy luchando con las fieras, por tierra y mar, de día y de noche, encadenado a diez leopardos, esto es, a un pelotón de soldados. Estos,

33 Cf. Juan José Ayán Calvo (2000). *Padres apostólicos*. Madrid: Ciudad Nueva, p. 196. El testimonio corresponde a Eusebio de Cesarea (2010). *Historia eclesiástica*. Vol. III. *Op. Cit.*, p. 22.

34 P. Nautin (1998). Ignacio de Antioquía, en *Angelo di Berardino e Istituto Patristico Augustinianum. Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. *Op. Cit.*, p. 1079.

a pesar del bien que reciben, se hacen peores. Con sus malos tratos voy siendo más discípulo [...]. **2.** ¡Ojalá goce con las fieras que están preparadas para mí! Ruego que se muestren breves conmigo. A ellas las azuzaré para que me devoren rápidamente, no me vaya a suceder como a algunos, a los que, acobardadas, no tocaron. Y si ellas, sin voluntad, no quieren, yo mismo las obligaré. **3.** Perdonadme. Yo sé lo que me conviene [...]. Fuego, cruz, manadas de fieras, laceraciones, separación y dispersión de huesos, mutilación de miembros, trituramiento de todo el cuerpo, perversos tormentos del diablo vengan sobre mí con la sola condición de que alcance a Jesucristo.

VI. I. De nada me servirán los confines del mundo ni los reinos de este siglo. Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por nosotros. Quiero a Aquel que resucitó por nosotros. Mi parto es inminente. **2.** Perdonadme, hermanos. No impidáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios [...]. Dejarme alcanzar la luz pura. Cuando esto suceda, seré hombre. **3.** Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios.³⁵

De este excepcional testimonio autobiográfico del martirio, quiero subrayar las palabras que, en forma de principio generalizador, san Ignacio nos dirige a los cristianos de hoy: «Lo propio del cristianismo, cuando es odiado por el mundo, no es asunto de persuasión, sino de grandeza». En efecto, ante la violencia de los asesinos, la fuerza que se puede oponer no es la de la persuasión con la palabra y los argumentos, sino la grandeza de quien está dispuesto incluso a morir, fortalecido por la nobleza de sus ideales y el don del Espíritu Santo. Seguramente que en la memoria de san Ignacio podían estar presentes la palabras que san Pablo escribió a los cristianos de Corinto: «Hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y este crucificado [...]. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración de espíritu [...]» (I Cor. 2, 1-2:4).

Afraates y la persecución bajo Sapor II

Afraates, conocido también con el sobrenombre de «el sabio persa», ha sido considerado como «el primer padre de la Iglesia siríaca».³⁶ A pesar de tan alta estima, es muy poco lo que se conoce acerca de su vida. Apenas unos detalles entresacados de las informaciones que él mismo proporciona en su obra más conocida, las *Demstraciones*. Por ellas, se puede deducir que habría nacido a finales del siglo III en una familia de padres paganos; tras su conversión, habría formado parte de los llamados *bnay qyama*, 'los hijos de la alianza', un grupo de ascetas que, viviendo en el

35 Cf. Juan José Ayán Calvo (2000). *Padres apostólicos. Op. Cit.*, pp. 262-265.

36 René Lavenant (1998). Afraates, en *Angelo di Berardino e Istituto Patristico Augustinianum. Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. Op. Cit.*, p. 34.

mundo, antes del bautismo se comprometían a vivir célibes.³⁷ No es seguro el lugar donde vivió, aunque se especula con la posibilidad de la región de Nínive-Mosul y con el convento de Mar Mattai.³⁸ Afraates debió de gozar de una alta dignidad en la Iglesia siríaca, ciertamente como padre espiritual de la comunidad de «los hijos de la alianza», aunque no está comprobado que alcanzara el episcopado. Tampoco se conoce con exactitud la fecha de su muerte, pero, dado que la última de las *Demostraciones* fue escrita durante el invierno del año 344-345, al comienzo de la persecución de Sapor II, se puede deducir que debió de morir poco después.

Presentamos a continuación la sección final de la *Demostración XXI*, que está dedicada precisamente a la persecución contra los cristianos:³⁹

XXI, 21. Te he escrito estos recuerdos, amigo mío, porque Jesús fue perseguido y los justos fueron perseguidos, para que sean consolados los perseguidos de hoy, los que son perseguidos a causa de Jesús perseguido, el que nos escribió y el mismo [que] nos infundió valor, pues dijo: «Si me han perseguido a mí, también os perseguirán a vosotros. Por esto os persiguen: porque no sois del mundo, como yo no soy del mundo» (Jn. 15:20; 15:19; 17:14). Antes, en efecto, nos había escrito: «Vuestros padres os entregarán, y vuestros hermanos y vuestros parientes, y todo el mundo os odiará a causa de mi nombre» (Mt. 10:21-22; 24:9).

Él nos había enseñado también: «Cuando os hagan comparecer ante magistrados y ante gobernadores y ante reyes, los dominadores de este mundo, no os preocupéis antes de tiempo de lo que vais a decir, o de cómo vais a responder. Yo os daré palabra y sabiduría que vuestros enemigos no podrán vencer, porque no sois vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre, él hablará por vosotros» (Mt. 19:18-20; Lc. 12:11-12; 21:14-15).

Él es el Espíritu que habló por la boca de Jacob a Esaú, su perseguidor. El Espíritu de sabiduría que habló ante el faraón por la boca de José, perseguido. El Espíritu que habló por la boca de Moisés en todos los milagros que realizó en la tierra de Egipto. El Espíritu de ciencia que fue dado a Josué, hijo de Nun, cuando Moisés le impuso las manos, y fueron aniquilados y exterminados ante él todos los pueblos que lo perseguían. El Espíritu que salmodiaba por la boca de David, perseguido, porque con él salmodiaba para aplacar a Saúl, su perseguidor, del espíritu maligno. El Espíritu que revistió a Elías, con el cual reprendió a Jezabel y Ajab, su perseguidor. El Espíritu que habló por Eliseo, que profetizó haciendo conocer al rey, su perseguidor, todo lo que sucedería al día siguiente. El Espíritu que bullía en la boca de Miqueas, cuando reprendió a Ajab, su perseguidor, diciéndole: «Si

37 En la *Dem.* VI, 4. dice: «Por esto doy un consejo conveniente, justo y bello a mí mismo y a vosotros, mis queridos solitarios que no habéis tomado mujer, y a las vírgenes, que no han tomado esposo, y a los que han amado la castidad: es justo y conveniente que también en la tribulación cada uno quede solo».

38 Marie-Joseph Pierre (1988). *Aphraate. Les exposés*. I. París: Éditions du Cerf, pp. 33.

39 El texto siríaco y su traducción al latín pueden encontrarse en Jean Parisot (1907). *Afraatis sapientis persae demonstrationes*, en René Graffin, Jean Parisot, François Nau y M. Kmosko. *Patrologia syriaca*. Vol. 2. Parisiis: Ediderunt Firmin-Didot, Institutii Francici Typographi, pp. 982-990. Hacemos notar que es la primera vez que este texto aparece traducido al español.

realmente vuelves [sano], entonces el Señor no ha hablado por mí» (I Re. 22:28). El Espíritu que dio fuerza a Jeremías para ponerse de pie audazmente y reprender a Sedecías. El Espíritu que protegió a Daniel y a sus hermanos en la tierra de Babilonia. El Espíritu que salvó a Mardoqueo y a Ester en la región de su cautividad.

XXI, 22. Escucha, amigo mío, los nombres de los mártires, de los confesores y de los perseguidos:

Abel fue asesinado, y su sangre clamó desde la tierra.

Jacob fue perseguido, huyó y se convirtió en un extranjero.

José fue perseguido, vendido y arrojado a un pozo.

Moisés fue perseguido y huyó a Madián.

Josué, hijo de Nun, fue perseguido e hizo la guerra.

Jefté, Sansón, Gedeón y Barac también fueron perseguidos, y de ellos dijo el bienaventurado Apóstol: «Me falta tiempo para contar sus victorias» (Heb. II:32).

David también fue perseguido por la mano de Saúl y anduvo [errante] por «las montañas, las grutas y los valles» (Heb. II:38).

Samuel también fue perseguido e hizo duelo por Saúl.

Ezequías también fue perseguido y estuvo oprimido por la tribulación.

Elías fue perseguido y huyó al desierto.

Eliseo fue perseguido y se convirtió en un extranjero.

Miqueas fue perseguido y metido en la cárcel.

Jeremías fue perseguido y lo arrojaron a un pozo de barro.

Daniel fue perseguido y arrojado en el foso de los leones.

Ananías y sus hermanos también fueron perseguidos y arrojados al horno de fuego.

Mardoqueo, Ester y los hijos de su pueblo fueron perseguidos por la mano de Amán.

Judas Macabeo y sus hermanos fueron perseguidos y ellos también sufrieron el oprobio.

Los siete hermanos, hijos de la bienaventurada, sometidos a castigos amargos, soportaron los tormentos, fueron confesores [de la fe] y verdaderos mártires.

El anciano Eleazar, cargado de años, fue un buen modelo, fue un confesor [de la fe] y un mártir perfecto.

XXI, 23. Pero el martirio mayor y más excelente fue el de Jesús, pues superó en tribulación y en confesión a todos los anteriores y a los posteriores.

Después de él, vino Esteban, el mártir fiel, al que los judíos lapidaron.

Simón y Pablo también fueron mártires perfectos.

Santiago y Juan caminaron por las huellas de su Maestro, Cristo.

Después de los Apóstoles, por todas partes [otros] han confesado [la fe] y han surgido mártires verdaderos.

También entre nuestros hermanos de Occidente, en los días de Diocleciano,⁴⁰ hubo una gran tribulación y persecución contra la Iglesia de Dios en todo su imperio. Las iglesias fueron derribadas y destruidas, y muchos confesores

40 Probablemente en el año 19 de su imperio, es decir, hacia el 303 d. C.

y mártires dieron testimonio. Después de ser perseguidos, [Dios] tuvo de nuevo misericordia de ellos.

En nuestros días, suceden estas mismas cosas a causa de nuestros pecados, pero también para que se cumpla lo que está escrito, según dijo nuestro Salvador: «Es necesario que sucedan estas cosas» (Mt. 24:6 par.); y el apóstol dijo también: «Junto a nosotros ha sido puesta esta nube de la confesión (Heb. 12:1), que es nuestra gloria, en medio de la cual muchos deben confesar [la fe] y ser matados».

Varias cosas son dignas de destacarse en este magnífico texto del sabio persa. En primer lugar, la lectura sapiencial que hace de las persecuciones actuales contra los cristianos: estas forman parte de una cadena de persecuciones contra los justos que recorren toda la historia de la salvación desde el principio. En segundo lugar, que el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento están unidos en esa historia de salvación por un eslabón excelente, Jesucristo, quien había anunciado que sus discípulos pasarían por las mismas tribulaciones que Él. En tercer lugar, llama la atención el papel relevante que Afraates concede al Espíritu Santo, que con sus dones de ciencia, sabiduría, fortaleza, ya estaba presente en los justos del Antiguo Testamento para fortalecerlos en sus tribulaciones. Es este mismo Espíritu el que sostiene ahora a los cristianos perseguidos. En cuarto lugar, Afraates deja entender que las persecuciones forman parte del plan salvífico de Dios («era necesario»), pues en ellas da a la Iglesia la ocasión de ofrecer por medio del martirio la confesión de fe más perfecta. Y a la vez se ofrece a los cristianos la oportunidad de la conversión, pues, conforme a la predicación de los profetas, las persecuciones están relacionadas con los propios pecados de la Iglesia. Desde esa perspectiva creyente, se puede entender el valor salvífico del martirio: la sangre de los mártires purifica a la Iglesia de sus pecados. Finalmente, quiero destacar la delicada solidaridad fraterna que Afraates muestra hacia la Iglesia de Occidente al recordar la persecución de Diocleciano. Para nosotros, cristianos de Occidente, es una urgente llamada a no olvidarnos hoy de nuestros hermanos que están siendo martirizados en Oriente. En su martirio, ellos, sin necesidad de elocuencia ni persuasión, dan testimonio de la grandeza del don de Dios que es el Evangelio, y a nosotros se nos ofrece la oportunidad de mostrar la grandeza de nuestra caridad fraterna con ellos y la belleza de nuestra comunión en Cristo.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Jacinto González Núñez es sacerdote diocesano de Madrid y doctor en Teología Bíblica. Su tesis doctoral, defendida en 1992 en la Facultad de Teología del Norte de España, fue *El marco narrativo de la multiplicación de los panes (Jn. 6, 1-25; Mc. 6, 32-53 par.)*. *Aportación al estudio de la historia de la tradición evangélica*. Asimismo, es profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en donde ha impartido asignaturas sobre el Nuevo Testamento. Actualmente, imparte clases de lengua hebrea y siríaca en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica «San Justino» (Universidad Eclesiástica San Dámaso), donde también fue alumno. También realizó estudios en la Es-

cuela de Arqueología Bíblica Saint Etienne de Jerusalén. Por último, cuenta con publicaciones sobre el trasfondo arameo del Nuevo Testamento y sobre literatura apócrifa siríaca.

RESUMEN

Este artículo quiere mostrar que, en contra de lo que se defiende en algunos ámbitos, sobre todo de cultura musulmana, el cristianismo no es una religión advenediza en Siria, sino que sus raíces se hunden muy profundamente en esa tierra desde los tiempos de Jesús y los primeros apóstoles. Mantener la fe en Cristo, por otra parte, le ha costado mucha sangre, a lo largo de los siglos, a la Iglesia de Siria.

PALABRAS CLAVE

Cristianismo, Nuevo Testamento, islam, Afraates, Siria.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate, contrary to that which is upheld in certain spheres, particularly in Muslim culture, that Christianity is not a fledgling religion in Syria, but instead it has been deeply rooted in this land since the times of Jesus Christ and the first apostles. Keeping faith in Christ, on the other hand, has brought centuries of bloodshed to the Syrian church.

KEYWORDS

Christianity, New Testament, Islam, Aphrahat, Syria.

الملخص

يسعى هذا المقال إلى إثبات أن المسيحية ليست دينا طارئا في سوريا، عكس ما تروج له بعض الأوساط، بالخصوص من الحاملة للثقافة الإسلامية، و بأنها تضرب بجذورها عميقا في هذه الأرض منذ زمن عيسى و الحواريين الأوائل. و من جهة أخرى، فإن إستمرار الإيمان بالمسيح كلف الكنيسة في سوريا الكثير من الدم عبر القرون.

الكلمات المفتاحية

المسيحية؛ العهد الجديد؛ الإسلام؛ أفراهاط؛ سوريا.

CRISTIANOS ÁRABES PREISLÁMICOS: REFLEXIONES SOBRE SU PRESENCIA HISTÓRICA¹

Juan Pedro Monferrer-Sala

Introducción

Cuando en el año 622 aparece en la escena sociopolítica de La Meca Muhammad b. Abdallah al-Hashimi al-Qurashi, la historia de Oriente Próximo va a incorporar un interesante rasgo ideológico de carácter discriminador: la cronología. El año 622 no solo marcará la aparición del islam (*sadr al-islam*) con la primera revelación recibida por Muhammad, sino que además marcará una línea divisoria entre dos periodos cronológicos diferenciados por ese concepto. El *annus hegirae* del 622 supone, para el islam, el momento a partir del cual la historia de la humanidad empieza a recibir la verdad divina auténtica, la verdad de las verdades. Además, en este periodo, la última de las revelaciones del mensaje divino viene a corregir las manipulaciones que se hicieron con las revelaciones anteriores, judía y cristiana, entregando al pueblo árabe en una lengua perfecta (*lisanun arabiyyun mubinun*) la revelación divina intacta preexistente, lo que con el tiempo recibirá el nombre de Corán.

Esa línea divisoria que establece la Hégira concibe la historia de la humanidad en dos grandes periodos, la época preislámica (*al-asr al-jahili*) y la época islámica (*al-asr al-islami*). Pero no se trata de una división meramente cronológica, sino que responde a un enfrentamiento de modelos: el modelo *jahili*, es decir, preislámico, y el islámico propiamente. Tal concepción, tal como ha sido argumentada en el discurso de autores musulmanes, delimita dos momentos contrapuestos: un periodo abominable, carente de moral y respeto por las leyes divinas, que debe ser enterrado por el nuevo modelo que acaba de aparecer, el modelo islámico,² que establece con claridad los límites en los que debe conducirse la humanidad de acuerdo con la revelación que recibió el profeta del pueblo árabe (*al-nabi al-ummi*).³

Se trata, como ha indicado un colega, de un nuevo orden mundial,⁴ pero no solo eso. Se trata, además, de una nueva concepción de la historia en la que, entre otros aspectos, el elemento étnico queda absorbido por el religioso o, cuanto menos, identificado con él. Es el caso de los conceptos árabe y *musulmán/islámico*, que a partir de ahora van a caminar íntimamente relacionados. Con todo, siendo verdad que la llegada del islam, en los discursos islámicos, supone una nueva era

1 El presente texto representa la versión escrita de la ponencia que, con el título «El primer cristianismo árabe», fue presentada en las jornadas: *Oriente y el mundo árabe. III jornadas de literatura árabe cristiana* (Casa Árabe, Madrid, 15 de abril-17 de abril de 2015). Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: «Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patristicos griegos, árabes y latinos», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español.

2 Un ejemplo de los muchos aducibles puede leerse en Juan Pedro Monferrer-Sala (2006). «“¿Qué les queda a las putas para jactarse?”. Una invectiva paleoislámica de subtemática promartirial», *Al-Andalus-Magreb*, 13, pp. 163-181.

3 Khalil 'Athamina (1992). «*Al-Nabiy al-Umjiyy*: An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse», *Der Islam*, 69, pp. 61-80.

4 James Howard-Johnston (2010). *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford: Oxford University Press, pp. 488-516.

en la que llega la verdad final revelada por Dios, no es menos cierto que esa nueva realidad que supone el islam en formación, incluso en este periodo paleoislámico de los días del profeta, tiene toda una serie de lazos y dependencias con la época preislámica por todos conocida.⁵

El periodo al que podemos calificar como «vísperas del islam», especialmente el siglo VI, es una época no solo de interés en sí misma, sino de enorme importancia para entender no pocos aspectos de la nueva propuesta que trajo consigo el profeta Muhammad. Entre los varios elementos aducibles hay uno que creemos representa un momento crucial en lo que podemos considerar como fase preárabe. Se trata del papel desempeñado por el Reino nabateo,⁶ así como su relación con los medios norarábigos en diversos ámbitos,⁷ como por ejemplo en el controvertido origen de la escritura árabe o en el del espacio religioso,⁸ por referirnos solo a dos ejemplos.⁹ La importancia del Reino nabateo es esencial porque en la confederación tribal que constituyó este reino hubo una sólida presencia árabe. Mientras que el Reino nabateo tuvo parte en el juego político en el medio árabe,¹⁰ lo que podríamos considerar como realidad específica árabe no tuvo, ni siquiera buscó, su propio espacio. Se limitó a formar parte de las realidades políticas y culturales existentes, como una suerte de elemento asociado o dependiente de imperios (griego, romano, bizantino, persa)¹¹ o de reinos existentes (hasmoneo, nabateo),¹² como parte integrante del mosaico humano que configura la historia del Oriente Próximo desde la Tardoantigüedad.¹³

El Reino nabateo y los grupos norárabes

De nabateos a árabes

El fenómeno de la identidad árabe plantea una cuestión de difícil resolución en este momento de acuerdo con los datos con que contamos. Nos referimos al problema de conocer los orígenes de los árabes no en cuanto grupo social, que tiene documentada su presencia, al menos, desde el siglo IX a. C.,¹⁴ sino como realidad

- 5 Juan Pedro Monferrer-Sala (2007). «Un caso de sincretismo religioso preislámico arameo-árabe: *mare 'alah*, *rabb al-'alihak* y su eco coránico», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 56, pp. 99-110. Cf. Michael Lecker (2005). Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam?, en *Michael Lecker. People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*. Aldershot (Hampshire, Reino Unido): Ashgate, sec. III, pp. 1-43.
- 6 Sobre los nabateos, véanse John F. Healey (1989). «Where the Nabataean Arabs?», *Aram*, 1, pp. 38-44; y M. C. A. Macdonald (1991). «Was the Nabataean Kingdom a "Bedouin State"?, *Zeitschrift der Deutschen Palästina Vereins*, 107, pp. 102-109.
- 7 Véase con carácter general Glenn W. Bowersock (1983). *Roman Arabia*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- 8 John F. Healey (1990-91). «Nabataean into Arabic: Calligraphy and Script Development among the Pre-Islamic Arabs», *Manuscripts of the Middle East*, 5, pp. 41-52.
- 9 John F. Healey (2001). *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*. Leiden/Boston (MA)/Colonia: Brill, pp. 191-193.
- 10 Jean Starcky (1955). «The Nabataeans: A Historical Sketch», *The Biblical Archaeologist*, 18:4, pp. 84-106.
- 11 Greg Fisher (2011). *Between Empires: Arabs, Romans, and Sassanians in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 138-144.
- 12 Christian-Georges Schwentzel (2013). *Juifs et Nabatéens. Les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain* [Prefacio de Bernard Legras]. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- 13 Glenn W. Bowersock (2006). *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam*. Cambridge (Ma.)/Londres: Harvard University Press.
- 14 Para este aspecto véanse, por ejemplo, Israel Eph'al (1982). *The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B. C.* Jerusalén/Leiden: The Magness Press, The Hebrew University/Brill; y Jan Retsö (2003). *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Londres/Nueva York (NY): Routledge.

nacional (entiéndase el anacronismo).¹⁵ Este aspecto de la constitución, o mejor, de la creación de una realidad nacional árabe (*'arabiyyah*) puede ser razonablemente explicado gracias al cualitativo montante de inscripciones en nabateo, árabe o, incluso, bilingües (griego-árabe) halladas en la denominada *Provincia Arabia*.¹⁶ La información que nos suministran los textos epigráficos indica que, después de un periodo durante el cual el término árabe (al igual que sucediera con el distintivo *arameo*) tuvo un significado vago, ligado esencialmente al *modus vivendi* que exhibían los grupos nómadas o seminómadas, a partir de siglo III d. C. y, sobre todo, del siglo IV, la voz *'arab* fue utilizada para referirse a grupos tribales definidos con poder militar y recursos económicos que ocupaban un área geográfica concreta y utilizaban un dialecto norarábigo que acabará por tener, por ejemplo, su propio alfabeto árabe, hasta entonces inexistente.

Como es por todos conocido, esta «realidad nacional árabe» se enriquecerá progresivamente con una historia compartida en relación con el Imperio romano en un primer momento y, posteriormente, con el bizantino y el persa sasánida según las tribus y los territorios que ocupaban, así como sus alianzas.¹⁷ Sin embargo, este proceso precisará que tenga lugar un suceso previo: la caída y descomposición del Reino nabateo.

En el año 330 d. C., el emperador Constantino el Grande cambió la capital del Imperio romano a Constantinopla, la reconstruyó y la erigió en su capital, la Nueva Roma. Petra será una urbe más de un mundo cristiano en constante expansión tanto en Occidente como en Oriente. La ciudad tendrá incluso sus propios mártires a raíz de la persecución de Diocleciano. Sin embargo, la creciente sociedad cristiana no consiguió evitar que el paganismo siguiese presente en el medio nabateo. Petra, incluso, se convertirá en lugar de reclusión de herejes cristianos e individuos varios que entraron en colisión con sus respectivos poderes, tanto con los religiosos como con los políticos, que en ocasiones coincidían.

La caída y descomposición del Reino nabateo tuvo lugar a mediados del siglo IV d. C., concretamente hacia el año 363, cuando un terremoto destruyó la mitad de la ciudad de Petra, en combinación con un proceso de lenta agonía económica y militar. De hecho, la última inscripción nabatea data del año 356. Se trata de una pieza procedente de la ciudad de Hegra, en al-Hijaz. En esos años, lo que queda del Reino nabateo es solo su escritura, que pervivirá gracias al uso que de ella harán otros grupos, especialmente los árabes.

Evidencias epigráficas: apunte mínimo

La inscripción de al-Namarah es un ejemplo paradigmático de esa «realidad nacional árabe» ya en ciernes. La inscripción, labrada en alfabeto nabateo,

15 Robert G. Hoyland (2002). *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. Londres/Nueva York (NY): Routledge, pp. 229-247.

16 R. G. Hoyland (2007). Epigraphy and the Emergence of Arab Identity, en Petra M. Sijpesteijn et ál. (eds.). *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*. Leiden/Boston (MA): Brill, pp. 219-242.

17 Véase un ejemplo de todo esto en la época bizantina en Juan Pedro Monferrer-Sala (2015). Lakhmids against Ghassanids in the Late 6th c. CE. Qabus b. al-Mundhir defeats al-Mundhir b. Harith b. Jabala. A Pre-Islamic Episode Rendered into Arabic from Syriac, en Vassilios Christides (ed.). *Interrelations between the Peoples of the Near East and Byzantium in Pre-Islamic Times*. Córdoba: Oriens Academic, pp. 79-103.

pero en lengua árabe a excepción del término *hijo* (*br*), está fechada en el año 328 d. C. En ella, se menciona a un rey de los árabes (*mlk l'rb*) llamado Imru' l-Qays, quien se nos muestra como el heredero de una nueva realidad sociopolítica, lingüística y cultural que viene a ocupar, *mutatis mutandis*, el lugar que el Reino nabateo había ocupado previamente. En buena medida, el texto árabe labrado en caracteres nabateos es un claro ejemplo de la expresión de esa realidad nacional con la que los grupos árabes comienzan a desligarse progresivamente de su dependencia de las culturas de prestigio nabatea y palmirena, a las que estuvieron ligadas anteriormente.¹⁸

Ahora bien, la inscripción de al-Namarah no representa un caso aislado. El primer caso con el que contamos en la actualidad en el que la lengua árabe es fijada en escritura nabatea es el de una inscripción procedente de Ein Avdat, en el Negev. Se trata de una inscripción cuya posible datación fluctúa entre el siglo I y el II d. C., concretamente entre los años 89 y 126. El texto está dedicado al dios Obodas y dos de las seis líneas que componen el texto están en lengua árabe.¹⁹ Entre estas dos inscripciones median, al menos, dos siglos. Ello da cuenta de la lentitud del proceso de formación de esa identidad árabe a la que venimos refiriéndonos. En todo caso, los dos textos confirman el uso de la lengua árabe en el seno de la sociedad nabatea,²⁰ lo cual es un indicio de que el elemento árabe ya empieza a ser activo en estos momentos.

Deseo de una «identidad nacional árabe»

Las conexiones nabateas con Arabia son evidentes no solo desde el punto de vista del comercio, sino también por las relaciones políticas que los nabateos mantuvieron con la Arabia noroccidental. La ciudad de Mada'in Salih, conocida en época nabatea como Hegra, parece haber sido el mayor centro nabateo de la ruta comercial del sur.²¹ Pero, además, hay que tener en cuenta un aspecto muy interesante aún sin resolver: la proporción de grupos o gentes cuyo origen tribal era norarábiga. Esta realidad étnica se traduciría en la presencia de varios elementos en la realidad nabatea.²²

Los «grupos árabes», antes de la aparición del islam, poblaban las regiones limítrofes del norte de la Península Arábiga, concretamente Mesopotamia, Palestina, Siria e incluso zonas de la Persia occidental y de la Península Arábiga, como parte integrante del mosaico humano que configura la historia de Oriente Próximo desde la Tardoantigüedad.²³ Dentro de la abigarrada historia del medio árabe de los primeros momentos, los grupos tribales árabes de la Península Arábiga estuvieron en contacto con *realia* extraárabes —por motivos diversos, aunque fundamental-

18 Glenn W. Bowersock (1983). *Roman Arabia. Op. Cit.*, pp. 138-140.

19 Véanse, por ejemplo, J. A. Bellamy (1990). «Arabic Verses from the First-Second Century, the Inscription of 'En 'Avdat», *Journal of Semitic Studies*, 35, pp. 73-79; G. Lacerenza (2000). «Appunti sull'iscrizione nabateo-araba di Ayn Avdat», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 17, pp. 105-114.

20 G. Fisher (2011). *Between Empires. Op. Cit.*, pp. 138-144.

21 John F. Healey (1986). «The Nabataeans and Mada'in Salih», *Atlat. The Journal of Saudi Arabian Archaeology*, 10, pp. 108-116.

22 John F. Healey (2001). *The Religion of the Nabateans. Op. Cit.*, pp. 34-37.

23 Glenn W. Bowersock (2006). *Mosaics as History. Op. Cit.*

mente por cuestiones de índole comercial y política— al otro lado del *limes arabicus* árabe, al norte, y por el mar al este y al oeste: en las *hinterlands* sirias, por ejemplo, los grupos árabes tuvieron una presencia no solo constante, sino además notable.

Hemos indicado más arriba que la inscripción de al-Namarah está datada en el año 328 d. C. y que la última inscripción nabatea fue labrada en el año 356 d. C. La inscripción de al-Namarah, por lo tanto, constituye una suerte de declaración, el anuncio a veintiocho años vista si se prefiere, de lo que se va a producir: a saber, la desaparición de una realidad sociopolítica y cultural, la nabatea, de la que la tradición norarábiga es la continuadora, pero ahora en una realidad étnico-cultural homogénea, la árabe.

La evidencia de lo que venimos exponiendo la tenemos en un documento del año 315 o 316. Se trata de un texto, redactado por un árabe iletrado llamado Aurelio Malco, en el que aparece la designación «nueva Arabia», una denominación geográfica de la que hasta ese momento nunca antes se había oído hablar. Con la aparición de esa «nueva Arabia» y la desaparición de la «antigua provincia de Arabia» emerge una nueva realidad geográfica que, al propio tiempo, empieza a ser también una realidad política, lingüística y cultural: se trata de la Arabia bizantina.

Es, por lo tanto, el momento en el que la «realidad nacional árabe» comienza a tomar cuerpo con la disolución del Reino nabateo. Pensar que los árabes norarábigos de ese siglo IV d. C. eran los representantes genuinos de ese Reino nabateo es difícil de sostener. Dado que la sociedad nabatea estaba compuesta por grupos tribales de procedencia variada, lo más pertinente es creer que esos árabes norarábigos que emergen en ese siglo IV d. C. son en realidad un brazo más de esa compleja sociedad nabatea, árabes a los que en ningún momento es posible identificar étnicamente por sus nombres ni por el uso de la lengua y la escritura.²⁴

Trazos historiográficos (siglos III-IV d. C.)²⁵

Palmira y sus grupos árabes

La situación entre los siglos II y IV d. C. acusó una serie de cambios en las demarcaciones fronterizas que ocupaban los grupos árabes entre Bizancio y Persia.²⁶ Ello, obviamente, afectó directamente a los grupos árabes que moraban en ese medio, dado que la cambiante situación político-militar afectó sensiblemente a los grupos árabes de la zona, como de hecho ocurrió con el Reino de Palmira, cuyas tribus árabes acabaron viéndose involucradas en los acontecimientos que provocó

24 M. C. A. Macdonald (2003). «Les arabes en Syrie» or «Le pénétration des arabes en Syrie»: a question of perceptions?, en *Maurice Sartre (ed.). La Syrie hellénistique*. París: De Boccard, pp. 306-307; M. C. A. Macdonald (1998). «Some Reflections on Epigraphy and Ethnicity in the Roman Near East», *Mediterranean Archaeology*, II, p. 185. Cf. John F. Healey (1989). «Were the Nabataeans Arabs?», *Aram*, I, pp. 38-44.

25 Para este y otros apartados es de enorme utilidad la obra de J. Spencer Trimmingham (1979). *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Londres: Longman.

26 Acerca del concepto de frontera, véase Glenn W. Bowersock (1976). «Limes Arabicus», *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, pp. 219-229. Véase, además, Glenn W. Bowersock (1971). «A Report on Arabia Provincia», *The Journal of Roman Studies*, 61, pp. 219-242 [Especialmente, pp. 236-242].

la reina Zenobia.²⁷ En este sentido, llama poderosamente la atención que algunos autores sitúen a la reina Zenobia bajo la influencia persa durante el conocido como «periodo de independencia», que tuvo la regencia de Palmira en manos de esta, cuando se desligó del Imperio romano tras ser apresado Valencio por el ejército persa de Shahpur.

La situación era bien distinta, si bien la postura de esos autores es en cierto modo comprensible y puede tener su explicación. Por un lado, puede deberse a que el ámbito geográfico representado por el elemento persa era el radio de acción primordial en el que se desenvolverán sus oponentes más directos, los cristianos de Oriente (los mal llamados «nestorianos»), a los que remiten subliminalmente las ideas adopcionistas atribuidas a Pablo de Samosata.²⁸ Ahora bien, por otro lado, podría ser la consecuencia de la tradicional pugna entre romanos (posteriormente bizantinos) y persas por tener de su lado a los grupos árabes del *limes* oriental.²⁹ Con todo, la situación fue muy distinta, pues las tropas palmirenas que repelieron a las fuerzas persas se apoderaron ellas mismas de una buena porción de Siria,³⁰ hasta que de nuevo les fue arrebatada por el ejército romano comandado por Aureliano.³¹

Tras un periodo en el que la ciudad y sus posesiones representaban un enclave de una confederación tribal árabe,³² hacia el año 144 d. C., Palmira entró a formar parte del Imperio romano.³³ Adriano, que supo apreciar el valor estratégico del enclave a nivel económico y militar, permitió que la ciudad gozase de toda una serie de privilegios y libertades que la convirtieron en una *polis* distinta de las restantes ciudades del imperio.³⁴ En buena medida ello fue así porque, en su enfrentamiento contra el Imperio parto, el ejército romano necesitaba como aliados militares a los palmirenos. Aun así y pese a toda la serie de prebendas de las que gozó, Palmira no quedó como una provincia más del Imperio romano y ello dio lugar a un doble sentimiento autónomo y antirromano.³⁵

De la interesante historia de Palmira, para nuestro propósito actual lo que más interesa es el marco cronológico representado por los mandatos de Odaynath

27 E. Frézouls (1981). Les fluctuations de la frontière orientale de l'Empire romain, en *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet. Actes du Colloque de Strasbourg, 14-16 juin 1979*. Leiden: Brill, pp. 177-225 [Especialmente, pp. 195-214].

28 Cf. D. S. Wallace-Hadrill (1982). *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 87.

29 Para el conflicto bizantino-persa, véase Procopio (1914). *History of the Wars*. 6 vol. Londres/Cambridge (MA): William Heinemann/Harvard University Press, VIII (15), pp. 2-7.

30 Véase la síntesis de Glenn W. Bowersock (1983). *Roman Arabia. Op. Cit.*, pp. 130-131.

31 Cf. Orosio (2010). *Historiae*. Libro VII, 23, 3, en *Orosio. Seven Books of History against the Pagans* [Traducción e introducción realizada por A. T. Fear]. Liverpool: Liverpool University Press, pp. 358-359.

32 Warwick Ball (2000). *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. Londres: Routledge, p. 74.

33 Sobre la ciudad de Palmira, véase J. Starcky y M. Gawlikowski (1985). *Palmyre* [Edición revisada y aumentada de nuevos descubrimientos]. Paris: Librairie d'Amérique et D'Orient, pp. 33-56. Una descripción de la ciudad la tenemos en P. V. N. Myers (1875). *Remains of Lost Empires. The Ruins of Palmyra, Nineveh, Babylon, and Persepolis, with Some Notes on India and the Cashmerian Himalayas*. Nueva York (NY): Harper & Brothers, pp. 15-44.

34 Gary K. Young (2001). *Rome's Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy 31 BC-AD 305*. Londres: Routledge, p. 166.

35 Adrian N. Sherwin-White (1973). *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, p. 450.

y su viuda Zenobia, marco que se inscribe en las tensiones existentes entre Siria y Arabia, pues en ese periodo ambas regiones adquirieron una dimensión particular. Así se deduce, por ejemplo, de las actividades llevadas a cabo por las confederaciones tribales de los Banu Tanukh y los Banu Lakhm. Los primeros eran enemigos declarados de Palmira, de ahí que cuando Zenobia se levante contra Roma su acción no solo fuera contra esta, sino también contra la confederación de Tanukh, que tenía sus particulares pretensiones contra el poder de Palmira en la zona.³⁶

Otro aspecto fundamental a tener en cuenta en el medio palmireno es el de la relación habida entre Zenobia y Pablo de Samosata, que por lo demás refleja uno de los aspectos cruciales del siglo III d. C.: el de los conflictos culturales y religiosos en el seno del Imperio romano, en no escasa medida derivados de la situación política cambiante en Oriente Próximo.³⁷ Esa relación, invocada, entre otros, por cronógrafos sirios ortodoxos, responde a una clara intención de implicar a la reina Zenobia con la herejía de Artemón. La referencia a la relación de Zenobia con la herejía de Artemón no es en modo alguno banal, pues se trata de una de las herejías que circuló con cierta virulencia en Oriente Próximo durante el siglo III d. C., cuyos seguidores mantenían que Cristo fue solo un hombre (*psilós ánthropos*).

Sin embargo, no fue esta la única relación, digámoslo así, al margen de la ortodoxia, ya que también se la relacionó con la expansión del maniqueísmo, concretamente con la vía de llegada a Alejandría que experimentó este movimiento gnóstico.³⁸ Otra relación es la identificación de Zenobia como judía, idea que ya está presente en Atanasio de Alejandría (298-373 d. C.), quien afirma que Zenobia era judía,³⁹ aunque esta consideración debe ser descartada con total seguridad.⁴⁰ Esta filiación religiosa la difundirá Teodoreto (386-457 d. C.)⁴¹ y se convertirá en un *topos* entre los autores cristianos orientales. Aunque está documentada la presencia judía entre la población palmirena, la explicación de esta filiación judía de la reina de Palmira ha de deberse sin embargo, con total seguridad, al hecho de haber apoyado al judeocristiano Pablo de Samosata,⁴² pues sus enseñanzas exhibían una evidente relación con las creencias judías.⁴³ La relación que más nos interesa, con el objeto de dejar constancia de la realidad cristiana en la que se encontraban ciertas tribus árabes del medio palmireno, es la relación con Pablo de Samosata,

36 Glenn W. Bowersock (1983). *Roman Arabia. Op. Cit.*, p. 132 y pp. 134-135.

37 Albert Ten Eyck Olmstead (1942). «The Mid-Third Century of the Christian Era. II», *Classical Philology*, 37:4, pp. 398-420.

38 Jozef Vergote (1985). L'expansion du manichéisme en Égypte, en Carl Laga, Joseph A. Munitiz y Lucas Van Rompay (eds). *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*. Lovaina: Peeters, pp. 472-473.

39 Atanasio de Alejandría (1940). *Historia arianorum ad monachus*, en Hans-Georg Opitz (ed.). *Athanasius Werke*. Vol. II: 1. Berlin: Walter de Gruyter, p. 71. Cf. *Patrologia graeca*. XXV, col. 777b, en Jacques Paul Migne (ed.) (1857-1866). *Patrologiae cursus completus series graeca*. 161 vols. Paris: Petit-Montrouge Excudebatur et Venit (en adelante PG).

40 Fergus Millar (1971). «Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria», *The Journal of Roman Studies*, 61, p. 13.

41 Teodoreto. *Haereticarum fabularum compendium*, II, 8, en PG. LXXXIII, col. 393.

42 Gustave Bardy (1929). *Paul de Samosate. Étude historique*. Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense, pp. 172-174.

43 Fergus Millar (1971). «Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria», Art. Cit., pp. 12-13.

relación que parece indicar la existencia de un doble conflicto de intereses: culturales y políticos.⁴⁴ A ambos tipos de interés no fue ajeno Pablo, cuyo «carácter monárquico» y el papel político que ejerció en la corte de Palmira le acabaron pasando factura.⁴⁵ Probablemente, en su caída final no solo pesó su enfrentamiento con los obispos, sino también sus más que posibles choques con personajes influyentes de la corte palmirena, ya que tuvo una participación realmente activa en los debates filosóficos y teológicos habituales en los círculos educados de la corte.⁴⁶ Pese a la anatematización de Pablo por parte de los obispos, por el apoyo recibido por parte de Zenobia pudo seguir al frente de su obispado gracias al número de seguidores que tenía. Pero los obispos recurrieron a Aureliano, quien ordenaría la expulsión de Pablo de la Iglesia.⁴⁷

Mawiya y las tribus árabes cristianas

Otro caso relevante para entender la situación de los cristianos árabes preislámicos, este del siglo IV d. C.,⁴⁸ es el de la reina Mawiya, cuyo origen étnico es uno de los aspectos que han sido discutidos con cierto detalle hace unos años por Irfan Shahid,⁴⁹ quien, a partir de la información que proveen Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, deduce que Mawiya fue una reina árabe de los árabes,⁵⁰ idea que ya había aventurado Teófanos (752-818 d. C.), quien en una información que él data en el año AM 5869 = 369 d. C., nos dice que se trataba de una «reina de los árabes» («*sarakenon basilissa*»⁵¹).

Junto con su origen étnico, aparece también relacionada la pertenencia religiosa de Mawiya. La fe cristiana de esta reina quedaría confirmada,⁵² de acuerdo con los datos que conocemos, con el casamiento de su hija con el *magister equitum* Víctor,⁵³ un general de origen árabe de celosa fe ortodoxa.⁵⁴ El origen de esta información es de un historiador de comienzos del siglo VI d. C., Teodoro Anagnostes, quien en su *Historia tripartita* afirma que Mawiya era de origen romano y la califica de «cristiana» («*fesi dè hōti he Mauia Christiane en Rhomaia ek génous*») y añade, además, que fue hecha prisionera por un rey árabe, que acabó enamorándose y casándose con ella finalmente.⁵⁵

44 *Ibidem*, p. 1, pp. 2-8, p. 16.

45 De Lacy O'Leary (1909). *The Syriac Church and Fathers. A Brief Review of the Subject*. Londres: The Society for Promoting Christian Knowledge, pp. 47-48.

46 Glenn W. Bowersock (1983). *Roman Arabia. Op. Cit.*, p. 135.

47 Fergus Millar (1971). «Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria», *Art. Cit.*, pp. 14-16.

48 Para este periodo, véase Irfan Shahid (1984). *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington D. C. (WA): Dumbarton Oaks.

49 *Ibidem*, pp. 190-194.

50 *Ídem*, p. 190.

51 Teófanos. *Chronographia*, en C. de Boor (ed.) (1839). *Corpus scriptorum historiae byzantinae*. Bonn: Weber, I, p. 100. Traducción inglesa en Cyril Mango, Roger Scott, Geoffrey Greatrex (1997). *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813* [Traducido con introducción y comentario]. Oxford: Clarendon Press, p. 99.

52 Irfan Shahid (1999). «The Women of Oriens Christianus in Pre-Islamic Times», *Parole de l'Orient*, 24, p. 64.

53 Cf. D. Woods (1998). «Maurus, Mavia and Ammianus», *Mnemosyne*, 51:3, pp. 325-336.

54 Alessandro Barbero (2006). *Barbari, immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*. Roma/Bari: Gius. Laterza & Figli, pp. 138-139.

55 Teófanos. *Chronographia. Op. Cit.*, I, pp. 100-101. Cf. Cyril A. Mango, Roger Scott y Geoffrey Greatrex (1997).

Las equivalencias léxicas que proporcionan los distintos textos posibilitan una serie de sucintos comentarios léxicos, interesante en el caso del sintagma *to basilei ton sarakenon* ('el rey de los [árabes] nómadas'). Esta equivalencia tiene su importancia, pues Anagnostes utiliza el diminutivo *basilikos*, interpretando de este modo el título con el sentido de 'reyezuelo' o 'jefe', frente a Teófanos que lo interpreta como 'rey' (*basileus*), lo que se inscribe en la discusión en torno al concepto de *rey* aplicado al medio norarábigo.⁵⁶

El plural *sarakenoi* (sg. *sarakenós*), que significa '[árabe] nómada', es traducido por los cronógrafos siríacos como *tayyoye*.⁵⁷ El término *tayyoye* es un plural adaptado a partir del epónimo árabe *Tayyi'*, i. e. la tribu de los Banu Tayyi',⁵⁸ en la que tras emigrar al norte muchos de sus grupos tribales fueron cristianizados. Por su parte, la voz *sarakenós*, cuyo étimo es el arameo *sarqi* (pl. *sarqiyin*)⁵⁹ y que en el siglo IV d. C. reemplazó a otros previos, como por ejemplo a *skenitai* ('moradores de tiendas'),⁶⁰ refiere una realidad sociohistórica constituida por grupos seminómadas con un *modus vivendi* característico del *limes arabicus*.⁶¹

Si bien es verdad que el término *tayyoye* ha conocido una evolución semántica y en etapas anteriores sirvió para identificar a grupos seminómadas calificados en griego como *barbaroi*⁶² o *sarakenoi*,⁶³ sin embargo, en los primeros momentos de la expansión árabe-islámica el término fue utilizado, junto con otros, para referirse a los musulmanes.

A la luz de esta y otras informaciones, es evidente que el cristianismo de Mawiya ha de ser necesariamente contextualizado en el marco sociohistórico de las alianzas y conversiones que se produjeron durante los siglos IV-V d. C, como *de facto* sucedió con los grupos árabes liderados por el filarca Zokomos en el siglo V d. C., en época de Arcadio.⁶⁴ En el caso de Mawiya, la cuestión de su cristianismo no

The Chronicle of Theophanes Confessor. Op. Cit., p. 99.

56 Juan Pedro Monferrer-Sala (2013). A King amongst Kings. On the Term *mlk* in the Context of the North Arabian Aramaic Inscriptions, en Juan Pedro Monferrer-Sala y Wilfred G. E. Watson (eds.). *Archaism and Innovation in the Semitic Languages. Selected Papers*. Córdoba: Oriens Academic, pp. 93-112.

57 G. W. H. Lampe (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, p. 1222b.

58 Juan Pedro Monferrer-Sala (2005). De viaje por el desierto de al-Nafud. A propósito de *Tayyoye*, *hanpe w-ma'addaye*, en J. P. Monferrer Sala y M.ª Dolores Rodríguez Gómez (eds.). *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, pp. 333-356, especialmente, pp. 339-350.

59 Federico Corriente (2008). *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*. Leiden/Boston (MA): Brill, p. 431a. Véase, además, M. C. A. Macdonald (2009). On Saracens, the Rawwafa Inscription and the Roman Army, en M. C. A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*. Farnham/Surrey: Ashgate, VIII, pp. 1-26.

60 M. C. A. Macdonald (2009). Arabians, Arabias, and the Greeks: Contact and Perceptions, en M. C. A. Macdonald, *Literacy and Identity. Op. Cit.*, pp. 19-21; y M. C. A. Macdonald (2009). On Saracens, the Rawwafa Inscription and the Roman Army, en M. C. A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia. Op. Cit.*, VIII, p. 4.

61 Fergus Millar (1993). *The Roman Near East 31 BC-AD 337*. Cambridge (MA)/Londres: Cambridge University Press, pp. 435-436.

62 Vassilios Christides (1969). «Arabs as "Barbaroi" before the Rise of Islam», *Balkan Studies*, 10, pp. 315-324.

63 David F. Graf (1989). Rome and the Saracens: Reassessing the Nomadic Menace, en Toufic Fahd (ed.). *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24-27 Juin 1987*. Leiden: E. J. Brill, pp. 341-400. Cf. V. Christides (1972). «The Names APABEE, EAPAKHNOI, and their False Byzantine Etymologies», *Byzantium*, 65, pp. 329-333.

64 Jan Retsö (2003). *The Arabs in Antiquity. Op. Cit.*, pp. 517-518.

parece que haya planteado graves problemas a quienes han dado por cierto que esta era cristiana. En cambio, para algunos de los partidarios de su etnia árabe hubo de producirse una conversión al cristianismo que, en opinión de Wright, tuvo lugar, concretamente, el año 372 d. C.⁶⁵

Sozomeno, al referirse a la conversión de los árabes, dice que gracias a Moisés el asceta «muchos se hicieron cristianos»⁶⁶ y Teófanos señala que «Mawiya hizo muchos cristianos entre los sarracenos».⁶⁷ Asimismo, al final de su relato, al aludir a la reconciliación de los árabes y los romanos, Sozomeno indica explícitamente que «los sarracenos empezaron a pasarse al cristianismo».⁶⁸ Pero es precisamente un fragmento de Sozomeno el que llama poderosamente la atención, pues de él se desprende que los grupos árabes se hicieron cristianos no por Mawiya, sino por la influencia directa que los sacerdotes y los monjes ejercían sobre los árabes entre los cuales vivían: «[...] Y empezaron a hacerse cristianos. Participaron de la fe en Cristo gracias al contacto con los sacerdotes y los monjes que vivían entre ellos, los cuales practicaban la ascesis en los desiertos vecinos, vivían y hacían milagros».⁶⁹

Es exactamente la misma impresión que se deduce del relato de Sócrates, y es la misma idea que recoge Teófanos al referirse a la conversión de árabes al cristianismo. Con todo, ambos autores hacen constar que Mawiya logró muchas conversiones entre los árabes, lo cual creemos que hay que entender como resultado de su política religiosa ortodoxa antiarriana, en combinación con la desarrollada por los monjes que moraban en el desierto.

Un precedente martirial: la matanza de los monjes del Sinaí

La presencia cristiana en el desierto árabe tiene uno de sus más lúgubres capítulos en los sucesos relacionados con una serie de monjes en la península del Sinaí, pero que a la par ofrece, asimismo, un vívido e interesante retrato del cristianismo árabe en época preislámica.⁷⁰ De acuerdo con las *Narraciones* del Pseudo Nilo, un padre y su hijo, Teodulo, están visitando a los monjes del Sinaí una semana después de la Epifanía cuando se ven envueltos en un ataque de beduinos (*barbaroi*). Tras asesinar a muchos monjes, capturan a Teodulo, al que intentan sacrificar a la diosa de la mañana (Venus) al atardecer. Su padre consigue huir cerca de Farán, donde cuenta lo sucedido y las costumbres tan distintas que tienen los beduinos y los monjes del Sinaí; pues, pese a que algunos de estos grupos árabes eran cristianos, eran, sin embargo, considerados como herejes, de acuerdo con la célebre frase

65 Thomas Wright (1855). *Early Christianity in Arabia: A Historical Essay*. Londres: Bernard Quaritch, p. 74.

66 Sozomeno, *Ecclesiastica historia*, VI, 38, en PG. LXVII, col. 1412.

67 Teófanos, *Chronographia. Op. Cit.*, I, p. 100. Cf. Cyril A. Mango, Roger Scott y Geoffrey Greatrex (1997). *The Chronicle of Theophanes Confessor. Op. Cit.*, p. 99.

68 Sozomeno, *Ecclesiastica Historia*, VI, 38, en PG. LXVII, col. 1413.

69 *Ibidem*, VI, 38, en PG. LXVII, col. 1412.

70 Sobre estos sucesos y las fuentes que los han transmitido: Daniel F. Caner (2010). *History and Hagiography from the Late Antique Sinai including History and hagiography from the late Antique Sinai: including translations of Pseudo-Nilus' «Narrations», Ammonius' «Report on the slaughter of the monks of Sinai and Rhaitou», and Anastasius of Sinai's «Tales of the Sinai fathers»*. Liverpool: Liverpool University Press. Véase, asimismo, Christa Müller-Kessler y Michael Sokoloff (1996). *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, The Stone-Cutter, and Anastasia*. Groningen: Styx Publications, pp. 9-69.

de Teodoro de Ciro: «*Arabia haeresium ferax*». La gente de Farán manda al padre al norte para recabar la ayuda de un jefe beduino con el que tienen un pacto. Los captores, habiéndoseles pasado la hora de sacrificar al chico por haberse quedado dormidos, deciden venderlo como esclavo y acaban vendiéndolo al obispo de Elusa. Finalmente, el padre lo encuentra y obtiene su libertad. La historia concluye con el regreso de ambos a casa, tras lo cual se entregan a los votos del ascetismo.

Los reinos árabes cristianos (siglos V-VI d. C.)

Tribus, alianzas y persecuciones

Las tribus árabes, cuyo proceso de cristianización sistemática se remonta al siglo III d. C.,⁷¹ experimentaron un interesante número de conversiones en el siglo VI d. C. gracias a la labor del obispo sirio ortodoxo Ahudemme, conocido como el apóstol de los árabes de Mesopotamia.⁷² La historia que los grupos árabes conocieron como clientes de Bizancio o de Persia es determinante para poder conocer las relaciones con los imperios bizantino y persa, pero además para poder entender la historia de las tribus árabes y sus implicaciones políticas y religiosas.⁷³

En los días de Teodosio II (408-450 d. C.), tenemos noticias de la llegada de una tribu árabe procedente del territorio del Imperio persa que se asienta en territorio bizantino, en el desierto de Judea, y que contará con un obispo llamado Pedro/Aspebet, quien fue muy activo en el Concilio de Éfeso. A finales del siglo V, en los últimos días del Reino de León (457-474 d. C.), tenemos noticias de un grupo tribal emergente, probablemente los Banu Ghassan, que contaba con un obispo, Pedro, al que envía al emperador bizantino para pactar con él.⁷⁴

El siglo VI d. C. representa la aparición en escena de los Banu Ghassan, que eran originarios de Arabia del Sur. Se trata de una tribu cristiana monofisita que entablará una convulsa relación militar con el Imperio bizantino, del que era vasallo, por intereses militares y económicos, al tiempo que era enemigo cerval de los Banu Lakhm.⁷⁵ Esta tribu es, sin lugar a dudas, la máxima expresión del cristianismo árabe del siglo VI,⁷⁶ dadas las implicaciones políticas, militares y religiosas en las que se halla envuelta, y se erige, además, en fuerza indispensable para la estabilidad de la zona y el control bizantino de esa parte del *limes arabicus*.⁷⁷ Este siglo, por lo demás, marca, definitivamente, ese deseo de construcción nacional árabe que tan bien sabrá utilizar Muhammad en la construcción de su nuevo modelo, el islam, en perfecta combinación con sus ideas monoteístas.

71 René Aigrain (1914). *Arabie*, en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. París: Letouzey et Ane, III, cols. 1159-1161.

72 François Nau (1909). *Histoires d'Ahoudemeh et de Marouta, suivies du Traité d'Ahoudemeh sur l'home*, en R. Graffin y F. Nau (eds.). *Patrologia orientalis III*. París: Firmin Didot et Cie., pp. 28-29. También F. Nau (1933). *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*. París: Imprimerie Nationale, pp. 15-17.

73 Averil Cameron (1966). *Procopius and the Sixth Century*. Londres/Nueva York (NY): Routledge, p. 169.

74 Maurice Sartre (1982). *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*. Bruselas: Latomus, pp. 121-203.

75 Sobre esta tribu aliada con el Imperio persa, véase Gustav Rothstein (1899). *Die Dynastie der Lahmidin in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*. Berlín: Verlag von Reuther & Reichard.

76 Irfan Shahid (1995). *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. 2 vols. Washington D. C. (WA): Dumbarton Oaks.

77 Michele Piccirillo (2002). *L'Arabia cristiana. Dalla provincia imperiale al primo periodo islamico*. Milán: Jaca Book, pp. 198-217.

Un episodio del siglo VI que no debe pasar desapercibido es el de los mártires de la ciudad surarábica de Najran, del que tenemos noticia gracias a diversos documentos.⁷⁸ Los condicionantes políticos y comerciales del Reino de Himyar acabaron generando el enfrentamiento entre este y el Reino de Axum, aunque en realidad el argumento utilizado para justificar la intervención naval de los etíopes contra los himyaríes fue el de las persecuciones, y en concreto los martirios de la población cristiana de la ciudad de Najran con su *sheikh* a la cabeza, al-Harith ibn Ka b, a manos de las huestes de Dhu Nuwas.⁷⁹ Con todo, la política económica y represiva desencadenada contra los cristianos de la zona en general, y contra Bizancio y Axum en particular, fue lo que animó el ataque dirigido por Ella Asbeha para detener la política del réglu judío.⁸⁰ Este hecho acabó siendo trágico incluso para los grupos cristianos partidarios del Reino de Axum, como así consta en una inscripción que refiere la masacre de Muhwan y el incendio de su iglesia.⁸¹ Sin embargo, en el año 525 d. C., Ella Asbeha invadió de nuevo el Reino de Himyar, con la ayuda de la flota bizantina de Justiniano I, y derrotó a Dhu Nuwas en un punto de la costa del mar Rojo. A partir de este momento, Himyar ya no volverá a tener la primacía de la que había gozado y su lugar lo ocupará el enclave comercial de La Meca a partir de la segunda mitad del siglo V d. C.⁸²

A modo de epílogo: más allá de Arabia

Un aspecto que en modo alguno debemos pasar por alto es el de la presencia de grupos árabes fuera del territorio árabe y sus implicaciones. Contamos con interesante información acerca de tribus árabes que se establecieron más allá de la frontera árabe en época preislámica.⁸³ Esa presencia, lejos de representar un interés marginal, como pueda suponerse en algunos ámbitos, es de una importancia palmaria para entender no pocos aspectos del mundo árabe preislámico en general y del cristianismo árabe en particular.

Cierto es que resulta bastante complicado poder definir qué es árabe en ese y otros periodos antiguos por dos razones básicas: la primera, por el carácter endeble de un concepto como la *etnicidad*; en segundo lugar, por la propia dificultad que plantea la definición del término árabe con anterioridad al siglo VI d. C. La cuestión, obviamente, se agudiza si la planteamos fuera del medio te-

78 André Binggeli (2007). *Les versions orientales du Martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons*, en Marina Détoraki, *Le Martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)* [Traducción de J. Beaucamp, con un estudio de las versiones orientales de A. Binggeli]. París: Centre de Recherche et de Civilisation de Byzance, pp. 163-176.

79 Juan Pedro Monferrer-Sala (2010). *Redefining History on Pre-Islamic Accounts: The Arabic Recension of the Martyrs of Najran*. Piscataway (NJ): Gorgias Press; Juan Pedro Monferrer-Sala (2012). *The Martyrdom of Arethas' Wife. Rewriting Hagiographies in the Melkite Arabic Tradition*, en *Nader al-Jallad (ed.). People from the Desert. Pre-Islamic Arabs in History and Culture*. Wiesbaden: Reichert Verlag, pp. 129-154.

80 F. Altheim y R. Stiehl (1968). *Die Araber in der Alten Welt*. 6 vols. Berlín: Walter de Gruyter, vol. 1, pp. 383-384.

81 Maxime Rodinson (1969). «Sur une nouvelle inscription du règne de Dhoù Nowas», *Bibliotheca orientalis*, 26:1-2, pp. 26-34.

82 Toufic Fahd (1989). *Rapports de la Mekke préislamique avec l'Abyssinie: le cas des ahabis*, en T. Fahd (ed.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Op. Cit.*, pp. 539-548.

83 Véanse, por ejemplo, René Dussaud (1907). *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. París: Paul Geuthner; y René Dussaud (1955). *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*. París: Paul Geuthner.

territorio árabe tradicional, como en el caso presente. De todos modos, lo que no presenta ninguna duda, ni ningún problema, es afirmar que tribus procedentes del territorio árabe, que hablaban árabe, acabaron estableciéndose en otros territorios, desde las zonas limítrofes con la frontera árabe hasta las *hinterlands* sirias o Mesopotamia.

Traemos a colación esta cuestión de los grupos árabes establecidos fuera de Arabia en conexión con el cristianismo árabe no solo porque un buen número de esos grupos eran cristianos, sino porque además esos grupos mantuvieron una lengua y una cultura oral y escrita en árabe. Esa lengua, criolla (*creole*), consiguió mantenerse a partir de una forma árabe coloquial (*pidgin*) en proceso de descriollización (*decreolization*) en medio de un contexto lingüístico no árabe, aunque con afinidades genéticas con algunas de esas lenguas, tal es el caso de los dialectos arameos con los que convivió e interaccionó constantemente.

Este contexto al que acabamos de referirnos es al que pertenece el célebre fragmento descubierto en el siglo XIX en la Qubbat al-Khazna de la mezquita de los Omeyas de Damasco.⁸⁴ Se trata de un fragmento del Salmo 78 (LXX, 77) a doble columna: texto griego en caracteres unciales en la columna de la izquierda y glosa árabe (no traducción idiomática) en la derecha, también en caracteres griegos unciales. El fragmento tiene un enorme interés fundamentalmente por los aspectos lingüístico y cronológico.

La propuesta tradicional de datación del fragmento, atendiendo a los rasgos paleográficos que presenta el texto, es el siglo VIII, con algunas oscilaciones que llevan de finales del siglo VII al siglo IX.⁸⁵ Sin embargo, si exceptuamos la descripción ofrecida por Violet en 1901, nada más sabemos del fragmento y, por lo tanto, la cuestión de la datación se convierte en *terra incognita*. Todo indica que puede tratarse de un texto elaborado para ayudar a un hablante árabe o a un auditorio perteneciente a una comunidad árabe damascena o siria. De especial relevancia en este punto es el estudio realizado por F. Corriente hace unos años, que no solo califica al fragmento como el «certificado de nacimiento» del árabe *nabati*, sino que además plantea la datación del fragmento con bastante anterioridad a la que ha sido propuesta hasta el presente.⁸⁶ Y a una conclusión semejante llegaba unos años antes, por procedimientos distintos, Macdonald, quien sugiere una datación que habría que situar «algún tiempo antes del siglo VI a. C».⁸⁷

Si este es el caso, y los argumentos lingüísticos proporcionados por Macdonald y Corriente son lo suficientemente sólidos, nos hallamos por lo tanto no

84 Bruno Violet (1901). «Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus», *Orientalistische Literaturzeitung*, 4, cols. 384-403, 425-441 y 475-488.

85 Sidney H. Griffith (2013). *The Bible in Arabic. The Scriptures of the «People of the Book» in the Language of Islam*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 56, p. 113.

86 Federico Corriente (2007). The Psalter Fragment from the Umayyad Mosque of Damascus: A Birth Certificate of Nabati Arabic, en Juan Pedro Monferrer-Sala (ed.). *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*. Piscataway (NJ): Gorgias Press, pp. 303-320, especialmente, pp. 314-320.

87 Michael C. A. Macdonald (2005). Literacy in an Oral Environment, en Piotr Bienkowski, C. Mee y E. A. Slater (eds.). *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*. Nueva York (NY)/Londres: T&T Clark International, pp. 101-103.

solo ante el texto bíblico árabe más antiguo, sino que ese texto es de época preislámica. Y lo que es más interesante todavía, esa muestra preislámica no procede de territorio árabe, sino de un medio no árabe al que, o bien la escritura árabe aún no había llegado, o bien aún no circulaba el nuevo alfabeto árabe nacido en al-Hirah. Ese primer certificado del árabe *nabati* sería al propio tiempo, pues, el certificado, el primero, de un texto bíblico preislámico en árabe.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Juan Pedro Monferrer-Sala es catedrático en Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Córdoba. Asimismo, es doctor en Filología Semítica y especialista en lengua y literatura islámica, cristiana y judía, lingüística semítica, edición de manuscritos, crítica textual y crítica literaria. Dirige numerosos proyectos de investigación nacionales e internacionales y es miembro de diferentes comités científicos: *Graeco-Arabica*, *Islam and Christian Relations*, *al-Qantara*, *Studia Historica*, *Journal of Medieval and Islamic History*, entre otros, y codirector de la revista *Collectanea Christiana Orientalia*.

RESUMEN

La historia del cristianismo árabe preislámico, trazable de modo sistemático desde el siglo III d. C., emerge de forma prodigiosa con la toma de conciencia que se despierta en grupos árabes norarábigos con la intención de constituir una «realidad nacional árabe» con la que empezar a construir su propia historia. Esos grupos cristianos y árabes vivirán dentro y fuera del territorio árabe, donde pese a una situación lingüística adversa conseguirán mantener viva su lengua, el árabe, y su cultura, el cristianismo.

PALABRAS CLAVE

Cristianismo, árabe, preislámico, historia, lengua, identidad nacional.

ABSTRACT

The history of pre-Islamic Arab Christianity, systematically traceable from the 3rd century AD, prodigiously emerges with the awareness sparked in ancient north Arabian groups that aimed to build a «national Arab reality» with which to start constructing their own history. These Christian and Arab groups lived inside and outside Arab territory, where, despite adverse linguistic circumstances, they were able to keep their language, Arabic, and their culture, Christianity, alive.

KEYWORDS

Christianity, Arabic, pre-Islamic, history, language, national identity.

الملخص

برز تاريخ المسيحية العربية السابقة لظهور الإسلام، و الذي يمكن رصده بشكل منهجي منذ القرن الثالث الميلادي، بشكل لافت من خلال بروز الوعي عند الجماعات العربية الشمالية بتأسيس «كيان وطني عربي» كخطوة في إتجاه بناء تاريخها الخاص. و قد إستطاعت هذه الجماعات المسيحية و العربية، التي كانت تعيش داخل و خارج التراب العربي، الحفاظ على لغتها العربية و ثقافتها المسيحية حيتن، وسط أوضاع لِسْنِيَّة غير مواتتية.

الكلمات المفتاحية

العربية؛ ما قبل الإسلام؛ التاريخ؛ اللغة؛ الهوية الوطنية.

LA HERENCIA LITERARIA DEL CRISTIANISMO ÁRABE

Pilar González Casado

Introducción

Hay dos denominaciones para la producción literaria escrita en árabe por autores cristianos: *literatura árabe cristiana* y *literatura cristiana en árabe*. Hablan de un mismo conjunto de textos, pero contemplado desde dos perspectivas diferentes. Cuando hablamos de *literatura árabe cristiana*, seguimos un criterio lingüístico, la lengua árabe, para definir un conjunto que incluye diferentes elementos cuyo rasgo distintivo es la religión de sus autores. A este conjunto pertenecen tanto la literatura árabe islámica como la literatura árabe cristiana. Cuando hablamos de *literatura cristiana escrita en árabe*, seguimos un criterio religioso, la religión cristiana, para definir un conjunto que incluye diferentes elementos cuyo rasgo distintivo es la lengua en la que se expresaron sus autores. Esta puede ser el latín, el griego, el siríaco, el armenio o el árabe, entre otras muchas.

Ambas denominaciones son válidas porque la producción literaria de los cristianos orientales expresada en árabe pertenece por derecho propio a las dos clases: comparte protagonismo con la islámica como literatura árabe y es heredera y continuadora del patrimonio literario cristiano que, antes de la irrupción del islam y de la consiguiente arabización, se expresaba en griego, siríaco, copto y etiópico. Básicamente está compuesta por textos de tema religioso aunque también hay algunos de tema profano.

Abarca un arco cronológico muy amplio, desde el siglo IX hasta nuestros días, toca un gran número de géneros y, generalmente, se estructura en tres periodos:¹

- 1.º) desde el siglo IX hasta la primera mitad del XV (1450): el origen y la Edad de Oro;
- 2.º) desde 1450 hasta el siglo XIX, la etapa de decadencia;
- 3.º) del siglo XIX hasta nuestros días, el resurgimiento.

Tipológicamente, se divide en literatura de traducción y literatura de producción propia.

La literatura árabe cristiana

Durante la primera etapa, se tradujo la Biblia, la literatura apócrifa, las obras de los Padres griegos y siríacos, los cánones y la liturgia. Los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con mayor uso litúrgico (los Salmos, los Evangelios y las cartas de Pablo) se empezaron a traducir en el siglo IX, cuando la arabización ya era un fenómeno real y las otras lenguas vernáculas empezaban a ser incomprensibles. Además de otras traducciones de las que no tenemos evidencia

1 Esta clasificación sigue la de la obra de Georg Graf (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi*, 118, 133, 146, 147 y 172). Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana. Aunque la investigación ha avanzado desde su publicación, sigue siendo el instrumento básico para el estudio de la literatura árabe cristiana.

textual, un autor copto tradujo los dos Testamentos en el siglo XIII.² La literatura apócrifa de intención didáctica es quizá la más conocida.³ Son famosos *El evangelio árabe de la infancia* y *La historia de José el Carpintero*.⁴ Pero cuenta con ejemplos tan valiosos como la versión árabe de *La cueva de los tesoros*, relato siríaco del siglo VI que recoge tradiciones que pueden remontarse hasta el II, y cuyos manuscritos son más antiguos que los de la versión siríaca.⁵ La interpretación teológica del sentido de la conquista islámica cuenta con apocalipsis que continúan las tradiciones iniciadas en siríaco y copto: *El apocalipsis del Pseudo-Atanasio*,⁶ *La carta de Pí-sentio, obispo de Qeft, a sus fieles*,⁷ y *El apocalipsis de Samuel, superior del monasterio de Calamún*.⁸ Los Padres más difundidos fueron Efrén el Sirio e Isaac de Nínive, inspiradores de la vida ascética; Juan Crisóstomo, modelo para la moral; Gregorio de Nacianzo, teólogo muy apreciado; Jacobo de Sarug, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Evagrio Pónico, junto con los Padres egipcios del desierto, que también sirvieron como inspiración ascética. En los monasterios palestinos de Mar Saba y Santa Catalina del Sinaí, se tradujeron las pasiones de los santos locales y los sinaxarios. Finalmente, la literatura canónica tradujo textos pseudoapostólicos como los *Cánones de Hipólito*, que recopilan las disposiciones necesarias para celebrar y recibir los sacramentos.⁹

La literatura de producción propia comprende tanto la Edad de Oro como la decadencia. Desarrolla la teología en obras apologéticas, polémicas, dogmáticas y filosóficas. Los dos primeros géneros encuentran acomodo en otra prolongación de un género de la literatura cristiana griega y latina, los diálogos; en árabe, *maylis*, ‘sesión’, o en plural, *mayalis*. Toman como argumento los encuentros interreligiosos del islam medieval entre cristianos, musulmanes y judíos en la corte musulmana. Son una serie de sesiones en las que se debate sobre los fundamentos de las verdades del islam y del cristianismo. Su objetivo era proveer de argumentos a los lectores para que pudieran responder a los desafíos ideológicos del islam.¹⁰

- 2 Además de la obra de Georg Graf (*Ibidem*, 118, pp. 85-195), sobre las traducciones de la Biblia al árabe, puede consultarse: David Thomas (2006). *The Bible in Arab Christianity*. Leiden/Boston (MA): Brill; y B. M. Metzger (1977). *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*. Oxford: Clarendon Press, pp. 260-263.
- 3 Georg Graf (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi)*. *Op. Cit.*, pp. 196-297.
- 4 La traducción comentada en castellano de estos dos textos está en Aurelio de Santos Otero (1956, reimpr. 2006). *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 301-352.
- 5 Edición del texto árabe con traducción inglesa en Margaret Dunlop Gibson (1901). *Kitab al-Magall or the Book of the Rolls*. Studia Sinaitica, VIII. *Apocrypha Arabica*. Londres: Cambridge University Press Warehouse, pp. 1-58 (traducción) y pp. 1-0v (texto); traducción castellana en Pilar González Casado (2004). *La cueva de los tesoros*. Apócrifos Cristianos, 5. Madrid: Ciudad Nueva, pp. 306-400.
- 6 La edición de uno de los manuscritos de esta obra puede verse en Javier Martínez Fernández (1985). *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Vols. I y II. Washington D. C. (WA): The Catholic University of America, pp. 285-411.
- 7 Edición árabe y traducción francesa en A. Périer (1914). «Lettre de Pisuntius, évêque de Qeft, à ses fidèles», *Revue de l'Orient Chrétien*, 19, pp. 303-323 y pp. 445-446.
- 8 Edición árabe y traducción francesa en J. Ziadeh (1915-1917). «L'apocalipsis de Samuel, supérieur de Deir el-Qalamoun», *Revue de l'Orient Chrétien*, 10, pp. 374-405.
- 9 Georg Graf (1944). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi)*. *Op. Cit.*, pp. 298-485.
- 10 Un estudio sobre este género puede verse en Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh y Sydney H. Griffith (1999). *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*. Studies in Arabic Language and Literature, 4. Wiesbaden: Harrassowitz.

El primero en árabe es *El diálogo del monje Abrahán de Tiberíades con el emir Abd al-Rahman al-Hasimi en Jerusalén alrededor del año 820*.¹¹

La literatura dogmática sigue una evolución repartida en tres focos geográficos: Palestina, lugar de nacimiento en el siglo IX, Bagdad (siglos X al XII) y El Cairo (siglo XIII), ya que fueron los centros de su apogeo. En el siglo VIII, nació el pensamiento musulmán cuando el contenido básico del cristianismo ya estaba elaborado. Sin embargo, este último tuvo que expresarse en árabe bajo un marco referencial interno y otro externo. El interno no era novedoso, puesto que consistía en recoger la tradición cristiana. El externo supuso una novedad al tener que autodefinirse frente al islam y presentar el cristianismo como la verdadera religión, categoría que los musulmanes reclamaban para las enseñanzas de Mahoma y del Corán. Cristianos y musulmanes emplearon un procedimiento apologetico común basado en la dialéctica aristotélica, la *ilm al-kalam*, la ciencia del discurso o de la palabra.¹²

Toda una red de monasterios enclavados en los desiertos de los territorios actuales de Egipto, Etiopía, Siria e Iraq desempeñó una importante actividad literaria centrada tanto en la labor de traducción, conservación y estudio del acervo cristiano, señalada anteriormente, como en la composición de nuevas obras. Fueron famosos los monasterios nestorianos y jacobitas de las riberas del Tigris y el Éufrates, que los propios geógrafos árabes del siglo XII todavía nombrarán en sus obras; o los coptos de los desiertos de Egipto y de las riberas del Nilo, desde prácticamente su nacimiento hasta la parte occidental del delta.

Pero son, sin embargo, los centros melquitas de Palestina, los pioneros en la labor de componer en árabe literatura cristiana. La comenzaron en el primer siglo abasí (750-850), mientras que en las zonas de lengua siríaca en Mesopotamia no se hizo hasta un siglo después. Produjeron un importante fondo de textos árabes cristianos expresado en un idioma árabe característico, denominado generalmente como árabe medio, y que también tiene una grafía característica. Surgió mirando a lo que sucedía fuera del monasterio, al nuevo credo islámico, e iba dirigido tanto a los propios cristianos, a los que quería proveer de la argumentación necesaria para afrontar el reto intelectual del islam, como a los musulmanes, ante los que pretendía defender el credo cristiano en el nuevo idioma religioso, el Corán, y en la nueva lengua de la escena sociopolítica, el árabe. Los tratados dogmáticos son su principal producción. Habitualmente, se explica este fenómeno de la prontitud de la aparición de obras cristianas en árabe o del abandono del griego como lengua eclesiástica en los monasterios palestinos por el aislamiento en el que quedaron al interrumpirse su comunicación con Constantinopla y con el resto de la cristiandad, a diferencia de los monasterios de otros patriarcados orientales (siríacos y coptos), que tardaron un siglo más en emplear el árabe, sobre todo en sus libros eclesiásticos.

11 Edición del texto árabe con traducción francesa en Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tiberiade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820*. Textes et Études sur l'Orient Chrétien, 3. Roma: Pontificiae Universitatis Lateranensis.

12 Acerca de los autores cristianos que emplearon este método, puede verse: Sydney H. Griffith (1994). Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion, en *Kh. Samir y Jorgen Nielsen* (ed.). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden/Boston (MA): Brill, pp. 1-43.

Tres lauras palestinas llevaron a cabo esta actividad: la de Mar Charitón, Mar Sabas y Santa Catalina del Sinaí, de la que sobrevive un gran fondo de manuscritos. Conservamos dos tratados de época muy temprana de estos monasterios palestinos: el anónimo *Sobre la trinidad del Dios único*,¹³ probablemente de finales del siglo VIII, que defiende la unicidad del Dios trino al hilo de las suras coránicas; y *El compendio sobre los caminos de la fe* copiado por Esteban de Ramla (siglo IX) y que aporta la cristología como signo distintivo cristiano.¹⁴

En torno a la Bagdad abasí, viven dos generaciones de intelectuales, pertenecientes a las tres confesiones árabes, que representan el culmen de la dogmática. La primera la forman el melquita Teodoro Abu Qurra (siglos VIII-IX), el jacobita Habib ibn Jidma Abu Raita (siglo IX) y el nestoriano Ammar al-Basri (siglo IX). El jacobita Yahya b. Adi (siglo X), el nestoriano Elías de Nísibe (siglos X-XI) y el melquita Pablo de Antioquía (siglo XII) tomaron el relevo de la generación anterior. Todos crearon una dilatada producción en la que argumentaron sobre la Trinidad y la encarnación. No podemos abandonar Bagdad sin mencionar que, en el siglo X, el monje nestoriano Abu Bisr Matta ibn Yunus fundó la escuela filosófica aristotélica donde fue maestro del filósofo musulmán al-Farabi, quien, a su vez, formó al filósofo cristiano ya citado Yahya Ibn Adi. Tampoco podemos olvidar la labor de traducción del saber griego, filosófico y científico, que realizaron los autores nestorianos.¹⁵

En 1258, los mongoles invadieron Bagdad y la capital cultural se trasladó a El Cairo, donde la literatura copta en árabe se había iniciado en el siglo IX con Severus ibn al-Muqaffa.¹⁶ En el siglo XIII, los *awlad al-Assal*, los cuatro hermanos al-Assal, elevaron esta literatura a su cima más alta. Descubrieron, recopilaron y copiaron manuscritos, tradujeron obras y compusieron otras teológicas, como *El compendio sobre los principios de la religión*.¹⁷ Muchas de las obras de los autores bagdadíes las conocemos gracias a ellos. Su esplendor se cierra en el siglo XIV con Ibn Kabar y su enciclopedia *Una lámpara en la oscuridad*, una recopilación de la literatura cristiana árabe.¹⁸

13 Edición del texto con traducción inglesa: Margaret Dunlop Gibson (1899). *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a Treatise on the Triune Nature of God*. Studia Sinaitica, VII. Londres: Cambridge University Press Warehouse, pp. 74-107 (texto árabe) y pp. 2-36 (traducción inglesa).

14 Esta obra permanece aún inédita y se encuentra en el manuscrito British Library Oriental 4950 que escribió Esteban de Ramla en el año 877 (cf. Sydney H. Griffith [1986]. «Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century; the Example of the *Summa Theologiae Arabica*», *Orientalia Christiana Analecta*, 226, pp. 123-141; y Sydney H. Griffith [1990]. «Islam and the *Summa Theologiae Arabica*; Rabi' I, 264, A. H.», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, pp. 225-264).

15 Una descripción más amplia del planteamiento de los intelectuales cristianos árabes, puede consultarse en: Sydney H. Griffith (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton (NJ)/Oxford: Princeton University Press.

16 Su obra principal está editada con una traducción inglesa en Rifaat Y. Ebied y Michael J. L. Young (1975). *The Lamp of the Intellect of Severus Ibn al-Muqaffa' Bishop of al-Ashmunain*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici, 32-33. Louvain: Secrétariat du CSCO.

17 Edición del texto árabe: Abullif Malek Awad Wadi (1997). *Al-Mu'taman Ibn al-'Assal, Summa dei Principi della Religione*. Studia Orientalia Christiana Monographiae, 6a-b y 7a-b. El Cairo/Jerusalén: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.

18 Un breve estudio sobre este autor puede verse en Samir Khalil Samir (2000). «L'Encyclopédie liturgique d'Ibn Kabar († 1324) et son apologie d'usages coptes», *Orientalia Christiana Analecta*, 260, Roma, pp. 619-655.

Con la conquista de Constantinopla por los turcos en 1458 se abre el periodo de decadencia del que no se despertará hasta el siglo XIX. Del siglo XVII en adelante, únicamente se traducen varias Biblias completas al árabe y los autores apenas producen obras reseñables. A esta producción se une la de las misiones cristianas en Oriente.¹⁹ Finalmente, durante el renacimiento árabe del XIX, la Nahda, los intelectuales cristianos destacarán como impulsores de la sociedad árabe moderna, pero su labor se centrará en el ámbito profano: la historiografía, la poesía, la filología y el periodismo.

Su principal rasgo diferenciador: la presencia del Corán

La mayor parte de todo este material literario comparte un rasgo que le diferencia del resto de la literatura cristiana: la presencia del Corán. El lenguaje del libro sagrado musulmán penetró muy pronto tanto en la mentalidad como en el habla de los cristianos arabófonos. En la literatura árabe cristiana está presente implícita y explícitamente desde su inicio tanto para rebatir su veracidad como para afirmar los principales dogmas cristianos. Esto último es lo más llamativo.

En el capítulo ocho de *El compendio sobre los caminos de la fe*, cuando los musulmanes preguntan por el significado de «el Encarnado», *al-mutaannas*, los maniqueos les dan la siguiente respuesta:

La Encarnación es la inhabitación de Dios en la Virgen María, la Purísima, su elección de la carne humana de ella y su autovelación (*ihtiyabahu*) bajo la carne humana. Esto es así porque la carne no tiene acceso al discurso divino (*laysa li-l-basari ila kalami-llahi sabilun*) excepto por revelación (*wahyan*) o desde detrás de una cortina (*aw min warai hiyabin*).²⁰

A quien no esté familiarizado con el Corán, no le habrá llamado la atención esta explicación. A quien esté familiarizado con él, muy probablemente le haya resonado en su memoria la aleya 51 de la sura 42:

A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por revelación (*wahyan*), o desde detrás de una cortina (*aw min warai hiyabin*), o mandándole un enviado que le inspire, con su autorización lo que Él quiere. Es altísimo, sabio.
 وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

Inmediatamente surgen dos preguntas: ¿por qué se pueden relacionar la autovelación como metáfora de la encarnación y la cortina del Corán? ¿Por qué los cristianos la interpretan como una alusión a la naturaleza humana del Verbo desde

19 La bibliografía sobre esta producción literaria puede consultarse en René-G. Coquin (1993). *Langue et littérature arabes chrétiennes*, en Micheline Albert (ed.). *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* [Introducción de Antoine Guillaumont]. París: Éditions du Cerf, pp. 35-105.

20 Traducción castellana del texto inglés de Mark N. Swanson del manuscrito British Library Oriental 4950, f. 114r, en Mark N. Swanson (1998). «Beyond Proof-texting: Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies», *The Muslim World*, LXXXVIII, 3-4, p. 300.

Si tenemos en cuenta Hebreos (10:19-20), donde se dice que el velo es la propia carne de Jesús, es fácil pensar que, cuando la Virgen recibe el anuncio, mientras teje el velo del templo, al mismo tiempo, se teje en su seno el velo de la carne del Hijo de Dios.

Así lo entendió Hipólito, que contempla a la Trinidad entera en el tejido carnal:

1. Y es que, de hecho, el Logos de Dios, que era sin carne, se revistió la santa carne procedente de la santa Virgen como un novio de su traje y terminó de tejérselo en su pasión de la cruz [...]. 2. El telar del Señor es, por tanto, como la pasión sufrida sobre la cruz; la urdimbre en Él, la potencia del Espíritu Santo; la trama, como la santa carne tejida en el Espíritu, el hilo de la trama, la gracia que por medio del amor de Cristo aprieta y une a ambas en una sola cosa; la lanzadera, el Logos [...].²⁵

Dos autores siríacos del siglo IV, Efrén y Cirilona, popularizaron esta metáfora entre la cristiandad siríaca. Efrén, a lo largo de sus himnos, describe todo el proceso de la encarnación: el descenso del Verbo y la concepción. En su himno sobre la resurrección (I.7), dice lo siguiente:

La Palabra del Padre vino desde su seno,	ܘܠܘܕܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ
y se vistió de un cuerpo en un seno distinto;	ܘܠܘܕܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ
salió de un seno a otro seno,	ܘܠܘܕܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ
y se llenaron de ella las entrañas castas.	ܘܠܘܕܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ
¡Bendito el que habitó entre nosotros! ²⁶	ܘܠܘܕܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܘܠܘܘܬܐ. ²⁷

En el himno IV (187-188) sobre la natividad de Efrén, el seno de María puede abarcar al Inabarcable porque este se ajusta a la medida del vestido humano al despojarse de la gloria. Gloria que, para Efrén, es también una túnica:

25 Francisco Antonio García Romero (2012). *Hipólito. El Anticristo*. Biblioteca de Patrística, 90. Madrid: Ciudad Nueva, pp. 54-55.

26 Traducción de F. J. Martínez Fernández.

27 Edmund Beck (1964). *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 248. Lovaina: Secrétariat du Corpus, p. 79.

<p>187. ¿Quién podría medir la extensión de su grandeza?</p>	<p>כח הגודל של המלכות</p>
<p>Él contrajo sus medidas a [la talla del] <i>manto</i>.</p>	<p>הוא קטן כמלכותו</p>
<p>188. María tejió y le vistió, porque Él se había despojado de su gloria.</p>	<p>והיא תפשהו והיא תלבושנהו</p>
<p>Pudo tejer para él, porque Él se había reducido.²⁸</p>	<p>²⁹ תפשהו והיא תלבושנהו</p>

Cirilona en su *Homilía sobre la crucifixión*, que, en realidad, trata sobre la institución de la Eucaristía, compara el pan ácimo con un cadáver y el pan fermentado con un vivo. Compara el de la Pascua judía (el primero) con el de la cristiana (el segundo) tomando una imagen de la vida cotidiana: al pan con levadura se le cubre con un lienzo para que guarde el calor y fermente. Cristo, el Pan, estuvo cubierto por el velo del seno de María:

La sinagoga recibió el pan ácimo en un *velo* durante la Pascua.
 La Iglesia recibió con un nuevo *velo* la levadura divina.
 María fue semejante a un *velo* y el Señor la levadura caliente.
 [...]
 La levadura estuvo envuelta y oculta en el *velo* del seno de María.
 כח המלכות היה כח המלכות כח המלכות כח המלכות כח המלכות
 כח המלכות כח המלכות כח המלכות כח המלכות כח המלכות
³⁰ כח המלכות כח המלכות כח המלכות כח המלכות כח המלכות

La literatura árabe pudo conocer la metáfora tanto por vía griega como siríaca, y las diferentes confesiones explicaron con ella sus posturas doctrinales con respecto a la encarnación. El velo cubre, luego puede ocultar la divinidad en la humanidad de una misma persona y llegar a ser una única persona (según afirman los melquitas) o naturaleza (según afirman los monofisitas). Pero, como no forma parte de la sustancia personal, siempre se puede quitar. Es la postura nestoriana. Aparece en la literatura apócrifa, como en *La cueva de los tesoros*, y en los relatos sobre «la dormición de la Virgen». En *La cueva de los tesoros*, Dios promete la redención a Adán tras la caída y le consuela con

28 Traducción de F. J. Martínez Fernández.
 29 Edmund Beck (1959). *Des heiligen Ephraem des Syrens Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 186. Lovaina: Secrétariat du Corpus, p. 42.
 30 Gustav Bickell (1870). «Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen syrischen Ineditis», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 27, p. 570.

las siguientes palabras:

30. [...] Habló conmigo y me dijo que al final de los tiempos se encarnaría de una muchacha virgen llamada María y que *se velaría en mí* y se vestiría con mi piel [...]. Tras cinco días y medio de mis días, tendré piedad y misericordia de ti, descenderé junto a ti, habitaré en tu casa y *me vestiré con tu cuerpo*.³¹

كلمني وقال في اخر الزمان يتجسد من جارية بكر تسمى مريم ويحتجب بي ويلبس جلدي... وبعد خمسة ايام ونصف ايامي اتراوف برحمتي عليك واليك انزل وفي بيتك اسكن وجسمك البس.³²

En *El tránsito de Juan el Evangelista*,³³ la divinidad se vela misteriosamente y se hace un hombre perfecto para que la divinidad pueda hablar con su criatura y esta pueda creer. El velo le permite tener la imagen del siervo:

(2) La paz del Señor que envió a su Hijo amado al mundo por su voluntad y por su amor para salvarlo. Una luz resplandeciente cruzó las entrañas de la Virgen y su voluntad y su misterio crearon de ella un hombre (4) íntegro. *Se veló en él* y habló a su creación del beneficio, la rectitud y la salvación que había en Él para ella.³⁴

سلام الرب الذي ارسل ابنه الحبيب الى العالم بمشيئته ومحبته لخلصهم واجتاز نوراً شراًفة في احشا العدرى وكوّن منها ارادته ومسرته بشراً (4) سوياً احتجب به وخاطب خلقه بما لهم فيه من المنفعة والرشد والخلص.³⁵

(6) [...] Y tomó la imagen del siervo como un *velo* y se tornó en amargura para conocer la pobreza y la fatiga, y se hizo para ellos consuelo de la amargura.³⁶

واخذ صورة العبد لها حجاباً وصار في مرور ليعلم الفقراء الغنا ويجعله لهم عزاءً من المرور.³⁷

Los diálogos y la dogmática también recurren a esta metáfora. Melquita es *El diálogo de Abrahán de Tiberíades*. Su protagonista, el monje Abrahán, explica al emir y los sabios musulmanes con la vestidura, *libas*, la encarnación y con el *hiyab*, el «velo», la mediación entre Dios y los hombres:

244. Entonces el Dios eterno se manifestó con *la vestidura de la humanidad*.

244. ظهر الإله الأزليّ بلباس من البشر.³⁸

302. [El monje dijo]: «Finalmente, ¿no afirmas tú, cosa asombrosa, que Dios ha recordado en todos los libros de los profetas y de sus apóstoles que hará salir de la estirpe de Adán, de la descendencia de Abrahán, de la casa de Israel, del tronco

31 Pilar González Casado (2004). *La cueva de los tesoros*. Op. Cit., pp. 329 y 330.

32 Margaret Dunlop Gibson (1901). *Kitab al-Magall or the Book of the Rolls*. Op. Cit., pp. 14-15.

33 Max Enger (1854). *Akhbar Yuhanna 'al-salih fi-naqlihi 'umm al-Masih; Ioannis Apostoli de transitu Beatae Mariae Virginis liber*; [Las noticias del apóstol Juan sobre el tránsito de la Madre de Cristo]. Elberfeldae: R.L. Friderichs, p. 2.

34 Pilar González Casado (2000). *Las relaciones lingüísticas entre el siríaco y el árabe en textos religiosos árabes cristianos* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 416.

35 Pilar González Casado (2000). *Ibidem*, p. 181.

36 Pilar González Casado (2000). *Ídem*, p. 417.

37 Pilar González Casado (2000). *Ídem*, p. 182.

38 Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tiberiade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820*. Op. Cit., p. 379.

de David, un hombre 303. al que Dios ha puesto para el rescate y la salvación de sus siervos y como *mediador* entre Él y sus siervos?».

302. [قال الراهب]: «وأخيراً، أليس تزعم، لعجب، أن الله ذكر في جميع كتب الأنبياء ورسله أنه يُخْرِج من نسل آدم، من زرع إبراهيم، ومن آل إسرائيل، ومن صُلب داود رجلاً، 303. يجعله الله فكاكاً وخلاصاً لعباده، وحجاباً بينه وبين عبده؟».³⁹

El objetivo principal del tratado anónimo *Sobre la Trinidad del Dios único* fue demostrar la credibilidad de la doctrina de la Trinidad a los cristianos melquitas que pretendían convertirse al islam. Para ello, recurre a las Escrituras cristianas que los musulmanes consideraban válidas (Ley, Profetas, Salmos y Evangelios) y al propio Corán. En el texto del tratado, la Palabra se vela en María para poder vencer al Diablo:

109b. Envió desde su trono a su Palabra que procede de Él y salvó a la descendencia de Adán. *Se vistió con este hombre* débil y dominado a través de la buena María, a la que Dios escogió sobre las mujeres de los mundos. *Se veló con ella* y destruyó el mal con él, lo derribó y lo sometió y le dejó débil y dócil [...]. Si Dios hubiera destruido a Iblís *sin haberse vestido con este hombre* con el que le curó, Iblís no habría encontrado el dolor y el remordimiento.

فارسل الله من عرشه كلمته التي هي منه وخلص ذرية ادم وليس هذا الانسان الضعيف المقهور من مريم الطيبة التي اصطفها الله على نسا العالمين فاحتجب بها وهلك به الشر واكبته وكيته وتركه ضعيفا ذليلا [...] ولو ان الله اهلك ابليس من دون ان يلبس هذا الانسان الذي طُبَّه به لم يكن ابليس يجد الحسرة الندامة.⁴⁰

El nestoriano Ammar al-Basri, un *mutakallim* cristiano que parece que escribió durante el siglo IX, escribió *El libro de la demostración* para ofrecer respuestas a algunas de las objeciones más comunes de los musulmanes contra las prácticas cristianas y las creencias más populares. Su objetivo principal es ser un compendio de la fe cristiana que los cristianos involucrados en la controversia religiosa con los musulmanes pudieran tener como referencia. Contiene una breve declaración del autor sobre los argumentos relativos a la existencia y la unicidad del Creador, la autenticidad del Evangelio y de las doctrinas de la Trinidad y la encarnación. En su argumentación sobre esta última, utiliza, de nuevo, la metáfora del velo para expresar que Cristo formó una sola sustancia con el hombre en el que se encarnó:

Por tanto, si el poder divino sobrepasa todo poder y nada es comparable a él, el Creador llegó a manifestarse en nuestro cuerpo por el designio y la unión con él, por la autoridad y el poder, de un modo ilimitado semejante a la limitación del alma en el cuerpo. *Fue con el hombre con el que se veló un solo nombre*, es decir, el nombre de Cristo. [...] Se ha *velado* con él hasta acercarse por la economía [divina] con

39 Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820*. *Op. Cit.*, p. 403.

40 Margaret Dunlop Gibson (1899). *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a Treatise on the Triune Nature of God*. *Op.Cit.*, p. 73.

respecto a nosotros y nos ha hablado desde nuestra esencia.

ولذلك اذ كان امر الله فوق كل امر لا يقاس به شيء، صار تجلي الخالق في جسدنا بالتدبير والتوحد به بالسلطان والقدرة بغير تحديد مثل تحديد النفس في البدن، اقام له مع البشر الذي احتجب به منا اسماً واحداً اعني اسم المسيح. [...] واحتجب به حتى قرب بالتدبير منا فكلمنا من جوهرنا.⁴¹

El jacobita Yahya b. Adi, nativo de la ciudad de Takrit, se trasladó a Bagdad, donde adquirió un gran prestigio como filósofo lógico en la escuela del filósofo cristiano Abu Bisr Matta ibn Yunus. Tradujo al árabe parte de la sabiduría griega (varios filósofos aristotélicos y neoplatónicos de la escuela de Alejandría y el mismo Aristóteles) y compuso obras polemistas en las que empleó el método lógico aristotélico para defender su fe monofisita. Su manejo del siríaco y del árabe le permitió seguir el camino cultural y teológico de las afamadas escuelas teológicas de su región (Edesa, Nísibe, Antioquía y Amida) y formarse como un auténtico escolástico. La defensa de los dos dogmas continuamente cuestionados por musulmanes y nestorianos, la Trinidad y la encarnación, está siempre presente en sus obras. Se le atribuye otro *Libro de la demostración*, cuyo sexto discurso desarrolla la teología paulina del primer y el segundo Adán. La atribución parece que es falsa, pero, en todo caso, la obra es de un jacobita, y recurre de nuevo a la metáfora:

4. Del mismo modo que el enemigo astuto se veló con la serpiente, [Cristo] se veló con la naturaleza al encarnarse. Salvó a Adán, que había sido burlado y mordido en aquella naturaleza, es decir, [en] su *velo*.⁴²

واحتجب بالطبيعة المتأنس بها بدل ما احتجب العدو المحال بالحية وخلص آدم المخدوع الملسوع بتلك الطبيعة اعني حجابها.⁴³

Aunque en árabe *ihtayaba* solo significa ‘ocultarse’, todas las veces que nos ha aparecido lo hemos traducido por el castellano ‘velarse’, que, según el DRAE, significa tanto ‘ocultarse’ como ‘cubrir con un velo’. Recoge mucho mejor el sentido de la metáfora. Los textos siríacos que hemos leído emplean diferentes palabras para denominar la vestidura de la humanidad: manto (*taksita*), vestido (*l'busa*), y túnica (*est'la*). *Susefa*, *velo* y *lienzo* hacen referencia al seno virginal. Los ejemplos árabes, para los verbos, emplean «vestir el cuerpo», «*albasa-l-yism*», o «vestir un hombre», «*albasa insanan*», y «velarse en», «*ihtayaba bi-/min*». Aparecen dos sustantivos: la *vestidura* propiamente es *libas*, mientras que *hiyab* alude a tres conceptos relacionados con el modo en que sucedió la encarnación: *naturaleza*, *mediación* y *velo*.

41 Michel Hayek (1977). *'Ammar al-Basri. Apologie et controverses. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série B. Orient Chrétien*, 5. Beirut: Dar al-Mashriq, p. 71.

42 Pilar González Casado (2013). Cristo, segundo Adán: la expresión en árabe de un tema de la literatura cristiana antigua, en S. Khalil Samir y J. P. Monferrer-Sala (eds.) *Graeco-Latina et Orientalia. Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii*. Beirut/Córdoba: CEDRAC (Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes)/Universidad de Córdoba/Oriens Academic, p. 150.

43 Emilio Platti (1988). Le Christ, deuxième Adam, dans le *Kitab al-Burhan* attribué a Yahya ibn 'Adi, in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*. Cahiers d'Orientalisme, 20. Ginebra: Patrick Cramer, p. 267.

Siríaco		Árabe	Castellano	
taksita	ܬܟܣܝܬܐ		manto	
l'busa	ܠܒܘܫܐ		vestido	
est'la	ܐܫܬܠܐ		túnica	
susefa	ܣܘܫܝܦܐ		velo lienzo	
		<i>albasa-l-yism</i> <i>albasa insanan</i>	ألبس الجسم ألبس إنساناً	vestir el cuerpo
		<i>ihtayaba bi-/ min</i>	إحتجب ب من	velarse en
		<i>libas</i>	لباس	vestidura
		<i>hiyab</i>	حجاب	naturaleza mediación velo

Conclusión

Tras la lectura de estos ejemplos se puede deducir tanto el eco del lenguaje coránico, aunque no se trate de textos exegéticos propiamente, como el de la tradición literaria cristiana. Ahora bien, con respecto al Corán, ¿por qué se recurre a él si no hay una valoración explícita de su estatus?, ¿acaso se consideraba también un libro revelado como la Biblia? Los testimonios que tenemos en otras obras que lo presentan como una Escritura no fiable apuntan a lo contrario.⁴⁴

Si analizamos la trayectoria de la literatura cristiana, no es nuevo el hecho de descubrir en otros textos sagrados, incluso paganos, verdades que se reconocen como propias. La intención de los autores cristianos cuando hacen uso del texto sagrado musulmán puede entenderse como la ampliación en árabe de dos tópicos clásicos, el de los *furta graecorum* ('lo que robaron los griegos') y el de las *spermata tu logu* ('las semillas del Logos'), y como una consecuencia del método de exégesis en el ámbito islámico que permitía a los cristianos interpretar el Corán con sentido cristiano.

Hay una conciencia de que en el Corán hay verdades cristianas, pero no la Verdad. Más que robarlas, el Corán las deformó. La Escritura y la Tradición se presentan como los mejores baluartes para corregir esta deformación. En el libro sagrado musulmán, hay signos de la encarnación de la Palabra, como el «velo» con

44 Sydney H. Griffith (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*. Op. Cit., pp. 92-96.

el que se ocultó la divinidad, pero no es la verdadera Palabra encarnada. Hay palabras de Dios, pero no la Palabra de Dios.

El libro sagrado musulmán, a diferencia de la Biblia, no es fruto de la tradición islámica como lo es la Sagrada Escritura de la cristiana. La *umma* no recibió unas suras del Corán como inspiradas y desechó otras como no inspiradas. En todas reconoció la autoría de Dios sin reflexionar acerca del por qué del contenido del libro. La exégesis se centró en explicar cuándo se reveló un pasaje concreto o fue meramente filológica: aclarar el sentido exacto de un vocablo raro o de una construcción gramatical extraña y explicar los referentes de cada palabra dentro de una misma frase. Esto les permitió a los autores cristianos sacar con facilidad al Corán de su marco hermenéutico islámico, sin que perdiera autoridad, e introducirlo en el de la tradición cristiana que habían arabizado. Con ello, ofrecieron interpretaciones válidas a los lectores cristianos para que consolidaran las verdades que este cuestionaba. Actualizaron su pasado simbólico en la lengua árabe de Allah, que también era patrimonio de los cristianos, y, recíprocamente, cuestionaron el contenido del libro.

Herencia es lo que uno recibe de las generaciones anteriores y también lo que le deja a las siguientes. La literatura árabe cristiana recibió la tradición de otras literaturas y, expresada en árabe, la prolongó en el tiempo conservando durante varios siglos categorías teológicas y figuras retóricas que en otras literaturas contemporáneas a ella ya habían caído en desuso. También fue capaz de hacer suyo el lenguaje y el contenido del texto referencial por excelencia de la literatura árabe, el Corán, y de darle un sentido completamente nuevo con el fin de autodefinirse frente a una nueva realidad, el islam, que cuestionaba sus verdades fundamentales. La respuesta fue positiva porque señaló los puntos que el cristianismo compartía con el islam y los que le hacían diferente. No perdió ante el otro su propia identidad, al contrario, la redefinió reconociendo elementos propios en el pensamiento ajeno. Esta posibilidad de replantearse la propia identidad y de apertura a lo no cristiano es lo más valioso que nos ha dejado en herencia la literatura árabe cristiana.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Pilar González Casado es licenciada por la Universidad Autónoma de Madrid (1987) y doctora por la Universidad Complutense de Madrid (2000) en Filología Árabe e Islam. Es profesora de árabe, siríaco y literatura árabe cristiana en la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en donde también estudió copto. Asimismo, tiene publicaciones sobre filología (sobre la influencia del siríaco en el árabe medio en textos árabes cristianos) y ha editado, traducido y estudiado apócrifos siríacos y árabes como: *El protoevangelio de Santiago* (Madrid, Ciudad Nueva, 1997), *La dormición de la Virgen: cinco relatos árabes* (Madrid, Trotta, 2002), *La cueva de los tesoros* (Madrid, Ciudad Nueva, 2004), y *Dichos y hechos de Jesús en la literatura ascética musulmana* (Madrid, Ciudad Nueva, 2009), así como autores árabes cristianos (concretamente, literatura de diálogos y a Yahya Ibn Adi).

RESUMEN

La literatura árabe cristiana forma parte de la literatura árabe. Es la producción literaria de la cristiandad que se arabizó tras la conquista islámica. Comienza en el siglo VIII y llega hasta nuestros días. Comprende un gran número de géneros entre los que destaca la apologética. Surgió como respuesta y diálogo con el islam, ante el que replanteó los dogmas que este cuestionaba, como los de la Trinidad y la encarnación, y tuvo que presentar el cristianismo como la religión verdadera. Empleó el lenguaje teológico válido del momento, el Corán, en el que los autores cristianos encontraron algunas de sus verdades. En consonancia con la tradición literaria cristiana precedente, interpretaron el velo de la sura 42:51 como una alusión a la encarnación. Esta apertura hacia lo no cristiano es la herencia literaria más valiosa que nos ha dejado el cristianismo árabe.

PALABRAS CLAVE

Corán, velo, encarnación, tradición, arabización, apologética.

ABSTRACT

Christian-Arab literature is the literary product of the Christianity that was Arabized after the Islamic conquest. From the time it emerged, in the 8th century, to the present day, it has encompassed a wide number of genres, including apologetics—as a response and dialogue with Islam—before that which reconsidered the dogmas of Trinity and the incarnation this called into question, and it had to present Christianity as the true religion. Similarly, it used a valid theological language at the time, the Koran, from which Christian authors found some of their truths. In keeping with the preceding Christian literary tradition, the veil of surah 42:51 was interpreted as an allusion to incarnation, with this opening towards non-Christianity the most valuable literary legacy left to us by Arab Christianity.

PALABRAS CLAVE

Koran, veil, incarnation, tradition, Arabization, apologetics.

الملخص

الأدب العربي المسيحي هو منتج المسيحية الأدبي الذي تم تعريبه بعد الغزو الإسلامي. ويشتمل، منذ مطلع القرن الثامن إلى يومنا هذا، على عدد هائل من الأجناس، والتي يبرز من بينها علم الدفاع عن المسيحية—كجواب على الإسلام و حوار مع—والذي أعاد طرح عقائد التثليث والتجسد أمام الإسلام الذي كان يسألها، وقدم المسيحية بإعتبارها الدين الحقيقي. وقد إستعمل كذلك اللغة اللاهوتية السائدة في ذلك الوقت، لغة القرآن، الذي وجد فيه المؤلفون المسيحيون بعض حقائقهم. فقد فسروا، إنسجاماً مع التقليد الأدبي المسيحي السابق، سورة الحجاب رقم 42:51 كإشارة على التجسد. ويعتبر هذا الإنفتاح على ما هو غير مسيحي التراث الأدبي الأكثر قيمة الذي تركته لنا المسيحية العربية.

الكلمات المفتاحية

القرآن؛ الحجاب؛ التجسد؛ التقاليد؛ التعريب؛ علم الدفاع عن المسيحية.

DHIMMA: LA SITUACIÓN DE LOS CRISTIANOS BAJO LA AUTORIDAD ISLÁMICA. LA SITUACIÓN EN ORIENTE MEDIO

Herman Teule

Introducción

Al analizar la historia, y la situación actual, del cristianismo en Oriente Medio en tiempos del islam, no podemos dejar de prestar atención a la situación jurídica que los gobernadores musulmanes concedieron a estos cristianos. Me refiero al llamado estatuto de la *dhimma*, un estatuto de protección que convertía a los cristianos en *dhimmis* o *ahl-al-dhimma*, gente sujeta a unas garantías de protección. La idea de la *dhimma* es ambigua en cuanto que, si bien, por un lado, tiene la connotación positiva de ser un contrato de seguridad y protección, por otro lado, presupone la superioridad, tanto religiosa como social, del islam y de las normas islámicas, que justamente por esa posición dominante podía ofrecer a los cristianos protección y ser tolerante.¹

El concepto de la *dhimma* se ha ido construyendo de forma gradual durante un largo periodo de tiempo y, en la primera parte de este artículo, describiré brevemente su evolución histórica inicial. En la segunda parte, analizaré de qué modo el ordenamiento jurídico musulmán influyó en la vida interna de los cristianos (limitándome aquí a los cristianos del Mashreq). Y finalizaré con una última observación: la tentación que el pensamiento de la *dhimma* tiene para algunos políticos musulmanes actuales.

Evolución histórica

Uno de los problemas con que nos encontramos para describir la evolución de la idea de la *dhimma*, término que no aparece en el Corán, es que los relatos de los primeros acuerdos entre Mahoma y el pueblo cristiano, o de los primeros dirigentes musulmanes y sus súbditos cristianos, aparecen relativamente tarde y, en ese sentido, podrían reflejar una evolución posterior más que la realidad del periodo inicial.

Esta observación se aplica también a un famoso documento que, dadas algunas características primitivas, podría haber sido parcialmente escrito en el periodo inicial, aunque el texto solo se conserva en una crónica redactada mucho después que a menudo se conoce como los *Anales* de Abu Ja'far al-Tabari, quien falleció en el año 923 de nuestra era.² El escrito original es el *Aman 'Umar*, el pacto de protección redactado por el segundo califa 'Umar ibn al-Khattab (que murió en el 644 d. C.) junto a Sofronio, el patriarca ortodoxo griego de Jerusalén, que en los

1 El término *dhimma* no se aplica solo a los cristianos, sino generalmente al «pueblo del libro» (*ahl al-kitab*), a los miembros de una religión con una escritura revelada, en primer lugar a los judíos junto a los cristianos. Este aspecto queda fuera del ámbito de consideración de este artículo, que se centra en las minorías cristianas. La obra de referencia sobre los cristianos y la *dhimma* es el estudio pionero de Antoine Fattal (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Impr. Catholique.

2 Véase Abu Ja'far al-Tabari y M. J. de Goeje (eds.) (1879). *Tarj al-Rusul wa-l-Muluk al-Tabari* [Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari]. Lugdunum Batavorum [Leiden]: E. J. Brill.

primeros textos islámicos todavía aparece con el nombre latino de Aelia.³ El-Awaisi defiende su autenticidad basándose en un análisis de la cadena de transmisores de este texto hasta la época de al-Tabari. El texto dice así:

En el nombre de Dios, el más Misericordioso, el más Compasivo. Esta es una garantía de protección que el siervo de Dios Umar [ibn al-Khattab], el emir de los creyentes, concede al pueblo de Aelia.

Les garantizo la protección de sus vidas, propiedades, iglesias y crucifijos; ya sean enfermos o gocen de buena salud; y para el resto de sus comunidades religiosas. Sus iglesias no serán ocupadas ni demolidas, no serán reducidas ni parcialmente incautadas. Ni ellos, ni la tierra en la que habitan, ni sus crucifijos, ni sus bienes serán confiscados ni parcialmente incautados.

Su gente no será forzada a practicar otra religión, ni ninguno de ellos será maltratado.

(Ningún judío podrá residir con ellos en Aelia).

El pueblo de Aelia deberá pagar el tributo de la *jizya* como Ahl al-Mada'en [...].⁴

El tono suave de este pacto, y de similares acuerdos contemporáneos que ponían fin a la conquista de otras importantes ciudades cristianas como al-Raqqa o Edesa,⁵ hace pensar en un contexto de rendición pacífica y negociada ante las autoridades musulmanas.

Es evidente que un texto relativamente tan escueto no resultaba suficiente para regular las complejas relaciones entre los conquistadores y los pueblos conquistados. Se necesitaban normas más detalladas, y un ejemplo eran las llamadas *Shurut 'Umar*, 'las disposiciones de 'Umar'. Diversos detalles nos dan a entender que el 'Umar al que se atribuye la redacción de estas disposiciones no podía haber sido el 'Umar del anterior documento; podría tratarse del califa omeya 'Umar II, que vivió más de un siglo después, o incluso, y más probable aún, de uno de sus sucesores.⁶ Sin embargo, algunos elementos del texto, como las disposiciones relativas a indumentarias distintivas, sugieren incluso una fecha anterior a 'Umar II. Debido a lo limitado del presente artículo, no hay espacio aquí para analizar por completo este texto relativamente extenso, pero estas consideraciones nos pueden servir

3 Recientemente ha aparecido una nueva traducción en inglés realizada por Abd al-Fattah M. El-Awaisi (2012). «Umar's Assurance of Aman to the People of Aelia (Islamic Jerusalem): A Critical Analytical Study of the Greek Orthodox Patriarchate's Version», *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2 (3), pp. 128-236. Véase Mahmoud Matz Kazmouz (2011). *Multiculturalism in Islam: The Document of Madinah & Umar's Assurance of Safety as Two Case Studies* [Tesis doctoral]. Aberdeen: University of Aberdeen, pp. 155-162. Este último trabajo discute la autenticidad del texto de al-Tabari y menciona algunos escritos anteriores de Amán aún mucho más concisos.

4 *Ahl al-mada'in*: El-Awaisi lo traduce como «la gente de otras regiones»; sugiero que se lea como «la gente de al-Mada'in», nombre árabe de la antigua capital sasánida de Seleucia-Ctesifonte.

5 Antoine Fattal (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. *Op. Cit.*, pp. 40-41.

6 Sobre la redacción de este texto, véase *Ibidem*, pp. 60-63; Mahmoud Matz Kazmouz (2011). *Multiculturalism in Islam: The Document of Madinah & Umar's Assurance of Safety as Two Case Studies* [Tesis doctoral]. *Op. Cit.*, pp.164-166. Un resumen del análisis de su periodo de redacción lo encontramos en M. Levy-Rubin (2009). *The Pact of 'Umar*, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.) (2009). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Leiden: Brill, pp. 360-364.

Dhimma: la situación de los cristianos bajo la autoridad islámica. La situación en Oriente Medio

como punto de partida para conocer las obligaciones y los derechos concedidos a los *dhimmis*. Con el paso del tiempo, las *Shurut 'Umar* fueron consideradas como las normas básicas que regulaban las relaciones con los «escrituristas» (los *ahl al-kitab*), sustituyendo incluso a otros contratos. Curiosamente, el texto es puesto en boca de los cristianos, quienes solicitan la protección de 'Umar y, en contrapartida, se declaran preparados a aceptar una serie de normas y códigos de conducta:

1. No construir nuevas iglesias ni monasterios. Los que caigan en ruinas o se hallen en los barrios musulmanes no serán reparados.⁷
2. Ofrecer hospitalidad y respeto a los musulmanes.
3. Tratar de pasar desapercibidos en cuestiones de religión y comportamiento social (no tocar demasiado fuerte el *naqus* ['címbaro'], no exhibir crucifijos o biblias en lugares frecuentados por los musulmanes, no cantar demasiado alto en los cortejos fúnebres, no construir casas que sobrepasen las de los musulmanes, no vender vino).
4. Ser reconocibles en los espacios públicos, aceptando llevar determinados signos distintivos (*ghiyar*: evitar determinados cortes de pelo, llevar el *zunnar* ['cinturón'], no usar determinados ropajes o colores, etc. considerados típicamente musulmanes, no utilizar monturas).⁸
5. Permanecer apartado de la comunidad musulmana (no enseñar el Corán, no utilizar sellos en árabe, no adoptar nombres musulmanes).⁹
6. Lealtad (no ofrecer cobijo a espías).¹⁰
7. No impedir a otros cristianos la conversión al Islam.¹¹

7 Este asunto continuaría preocupando a los dirigentes musulmanes durante muchos siglos. Ibn Taymiyya (muerto en 1328) llegó incluso a publicar una fetua sobre este asunto como reacción contra los cristianos que protestaban por el cierre de iglesias que ya existían en el periodo de 'Umar ibn al-Khattab (véase Jon Hoover [2012]. Ibn Taymiyya, en David Richard Thomas, Alex Mallett y Juan Pedro Monferrer Sala. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 4 [1200-1350]*. Leiden: Brill, pp. 856-859).

8 Para conocer quién introdujo el *ghiyar* ('Umar I o 'Umar II), véase L. Yarbrough (2014). «Origins of the Ghiyar», *The Journal of the American Oriental Society*, 134 (1), pp. 113-121.

9 Esto podría ser interpretado como un primer paso en la idea de que el «árabe» era considerado como dominio exclusivo de los musulmanes, lo que llevó a prohibir a los cristianos la enseñanza del idioma árabe (véase Jean-Maurice Fiey [1980]. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad 749-1258*. Lovaina: Secrétariat du Corpus SCO, p. 93). La idea de que el árabe es exclusivamente el idioma del islam recibió fuertes críticas por parte de algunos autores cristianos que argumentaban que el árabe que ellos utilizaban era tan puro como el de los musulmanes y que más bien debería ser una especie de terreno común (véase Herman Teule [2015]. *The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions in the 'Abbasid Period. Some Christian Views*, en Douglas Pratt, Jon Hoover, John Davies, John Chesworth y David Thomas. *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas*. Leiden: Brill Academic Pub, pp. 85-94).

10 Posteriormente, este asunto cobraría una nueva dimensión, cuando los cristianos fueron sospechosos de ofrecer ayuda a tropas cristianas extranjeras (bizantinos, cruzados, etc.) o mantuvieron estrechos contactos con las potencias occidentales.

11 El principio era que los cristianos tenían derecho a convertirse al islam; la conversión al cristianismo por los musulmanes, incluso en el caso de cristianos que se habían convertido al islam y deseaban volver a su fe anterior, era considerada una apostasía (*riddah*) punible en principio con la pena de muerte (una introducción sobre los primeros textos jurídicos y la apostasía, la encontramos en Frank Griffel [2000]. *Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden/Boston [MA]: Brill, especialmente parte I, pp. 17-100).

A través de la *jizya*, mencionada en el primer texto, pero no en el listado anterior, el pago de impuestos era la primera obligación de los *dhimmi*. El fundamento jurídico de la *jizya*, un impuesto de capitación recaudado en principio de cada *dhimmi* en particular, se encuentra en el siguiente versículo del Corán: «¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo [*jizya*] directamente!» (Corán 9:29).

Por un lado, la *jizya* se veía como una compensación, dado que los *dhimmi* se encontraban exentos del pago del *zakat*, tributo religioso impuesto a los musulmanes, y considerado como uno de los cinco pilares del islam, por no tener que prestar el servicio militar y como pago por la protección ofrecida por las autoridades islámicas. Sin embargo, el aspecto de la humillación, que sugieren las últimas palabras de este versículo, haría suponer que el tributo era también una especie de castigo por no adoptar el islam. Tanto las fuentes cristianas como los textos jurídicos musulmanes señalan que mujeres, niños, enfermos y/o personas mayores, precisamente aquellas categorías sociales incapaces de prestar el servicio militar, estaban exentas de pago.¹² Algunos documentos mencionan también la dispensa de monjes, sacerdotes u obispos.¹³

Junto a la *jizya*, los *dhimmi* estaban obligados a pagar otros tributos, siendo el más importante de ellos el *kharaj*, un impuesto que gravaba las tierras o propiedades sobre un porcentaje de los rendimientos obtenidos de la tierra.¹⁴

El principio rector de las *Shurut 'Umar* es, por supuesto, el de la superioridad de la religión islámica. Pero aparte de este principio, poner estos preceptos en práctica requería que las autoridades tuvieran en cuenta la realidad de la vida diaria, la situación política y las circunstancias locales, como la proporción de *dhimmi* con respecto a la población musulmana. Esto explica por qué la aplicación de las normas de la *dhimma* era distinta en función del periodo y de la región que analicemos. Un buen ejemplo de ello lo constituye la idea de la sumisión en el pago de la *jizya*. Algunos jurisconsultos interpretaron que el precepto del Corán transmitía cierta humillación al describir con detalle cómo debería ser aplicado.¹⁵ Otros, en cambio, destacaban lo contrario indicando que debía evitarse cualquier tipo de humillación: para ellos, «como sometimiento» solo significaba el reco-

12 Un análisis del pago de la *jizya* en los textos jurídicos islámicos lo encontramos en el capítulo de David Freidenreich (2009). Christians in Early and Classical Sunni Law, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., pp. 99-114, especialmente pp. 102-104.

13 Un ejemplo lo encontramos en Jon Hoover (2012). Ibn Taymiyya, en David Richard Thomas, Alex Mallett y Juan Pedro Monferrer Sala. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. Op. Cit., pp. 863-864.

14 Para conocer las distintas modalidades, véase Antoine Fattal (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Op. Cit., p. 292 y ss.; posteriormente, *kharaj* pasó a designar impuesto en general, como en el famoso trabajo de Abu Yusuf Yaqub, el *Kitab al-kharaj*, que contiene muchas disposiciones sobre impuestos aplicables a los *dhimmi* (véase D. Thomas [2009]. Abu Yusuf Yaqub, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., pp. 354-359.

15 David Freidenreich (2009). Christians in Early and Classical Sunni Law, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., p. 103 (con muchas referencias bibliográficas).

nocimiento de la legitimidad de la ley islámica.¹⁶ De hecho, de las cuatro grandes escuelas de pensamiento jurídico del islam sunní, cada una tenía su propia interpretación de la aplicación de las normas de la *dhimma*, ya fuera en relación con el carácter público del culto, con las modalidades del pago de impuestos, con la construcción o reparación de las iglesias,¹⁷ etc. Cuando, con el tiempo, el chiismo adquirió una entidad propia dentro del islam, los eruditos chiíes añadieron su propia interpretación de las relaciones con los *dhimmis*. Lo importante aquí es entender que las circunstancias locales impusieron interpretaciones distintas:¹⁸ si los cristianos mostraban demasiada ostentación podrían provocar duras reacciones en los dirigentes,¹⁹ mientras que un cálculo político o fomento de las relaciones personales llevaría a una actitud más benévola.²⁰

Con la condición (teórica) de respetar estas obligaciones, los *dhimmis* disponían también de ciertos derechos. En primer lugar, se les permitía mantener y practicar su religión. Incluso estaba permitido que una *dhimmiyya* se casara con un musulmán, aunque no era posible lo contrario y, en caso de matrimonios mixtos, los hijos debían ser educados en la fe islámica.

Una de las consecuencias de este «derecho» de no estar obligados a convertirse al islam era que la comunidad de la *dhimma* seguía siendo responsable de su propia organización interna. La estructura eclesiástica permaneció intacta y las autoridades islámicas reconocieron las distintas comunidades cristianas dominantes, como los melquitas (rumíes ortodoxos), los coptos, los jacobitas y los nestorianos, por utilizar los términos encontrados en las fuentes cristianas y musulmanas de la época. Los dirigentes islámicos no interferían en los asuntos eclesiásticos internos, y las decisiones de los líderes religiosos cristianos en temas personales (básicamente, matrimonio, divorcio y derecho sucesorio) se consideraban vinculantes en tanto en cuanto no afectaran a ningún musulmán. En este sentido, el patriarca o, a nivel más local, el obispo constituían una autoridad legal dentro del sistema estatal islámico aunque, por supuesto, solo para sus propios súbditos; en otras palabras, se convertían en funcionarios del Estado islámico.

Un aspecto positivo derivado de esta evolución fue que, de ese modo, las comunidades cristianas tenían una forma oficial e institucionalizada de interactuar

16 Véase Anver M. Emon (2012). *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press, pp. 74-75.

17 Un ejemplo de las disensiones entre los juristas sobre este asunto lo encontramos en Norman Calder y Colin Imber (2010). *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 125-126, y p. 147. Un ejemplo de cómo los dirigentes musulmanes (en este caso, el califa al-Ma'mun) tenían puntos de vista distintos sobre la destrucción de las iglesias, lo encontramos en Jean-Baptiste Chabot (1905). *Chronique de Michel le Syrien*. Vol. III. París: Ernest Leroux, p. 74; y vol. IV [Publicado en 1910], pp. 522-23.

18 Véase, por ejemplo, Bénédicte Landron (1994). *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestorienes vis-à-vis de l'Islam*. París: Cariscript, pp. 48-49. Landron pone como ejemplo al patriarca nestoriano Timoteo I, quien consiguió convencer al califa al-Mahdi de reconsiderar su decreto, en donde mandaba destruir varias iglesias. El decreto se emitió después de que el hijo del califa Harun al-Rashid fuera derrotado por los bizantinos.

19 Importantes crónicas cristianas, como los trabajos de Michel le Syrien y Bar-Hebraeus o la *Crónica anónima de 1234* (todas basadas en fuentes anteriores), confirman este escenario de falta de uniformidad.

20 Véase Anne-Marie Eddé, Françoise Micheau y Christophe Picard (1997). *Communautés chrétiennes en pays d'islam du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*. París: Sedes.

con la autoridad. Una vez elegido por el sínodo de su iglesia, al líder cristiano se le otorgaba un «diploma», con el sello del dirigente islámico, llamado *sigilion* en los textos griegos o *tab'ó* en algunos escritos siríacos. Posteriormente, el nombre árabe dado a ese contrato fue el de *sijill*. A menudo se acompañaba del llamado *wasijya*, una especie de recomendación. Fattal nos ofrece los textos de varios de estos *wasijyat* otorgados por el califa; se trata básicamente del reconocimiento de su jurisdicción sobre los miembros de su propia comunidad con derecho a intervenir y decidir en las disputas internas.²¹

Durante el periodo abasí, fue el patriarca nestoriano quien tuvo el privilegio de ser el primer interlocutor de las comunidades cristianas en la corte del califa,²² lo cual reflejaba la situación de que la comunidad cristiana físicamente más cercana al centro islámico de poder, Bagdad, era la Iglesia nestoriana.

Consecuencias del sistema de la *dhimma* en la organización interna de las Iglesias

En la mayoría de los casos, lamentablemente, el «diploma» entregado al nuevo patriarca electo tenía un coste. En ocasiones, este debía abonar grandes sumas de dinero, que se recolectaban entre los simples fieles. Varias crónicas siríacas se hicieron eco de esta práctica con las consiguientes tensiones que generaba.²³ Además, muchos dirigentes musulmanes se prestaban fácilmente al soborno, y encontramos ejemplos variados de candidatos que rivalizaban por alcanzar el trono del patriarcado y que intentaban conseguir el apoyo del dirigente de turno para lograrlo; esto generaba conflictos entre el patriarcado y determinados candidatos muy ambiciosos, que intentaban pasar por alto el procedimiento de elección canónico apelando directamente al dirigente musulmán.²⁴

Otro aspecto era que, una vez nombrado el líder de una comunidad religiosa, que desempeñaba también funciones jurídicas, era de su interés evitar que sus súbditos cristianos recurrieran a los tribunales musulmanes. Según las normas propias de la *dhimma*, cualquier *dhimmi* tenía derecho de recurrir a ellos, lo que explicaría que, por ejemplo, el patriarca nestoriano Timoteo I emitiera un decreto por el que prohibía a los nestorianos dar ese paso.²⁵ Para evitar que los cristianos tuvieran un pretexto para apelar a un tribunal musulmán, por ejemplo

21 Antoine Fattal (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Op. Cit., pp. 214-218 (con distintos ejemplos extraídos de varias crónicas cristianas).

22 Jean-Maurice Fiey (1980). *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad 749-1258*. Op. Cit., pp. 129-130.

23 Véase Michel le Syrien (1899). *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)* [Editado por Jean-Baptiste Chabot]. 4 vols. París: E. Leroux, en concreto el vol. IV, p. 734, y el vol. III, p. 406. Se narra la historia de la elección de un nuevo mafriano (representante del patriarca jacobita de Antioquía en Iraq) y el nombramiento de un antipatriarca, aprobado por el gobernador local a cambio del pago de una cantidad de dinero, obtenido mediante la extorsión a los fieles por los soldados del gobernador. Los fieles tuvieron que pagar una segunda vez para conseguir la anulación del edicto.

24 *Ibidem*, vol. IV, pp. 488-490; y vol. III, pp. 19-21. Se narra la historia de cómo algunos monjes y obispos disidentes intentaron convencer a Harun al-Rahid de que el patriarca Ciriaco había sido elegido ilegalmente, sugiriendo que su diploma era ilegal y que se trataba de un enemigo de los musulmanes que mantenía estrechos vínculos con los bizantinos. Otro ejemplo está en el vol. IV, p. 721, y en el vol. III, p. 382, en donde un obispo local, para lograr ascender a una sede más prestigiosa, intentó obtener ayuda del dirigente musulmán local. Pero el patriarca Michel le Syrien (muerto en el 1199) reclamó y logró imponerse.

25 Véase David Freidenreich (2009). Muslims in Canon Law, Ca. 650-1000, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., pp. 88-89.

en el caso de que la norma cristiana no regulara suficientemente determinado asunto, a saber, en materia sucesoria, los líderes eclesiásticos consideraron necesario ampliar su legislación. Esto fue también lo que hizo el patriarca Timoteo cuando promulgó un total de 99 cánones que trataban, principalmente, cuestiones de derecho civil como el matrimonio, el divorcio, la dote, el derecho sucesorio y las declaraciones de testigos ante un tribunal.²⁶ En este sentido, el sistema de la *dhimma* resultaba un incentivo para trabajar en la legislación eclesiástica interna, y podemos observar el desarrollo gradual de los textos jurídicos cristianos, escritos en siríaco o en árabe. En el ambiente de los siríacos occidentales (o Jacobitas), encontramos el llamado *Sinodicón* (1204), que contiene importantes artículos de derecho civil, especialmente en materia sucesoria (con influencias islámicas), gracias al cual los cristianos no tendrían necesidad de recurrir a los tribunales musulmanes.²⁷ En el ambiente de los siríacos orientales (o Nestorianos), podemos resaltar el famoso *Fiqh al-Nasranijyah* [Derecho de la cristiandad], escrito por el sacerdote y erudito Abu l-Faraj 'Abdallah ibn al-Tayyib (quien murió, probablemente, en el año 1043), que también contenía importantes artículos en materia civil.²⁸ Este mismo erudito es también responsable de un breve *response*, que podríamos llamar *fetua*, sobre el fin de la vida matrimonial y el divorcio, todavía inédito.²⁹ La idea de que la existencia de un ordenamiento jurídico islámico detallado contribuyó a la creación de un derecho interno de la *dhimma* aparece claramente expresada en un comentario realizado por el metropolitano nestoriano 'Abdisho' bar Brikha (quien murió en el 1318). En la introducción a su *Ktaba d-tukkas dine w-namose 'edtanqe* [Disposición de leyes y normas eclesiásticas], comenta que los musulmanes ridiculizaban a los cristianos por no disponer de una legislación detallada como ellos.³⁰

Es evidente que estos textos jurídicos tenían por objeto establecer límites entre los dirigentes y los *dhimmis*, primero, disuadiendo o prohibiendo a los cristianos recurrir a los tribunales musulmanes, pero también, de un modo más genérico, adoptando medidas para evitar contactos con sus vecinos o dirigentes musulmanes. Un tema debatido con frecuencia era el de si una mujer cristiana que, según la ley de la *dhimma*, hubiera contraído matrimonio legalmente con un musulmán podía seguir recibiendo la Sagrada Comunión o si tales matrimonios, aunque válidos para el islam, eran también legales para la Iglesia. Varios cánones o decisiones jurídicas dictados por el obispo siro-occidental Jacobo de Edesa (muerto en

26 Para estos cánones, véase Eduard Sachau (1908). *Syrische Rechtsbücher*. Berlín: Georg Reimer, pp. 55-117.

27 Véase Arthur Vööbus (1975-1976). *The Synodicon in the West Syrian Tradition*. 4 vols. Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO. Por ejemplo, en el vol. II, p. 64 [Trad. p. 68], hay un apartado en donde se calcula la herencia según la «ley de los árabes-musulmanes».

28 Editado y traducido por Wilhelm Hoenerbach y Otto Spies (1956-1957). *Ibn at-Tayyib Fiqh an-Nasranijyah* [Das Recht der Christenheit], 4 vols. Lovaina: Durbeq.

29 Véase Julian Faultless (2011). Ibn at-Tayyib, en *David Thomas y Alexander Mallett (ed.). Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*. Leiden: Brill, p. 670.

30 Véase Iacobus M. Vosté (1940). «*Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*. Collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar 'Abdiso'», *Fonti Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale*, serie II, fasc. 15. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, p. 24.

el 708) alientan al cristiano a adoptar una actitud distante hacia los musulmanes.³¹ Sus mandatos siguieron vigentes hasta el siglo XIII y se incorporaron a compendios jurídicos posteriores como el *Sinodicón*, antes mencionado, o el texto jurídico del erudito de siria occidental Gregorio Bar Hebraeus (muerto en el 1286). El *Sinodicón* contiene un conjunto de cánones promulgados por Juan de Mardin en los que advierte al creyente de que no considere a un «infiel» (pero del contexto claramente se infiere que alude a los musulmanes) como hijo de Dios. En la práctica, dichos contactos, sea cual fuere su naturaleza, no podían evitarse, lo que llevó más tarde a Dionisio bar Salibi, metropolitano sirio ortodoxo de Amid (Diyarbakir, muerto en el 1171), conocido por sus sentimientos antimusulmanes, a analizar el asunto de los matrimonios cristiano-musulmanes en sus cánones *penitenciales*.³²

A pesar de establecer límites, la legislación canónica cristiana se vio cada vez más afectada por la influencia del derecho musulmán. Un ejemplo interesante lo ofrece la legislación en materia sucesoria. Timoteo, en sus cánones, sigue aún la tradición antigua, según la cual el hombre y la mujer reciben igual parte en la herencia. La legislación cristiana posterior muestra un cambio debido a la práctica musulmana en la que el hijo tiene derecho a una parte mayor de la herencia que la hija. ¿Se trata simplemente de una aproximación cultural de la sociedad en general o más bien de una medida para evitar que los herederos masculinos reivindicaran sus supuestos derechos ante un tribunal musulmán? Mari ibn Sulayman, el autor nestoriano o continuador de la crónica patriarcal que se conserva en el *Kitab al-majdal* [Libro de la torre], escrito en el siglo XI, comenta respecto al patriarca Juan bar Abgare (muerto en el 905) que había adaptado las disposiciones en materia hereditaria a las de los musulmanes ante la realidad de vivir bajo su autoridad y sin el temor de contar con normas distintas.³³

Con el tiempo, los legisladores *dhimmi* cristianos comenzaron realmente a imitar las leyes musulmanas. Bar Hebraeus titula su manual de derecho canónico *Ktobo d-Hudoye* [Libro de las directrices], lo cual representa una mera transcripción del *kitab al-Hidaya*, título de un conocido trabajo *fiqh* de la época de la escuela de derecho hanafí, escrito por Burhan al-Din al-Marghinani (muerto en el año 1197). La parte de derecho civil de esta obra es básicamente una adaptación del trabajo legislativo de otro académico musulmán por el que él sentía un gran respeto, Abu Hamid al-Ghazali (muerto en el IIII).³⁴ Ibn al-Tayyib, antes mencionado, llama

31 Véase Herman Teule (2008). Jacob of Edessa in the West-Syrian Canonical Tradition, en R. B. Ter Haar Romeny. *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden/Boston (MA): Brill, pp. 83-100; también en Herman Teule (2009). Jacob of Edessa, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., pp. 226-223.

32 Véase Arthur Vööbus (1970). *Syrische Kanonensammlungen; ein Beitrag zur Quellenkunde*. Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, p. 406 y p. 436.

33 Enrico Gismondi (1899). *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*. Roma: Excudebat C. de Luigi, p. 88 [Traducción al latín, p. 78]; véase Hubert Kaufhold (1971). *Syrische Texte zum islamischen Recht das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch*. Múnich: Beck, pp. 33-34.

34 Véase David Freidenreich (2009). Muslims in Canon Law, Ca. 650-1000, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., pp. 45-57; y Herman Teule (2012). Barhebraeus, en David Richard Thomas, Alex Mallett y Juan Pedro Monferrer Sala. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. Op. Cit. pp. 590-592.

incluso a los legisladores cristianos *fuqaha'*, un calco del término utilizado para los expertos en derecho musulmanes, mientras que un legislador cristiano anónimo acuña el nuevo término siríaco *paqihe*.³⁵

Si bien acusar a los legisladores cristianos de reproducir continuamente la ley musulmana sería ir sin duda demasiado lejos, dado que su actividad canónica pretende a menudo ser una síntesis entre la antigua ley canónica cristiana y las normas musulmanas,³⁶ hemos de admitir que, al menos por lo que respecta al derecho civil, el islam ejerció una influencia decisiva en las normas de la *dhimma* cristiana.

Algunas observaciones finales

A pesar de que mi introducción histórica se limitaba a los primeros siglos del islam, no hay duda de que el sistema de la *dhimma* ha continuado funcionando durante siglos. Podemos pensar, por ejemplo, en Ibn Taymiyya y su interpretación estricta de las *Shurut 'Umar*.³⁷ Un formato especial de las normas de la *dhimma* era el llamado sistema del *millet* desarrollado por las autoridades otomanas. Aunque con diferencias, mantiene también similitudes importantes, en especial la idea de que el sistema del *millet* era una forma de regular la situación de la comunidad cristiana dentro del sistema estatal otomano, y es una continuación *mutatis mutandis* de las disposiciones tradicionales de la *dhimma*. En un plano más local, en tierras árabes, no resulta complicado encontrar ejemplos de cómo siguió funcionando la idea de la *dhimma*. En el siglo XIX, el concepto de la *dhimma* en su conjunto fue seriamente cuestionado. El pensamiento laico condujo a las llamadas Tanzimat, promulgadas por las autoridades otomanas. Algunas leyes típicamente *dhimmi* fueron derogadas, como las normas sobre la propiedad. Se aprobó la formación de tribunales mixtos y la *jizya* fue abolida.³⁸ Solo el derecho de familia siguió estando en manos de los líderes religiosos. Y esta es, aun hoy en día, la situación existente en la mayoría de los nuevos Estados árabes creados a finales de la Primera Guerra Mundial (durante un tiempo, bajo dominio de las potencias europeas).

Pese a esta evolución, en la práctica el pensamiento *dhimmi* continuó y continúa ejerciendo una cierta fascinación y atractivo. Tanzimat, las reformas decretadas que hemos mencionado anteriormente, no fueron acogidas en niveles inferiores. La inspiración laica resultaba demasiado difícil de digerir en contextos tradicionalmente más religiosos. Durante la creación de los Estados nacionales, se observa una «tentación» permanente de reintroducir el pensamiento de la *sharia*, a pesar de los movimientos de oposición existentes tanto cristianos como musulmanes. Varios movimientos islámicos de reciente creación están a favor de esta idea,

35 Hubert Kaufhold (1971). *Syrische Texte zum islamischen Recht das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch*. Op. Cit., p. 44 (contiene otros muchos ejemplos de cómo la terminología jurídica musulmana influyó en el derecho canónico siríaco).

36 David Freidenreich (2009). Muslims in Eastern Canon Law, 1000-1500, en David Thomas y Barbara Roggema (eds.). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*. Op. Cit., p. 50.

37 Jon Hoover (2012). Ibn Taymiyya, en David Richard Thomas, Alex Mallett y Juan Pedro Monferrer Sala. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. Op. Cit., pp. 862-863.

38 Véase 'Abd Allah Ahmad Na'im (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge (MA)/Londres: Harvard University Press, pp. 133-134.

como, por ejemplo, el Grupo Islámico Armado (de Argelia), responsable de la decapitación de los monjes trapenses de Tibhirine o, más recientemente, el llamado Estado Islámico de Iraq y Siria, cuyo líder ha vuelto a introducir el pago de la *jizya* y un número de medidas similares a las *Shurut 'Umar*.

Es evidente que los conceptos propuestos por la *sharia* para las minorías cristianas no resultan ya un modelo para el futuro. Si bien podemos valorar cómo funcionaba el sistema de la *dhimma* en los periodos iniciales del islam: una «mezcla» de tolerancia, opresión y un modo institucionalizado de cohabitación; esto no debe ser juzgado según parámetros modernos. No tiene sentido decir, como escuchamos a menudo, que los *dhimmis* son ciudadanos de segunda clase, dado que esto supone aplicar la noción moderna de igualdad ante la ley en sociedades básicamente desiguales.³⁹ Tiene mucho más sentido, tal y como sugiere Fattal, compararlo con el modo en que el derecho romano trataba a los extranjeros,⁴⁰ o el modo en que la Europa cristiana de la Edad Media trataba a la población judía, ambos igualmente caracterizados por la desigualdad. En nuestros días, el gran reto de los cristianos en Oriente Medio es fomentar la idea de ciudadanía, en la cual la religión no determina ya el lugar que uno ocupa dentro de la sociedad. Esta es la lucha llevada a cabo por varios líderes cristianos (tanto políticos como religiosos), como el patriarca caldeo Luis Rafael I Sako.⁴¹ Esta es también la esencia de la exhortación apostólica *Ecclesia in Medio Oriente*, elaborada en el 2012 por el papa Benedicto XVI como resultado del sínodo especial de los cristianos de Oriente Medio (octubre de 2010), donde argumenta que los cristianos deben gozar de la plena ciudadanía y no deben ser tratados como «ciudadanos» o creyentes de segunda clase.⁴²

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Herman Teule es profesor emérito de las universidades de Lovaina y Nimega, fue antiguo director del Instituto de Estudios sobre los Cristianos Orientales (Radboud University), es actualmente miembro del Centro Lovaina para el Estudio del Cristianismo Oriental, así como de varias sociedades académicas, como la Academia Ambrosiana de Milán. En cuanto a sus investigaciones, se centran en la historia y la teología de los cristianos siríacos y árabes en el Mashreq, especialmente desde la perspectiva de su situación en el mundo musulmán y de sus relaciones culturales y religiosas con los pensadores islámicos. Por último, tal y como reflejan sus publicaciones, también está interesado en el devenir actual de los cristianos en Iraq, Siria y la región oriental de Turquía.

39 Cf. Bernard Heyberger (2013). *Les chrétiens aux Proche Orient. De la compassion à la compréhension*. Paris: Payot, pp. 105-116.

40 Antoine Fattal (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Op. Cit., p. 66.

41 Véase H. Suermann (2015). Christen in Irak. Die politischen Ansichten des Patriarchen Louis I Sako, en Sidney Harrison Griffith, Sven Grebenstein y Martin Tamcke (eds.). *Christsein in der islamischen Welt Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 95-612, especialmente p. 606.

42 Véase la sección 25 de Benedicto XVI (2012). *Exhortación apostólica postsinodal. Ecclesia in Medio Oriente* [en línea]. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html> [Consultado el 26 de enero de 2016].

TRADUCCIÓN

AEIOU – Traductores (inglés).

RESUMEN

La primera parte de este trabajo analiza la situación de los cristianos en los primeros siglos del islam, centrándose tanto en las obligaciones y derechos que teóricamente tenían las comunidades cristianas según las distintas fuentes jurídico-historiográficas como en la aplicación de estos derechos y obligaciones en la práctica. La segunda parte analiza la influencia del sistema de la *dhimma* en el derecho canónico cristiano interno, que gradualmente fue aceptando influjos cada vez mayores del islam en materias de derecho civil, especialmente en temas de derecho sucesorio. El artículo concluye explicando que, a pesar de la tentación de reintroducir, en la actualidad, las normas de la *dhimma* en determinados círculos islámicos, la división de ciudadanos por motivos religiosos no resulta ya aceptable en la sociedad actual.

PALABRAS CLAVE

Cristianos de Oriente Medio, *dhimma*, derecho canónico.

ABSTRACT

The first part of this article gives an analysis of the position of the Christians in the first centuries of Islam, discussing both the theoretical obligations and rights of the Christian communities according to different juridical-historiographic sources as well as the application of these rights and obligations in practice. The second part discusses the influences on the *dhimma* system on internal Christian canon law, which gradually accepted Islamic influences in matters of civil law, especially in inheritance law. The article concludes with stating that despite the temptation of reintroducing *dhimma* regulation in some islamist circles, any division of citizens according to religion is no longer acceptable in a modern society.

KEYWORDS

Middle Eastern Christians, Dhimma, Canon law.

الملخص

يتناول الجزء الأول من هذا العمل أوضاع المسيحيين في القرون الأولى من ظهور الإسلام بالتركيز على الواجبات و الحقوق التي كان تتمتع بها نظريا الجماعات المسيحية حسب المصادر القانونية التاريخية، و في نفس الآن، على تطبيق هذه الحقوق و الواجبات في أرض الواقع. أما في الجزء الثاني فسيتم تناول تأثير نظام الذمة في القانون الكنسي المسيحي الداخلي، و الذي راح يقبل بشكل تدريجي تزايد تأثيرات الإسلام في مجال التشريع المدني، و بالأخص في مجال قانون الميراث. و في ختام المقال يتم إثبات بأنه، و على الرغم من محاولة بعض الدوائر الإسلامية العودة إلى اعتماد قواعد الذمة، فإن تقسيم المواطنين، في الوقت الراهن، على أساس ديني يعد أمرا غير مقبول في المجتمع الحالي.

الكلمات المفتاحية

مسيحيي الشرق الأوسط؛ الذمة و القانون الكنسي.

CRISTIANOS EN TIERRA SANTA: HISTORIA TESTIMONIAL; EL TESTIMONIO EN EL DURO PRESENTE; MENSAJE DE ESPERANZA PARA UN FUTURO MEJOR

Bishara Ebeid

Introducción

Allí donde el amor se hizo carne, donde nació el príncipe de la paz, ya no hay ni amor ni paz. Yo nací en una tierra llamada *Santa*, un lugar que se puede describir como un mosaico de diferentes religiones y confesiones: cristianismo, judaísmo e islam. La diversidad no es mala en absoluto, tan solo necesita de un poco de valentía y tolerancia para ser una luz que ilumine todo el mundo.

Por desgracia, a menudo se identifica a los árabes del mundo oriental con los musulmanes y el islam. Muy pocas veces encontrarás a alguien que sepa que existen también árabes cristianos que han vivido y continúan viviendo en países musulmanes.¹ Los cristianos palestinos son parte de la cultura y del legado árabe cristiano. Hoy en día, viven en dos países: Territorios Palestinos (*Palestina*) e Israel. Debido a las guerras de 1948 y 1967, también se les puede encontrar en los países vecinos como Jordania, el Líbano y Siria, o en la diáspora, pero mi artículo se centrará únicamente en estas dos realidades que podemos llamar con un término unificado de *cristianos de Tierra Santa*.²

Estos cristianos son el testimonio vivo de la presencia cristiana en el lugar donde comenzó todo. Componen un mosaico real de Iglesias y de diferentes grupos y comunidades cristianas:

1. Iglesia ortodoxa griega
2. Iglesia ortodoxa armenia
3. Iglesia ortodoxa siria (jacobita)
4. Iglesia ortodoxa copta
5. Iglesia católica:
 - a. griega católica
 - b. armenia católica
 - c. siria católica
 - d. maronita católica
 - e. rito latino católico

1 El tema de los árabes cristianos es un tema muy amplio, especialmente si hablamos de los cristianos entre las tribus árabes antes de la llegada del islam o de si pueden llamarse árabes cristianos o no. Para saber más sobre este tema, se pueden consultar las siguientes referencias: sobre los cristianos en las tribus árabes, véase Theresia Hainthaler (2007). *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, Eine Hinführung*. Lovaina: Peeters. Véase también J. Spencer Trimmingham (1979). *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Londres/Nueva York (NY): Longman. Sobre el tema de la cristiandad árabe después del surgimiento del islam, véase Sidney Harrison Griffith (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton (NJ): Princeton University Press, pp. 6-22.

2 Para una mejor comprensión de este hecho se puede ver el documental *Las piedras claman, la historia de los cristianos palestinos* de Yasmin Berni, en el que uno se puede familiarizar con la historia reciente de los cristianos palestinos en Israel y Palestina.

6. Iglesias y comunidades reformistas:

- a. Evangélicas
- b. Luteranas
- c. Baptistas
- d. Pentecostales, etcétera

Orígenes e historia de la cristiandad palestina

Para comprender las razones del surgimiento de este mosaico, tenemos que ir hacia atrás en la historia de la cristiandad en Tierra Santa, desde sus orígenes hasta nuestros días. Un tema tan amplio exige por sí mismo una investigación independiente, por lo que aquí no haremos sino resumir esta interesante historia.

Los cristianos en Palestina tienen sus orígenes en los primeros seguidores de Jesucristo, tanto judíos como gentiles. Son la continuidad de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, Judea, Samaria y Galilea.³

Después de que se destruyera el templo y se reprimiera la revuelta judía contra los romanos liderada por Bar Kojba (en el 135 d. C.),⁴ los cristianos de Judea, junto a otros judíos, abandonaron Jerusalén y se fueron a Galilea y Samaria. Posteriormente, regresaron a Jerusalén, que para entonces había cambiado de nombre y era ahora Aelia Capitolina (Colonia Ælia Capitolina), y comenzaron a tener una importante presencia en la Ciudad Santa.⁵ En el desierto de Judea, construyeron monasterios y fundaron comunidades monásticas. Estas comunidades tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de la vida monástica tanto en Oriente como en Occidente.⁶ También jugaron un papel muy importante y significativo en las discusiones teológicas y en la creación del dogma y del pensamiento cristiano.⁷ Los cristianos palestinos estaban presentes cuando Helena, la madre de Constantino el Grande, fundó, de acuerdo con algunas fuentes, la Santa Cruz⁸ y construyó iglesias y lugares sagrados en sus tierras.⁹ De hecho, Macario, el

3 Cf. Hechos 1-12:15, 21-26.

4 Para la vida de los cristianos en Judea hasta este momento, véase William Horbury (2006). *Beginnings of Christianity in the Holy Land*, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yizhar Yitshak Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Turnhout: Brepols, pp. 67-80.

5 Cf. Oded Irshai (2006). *From Oblivion to Fame: The History of the Palestinian Church (135-303)*, en *Ibidem*, pp. 96-105.

6 Sobre el monasticismo en Palestina, véase Brouria Bitton-Ashkelony y Aryeh Kofsky (2006). *Monasticism in the Holy Land*, en *Ídem*, pp. 257-291. Véase también Yizhar Hirschfeld (2006). *The Monasteries of Palestine in the Byzantine Period*, en *Ídem*, pp. 401-419. Para el monasticismo en Judea y su relación con el monasticismo en Egipto, se puede consultar Derwas J. Chitty (1966). *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell.

7 Sobre este tema, véase el estudio de Christoph Marksches (2006). *Intellectuals and Church Fathers in Third and Fourth Centuries*, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yizhar Yitshak Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Op. Cit.*, pp. 250-256. Véase también Lorenzo Perrone (1980). *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Brescia: Paideia Editrice.

8 Para las fuentes y leyendas relacionadas con la Santa Cruz y Helena, véase el estudio de Jan Willem Drijvers (1992). *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden/Nueva York (NY): E. J. Brill, pp. 79-180.

9 Para el peregrinaje y la construcción de iglesias por parte de Helena en Palestina, véase *Ibidem*, pp. 63-65.

Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor

obispo de la Ciudad Santa en aquella época, consiguió, con la ayuda de Helena y Constantino, convertir Aelia Capitolina en lo que es: un lugar sagrado de peregrinaje. Comenzó en un principio con Jerusalén, pero rápidamente incluyó la mayor parte de Palestina.¹⁰

Fue de hecho en Tierra Santa donde se crearon los ritos para la celebración de la Semana Santa y la Pascua tal y como describe la monja española Egeria.¹¹ Los cristianos, en Palestina, hablaban griego y arameo-siríaco, algunos de ellos hablaban latín y quizás copto, así como otras lenguas orientales.

Los cristianos palestinos, bajo la comunidad única de una Iglesia única y sin divisiones en la que no había habido cismas ni escisiones, estaban organizados bajo el liderazgo del arzobispo de Cesarea de Palestina. A pesar de que Jerusalén no era una metrópolis, su Iglesia era llamada «la madre de todas las Iglesias», durante el Concilio de Calcedonia el obispo de la Ciudad Santa obtuvo el título de patriarca y la ciudad comenzó a jugar un papel más importante como sede eclesiástica.¹²

Las controversias cristológicas dividieron a los cristianos de Oriente y Occidente. Especialmente en el este, los cristianos quedaron divididos en tres grandes confesiones: los melquitas, aquellos que siguieron la fe de Calcedonia (451); los monofisitas, aquellos que no aceptaron el Concilio de Calcedonia; y los nestorianos, aquellos que no aceptaron el Concilio de Éfeso (431).¹³ Los cristianos de Palestina, que siempre estuvieron involucrados en las discusiones teológicas mediante importantes figuras como Cirilo de Jerusalén, Leoncio de Jerusalén o Juan de Damasco, también quedaron divididos en confesiones e Iglesias y este fue el inicio de la presencia de diferentes confesiones-Iglesias en Tierra Santa.¹⁴ Sin embargo, la confesión más importante, en número de

- 10 Sobre este tema, véase Joane E. Taylor (1993). *The Evolution of Christian Holy Places*, en *Joan E. Taylor (1993). Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford/Nueva York (NY): Clarendon Press/Oxford University Press, pp. 295-332. Véase también Ora Limor (2006). 'Holy Journey': Pilgrimage and Christian Sacred Landscape, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yad Yitshak Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Op. Cit.*, pp. 328-329. Véase también Lorenzo Perrone (2006). Rejoice Sion, Mother of All Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era, en *Ibidem*, pp. 147-154.
- 11 Sobre la celebración de la Semana Santa en Jerusalén y su influencia sobre otras tradiciones litúrgicas, véase George A. Kollampampil (ed.) (1997). *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. L'antica celebrazione della Settimana Santa a Gerusalemme e il suo sviluppo nei riti dell'Oriente e dell'Occidente*. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 93. Roma: C. L. V. Edizioni Liturgiche. Sobre el testimonio de Egeria y de otros padres relacionado con la vida litúrgica en Tierra Santa, véase Stéphane Verhelst (2006). *The Liturgy of Palestine in the Byzantine Period*, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yad Yitshak Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Op. Cit.*, pp. 421-459.
- 12 Sobre este tema, véase Lorenzo Perrone (2006). Rejoice Sion, Mother of All Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era, en *Ibidem*, pp. 154-161.
- 13 Sobre el tema de estas tres confesiones, véase Sidney Griffith (2001). *Melkites, Jacobites and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria*, en *Davis Thomas (ed.). Syria Christians under Islam. The First Thousand Years*. Leiden/Boston (MA)/Colonia: Brill, pp. 9-11.
- 14 Sobre el papel de los cristianos palestinos en las controversias cristológicas, véase Lorenzo Perrone (1980). *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Op. Cit. Véase también Lorenzo Perrone (2006). Rejoice Sion, Mother of All Churches: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yad Yitshak Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Op. Cit.*, pp. 161-173.

miembros y presencia, fue la de los melquitas, que tenían en sus manos la antigua sede del patriarcado de Jerusalén.¹⁵

Durante el siglo VIII, se produjo la llegada de musulmanes y árabes y Palestina cayó, finalmente, en el 637, cuando Soronio el patriarca melquita (griego ortodoxo) de la ciudad le entregó las llaves de Jerusalén al califa Umar ibn al-Jatab.¹⁶ El califa entregó a los cristianos de la ciudad un documento, un «pacto/tratado», según el cual ellos y sus iglesias, monasterios, casas, prioratos y tierras quedaban protegidos por los musulmanes. Este tratado es conocido como el *al-Uhdah al-Umariyyah* ('el Pacto de Umar').¹⁷ Durante los primeros siglos de gobierno islámico, los cristianos de Tierra Santa, especialmente los melquitas, se convirtieron en una Iglesia árabe, ya que utilizaban el árabe, la nueva lengua franca, en la vida cotidiana, litúrgica y también teológica.¹⁸ Es importante mencionar el papel tanto de los monasterios de Judea como de los de Mar Saba, Mar Tijun o el de Santa Catalina en el desarrollo de lo que se conoce como el legado árabe-cristiano. Estos monasterios se transformaron en «escuelas de teología» en lengua árabe.¹⁹ Los monjes de estos monasterios tradujeron al árabe o escribieron directamente en esta lengua una gran cantidad de trabajos patrísticos, teológicos y filosóficos.²⁰

El periodo de las cruzadas, Jerusalén se rindió en el año 1099, también fue muy importante porque, aunque la presencia de los cristianos latinos en Palestina se remonte al segundo siglo,²¹ con las cruzadas esta presencia se convierte en una realidad significativa. De hecho, desde la época de las cruzadas podemos hablar de la Iglesia latina en Tierra Santa y la razón habría que buscarla en la fundación del patriarcado latino de Jerusalén.²²

- 15 Sobre la importancia del patriarcado melquita (griego ortodoxo) de Jerusalén, véase Sidney Griffith (2006). *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*, en *Ibidem*, pp. 178-185. Sobre la historia del patriarcado y su relación con otras Iglesias cristianas, véase mi artículo: Bishara Ebeid (2014). *Ecumenical Dialogue in the Perspective of the Patriarchate of Jerusalem*, en *Pantelis Kalaitzidis [et ál.]. Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*. Oxford: Regnum Books International, pp. 343-351.
- 16 Sobre la conquista de Jerusalén, véase Robert Schick (1995). *The Islamic Conquest: The Mid-630s to 640*, en *Robert Schick. The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*. Studies in Late Antiquity and Early Islam. Princeton (NJ): The Darwin Press, pp. 68-84.
- 17 Sobre este tema, véase Maher Y. Abu-Munshar (2007). *Umar and the Christians of Islamic Jerusalem*, en *Maher Y. Abu-Munshar. Islamic Jerusalem and its Christians. A History of Tolerance and Tensions*. Londres/Nueva York (NY): Tauris Academic Studies, pp. 81-117.
- 18 Véase Sidney Griffith (2006). *The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*, en *Ora Limor, Guy G. Stroumsa y Yād Yitshak Ben-Tzevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Op. Cit., pp. 186-191 y pp. 203-204.
- 19 Sidney Griffith (1986). *A Ninth Century Summa Theologiae Arabica*, *OCA* (226), p. 135.
- 20 Para más información sobre este tema, véase Sidney Harrison Griffith (1992). *Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Saba: Arabic in the Monasteries of Palestine*, en *Sidney Harrison Griffith. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Aldershot: Variorum, pp. 7-19; véase también Sidney Harrison Griffith (2002). *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods*, en *Sidney Harrison Griffith. The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot: Ashgate, pp. 11-31.
- 21 Cf. Derwas J. Chitty (1966). *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Op. Cit., pp. 50-51 y p. 55.
- 22 Sobre la conquista de Jerusalén por los cruzados y la transformación del patriarcado melquita (griego ortodoxo) en un patriarcado latino, véase Johannes Pahlitzsch y Daniel Baraz (2006). *Christian Communities in*

Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor

Después del gran cisma y durante los concilios de reunión entre Roma y Constantinopla, como por ejemplo el de Florencia (que terminó en 1449), algunos cristianos de Oriente se unieron a Roma, y este hecho histórico es el inicio de los conocidos como cristianos unionitas. Estos son cristianos orientales con rito no latino que se unieron a la Iglesia católica romana, aceptando su teología, eclesiológica, etc. Hoy en día, estas Iglesias se conocen como Iglesias católicas orientales. No queremos hacer que parezca que su presencia en Tierra Santa u Oriente Medio es de esta época, sino que la idea de la creación de este tipo de Iglesias comenzó en este momento. Tomó, de hecho, siglos el que algunos de los cristianos orientales se separaran de sus Iglesias madre y se unieran a la Iglesia latina. Y esto no sucedió en el mismo momento en todas las Iglesias católicas orientales.²³

Durante siglos, la historia de los cristianos de Palestina continuó pasando del gobierno de una dinastía islámica a otra.²⁴ Estar bajo el dominio otomano también fue muy importante,²⁵ porque desde ese periodo los problemas entre las diferentes Iglesias comenzaron a hacerse más difíciles y las relaciones entre ellas tomaron un carácter violento. De hecho, la política religiosa de los sultanes de Estambul durante el Imperio otomano otorgó lo que se conoce como el *statu quo* a las Iglesias de Tierra Santa. Esto hace referencia a los derechos que tenían y tienen todas las Iglesias en los santos lugares. Los cristianos de esta zona comenzaron a separarse por desacuerdos cristológicos a partir del siglo V; durante el siglo XVI, se separaron todavía más unas Iglesias de las otras, todavía debido al *statu quo* y a los derechos que cada confesión quería tener sobre los santos lugares.²⁶ Durante la etapa final del Imperio otomano y el inicio de la colonización europea, tuvo lugar el nacimiento del nacionalismo árabe y,²⁷ como consecuencia, el nacimiento de los países árabes con sus patriotismos. Esto supuso, de hecho, un cambio real para la vida de los cristianos: se separaba la religión de la política y del Estado, lo que también cancelaba la categoría de *dhimmi* y hacía, por lo menos en teoría y solo en algunos países, a todos los ciudadanos del mismo Estado nación iguales ante

the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 CE), en *Ora Limor, Guy G. Stroumsay y Yehoshua Ben-Tsevi (eds.). Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Op. Cit.*, pp. 204-235. Véase también Conor Kostick (2009). *The Siege of Jerusalem. Crusade and Conquest in 1099*. Londres/Nueva York (NY): Continuum.

- 23 Sobre las políticas de la Iglesia católica en lo relativo a los cristianos orientales entre 1204-1453, véase Michael Angold (2006). *Byzantium and the West 1204-1453*, en *Michael Angold. Eastern Christianity*. Cambridge/Nueva York (NY): Cambridge University Press, pp. 53-78. Para el nacimiento de las Iglesias católicas orientales, véase Robert Taft (2006). *Between East and West: The Eastern Catholic ('Uniate') Churches*, en *Sheridan Gilley y Brian Stanley (eds.). World Christianities c. 1815-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 412-425.
- 24 Para la historia de Palestina bajo el dominio de estas dinastías islámicas (y más), véase Jacob de Haas (1934). *History of Palestine; The Last Two Thousand Years*. Nueva York (NY): The Macmillan Company, pp. 165-186, pp. 244-263 y pp. 282-323.
- 25 Sobre Palestina bajo el dominio Otomano, véase *Ibidem*, pp. 324-450.
- 26 Para más información sobre el *statu quo*, Oded Peri (2001). *Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*. Leiden/Boston (MA)/Colonia: Brill.
- 27 Para más información sobre el nacionalismo árabe, puede verse a Ernest C. Dawn (1991). *The Origins of Arab Nationalism*, en *Rashid Khalidi (eds.). The Origins of Arab Nationalism*. Nueva York (NY): Columbia University Press, pp. 3-30. Véase también Richard H. Pfaff (1970). «The Function of Arab Nationalism», *Comparative Politics*, 2 (2), pp. 147-167.

la ley.²⁸ También Palestina se vio afectada por el movimiento nacional árabe que dio lugar al nacimiento del patriotismo palestino.²⁹ Los pensadores cristianos de Palestina juegan un papel significativo en todo este asunto, como el ortodoxo griego George Antonius.³⁰

El final del Imperio otomano fue el inicio de la colonia británica de Tierra Santa. Durante este periodo, la Iglesia anglicana comenzó a tener presencia en Tierra Santa.³¹ En realidad, el resto de Iglesias reformistas también comenzaron a enviar, como hacían las demás Iglesias, a sus misioneros para ayudar, según decían, a los cristianos locales en el último periodo del Imperio otomano, y han tenido presencia en esta tierra desde entonces hasta el día de hoy.³²

Cristiandad palestina y su historia reciente

Después de este breve repaso histórico de los cristianos en Palestina, podemos pasar a describirlos hoy en día. Su historia moderna y reciente está marcada por el año 1948, año en que se fundó el Estado de Israel.³³ Esto significa que son una parte de la cuestión o problema palestino y del contexto general del mismo, es decir, de las guerras entre Israel y Palestina, de la presencia de árabes palestinos en Israel, de la emigración de palestinos de Tierra Santa y del contexto general de Oriente Medio de ayer y de hoy.

Descripción demográfica y cifras

Cuando Palestina se encontraba bajo el dominio británico, en 1922 para ser exactos, los cristianos suponían el 10% del total de la población. En 1946, eran el 8%. Después de 1948 y 1967, se debe hablar por separado de los cristianos que viven en Israel y de aquellos que viven en los Territorios Palestinos. Pero está claro que los cristianos, entre 1948 y 1967, iniciaron un importante éxodo.

Hoy en día, los cristianos palestinos suponen un 8% en Cisjordania y un 0,7% en la Franja de Gaza.³⁴ La mayoría de los cristianos viven en la zona de Belén, por lo que se encuentran concentrados entre las ciudades de Belén, Beit Sahour, Beit Jala, Ramala y las aldeas de la zona. Se pueden encontrar a algunos en la zona de Neápolis (Nablús) y Jericó.

28 Sobre el estatus de *dhimmi* y su significado y sobre su abolición por parte de algunas constituciones de los Estados nación árabes y la discusión sobre el tema, véase Gianluca P. Parolin (2009). *Citizenship in the Arab World. Kin, Religion and Nation-State*. Ámsterdam: University Press, pp. 60-61 y pp. 122-125.

29 Para este tema, véase Abdelaziz A. Ayyad (1999). *Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1939*. Jerusalén: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA).

30 Véase Albert H. Hourani (1947). *Minorities in the Arab World*. Londres/Nueva York (NY)/Toronto: Oxford University Press, p. 35. También se puede consultar el libro de George Antonius (1938). *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Londres: Hamish Hamilton.

31 Sobre este tema, véase Bryn Geffert (2010). *Eastern Orthodox and Anglicans. Diplomacy, Theology and Politics of Interwar Ecumenism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

32 Sobre el tema de las misiones y los misioneros de la cristiandad occidental en Oriente Medio, véase Heleen Murre-van den Berg (2006). *The Middle East: Western Missions and Eastern Churches, Islam and Judaism, in Sheridan Gilley y Brian Stanley (eds.). World Christianities c. 1815-1914. Op. Cit.*, pp. 458-472.

33 Véase Efraim Karsh (2002). *The Arab-Israeli Conflict. The Palestine War 1948*. Oxford: Osprey Publishing; y Leslie Stein (2009). *The Making of Modern Israel 1948-1967*. Cambridge: Polity Press.

34 Esta información proviene del CIA World Factbook de 2013.

Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor

En Israel, los cristianos suponen un 2,1% de la población total; un 80% de ellos son árabes palestinos y el resto, inmigrantes. La mayor población de cristianos se encuentra en el norte de Israel, en la zona de Galilea (74%) y tan solo un 11% vive en el centro del país: en Jerusalén y en la región de Judea.³⁵ Los árabes cristianos son parte de una minoría de palestinos, también llamados árabes de Israel o árabes del 48, que son tan solo el 19% de la población israelí.³⁶ También debemos mencionar que no todos los cristianos locales de Israel se consideran a sí mismos palestinos o árabes, aunque volveremos al tema de la identidad de los cristianos de Israel más adelante.

Cristianos en Territorios Palestinos

Los cristianos de Palestina son parte de la nación palestina, que se considera parte del arabismo.³⁷ Ya durante las guerras de 1948 y 1967 jugaron un importante papel. Además, es importante mencionar que hubo una importante representación cristiana en el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), como George Habash y Wadi Haddad. En la Primera Intifada, los cristianos de Beit Sahour fueron los primeros en salir y protestar contra la injusticia de la ocupación israelí. Organizaron manifestaciones y se negaron a pagar impuestos, por lo que su voz llegó a las Naciones Unidas. Y con el tiempo consiguieron convencer a Israel para que cambiara sus planes. Fueron un factor real en la Primera Intifada, y esto se debía al papel que las escuelas y universidades cristianas habían tenido en Palestina. Eran centros no solo de educación, sino también centros para los movimientos nacionales y sociales que intentaban ayudar al pueblo palestino bajo la ocupación.

Durante la Segunda Intifada, la ciudad cristiana de Belén fue atacada. Nadie puede olvidar las imágenes de cómo el ejército israelí atacó la iglesia de la Natividad y a la gente que se encontraba en su interior. Estuvieron asediados durante más de cuarenta días sin recibir ayuda. La iglesia estaba llena de heridos que necesitaban hospitalización, pero nadie pudo ayudarles. La Ciudad Santa y su iglesia fueron abandonadas.

Los cristianos no usan la violencia, ni siquiera están armados, y siempre alzan su voz contra la violencia y la ocupación. Lo único que quieren es libertad y paz. En un documento titulado Kairos escrito después de la Segunda Intifada, que era una especie de llamamiento de los cristianos de Palestina y a todos los cristianos del mundo, se pedía ayuda para mejorar la situación y que se presionara a Israel para que firmara la paz y pusiera fin a la guerra. Este documento lleva el título de Manifiesto de la Verdad porque los cristianos creen que la verdad está del lado de aquellos que quieren paz, justicia y amor.³⁸

35 Véase Moti Bassok (2007). «Central Bureau of Statistics: 2.1% of State's Population is Christian» [en línea], *Haaretz*, 25 de diciembre de 2007, <<http://www.haaretz.com/news/central-bureau-of-statistics-2-1-of-state-s-population-is-christian-1.235862>> [Consultado el 5 de agosto de 2015].

36 Para más información, véase The Arab Population in Israel (Statistilite núm. 27). Central Bureau of Statistics of Israel, Center for Statistical Information, noviembre de 2002.

37 Para una lista de los palestinos y el nacionalismo árabe, véase Abdelaziz A. Ayyad (1999). *Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1993*. Jerusalén: PASSIA.

38 Véase el documento *on-line*, <<http://www.kairopalestine.ps/>> [Consultado el 5 de agosto de 2015].

Desgraciadamente, los problemas políticos internos de Palestina, especialmente las tensiones entre Hamás y Fatah, han influido negativamente sobre la situación de los cristianos en Palestina. Los cristianos se sintieron amenazados después del surgimiento de los fundamentalistas, quienes intentaron, y en parte consiguieron, transformar el problema palestino en una cuestión religiosa, al considerar a Palestina como un país islámico. Esto redefinió la guerra con Israel, que desde entonces ya no iba dirigida contra otro Estado, sino contra otra religión, y le dio al conflicto una dimensión religiosa.³⁹ Es, de hecho, uno de los problemas creados por la identificación del nacionalismo árabe con el islam y los musulmanes. La solución fue la emigración.⁴⁰ Algunos de los políticos de Palestina están preocupados por esta situación, porque esto significa que Palestina perderá su pluralidad, la Tierra Santa se quedará sin cristianos, como sucedió en Gaza, y los fundamentalistas lograrán su objetivo. Todo el escenario actual de Oriente Medio, especialmente las imágenes de lo que les está sucediendo a los cristianos en Siria e Iraq, aumenta el miedo de los cristianos palestinos y su deseo de escapar.⁴¹ Habría que añadir que el muro de separación es en sí mismo un gran tema que ha creado problemas psicológicos a muchos palestinos, especialmente a los cristianos de Belén porque han quedado divididos y separados de sus familias y territorios en la zona de Jerusalén.⁴²

39 Véase Andrea Nüsse (1998). *Muslim Palestine. The Ideology of Hamas*. Ámsterdam: Routledge.

40 Sobre la migración de los palestinos en general, véase Ismail Lubbad (2007). *Demographic Profile of Palestinian Migration. Paper Prepared for the Migration and Refugee Movements in the Middle East and North Africa*. El Cairo: The Forced Migration & Refugee Studies Program, The American University in Cairo; para la migración de los cristianos de Palestina, véase «Palestinian Christian Presence in Palestine Endangered as a Result of the Occupation» [en línea], *Middle East Monitor*, 21 de mayo de 2013, <<https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/6078-palestinian-christian-presence-in-palestine-endangered-as-a-result-of-the-occupation>> [Consultado el 5 de agosto de 2015].

41 Sobre la presencia de fundamentalistas en Gaza, su política contra el pequeño número de cristianos que viven allí y contra los demás, sus relaciones con el Estado Islámico, etc., véase Yousef Alhelou (2013). «Religious Fundamentalism Growing in Gaza» [en línea], *The Real News*, 6 de mayo de 2013, <http://therealnews.com/t2/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=74&jumival=10168> [Consultado el 25 de enero de 2016]; Phoebe Greenwood (2013). «Fear and Fundamentalism as the 'Modesty Police' Patrol Gaza» [en línea], *The Telegraph*, 20 de abril de 2013, <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/palestinianauthority/10025466/Fear-and-fundamentalism-as-the-modesty-police-patrol-Gaza.html>> [Consultado el 25 de enero de 2016]; Robert Spencer (2015). «Gaza Jihadi: Our Goal is to Bring Islam, to Bring Sharia All Around the World» [en línea], *Jihad Watch*, 15 de junio de 2015, <<http://www.jihadwatch.org/2015/06/gaza-jihadi-our-goal-is-to-bring-islam-to-bring-sharia-all-around-the-world>> [Consultado el 25 de enero de 2016]; y «Hamas Imposes Sharia Law in Gaza», *Voltaire Network*, 1 de abril de 2014, <<http://www.voltairenet.org/article183090.html>> [Consultado el 25 de enero de 2016].

42 Sobre el muro y los problemas de los palestinos de Cisjordania (especialmente los cristianos de la zona de Belén), véanse Jon Leyne (2006). «Wall Squeezes Bethlehem Christians» [en línea], *BBC News*, 20 de marzo de 2006, <http://www.mitiraheb.org/index.php?option=com_content&view=article&id=263:wall-squeezes-bethlehem-christians&catid=28:english&Itemid=22> [Consultado el 25 de enero de 2016]; Ida Audeh (2003). «Living in the Shadow of the Wall (Bethlehem District)» [en línea], *The Electronic Intifada*, 16 de noviembre de 2003, <<https://electronicintifada.net/content/living-shadow-wall-bethlehem-district/4881>> [Consultado el 25 de enero de 2016]. En los últimos años, se viene celebrando una conferencia en Belén que se ocupa de los problemas del muro y de los puntos de control del ejército israelí, esta conferencia se llama *Christ at the Checkpoint*, sobre su importancia, consúltese la página web <<http://www.christatthecheckpoint.com/index.php/en/>> [Consultado el 25 de enero de 2016]. Nótese que el próximo marzo se celebrará la 4.ª conferencia.

Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor

Cristianos en Israel

Los cristianos en Israel, a pesar de vivir a apenas unos kilómetros de distancia de los cristianos palestinos de Cisjordania, se encuentran en una situación muy diferente. La mayoría de ellos se consideran árabes de Israel o palestinos de Israel.

Una gran parte de la comunidad árabe en Israel tiene un problema básico: por desgracia, sufre una crisis de identidad. Algunos de ellos siguen sin aceptar el hecho de que son ciudadanos de Israel. Por otro lado, son acusados por los palestinos y, en general, por todos los demás árabes, de ser traidores a la tierra y a la nación, tan solo porque han aceptado vivir en Israel y ser ciudadanos de este país.

Los cristianos también viven esta crisis. Se encuentran en la disyuntiva de considerarse árabes palestinos o ciudadanos completamente integrados en la sociedad israelí. Merece la pena señalar que, desde 1948, los palestinos cristianos de Israel han jugado un papel muy importante en la creación de un sentimiento de pertenencia a la tierra y que eran una parte importante de la historia de Palestina. Daré algunos ejemplos: 1) Dos aldeas cristianas, Kfar Bir'im e Iqrith, cerca de la frontera con el Líbano, fueron evacuadas en 1948. La argumentación del ejército israelí en aquel momento fue la siguiente: estas dos aldeas se encontraban en una zona peligrosa, la gente debía salir y regresar posteriormente. Desgraciadamente, la gente de esas aldeas sigue esperando regresar a su hogar. 2) Los cristianos, y especialmente los árabes ortodoxos, fueron los que le dijeron al recién creado Estado de Israel en 1948 los nombres de los propietarios de las tierras y territorios en las zonas ocupadas, los propietarios en aquella época eran refugiados en el Líbano; esta fue, de hecho, la razón por la que, al regresar una vez que las fronteras se volvieron a abrir, no perdieron sus tierras y derechos. 3) La importancia que posee la educación de las escuelas privadas cristianas en el aumento del sentimiento de pertenencia a la tierra; estas escuelas son la escuela ortodoxa de Haifa y el instituto Mar Elias de la aldea de Ibillin. Todos estos hechos muestran cómo los cristianos se consideraban a sí mismos palestinos pertenecientes a la nación árabe, por más que, por lo general, esta nacionalidad se identifique con el islam y con los musulmanes.⁴³

Estos cristianos, sin embargo, son víctimas de la política israelí que se podría definir como «divide et impera». Desde 1948 hasta nuestros días, muchos de ellos han perdido el sentimiento de ser palestinos y de luchar por su identidad. Para explicarme mejor, hablaré sobre el último asunto que afectó profundamente a los cristianos en Israel, a su identidad y a su unidad. Me refiero a la creación de una nueva nacionalidad, la nacionalidad «aramea». El gobierno de Netanyahu (el 16 de septiembre de 2014) aceptó la creación de la nacionalidad «aramea» y le concedió el derecho de elegir dicha nacionalidad, como sustituto de la nacionalidad que ya poseían de «árabes», tan solo a los cristianos de Israel.⁴⁴ Esta nacionalidad salió a

43 Se puede, por ejemplo, leer el libro de Elias Chacour y David Hazard (2003). *Blood Brothers. The Dramatic Story of a Palestinian Christian Working for Peace in Israel*. Michigan (MI): Chosen Books. Es de señalar que Elias Chacour nació en Kfar Bir'im y que fue fundador del instituto de enseñanza Mar Elias, por lo que este libro es muy importante como testimonio de un palestino cristiano. Elias Chakour fue, asimismo, un sacerdote griego católico y, posteriormente, arzobispo de la diócesis católica griega de Galilea (2006-2014).

44 El 16 de septiembre de 2014, Gideon Sa'ar, el ministro de Interior de Israel (2013-2014), firmó la apro-

la luz tras varios infructuosos intentos del gobierno de llamar a las filas del ejército israelí a los cristianos. La decisión se tomó, además, en un momento en que el gobierno israelí estaba intentando aprobar una nueva ley que definía a Israel como el Estado nación de los judíos. Todos estos intentos, desgraciadamente, dividieron a los cristianos en dos grupos: aquellos que aceptaron el llamamiento a filas del ejército israelí y la nacionalidad aramea, por un lado, y los contrarios a estos dos intentos, por otro. Los cristianos del segundo grupo, que es mayoritario en número, se consideran a sí mismos palestinos árabes cristianos. El contexto general de Oriente Medio, que afecta a la presencia de cristianos en Palestina, afecta también a la situación de los cristianos en Israel. De hecho, los «arameos» de Israel animan a sus hermanos cristianos de Israel a entrar en las filas del ejército e integrarse en la comunidad judía, separándose así de los árabes palestinos y eligiendo la nueva nacionalidad para poder sentirse más protegidos y auténticos ciudadanos del país en el que viven. Los cristianos de Israel, en las pasadas elecciones al Parlamento israelí (en marzo de 2015), se vieron obligados una vez más a elegir entre su lealtad a la causa palestina y su identidad y nacionalidad «árabes», por un lado, y la posibilidad de considerarse «arameos» completamente integrados en Israel, por otro lado. La mayoría de ellos respondió subrayando que son árabes palestinos y que son parte de la comunidad árabe y palestina en Israel, porque sienten que son el pueblo indígena de esta tierra y que también seguirán luchando por la justicia, la paz y el amor, porque esa es su misión.⁴⁵

Las Iglesias en Israel también tienen su propia posición en este escenario. Están en contra de la nueva nacionalidad y del reclutamiento del ejército israelí, pero no pueden obligar a nadie en sus decisiones personales, cada individuo debe decidir por sí mismo. Los individuos, sin embargo, no pueden hablar por la Iglesia y no pueden obligar a toda la comunidad cristiana.

La vida cotidiana de los cristianos⁴⁶

Los cristianos en Palestina e Israel, por lo general, tienen buenas relaciones con los musulmanes y judíos; a veces, sin embargo, hay problemas con los

bación de la nacionalidad aramea. De acuerdo con esta decisión, los cristianos de Israel pueden cambiar su nacionalidad árabe por la aramea, de modo que ahora tenemos las siguientes confesiones-Iglesias cristianas: maronitas arameos, ortodoxos arameos y católicos arameos; además de los ortodoxos griegos y de los católicos griegos. Es una clara confusión que muestra la incompreensión básica de la relación entre las mismas confesiones-Iglesias, por ejemplo, la separación entre los maronitas y los católicos. Véanse Jonathan Lis (2014). «Israel Recognizes Aramean Minority in Israel as Separate Nationality» [en línea], *Haaretz*, 17 de septiembre de 2014, <<http://www.haaretz.com/israel-news/1.616299>> (el título de esta noticia en hebreo pone su acento en la reacción de los diputados árabes: <<http://www.haaretz.co.il/news/education/.premium-1.2435889>>); Arutz Sheva (2014). «Israeli Christians' New Nationality: Aramean, not Arab» [en línea], *Arutz Sheva*, 17 de septiembre de 2014, <<http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/185214#.VqZCdZrhDcs>> [Consultado el 25 de enero de 2016].

45 Para más información, véase Bishara Ebeid (2015). «Netanyahu ha vinto perché ha parlato alla pancia di Israele» [en línea], *Fondazione Internazionale Oasis*, 18 de marzo de 2015, <<http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/2015/03/18/netanyahu-ha-vinto-perch%C3%A9-ha-parlato-alla-pancia-di-israele>> [Consultado el 25 de enero de 2016].

46 Para este tema, se puede consultar el libro de Mansour Atallah (2004). *Narrow Gate Churches. The Christian Presence in the Holy Land under Muslim and Jewish Rule*. Pasadena (CA): Hope Publishing House, pp. 249-310.

fundamentalistas. De hecho, varias veces en el pasado reciente los cristianos se han enfrentado a diferentes tipos de persecuciones en Gaza.

Los cristianos, por lo general, viven en barrios árabes, es decir, con otros árabes musulmanes. Trabajan juntos, viven juntos y se visitan los unos a los otros. Los problemas comienzan cuando los cristianos y los musulmanes viven en barrios o aldeas separadas y tienen que estar juntos durante algún tiempo por alguna razón. La atmósfera es entonces mucho más tensa porque cada uno viene de un trasfondo distinto y tiene una imagen diferente del «otro».

Para ilustrar este punto, me gustaría centrarme en dos casos, uno protagonizado por algunos fundamentalistas musulmanes en Nazaret y otro por el partido político del movimiento islámico en Israel (al-Harakah al-Islamiyyah). El primero está relacionado con la colocación de un cartel en la calle que lleva a la catedral latina de la Anunciación; en este cartel, está escrito el siguiente verso coránico:

¡Gente de la Escritura [cristianos]! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios [el único Dios verdadero] sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis «Tres» [Trinidad]! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios Uno. ¡Gloria a Él! Tener un hijo... Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Dios basta como protector! (Corán 4:171).

Es evidente que este cartel está en contra de los cristianos y no es la primera vez que aparecen mensajes como este en el mismo lugar. De hecho, los cristianos de Nazaret y otras zonas de Galilea se han manifestado en contra y han dicho que estos actos amenazan la unidad nacional de todos los árabes de Israel. Basta mencionar que los «arameos» de Israel han utilizado estos actos para hacer propaganda durante las últimas elecciones (en marzo de 2015): la presencia de cristianos está en peligro, necesitan protección por parte del ejército y del gobierno israelí, lo que significa que hay que votar a partidos israelíes y no a la lista común de los árabes palestinos de Israel.⁴⁷ El movimiento islámico, que también es miembro de la lista común, ha hecho recientemente algunas afirmaciones peligrosas. Además de discursos llenos de odio hacia cristianos y judíos, afirmaban que Palestina sería parte del califato islámico en alza que tendría Jerusalén como su capital.⁴⁸

Todos estos acontecimientos asustan a los cristianos y les generan crisis diarias, especialmente cuando oyen o ven lo que les está pasando a los cristianos en otros países de Oriente Medio. Por otro lado, no es la norma, porque también hay

47 Para más información, véase Bishara Ebeid (2015). «Netanyahu ha vinto perché ha parlato alla pancia di Israele» [en línea], Art. Cit.

48 Para más información véase mi artículo en Bishara Ebeid (2015). «Those Who Expect the Caliph to Enter Jerusalem» [en línea], *Fondazione Internazionale Oasis*, 17 de diciembre de 2014, <<http://www.oasiscenter.eu/articles/religions-and-the-public-sphere/2014/12/17/those-who-expect-the-caliph-to-enter-jerusalem>> [Consultado el 25 de enero de 2016].

musulmanes y judíos que colaboran con los cristianos en contra de todo tipo de odio y fundamentalismo, lo que demuestra que «vivir juntos» en paz es posible.⁴⁹

Iglesias, división, colaboración y su misión hoy en día

En esta atmósfera, uno se debería preguntar: ¿cuál es la reacción de las Iglesias? La Iglesia, en mi opinión, como la imagen del Reino que vendrá, debería revelarse a los demás en el exterior y en el interior. Cuando la Iglesia pierde su identidad, deja de ser el cuerpo de Cristo y los cristianos miembros de ese cuerpo dejan de dar su testimonio. ¿Por qué digo esto? Porque desgraciadamente, si los cristianos de Oriente Medio, en general, y los de Palestina e Israel en concreto, eligen vivir fuera de la historia, la Tierra Santa se quedará sin cristianos. Deben entender su identidad cristiana y dar su testimonio, detener la emigración e intentar difundir amor, justicia, paz y esperanza en todos los lugares. No es sencillo, pero no es imposible.

Creo que el obstáculo más importante que los cristianos en Tierra Santa y en Oriente Medio deberían resolver es su unidad. Es duro lograr la unidad eclesial que necesitan para lograr una unidad de colaboración, de reacción, de posicionamiento, etc. La realidad de los últimos días confirma que todos los cristianos son iguales. El grupo extremista islámico ISIS o al-Qaeda, etc. les da el mismo destino a todas las confesiones cristianas. Los líderes de las Iglesias locales deberían trabajar mucho sobre este punto. En Israel y en Palestina, también podemos encontrar fanáticos cristianos que se consideran portadores de la verdad, según los cuales todos los demás son herejes. También es muy triste mencionar que los líderes de las Iglesias comparten estas opiniones e ideologías. Algunos de ellos animan este tipo de ideologías porque les ayuda a controlar mejor sus posiciones y se sienten más poderosos. Las consecuencias de dichas ideologías y políticas son que algunas Iglesias intentan considerar su identidad particular como una nación o etnia, y esto complica la situación de los cristianos en Tierra Santa en lugar de resolverla.⁵⁰

Conclusiones

Personalmente no puedo imaginar, ni siquiera aunque sea ya casi un hecho, un Oriente Medio sin cristianos, y la Tierra Santa en particular. Nuestro testimonio en este lugar como cristianos es importante, incluso si tenemos que pagar con el martirio. Creo que es nuestra invitación a vivir aquí y a ser parte de

49 Me gustaría dar el ejemplo, en este sentido, del Oasis de Paz (Neve Shalom/Wahat al-Salam) que es un lugar donde los jóvenes judíos y palestinos de Palestina o de Israel aprenden a superar el conflicto y a vivir juntos en paz, véase su página oficial: <<http://wasns.org/>> [Consultado el 7 de agosto de 2015].

50 Para que algunos de ustedes puedan entender lo que significa estar dividido y desear la unidad de los cristianos, déjenme que comparta con ustedes mi biografía. Soy fruto de un matrimonio mixto, mi padre era un griego ortodoxo y mi madre maronita católica. Esa realidad no era para nada fácil. Siempre tenía que celebrar la Navidad, Semana Santa y otras fiestas dos veces. También tenía que vérmelas con las opiniones de mis amigos y compañeros de clase, drusos musulmanes y judíos, ya fueran de verdad o irónicas, de que los cristianos crucificábamos a Cristo dos veces y lo resucitábamos dos veces también. Este simple ejemplo afecta a nuestra vida diaria y parece que los líderes de nuestras Iglesias en Tierra Santa no tienen intención de resolverlo. Espero que un día Cristo retome su posición, el Cristo vivo, quiero decir, y no la ideología.

la historia de esta tierra. Déjenme terminar mi artículo con un epílogo teológico a través del cual me gustaría enviar un mensaje a todos aquellos que creen en Cristo y su Iglesia y se consideran miembros de su cuerpo.

Es un tiempo muy duro para la cristiandad en la misma tierra donde nació, pero necesitamos apoyarnos en nuestra identidad y creer en nuestra misión, necesitamos continuar el trabajo comenzado hace siglos por nuestros padres, ser un puente entre Oriente y Occidente, para colaborar con nuestra gente a construir culturas. No debemos buscar nacionalidades o etnias del pasado lejano, necesitamos vivir la historia de nuestro presente, trabajar por un futuro mejor para las próximas generaciones.

Al igual que nuestros ancestros, que fueron capaces de convivir con los musulmanes durante siglos, nosotros también podemos hacerlo hoy en día con musulmanes y judíos. Las persecuciones fueron parte de nuestro pasado pero la Iglesia vive a través de la sangre de sus mártires.

Pero ¿qué significa dar testimonio y ser testigo?

Somos cristianos y creemos en el Dios trino. En un Dios que se convirtió en uno de nosotros por nuestra salvación. El misterio de la encarnación es el alfa y el omega de nuestra fe. La palabra no se hizo carne en vano, él fundó nuestra Iglesia, que ha sido guiada en la historia por el Espíritu Santo. La Iglesia es la cultura de la encarnación, el cuerpo de Cristo contiene toda la creación. Y para ser testigo de Cristo, siendo también miembros de su cuerpo, hemos sido llamados para ayudar a desarrollar esta cultura de la encarnación. Nuestro papel es importante, necesitamos ser abiertos, ser vaciados y estar dispuestos a llevar la cruz de otros, sean quienes sean. En la cultura de la encarnación, no importa el color de la piel o la religión o la política. Somos todos hermanos en la humanidad, somos todos iguales. Los cristianos de Tierra Santa y los de Oriente Medio podrían, de acuerdo con esta perspectiva, ayudar a resolver todo tipo de cuestiones y problemas.

Dejemos las palabras y comencemos a construir puentes de amor y esperanza, solo con nuestras vidas, con nuestro testimonio, daremos vida a este lugar e iremos hacia delante. Y...

¡la esperanza es lo último que muere!

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Bishara Ebeid nació y creció en una aldea cerca de Nazaret, Galilea. Se licenció en teología en la Universidad Aristóteles de Tesalónica, en Grecia. En el Pontifical Oriental Institute (Instituto Pontificio Oriental) de Roma, se especializó en teología oriental y pensamiento patristico y, posteriormente, obtuvo allí mismo su doctorado. Asimismo, escribió su tesis sobre el estudio comparado de la cristología de los árabes cristianos. A día de hoy, es profesor adjunto de ese mismo instituto. Paralelamente, trabaja en otra tesis doctoral, en la Universidad Aristóteles de Tesalónica, sobre la literatura apócrifa de los árabes cristianos y su relación con los primeros textos apócrifos cristianos.

TRADUCCIÓN

AEIOU – Traductores (francés).

RESUMEN

Tierra Santa es el lugar donde la palabra de dios se hizo carne, es la tierra donde los seguidores de Jesucristo iniciaron su misión, es la tierra donde tuvo sus inicios la Iglesia. La historia de la cristiandad de este lugar es clave para comprender la existencia de todo un mosaico de diferentes Iglesias y grupos cristianos. El año 1948, año en que se creó el Estado de Israel, es una fecha importante que también cambió la historia de los cristianos en Tierra Santa al ponerles frente a nuevos retos. Con este artículo, me gustaría mostrar que en Tierra Santa sigue habiendo cristiandad y que hay cristianos que dan su testimonio a pesar de estar pasando por tiempos difíciles. Comenzaré con una presentación histórica de la cristiandad en Tierra Santa, después hablaré del pasado reciente y del presente, y terminaré con un mensaje de esperanza para el futuro.

PALABRAS CLAVE

Palestina, Israel, Tierra Santa, cristianos, musulmanes, judíos, Iglesia(s).

ABSTRACT

The Holy Land is the Land where the Word of God was incarnated, is the Land where the followers of Jesus Christ started their mission, is the Land where the Church had its beginning. The History of the Christianity of this place is the key to understand the presence of a mosaic of different churches and Christian groups. In addition, the year 1948, when the state of Israel was created, is a significant date which changed the history also of the Christians in Holy Land and made them face new challenges. By this article I would like to show that in the Holy Land Christianity still exists and there are Christians who give their witness even if they live hard days. I will start with a historical presentation of the Christianity in Holy Land, then will talk about the recent and present time, and at the end will give a message of hope to the future.

KEYWORDS

Palestine, Israel, Holy Land, Christians, Muslims, Jews, church-es.

الملخص

الأراضي المقدسة هي المكان الذي صارت فيه كلمة الله جسداً، و هي المكان الذي بدأ فيه أتباع المسيح رسالته؛ و الذي عرف إنطلاق الكنيسة. يعد تاريخ المسيحية في هذا المكان مفتاحاً لفهم وجود كل فسيفساء الكنائس المختلفة و الجماعات المسيحية. و تشكل سنة 1948، التي أسست فيها دولة إسرائيل، تاريخاً هاماً غير كذلك تاريخ المسيحيين في الأرض المقدسة بوضعهم أمام تحديات جديدة. و أود أن أبين من خلال هذا المقال بأن الوجود المسيحي لا يزال مستمراً في الأراضي المقدسة، و بأنه لا يزال هناك مسيحيون يحملون المشعل رغم الظروف الصعبة التي يمرون منها. و سأبدأ بمقدمة تتناول تاريخ المسيحية في الأراضي المقدسة، ثم سأحدث بعد ذلك عن الماضي القريب و عن الحاضر، لأختم برسالة أمل للمستقبل.

الكلمات المفتاحية

فلسطين؛ إسرائيل؛ الأراضي المقدسة؛ المسيحيون؛ المسلمون، اليهود؛ الكنيسة (الكنائس).

LOS CRISTIANOS ÁRABES ENTRE LA PRESENCIA AGITADA, LA EXISTENCIA CONDICIONADA Y LA EXCLUSIÓN FORZOSA. ¿QUÉ FUTURO LES ESPERA?

Samir Morcos

En este momento histórico en el que la zona está viviendo un proceso de cambio radical en su geografía, en sus sistemas políticos y en su estructura social, un cambio que la región no había vivido en cerca de cien años (desde el Acuerdo de Sykes-Picot a comienzos del siglo XX), los cristianos árabes están siendo secuestrados, se les imponen tributos y son víctimas de una matanza colectiva sin precedentes desde su presencia en la región. Esto no quiere decir que no hayan sufrido repetidas adversidades a lo largo de la historia, pero esta vez lo que está pasando es un aumento del pánico que hace necesario una movilización sobre el terreno, movilización que evite que la zona pierda su diversidad.

Esta grave adversidad se produce después de que, a raíz de los movimientos ciudadanos que se produjeron en nuestras sociedades, se tuviera la esperanza de que todo el mundo se adheriría a las dos bases de la asociación nacional, la igualdad y la ciudadanía, para levantar naciones que superasen décadas de despotismo, desapego, empobrecimiento, monopolios, subordinación y paternalismo. Sin embargo, las repercusiones del cambio, pese a que no todas fueron negativas, desembocaron en aquello de lo que se había venido advirtiendo en los últimos dos siglos: que llegaría un día en el que la pluralidad, con toda la riqueza cultural, espiritual, intelectual e histórica que ha aportado a la zona árabe, desaparecería.

El arraigo cristiano ha sido siempre una cuestión de debate en este tiempo, aunque una cosa es el debate de advertencia que sustenta la certeza de que no se ha perdido todo, de que se puede controlar el tema integrando a los cristianos árabes y superando cualquier calamidad, y otra cosa es la situación explosiva en la que algunos están intentando vaciar la región de cristianos árabes para favorecer un proyecto cerrado y sin miras que solo se ve a sí mismo o que, en el mejor de los casos, les propone alternativas oscuras, los separa de su realidad, impide sus movimientos públicos, los aísla en «guetos» cerrados o les obliga a abandonar totalmente la región.

Lo paradójico es que una lectura histórica de la convivencia entre cristianos y musulmanes en la región no lleva a conclusiones de ese tipo. Si bien es cierto que la relación ha vivido altibajos y no ha sido ni completamente rosa ni completamente sangrienta, ha habido elementos realistas y objetivos de una «pluralidad real» que se imponía a través de una «interacción social» en todos los aspectos de la vida, pero de modo particular en el enfrentamiento a los gobernantes déspotas (porque el despotismo no hacía diferencias), lo que generaba una solidaridad básica y, posteriormente, una lucha común.

Vamos a intentar acercarnos a la problemática actual y futura de los cristianos con los datos que aporta la historia, sin hundirnos en el tema, partiendo de una metodología que se basa en el contexto social, en el que entran muchos elementos que se superponen y entrecruzan.

Un problema más allá de lo religioso

Vamos a partir de una concepción del problema de los cristianos de la región que supera lo religioso en dirección a lo económico, social y cultural, aunque no desatiende ese aspecto que podemos definir como «social y contextual». Dicho de otro modo, vamos a seguir una metodología que se inclina por la visión de los problemas en su contexto social como resultado de interacciones complejas. Constantin Zureiq estaba en lo cierto cuando estableció un marco para este tema desde temprano, marco que aún consideramos válido. Zureiq decía que, cuando hablamos de los cristianos de la región y de su futuro, el problema no es en absoluto un problema:

[entre] los cristianos y el islam ni entre los cristianos y los musulmanes, sino entre los reaccionarios y los liberales presentes en ambos grupos. Este problema se complica cada vez que las fuerzas reaccionarias de uno de esos dos grupos, o de los dos al mismo tiempo, se hacen fuertes. Y el problema se suaviza, disminuye el peligro, y el futuro se ve más claro cuando las fuerzas liberales se hacen fuertes en uno u otro grupo o en ambos. Y cuando la cohesión de liberales supera las barreras que se levantan entre ellos, colaboran y se comprometen con la lucha conjunta.

En este sentido no podemos atribuir «la desaparición de los cristianos» (en palabras del querido hermano, el doctor Tarek Mitri)¹ a una sola razón, como defienden algunos, sino que responde a varias explicaciones. En primer lugar, a la proliferación de los movimientos del islam político en sus diferentes formas, la violenta y la no violenta, en un momento histórico que marcó un antes y un después y que fue la derrota de 1967. Son los movimientos que revisaron el estatuto legal de los no musulmanes tras décadas de lucha conjunta por la independencia nacional, algunos de los cuales recurrieron a la violencia material. En segundo lugar, encontramos a los que argumentan que la desaparición se debe a que los regímenes totalitarios obstaculizaron la consolidación del concepto de *ciudadanía* que significa 'igualdad total'. Su fracaso a la hora de establecer una vida democrática correcta generó una obstrucción política que limitó la práctica política a los ricos, es decir, a una minoría, por una parte, y a quienes gobernaban el ámbito público, lo político y lo civil con la religión, por otra parte, o lo que conocemos como la «sacralización del ámbito público». En tercer y último lugar, están los argumentos que hablan de las opciones incorrectas de los propios cristianos.

Nosotros tomaremos todos estos aspectos en consideración y afirmaremos que los cristianos en la zona han estado presentes y ausentes según la coyuntura social. En un sentido contextual, podemos decir que lo que les ha sucedido a los cristianos también les podría haber sucedido a los musulmanes, lo que significa que el problema es más complejo que si fuera exclusivamente religioso y que afectó

1 Véase Tareq Mitri (2008). *Sutur mustaqimah bi-ahraf muta'ariya: 'an al masihyyin al-sharqiyyin wa-al-'alaqat bayna al-masihyyin wa-al-muslimin* [Líneas rectas con letras torcidas: sobre los cristianos y las relaciones entre cristianos y musulmanes]. Beirut: Dar al-Nahar lil-Nashr.

Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzada.
¿Qué futuro les espera?

a los cristianos porque eran menos, porque unas veces no estaban presentes y otras muchas veces no se les dejaba estar presentes, es decir, estaban ausentes «voluntaria y forzosamente».

Podemos hablar de tres grandes «éxodos» de los cristianos árabes en los dos últimos siglos. Hemos convivido con cada uno de ellos sin darnos cuenta de las repercusiones y cicatrices que dejaron esos éxodos consecutivos, entre los cuales no pasaron muchos años y que fueron cada vez más duros.

Los tres éxodos de los cristianos árabes en los siglos XIX y XX

Desde mediados del siglo XIX, los cristianos árabes fueron abandonando los lugares que eran su hábitat natural, sus poblaciones de origen. Cada éxodo iba acompañado por el «empeño» de interactuar con la realidad de la zona sin tener en cuenta cuál era su nueva posición, un empeño empujado por un «compromiso doble», espiritual y nacional. Espiritual porque el cristianismo nació en la región, aunque la necesidad de trasladarse físicamente no significaba una separación existencial. Y nacional por el vínculo histórico entre ser cristiano y que ese cristianismo fuera conocido por una etnia de la región: cristiano copto, siríaco, maronita, etcétera.

El primero de los éxodos fue interregional, por parte de los cristianos del Líbano y al-Sham tras el cisma religioso que tuvo lugar entre 1840 y 1846. Los cristianos se desplazaron a Egipto, superaron el cisma e interactuaron con su nueva nación aportando su labor artística, literaria, cultural, política, comercial, industrial, etc., integrándose en los nuevos contextos sociales de un modo natural. El segundo éxodo supuso las primeras emigraciones al extranjero en los años sesenta del siglo XX, tal vez causadas por la incapacidad de los Estados creados tras la independencia para incluir a algunos sectores, especialmente a los propietarios de tierras y a los empresarios, o porque los regímenes de los Estados postcoloniales emplearon lemas religiosos en sus luchas políticas a raíz de la derrota de 1967 y de la marea islamista en la zona. El tercer y último éxodo forzoso se practicó de forma premeditada a raíz de la proliferación y expansión de los grupos yihadistas en la periferia de las ciudades desde comienzos de los años noventa y hasta después de los movimientos de la Primavera Árabe, cuando los islamistas gobernaron, pero no pudieron ofrecer un modelo de gobierno diferente al que se habían opuesto durante décadas. Mantuvieron una tendencia económica que benefició a la minoría y los cristianos fueron tratados como un grupo religioso, no como ciudadanos. Además, los islamistas no pudieron impedir que las fuerzas salafistas extremistas promovieran sus concepciones jurisprudenciales sobre los cristianos, que prohíben, por ejemplo, felicitar a los cristianos en sus festividades, etc. Para esto se emplearon muchos medios que obligaron a los cristianos a abandonar los lugares en los que históricamente habían vivido. Este éxodo se produjo en dos etapas, la primera fue el éxodo local, es decir, dentro del país, y la segunda fue la del abandono total de la patria.

En los dos primeros «éxodos», los cristianos tuvieron una capacidad de decisión voluntaria, no así en el tercero, que fue un «éxodo» forzado que hizo que

muchos hablaran de conspiración para «vaciar» la zona de cristianos. Este último éxodo empeoró aún más la involución, la situación de deterioro y el fracaso de los Estados postcoloniales que, en lugar de continuar los procesos de modernización hasta completar la creación de Estados nacionales modernos basados en la ciudadanía, regresaron a la época previa a la modernidad, en la que el máximo referente eran los grupos primarios, no la razón ni lo institucional, y en la que predominaban valores como el «*pater familias*» o la «moral de la aldea». Esos grupos primarios se vieron beneficiados por el hecho de que el Estado incumpliera sus papeles naturales, como el de garantizar servicios sanitarios, educación, una vida segura, etc., a todos los ciudadanos, lo que cumpliría con las dos reglas de la igualdad de oportunidades y de la no discriminación. Podemos afirmar, por lo tanto, que la situación en la que nos encontramos es una vuelta, una alegoría del modelo del Imperio otomano, en el que cada grupo religioso era responsable de sus miembros y el papel del Estado consistía en conceder al *millet* los privilegios que se le antojara a quien gobernaba.

El resultado final de los «éxodos» cristianos ha sido la consolidación de «dos visiones contradictorias» de lo que está sucediendo, dos visiones, cada una con su lógica y su prestigio, que tienen absorbidos a los cristianos en la actualidad. Intentaremos poner el foco en esas dos visiones por su extremada importancia para determinar los rasgos del futuro. La primera es una visión teológico-nacionalista y la segunda es una visión político-sectaria.

Los cristianos árabes: dos visiones, aproximaciones, sentimientos y posturas

Los cristianos árabes se mueven entre dos posturas contradictorias: la teológico-nacionalista y la político-sectaria.

La postura teológico-nacionalista se apoya en una concepción, aproximación y/o sentimiento que parte de la experiencia teológica de los cristianos en la historia, así como en una teología aperturista. Podemos llamar a esta primera postura «esperanza viva» o «aproximación integradora»:

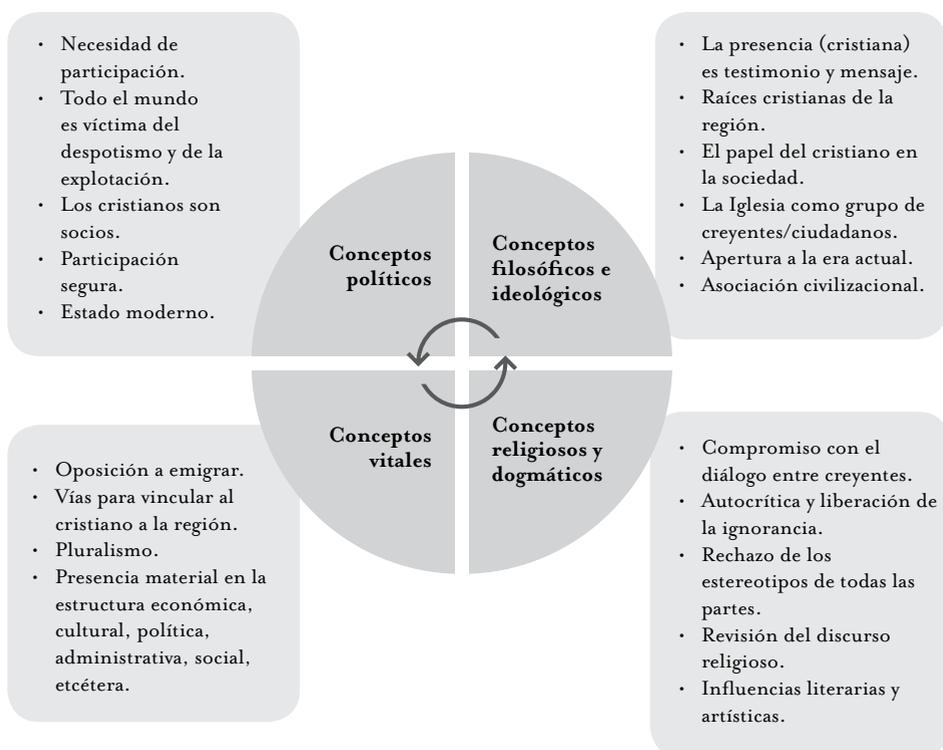
Una aproximación a la expresión de la dialéctica del creyente-ciudadano en la que interaccionan el esfuerzo teológico, que parte del valor del amor con la práctica de una apertura hacia la sociedad, y la interacción con la tierra, la vida y la apertura absoluta al prójimo. Es una visión formada de elementos entrecruzados en la que se superpone lo filosófico y lo ideológico con lo religioso, lo dogmático, lo político y lo que tiene que ver con la vida. Esta visión intenta superar la dolorosa realidad y hallar una vía para tratarla, con la esperanza en la reforma y en la restauración. Es una visión que intenta entender qué pasa, descubrir una vía de contacto, diálogo y renovación de la base de la convivencia a través de una agenda social común que incluya diversos conceptos y cuestiones.

La característica más destacada de esta concepción es la convicción de que la presencia cristiana es un testimonio y un mensaje pese a cualquier desafío, y de que las raíces cristianas de la región merecen que se defienda la presencia cristiana

Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzada.
¿Qué futuro les espera?

a través de una asociación y de una presencia efectiva. Esta concepción no ve una contradicción entre ser miembro de la Iglesia y ser ciudadano; confía en el futuro y en la capacidad viva de la gente para superar la realidad; y considera que todo el mundo sufre los mismos problemas derivados del despotismo, la explotación y los intereses políticos, de manera que se hace necesaria una lucha conjunta para superar el sufrimiento compartido y construir un Estado moderno.

Gráfico I. La esperanza viva (la aproximación integradora).



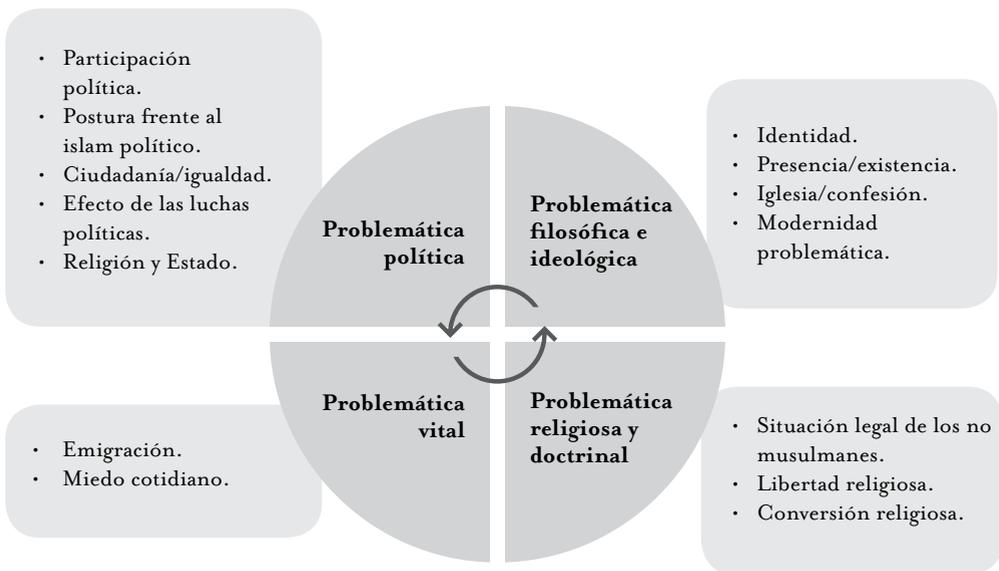
Fuente: Elaboración propia.

La postura político-sectaria se basa en una concepción o aproximación que arranca de una realidad negativa y que está gobernada por una teología conservadora. Podemos denominarla «la Atlántida sumergida»² o «la aproximación de la taifa y el *millet*», una aproximada expresión del enfrentamiento entre los cristianos (grupo religioso) y la sociedad. Según esta, es imposible seguir existiendo, corroidos los elementos de una presencia efectiva sobre la base de la ciudadanía. Las opciones de movilización social desaparecen entre la exclusión, una presencia condicionada y, en el mejor de los casos, una presencia llena de inquietud.

2 Vésae Pierre Rondot (1955). *Les chrétiens d'Orient*. Paris: J. Peyronnet.

Las características más destacadas de esta concepción son que gira en torno a la pregunta de la identidad, de la necesidad de retirada, de diferenciar la identidad del entorno en el que se vive; que tiene muchas reservas sobre la realidad; que la domina el miedo a extinguirse, a sufrir el destino de la Atlántida y a que los cristianos se vean acorralados, si se permite la expresión; que la dominan los temores al ascenso del islam político y de sus tesis jurisprudenciales, lo que puede devolver a los cristianos al estatuto de *dhimma* o *millet* o a que se les considere apóstatas y, por consiguiente, puede hacer que sean condenados a muerte; y, por último, se caracteriza por que la imagen propia oscila entre el grupo religioso y el grupo político, lo que empuja o impide a la sociedad avanzar o viceversa.

Gráfico 2. La Atlántida sumergida.³ La aproximación de taifa/*millet*



Fuente: Elaboración propia.

El futuro: los escenarios frente a las oscuras alternativas

Estamos de acuerdo con lo que planteó hace tiempo, concretamente en 1995, Georges Corm sobre que la problemática de los cristianos árabes es el resultado de «juegos geopolíticos» de múltiples causas.⁴ En primer lugar, están los conflictos internos y, en segundo lugar, las injerencias exteriores. En tercer lugar, está la incapacidad de la estructura social para evolucionar en paralelo a los nuevos acontecimientos. La distorsión y los impedimentos fruto de esa incapacidad im-

³ *Ibidem*.

⁴ Véase Georges Corm (1995). *Yiwbulitika al-aqqaliyat* [Geopolítica de las minorías].

Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzada.
¿Qué futuro les espera?

pidieron la integración horizontal de los cristianos y que se les considerase ciudadanos, en lugar del sistema vertical que se estableció, es decir, un bloque religioso cristiano frente a un bloque religioso musulmán. En cuarto lugar, está el fracaso de los sistemas de gobierno nacionales para tratar a tiempo la problemática de los cristianos árabes y el cúmulo de logros de la etapa de la lucha nacional. El tema de los cristianos fue dejado en manos de la burocracia securitaria y administrativa que les trató como una subdivisión religiosa anexa a los partidos que gobernaron en algunos Estados, con cada uno de cuyos miembros se trataba a través de la autoridad clerical. O algunos miembros destacados de la comunidad cristiana recibían privilegios políticos, con lo que familias y miembros considerados del poder terminaban monopolizando toda la presencia política de esta confesión. Esto impidió una presencia política de las fuerzas sociales emergentes cristianas que, en algunos países, participaron en la política y operaron sobre el terreno tomando como base la ciudadanía. En otros países, y en el mejor de los casos, se siguió un sistema de cuotas políticas para que los movimientos de los cristianos no se salieran del ámbito privado. En quinto lugar, está el fracaso del islam político a la hora de ofrecer una jurisprudencia decisiva en el tema de la ciudadanía, pese a esfuerzos considerables, de modo que primaba la doctrina de la *dhimma* hasta que fue sustituida por la doctrina de la apostasía y las sentencias que se derivaron de ella.

Parafrasearemos las palabras de Constantin Zureiq, al que siempre recordamos en este punto, cuando dijo que el problema de los cristianos árabes, como minoría en las sociedades árabes en las que la mayoría pertenece al islam, es un problema cuya responsabilidad comparten la mayoría y la minoría, y no puede haber una solución radical si no hay transformaciones radicales en ambas partes, con el compromiso de construir una sociedad nacional basada en el interés del pueblo, los logros de la ciencia, el civismo, la igualdad legal y práctica entre ciudadanos y la justicia entre ellos, y si no se deja de politizar la religión para mantener al margen su esencia espiritual. La realidad es que hablar de los cristianos y del futuro supone plantear toda la causa árabe y todas las causas futuras.

En este marco, podemos establecer tres escenarios futuros. El primero de ellos es el escenario de la desertización y hundimiento. Este es el escenario de la perpetuidad de la situación árabe actual en la que reinan las fuerzas de la injusticia, el escenario de una etapa negra y sangrienta que confirma la concepción de la Atlántida sumergida con toda su problemática, sus cargas y los precios que tendremos que pagar. Como dice Adonis: «¿Qué es el desierto sino el individualismo en su imagen más pura?». Las fuerzas del individualismo seguirán vaciando la zona de quienes son diferentes ante el empeoramiento y la ausencia del Estado árabe actual, en el que no hay conciencia de que no se está valorando ni preservando un pluralismo que acabará estrangulado.

El segundo escenario es el de la supervivencia crítica, es decir, el de la reanimación parcial del Estado árabe actual con algunas reconciliaciones y reformas formales y superficiales. Es decir, una reanimación insuficiente para facilitar el progreso verdadero de la población, incluido el de los cristianos, o para conseguir cambios radicales que nos sitúen en la lista de los Estados avanzados. Es un

escenario que tiene fe en la supervivencia, aunque es una supervivencia crítica que puede empeorar ante cualquier revés o regresión. En esta situación, en contraste, se mantendrían la visión actual de los cristianos al no producirse una revolución en el sistema cultural árabe que convierta el pluralismo en un valor sólido y auténtico, no en algo falso y pasajero.

Por último, el tercer escenario es el de la renovación de la vida común, el escenario de la liberación, de la integración. Este hace referencia al movimiento nacional que se produjo en la plaza de Tahrir en enero de 2011, en el que participaron todos los egipcios con un solo lema, expresión de su sufrimiento compartido, y que convirtió a la ciudadanía en una acción viva sobre el terreno, como dijo el poeta Hassan Talab: «A la revolución le basta ahora con su fe, su templo es ahora su plaza, su Corán es hoy su Biblia y su Biblia su Corán». Lo que animó a otro a decir: «Oh plaza, patria: la integración, la vida conjunta con la lucha conjunta».

En este sentido, la situación en Tahrir fue un estado de integración por excelencia que se puso de manifiesto en tres puntos: el acuerdo sobre la naturaleza del poder político (civil, pero no hostil a la religión); el espacio público como espacio de encuentro entre egipcios diferentes (no similares); y la nación como componente civilizacional, no como elemento único. Es el escenario que puede renovar la vida, la sociedad y el Estado. Vivimos con la esperanza de hacerlo realidad y hay que luchar porque sea una verdad, puesto que no podemos concebir la región sin sus cristianos.

Anexo I: cuadro de los grupos cristianos que viven en la región

Este cuadro refleja las divisiones que se produjeron a lo largo de la historia, muchas de ellas como consecuencia de cargas doctrinales históricas. El Concilio de Calcedonia dividió a los cristianos de la región en aquellos que acataron lo que se decidió en él y los que no lo acataron; en otras palabras, en cristianos de la Iglesia católica apostólica ortodoxa y en cristianos de las Iglesias ortodoxas orientales, lo que no impidió que los primeros se inclinaran por la arabidad en la cultura y en sus ritos. Algunas Iglesias que aceptaron lo que se decidió en Calcedonia se decantaron por la lengua árabe y por la cultura árabe, mientras que otras Iglesias aceptaron que su cúpula clerical estuviera fuera de la geografía de la región. El cuadro también indica que no hay una lengua o una nacionalidad común a todos los cristianos de la zona. Vemos, incluso, cómo la definición geográfica fue cambiando con las transformaciones internacionales, en función de las cuales se emplearon las siguientes definiciones: los cristianos árabes, los cristianos de Oriente, los cristianos de Oriente Próximo, los cristianos del Máchreq ('Oriente árabe') y, hasta los años cincuenta del pasado siglo, se usaba la expresión de «cristianos del antiguo Oriente Próximo». De cada definición se derivaba un mapa distinto y compromisos regionales diferentes, y eso es lo que nos animó a usar a veces el término de «cristianos de la región».

Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzada.
¿Qué futuro les espera?

Cristianos de la Iglesia católica apostólica ortodoxa	Cristianos de las Iglesias ortodoxas orientales	Cristianos de la Iglesia católica apostólica romana	Cristianos evangélicos	Cristianos de la Iglesia episcopal
Coptos ortodoxos	Cristianos del Patriarcado ortodoxo griego de Alejandría y de toda África	Cristianos de la Iglesia maronita	Cristianos de la Iglesia evangélica presbiteriana de Egipto (Sínodo del Nilo)	Cristianos de la Diócesis Episcopal de Jerusalén
Armenios ortodoxos	Cristianos de la Iglesia ortodoxa de Antioquía	Cristianos de la Iglesia greco-católica melquita	Cristianos de la Iglesia evangélica armenia	Cristianos de la Diócesis Episcopal de Egipto, Etiopía y del norte de África
Siriacos	Cristianos de la Iglesia ortodoxa de Jerusalén	Cristianos de la Iglesia católica armenia	Cristianos de la Iglesia evangélica de Siria y del Líbano	Cristianos de la Diócesis Episcopal de Chipre y el golfo
	Cristianos de la Iglesia ortodoxa chipriota	Cristianos de la Iglesia católica siríaca	Cristianos de la Iglesia evangélica del Líbano	Cristianos de la Iglesia evangélica luterana en Jordania y Tierra Santa
		Cristianos de la Iglesia católica copta		Cristianos de la Iglesia evangélica de Irán
		Cristianos del Patriarcado latino de Jerusalén		
		Cristianos de la Iglesia católica caldea		

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- BRENTON BETTS, Robert (1978). *Christians in the Arab East: A Political Study*. Atlanta (GA): John Knox Press.
- CHAHINE, Jérôme (2008). *Al masihiyyun al-‘arab: al-tahadiyat al-rahina wa jiyarat al-masir* [Los cristianos árabes: retos actuales y opciones de destino]. Beirut: Isdarat an Nour COOP.
- CORBON, Jean (coord.) (1977). *L’Eglise des Arabes*. París: Éditions du Cerf.
- CORM, Georges (1995). *Yiwbulitika al-aqqaliyat* [Geopolítica de las minorías].
- CRAGG, Kenneth (1991). *The Arab Christian: A History in the Middle East*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press.
- DEBRAY, Régis (2000). *Al-masihyyun fi al-‘alam al-‘arabi* [Los cristianos en el mundo árabe].
- HOURANI, Albert (1947). *Minorities in the Arab World*. Londres/Nueva York (NY): Oxford University Press.
- JARJUR, Riyad (2003). *Kana’is al-sharq al-awsat wa-al-tahadiyat al-rahina* [Las Iglesias de Oriente Próximo y sus retos actuales]. Beirut/Líbano: The Middle East Council of Churches.
- KHIDR, JURJ (ed.) (1981). *Al-masihyyun al-‘Arab: dirasat wa-munaqashat* [Los cristianos árabes: estudios y debates]. Beirut/Líbano: Mu assasat al-Abhath al- Arabiiyah.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, W. J. (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford/Nueva York (NY): Oxford University Press.
- MITRI, Tareq (2008). *Sutur mustaqimah bi-ahraf muta‘ariya: ‘an al masihiyyin al-sharquiyyin wa-al-‘alaqat bayna al-masihyyin wa-al-muslimin* [Líneas rectas con letras torcidas: sobre los cristianos y las relaciones entre cristianos y musulmanes]. Beirut: Dar al-Nahar lil-Nashr.
- MORCOS, Samir (2013). Al-Masihyyun al-‘arab ma bayna al-‘raya’ al-hay wa-al-atlanta al-gariqa: itlala ‘ala jaritat al-adabiyat al-mu‘asira [Los cristianos árabes entre la esperanza viva y la Atlántida sumergida. Una mirada al mapa de los escritos contemporáneos], en *VV. AA., Masihyyun al-watan al-‘arabi: al-ta‘arij, al-dawr, al-mustaqbal* [Cristianos de la nación árabe: historia, papel y futuro]. Beirut: Arab Group for Christian-Muslim Dialogue.⁵
- , (2011). *Al-aqbat: min intiza‘ al-muwatana ila istina‘ al-aqqaliya wa ijtiraa al-milla: itlala eala sinariyuhāt al-mustaqbal* [Los coptos, de la usurpación de la ciudadanía a la fabricación de la minoría y la invención del millet. Una mirada a los escenarios de futuro]. Trabajo presentado en el congreso *La ‘arūba min duna al masihiyyin* [La arabidad sin los cristianos]. Líbano/Beirut: Instituto Issam Fares de Asuntos Libaneses.
- , (2000). *Al-himaya wa-al-‘iqab: al-garb wa-al-mas‘ala al-diniyya fi al-sharq al-awsat* [La protección y el castigo: Occidente y la cuestión religiosa en Oriente Próximo]. El Cairo: Dar Merit.

5 Se trata de un estudio reciente sobre todos los escritos acerca de los cristianos árabes, que abordan sus trajectorias, sus iniciativas, sus reacciones, los motivos que les empujan a estar presentes y los obstáculos que les llevan a estar ausentes.

Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzosa.
¿Qué futuro les espera?

RONDOT, Pierre (1955). *Les Chrétiens d'Orient*. Paris: J. Peyronnet.

SURYAL ATIYA, Aziz (1968). *A History of Eastern Christianity*. Londres: Methuen.

TORRES, Rodolfo D.; MIRÓN, Luis F. y INDA, Jonathan Xavier (eds.) (1999). *Race, Identity and Citizenship: A Reader*. Malden (MA): Blackwell Publishers.

VV. AA. (2011). *La 'aruba min duna al-masihyyin* [La arabidad sin los cristianos]. Material del congreso del mismo nombre organizado por el Instituto Issam Fares de Asuntos Libaneses. Beirut: Issam Fares Center For Lebanon.

VV. AA. (1998). *Al-masihyya 'abra ta'arijha fi-al-mashriq* [El cristianismo a través de su historia en el Máchreq]. Beirut/Líbano: The Middle East Council of Churches.

WESSELS, Antonie (1995). *Arab and Christian: Christians in the Middle East*. Kampen: Pharos.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Samir Morcos es un investigador egipcio, presidente del Consejo de Secretarios de la Fundación al-Misri por la Ciudadanía y el Diálogo, miembro del Consejo Nacional de Derechos Humanos de Egipto y miembro de la Academia Noruega de la Literatura y la Libertad de Expresión. En 2004, obtuvo el diploma y el premio anual de esa academia, la cual lleva el nombre del primer escritor noruego que obtuvo el Premio Nobel de Literatura. También obtuvo el premio a la tolerancia de la Red Árabe de Tolerancia en 2013. Además, es miembro fundador del equipo árabe del Diálogo Islámico-Cristiano. También ocupó el cargo de secretario general del Consejo de Iglesias de Oriente Próximo entre 1995 y 2001, así como otros cargos públicos. Ha escrito numerosos libros sobre el desarrollo social y político de Egipto durante los últimos cincuenta años y, de forma periódica, en los diarios Al-Ahram y Al-Masri al-Yowm.

TRADUCCIÓN

AEIOU – Traductores (árabe).

RESUMEN

El presente artículo hace un balance analítico entre el pasado, presente y futuro de los cristianos árabes. El pasado, marcado por distintos éxodos «voluntarios o forzados», deja en nuestra retina una imagen de convivencia entre cristianos y musulmanes en la región, imagen con altibajos, aunque también con elementos objetivos de «pluralidad real» e «interacción social». El presente de los cristianos árabes, marcado por un proceso de cambio radical en la geografía, los sistemas políticos y la estructura social, se debate entre la postura teológico-nacionalista (más integradora) y la postura político-sectaria (que arranca de una realidad negativa y que está gobernada por una teología conservadora). El incierto futuro nos muestra tres escenarios posibles: el de la desertización y el hundimiento, el de la supervivencia crítica y el de la deseable renovación de la vida común, que supondría la liberación e integración de los cristianos árabes en la región.

PALABRAS CLAVE

Cristianos árabes, presente, pasado, futuro.

ABSTRACT

The present article carries out a past, present and future analytical assessment of Christian Arabs. The past, defined by different «voluntary or forced» exodus, leaves us with the view of an image of co-existence between Christians and Muslims in the region. It is an image with ups and downs, yet also with objective elements of «real plurality» and «social interaction». The present of Christian Arabs, marked by a process of radical change in geography, political systems and social structure, is debated between a (more conciliatory) theological-nationalist stance and a political-sectarian stance (which sets out from a negative reality and is governed by conservative theology). The uncertain future lays out three possible scenarios: desertification and collapse, critical survival, and the desired renewal of a common life, which would entail the liberation and integration of Christian Arabs in the region.

KEYWORDS

Arab Christians, present, past, future.

الملخص

يقدم المقال التالي تقييماً تحليلياً لماضي وحاضر ومستقبل المسيحيين العرب. فالماضي الذي عرف هجرات «طوعية و قسرية»، ترك لنا صورة متقلبة للتعايش بين المسيحيين والمسلمين في المنطقة، لكنها تتوفر كذلك على عناصر موضوعية «للتعدد الحقيقي» و «للتفاعل الاجتماعي». و فيما يتعلق بحاضر المسيحيين العرب، الذي يعرف مسار تغيير جذري للجغرافية و الأنظمة السياسية و البنيات الاجتماعية، فهو يتخبط بين موقف لاهوتي قومي (أكثر إدماجاً) و موقف سياسي مذهبي (ينطلق من واقع سلبي و يحكمه لاهوت محافظ). أما المستقبل الغير واضح المعالم فهو يحيلنا إلى ثلاثة سيناريوهات ممكنة: سيناريو التصحر و الإنهيار؛ و سيناريو البقاء الحرج؛ ثم سيناريو التجديد المرغوب فيه للعيش المشترك، و الذي من شأنه تحرير المسيحيين العرب في المنطقة و إدماجهم فيها.

الكلمات المفتاحية

المسيحيون العرب؛ الحاضر؛ الماضي؛ المستقبل.

REFLEXIONES SOBRE LA CONDICIÓN DEL ENTRAMADO SOCIAL EN ORIENTE MEDIO: EL CASO DEL LÍBANO

Hoda Nehmé

Consideraciones previas

De Túnez a Bahreín, del Trípoli libio a El Cairo, de Iraq a Palestina, pasando por Yemen, Siria y el Líbano, las revueltas populares en nombre de una revolución bautizada como la Primavera Árabe se suceden una tras otra y se transforman en una eficiente maquinaria que pisotea la dignidad humana y fomenta la barbarie en el nombre de la religión hasta desfigurarla y hacerla irreconocible.

Las naciones que forman el denso entramado social árabe tienen situaciones geográficas muy diferentes entre sí. Si nos esforzamos por encontrar un eslabón que una a todas las comunidades, solo encontraremos el vínculo de la religión. Pero incluso así, no podemos obviar la cuestión sunní y chií, por el lado musulmán, y la maronita, católica, ortodoxa, latina, siríaca, protestante, caldea, armenia, etc., por el lado cristiano.

No obstante, el terremoto que comenzó a sacudir en diciembre del 2010 al mundo árabe e islámico, del que forma parte Oriente Medio, fue considerado por muchas sociedades occidentales como el preludio de un cambio beneficioso y, como consecuencia de esto, en Occidente surgió una nueva forma de percibir al «otro». Ahora bien, llevamos ya cinco años de turbulencias fuertemente marcadas por guerras internas y fratricidas, guerras que han escamoteado «la Primavera Árabe», han comprometido «el sueño árabe» y le han impedido que se modernice, y que han llegado incluso a reducir al hombre árabe a una máquina irracional, a un estado de desolación y de enfrentamiento cultural sin precedentes. «El muro de la abominación» se aduce,¹ «el sentimiento de ser irremediabilmente extranjero» se acentúa,² la cultura de la desesperación crece y el culto suicida del mártir se intensifica.

Sin embargo, frente a las guerras de religión que causan estragos y amenazan sin piedad la pluralidad, hay un fenómeno peculiar y desconcertante que se alza cual adversario surrealista contra la hegemonía. Se trata de esa permanente comunión entre sociedades de la más diversa índole en busca de libertad, felicidad y justicia. Nos referimos a esas culturas que no cesan de enriquecerse mutuamente y consiguen hacernos creer que humanidad solo hay una y es universal. Oriente Medio, del que forma parte el Líbano, se encuentra entre ellas, a pesar de todas las duras críticas que le acusan de «encarnar una alteridad irreductible, de perder intelectuales capaces de renovar el pensamiento, capaces de desarrollar la cultura y de empoderar a sus comunidades o a sus naciones en el sitio y en el papel que les corresponde en el mundo».³

En este contexto, en el pasado reciente y como reacción al ataque a las Torres Gemelas, los Estados Unidos intentaron remodelar Oriente Medio según los principios de una democracia impuesta a golpe de misil que los pueblos de Oriente

1 Amin Maalouf (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset et Fasquelle.

2 *Ibidem*.

3 Georges Corm (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe*. París: Editions la Découverte.

Medio debían acoger de rodillas. El resultado concreto de esa democracia se puede ver actualmente, y de forma recurrente, en esa obsesiva galopada apocalíptica que se empeña en someter al otro a los preceptos de la religión. Fijémonos, por ejemplo, en la televisión y en ese arsenal de imágenes aterradoras que emiten en directo los medios de comunicación: son un aviso que nos obliga a hacernos preguntas. Y aún quedaría mucho por decir sobre la imagen que se da de una región llena de incompetencia, de inseguridad, de incultura, de corrupción y de un fundamentalismo caricaturesco que se pone en escena como si se tratara de un espectáculo de enfrentamientos entre culturas y civilizaciones. Un panorama trágico, aunque insuficiente a pesar de todo —lo cual siempre resulta asombroso—, para apagar la llama de la convivencia en Oriente Medio y en un país como el Líbano, ya que todo reposa sobre un legado cultural que persiste cuando la fuerza se desintegra y cuando se desmorona el poder.

Este legado de convivencia es fruto del pensamiento árabe moderno y contemporáneo gobernado por timoneles que pilotaron la nave con determinación durante mucho tiempo para darle a la sociedad árabe una dignidad que está a punto de perder al dejarse llevar por la moda fundamentalista, nacida de un «despertar islámico» desfigurado por el yihadismo y el terrorismo.

Interrogantes

¿No resulta extraño interesarse por un legado cultural que aún persiste en un momento como el actual en el que todo el mundo denuncia el genocidio de los cristianos de Oriente por el DAESH (siglas en árabe del autoproclamado Estado Islámico de Iraq y Levante)? Véanse, por ejemplo, el martirio que sufren los cop-tos en Libia, la matanza de cientos de personas raptadas en pueblos de diferentes lugares de Siria y de Iraq o el título del vídeo del DAESH: «Un mensaje firmado con sangre dirigido a la nación de la Cruz», al que se añade el mensaje de los yihadistas dirigido «al pueblo de la Cruz fiel a la Iglesia egipcia enemiga».⁴ Esto por no hablar de la imagen de un pasado que nutre todavía el inconsciente colectivo del cristiano de Oriente: el genocidio armenio, el genocidio siríaco, los ataques esporádicos contra los cristianos cada vez que las circunstancias lo permitían y tantos otros factores generadores de miedo que aún no han sido totalmente superados en un momento en que los movimientos migratorios acogen a miles de desplazados cristianos, que alcanzan una elevada cifra si la comparamos con el escaso número de musulmanes que abandonan su país natal en Oriente.

¿Acaso esa tendencia a la «martirio-victimización» unida al armamento ultrasofisticado que poseen las diferentes comunidades de una nación son fenómenos independientes de la desintegración del Estado y de la propagación del «complejo del *dhimmi*» (o ciudadano completamente al margen) que prende fuego a la sociedad cristiana, cada vez más temerosa, a pesar de toda la filosofía que subyace a la convivencia y de toda la política en favor de una democracia consensual o de concordia?

4 Jean Maher (2015). «Entretien avec Jean Maher». *Le Figaro*, 25 de febrero de 2015.

¿Deberíamos hacer un inventario de las diversas razones por las cuales el miedo está tan arraigado entre las minorías de Oriente Medio, que desde la instauración de los imperios musulmanes en vísperas de las independencias, tras la Segunda Guerra Mundial, han tenido dificultades para encontrar su lugar como ciudadanos de pleno derecho?

¿Acaso la instrumentalización de la religión en Oriente Medio, región de la que forma parte el Líbano, es una razón insoslayable para renunciar a la convivencia y plantear, en su lugar, un modo de vida comunitario en el que cada comunidad se desarrolle en una comunidad-nación?

Pensemos juntos para dar respuesta (o, al menos, para intentar encontrar ideas que nos permitan responder) a estos interrogantes que nos atentan.

Hay que tener en cuenta un asunto delicado, aunque no sea una prioridad en nuestra época, un asunto pertinente para el estudio que nos ocupa y que no conviene olvidar del todo: el mantenimiento de una forma de organización permanente como son las comunidades que disfrutaban de autonomía propia en las que viven los cristianos [...], autonomía más o menos importante en función del Estado [...], y dotadas de un estatuto personal exclusivo [...].⁵ Este modo de organización representa los últimos bastiones de resistencia en Oriente Medio frente a la expansión del islam iniciada en el siglo VII por los árabes, expansión que provocó la conversión de Palestina, Siria, Egipto, África, la Baja Mesopotamia, más tarde Irán, y, finalmente, las profundidades de Arabia central, etc. en *Dar al-Islam* tras haber sido territorios cristianos.

Por un lado, está esa perpetua tendencia que tienen los pueblos musulmanes a «vibrar» continuamente con la «llama del Profeta árabe, a sentirse imbuidos con fervor por su pensamiento indeleble [...] y a alzarse como reaccionarios contra la modernidad occidental, especialmente europea, a la que acusan, con razón o sin ella, de haber violado desde hace más de dos siglos la personalidad árabe y musulmana»;⁶ esa tendencia que cataloga al musulmán, le guste o no, como un incompetente en materia de otredad.

Por otro, las comunidades cristianas que comparten el mismo suelo con los musulmanes, y a las que tradicionalmente se les ha venido atribuyendo la condición de *dhimmis*, han estado vinculadas orgánicamente a lo largo de la historia a la constitución del Estado musulmán y han sido parte integrante de su evolución histórica hasta el siglo XIX, especialmente durante el periodo de la Tanzimat con los *firmanes*, precursores de la emergencia del Estado moderno, un Estado que, 175 años después, aún no ha visto la luz.

Este asunto, que explica y justifica las dos posiciones históricas (la del musulmán y la del cristiano), ha marcado, por una parte, la evolución histórica de los cristianos: unas veces, han rechazado la cultura árabe; otras veces, han buscado una identidad árabe a través de la lengua y no de la religión; y, con frecuencia, han seguido la senda de la emigración. Por otra parte, también ha marcado la evolu-

5 Síno de los patriarcas maronitas de Oriente Medio.

6 Edmond Rabbath (2010). *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*. Etudes Historiques, vol. XXXVIII. Beirut: Librairie Orientale, Publications de l'Université Libanaise.

ción de los musulmanes, quienes han digerido mal la caída del Imperio otomano, que los situaba en las esferas del poder. Los musulmanes, afectados por el estrepitoso fracaso político islámico, se han sentido atraídos por ese retorno mítico a los orígenes con el objetivo de refundar la Ciudad del Profeta según la *sharia*, a fuerza de infligirse un proceso de descontextualización histórica bastante singular en un momento de la historia en el que la globalización no duda en eliminar las particularidades culturales ni en imponer una homogeneidad que se manifiesta en una normalización del comportamiento, desconocida hasta el momento, y en una cultura de masas sin precedentes.

¿Significa esto que cristianos y musulmanes no tienen un futuro común en Oriente Medio, incluyendo el Líbano?

¿Podríamos afirmar que la coexistencia es un fenómeno artificial condenado constantemente a la desintegración?

¿Podríamos afirmar que las comunidades cristianas de Oriente no tuvieron problemas existenciales antes de la llegada del islam?

Si bien el islam separó como una tempestad el Máchreq y el Magreb del orden que fundaron Roma y el cristianismo e instauró el poder teocrático relegando —y esto es innegable— al no musulmán al rango de *dhimmi*, lo que le convirtió en un subalterno;⁷ asimismo, los viejos maestros que se disputaban Oriente, los persas y los bizantinos, no respetaron a las comunidades cristianas de Oriente —con independencia de la corriente a la que pertenecieran— y dejaron una herida que continúa abierta. Y aún quedaría mucho por decir.

Preguntas e interrogantes que tienen respuestas complejas, divergentes y opuestas, pero también desoladoras si nos quedamos anclados en un contexto teológico-político rígido, caricaturesco y enclenque y nos obstinamos en poner siempre en primer plano esa vieja convivencia milenaria en Oriente Medio.

Está claro que ese no es nuestro objetivo. Así pues, proponemos una vía que las investigaciones ocultan a menudo en favor de una estructura teológico-política que no es sino una «invariable» de ese espíritu árabe de permanente reislamización y que es reduccionista para con las situaciones árabes contemporáneas, unas situaciones que,⁸ por si fuera poco, se esgrimen para militar a favor de una democracia social y legal y de un saber estar acorde con la época actual, y acorde con una globalización humanizada, equitativa y justa.

La vía que presentamos se refleja en esa lucha tenaz por sobrevivir a todos los excesos y efectos perversos de la religión, se refleja en esa determinación obcecada —tanto del musulmán como del cristiano— por instaurar en Oriente una coexistencia pacífica, una convivencia armoniosa con la dignidad humana, enfrentándose, con valor y fe en Dios, en el hombre y en el legado cultural común, a todas las formas de discriminación. Y esta es una determinación que no podemos desdeñar.

7 *Ibidem.*

8 Georges Corm (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe. Op. Cit.*

La vocación del cristiano en sus relaciones con el musulmán

- San Pablo dice: «Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación» (San Pablo). (2 Cor. 5:18).
- Y la reconciliación es la divisa que deben adoptar los cristianos para reconciliarse con Dios, consigo mismos y con sus hermanos los hombres. Partiendo del ministerio de la reconciliación, podemos hablar de la vocación del cristiano en sus relaciones con el musulmán —sea este coterráneo o foráneo— con el que entra en contacto.
- Asimismo, en el capítulo 25 del Evangelio según san Mateo, Cristo no pregunta a cada cual por su «confesión religiosa», sino por lo que ha hecho por sus hermanos. Por consiguiente, debemos entender que Cristo no nos pertenece realmente, sino que se encuentra allí donde no sabemos reconocerlo.
- Por último, su beatitud el patriarca Béchara Boutros Raï señala, en el *Memorandum nacional*, concretamente en el primer apartado sobre las «constantes nacionales», que: «La noción del “deseo de convivencia” a la que están tan apegados los libaneses no es ni algo aleatorio ni un simple eslogan pasajero; todo lo contrario, está en lo más profundo de la experiencia libanesa, a pesar del comportamiento de unos cuantos que alientan a algunas personas a ponerlo en duda».⁹
- Y, además, este añade que el deseo de convivencia «es el deseo de formar parte de un proyecto de civilización que reúna a cristianos y musulmanes, una prueba de que la fraternidad entre pueblos, civilizaciones y religiones diferentes es posible desde el punto de vista histórico, y [es el deseo] de que el hombre tiene derecho a existir y a participar en política, al margen de cualquier clasificación o demás consideraciones, por el simple hecho de pertenecer a una nación digna de él».¹⁰

La vocación del musulmán en sus relaciones con el cristiano

- El Pacto de Medina que cerraron hace catorce siglos en Yatrib el profeta Mahoma y los judíos, y los no judíos, incluye cláusulas que sientan los cimientos de una única comunidad política llamada nación (*umma*) en el seno de un pluralismo religioso y cultural y de una administración colectiva de los asuntos de la ciudad, comunidad en la que todos los componentes de la sociedad están representados de forma equitativa.
- «[...] quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la humanidad. Y que quien salvara una vida, fuera como si hubiera salvado las vidas de toda la humanidad» (Corán 5:32).

9 Béchara Boutros Raï (2014). *Mémorandum national de Bkerké*, febrero de 2014.

10 *Ibidem*.

- «[...] ¡Entrad todos en la Paz y no sigáis los pasos del Demonio!» (Corán 2:208).
- «Quienes crean, aquéllos cuyos corazones se tranquilicen con el recuerdo de Dios —¿cómo no van a tranquilizarse los corazones con el recuerdo de Dios?—» (Corán 13:28).
- «[...] ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!» (Corán 18:29).
- «Cualquier esfuerzo por pensar de forma personal será recompensado» (hadiz).
- Por su parte, el imán Abdel Rahman al-Ouzai (707-774), creyente y autodidacta en materia de religión, de hādices y de interpretación, ya apeló hace más de trece siglos a la fraternidad humana entre musulmanes y no musulmanes.
- También el presidente de la República Árabe de Egipto defendió a los cristianos de Egipto al día siguiente de la matanza de los coptos. Además, fue el primer dirigente musulmán de la historia de Egipto que asistió a la misa de medianoche de la Navidad oriental, el 6 de enero de 2015; y su petición a los imanes y expertos de al-Azhar para que revisaran el discurso religioso, purgaran las ideologías de violencia e idearan una revolución religiosa constituye un llamamiento sin precedentes.
- Finalmente, el Día de la Anunciación, el 25 de marzo, declarado fiesta nacional en el Líbano gracias al esfuerzo conjunto de los musulmanes y los cristianos libaneses, representa una forma de resistencia ante cualquier intento de poner en peligro las relaciones entre musulmanes y cristianos. Así, cada año, durante la Anunciación, se reúnen —en un lugar de culto abierto a todo el mundo— un gran número de clérigos y ciudadanos de todas las confesiones religiosas para celebrar juntos la Anunciación y rendir homenaje a la virgen María, Maryam, según el Corán, considerada como la mujer suprema llena de la gracia del Señor. Esta celebración es un momento extraordinario que aporta un nuevo lenguaje al glosario religioso, pues, en lugar de filosofar, instaura un entendimiento y una comunión entre la gente recta y de buena voluntad. Es esta coexistencia pacífica la que nutre la convivencia en el Líbano y la que le confiere una identidad diferente en pleno corazón de Oriente Medio.

Observación

Por tanto, podemos observar que la capacidad para la convivencia se funda en «equivalencias» funcionales, más que en las similitudes entre prácticas de sociedades diferentes.

El hecho de ser libanesa me ha ayudado a llevar a cabo una especie de «deconstrucción» del «régimen de la verdad», a refutar la mirada negativa que, tanto en el cristiano como en el musulmán, se ve reforzada por una educación re-

ligiosa y social que deforma al otro o al que no es como yo, y lo presenta como un ser condenado al infierno (en el caso del primero) o como un infiel y un impío (en el caso del segundo).

En el Líbano, «el hecho social total», según la teoría de Marcel Mauss, es algo difícilmente aceptable, puesto que el entramado social del país está formado por dieciocho confesiones. Se trata de comunidades religiosas que no presentan ese rasgo de compactibilidad y homogeneidad, ni entre comunidades ni en el seno de sí mismas. De ahí la singularidad de la experiencia libanesa en un Oriente Medio dividido.

La experiencia libanesa

Debido a su naturaleza existencialmente plural, «el Líbano es un “valor”, símbolo de coexistencia, que se afana incesantemente por entenderse en la diferencia»,¹¹ gracias a la vocación principal del cristiano y del musulmán en sus relaciones mutuas.

A pesar de que esta vocación, que según su santidad Juan Pablo II hace que «el Líbano, más que un país, [sea] un mensaje», se haya socavado y soslayado a menudo, lo cierto es que el país se resiste a morir y ha logrado que cohabite la resiliencia con la extrema fragilidad. El Líbano sigue sobreviviendo a todas las tragedias que sufre de cuando en cuando, y que ponen a prueba su resistencia a cualquier tipo de normalización étnica, lingüística, de conducta, religiosa, política, social...

Tierra de acogida por antonomasia, el Líbano plural es un espacio privilegiado para todos los oprimidos que buscan refugio en su suelo. Un país en el que todo el mundo ha podido comprobar «que existe una determinada forma de ser humano, que es [la] suya propia, y que es posible que cada cual viva su vida a su manera».

La magia libanesa

El itinerario histórico del Líbano se ha singularizado por esa «característica» que le otorga su contexto, un contexto que, entre el mar y la montaña, entre las amplias vías del éxodo y los angostos senderos de un refugio lejano, cobija ese mito tan arraigado que durante siglos no ha renunciado al sueño inmortal de «ser» y de «estar con el otro» fuera de su propia cultura.

La arqueología de esa cultura ancestral de coexistencia en el Líbano nos impide dejar que el mutismo, impuesto por mandato, se haga un hueco y sustituya la pluralidad de la sociedad por el rechazo al otro en nombre de cualquier tipo de ideología, y menos aún en nombre de una ideología religiosa.

Las excavaciones arqueológicas realizadas en la coexistencia cultural y religiosa del Líbano muestran que cristianos y musulmanes tienen unas raíces, un logos y unos cimientos comunes que revelan una capacidad para la convivencia mucho más antigua que la determinación de rechazar al otro o de excluirlo.

11 Georges Hobeika (2015). Pacte national libanais et formule magique suisse, en *Actes du colloque Société civile résiliente et composante politique en conflit*. Celebrado en The Holy Spirit University of Kaslik (USER) en marzo de 2015 [en prensa].

Y esta capacidad para la convivencia a diferencia de las consecuencias negativas de la modernidad occidental, que quiere conquistar al otro, al que percibe como objeto de estudio; una modernidad que le recuerda a «la racionalidad occidental su propio pasado mediante un relato etnocentrista que narra la historia de la humanidad como si evolucionara de forma lineal, repitiendo necesariamente la historia del propio Occidente».¹²

Y esta capacidad para la convivencia a diferencia de la cuestionable ideología transmitida por «el choque de civilizaciones» de Samuel Huntington, ideología que divide a la humanidad en civilizaciones cuya única forma de diálogo entre sí es el conflicto, lo que convierte al «otro diferente» en un enemigo surrealista o lo asimila con la sinrazón.

Y esta capacidad para la convivencia a diferencia de la ideología de la Ilustración, fuente de la negación del otro por su diferencia, en provecho de sí misma.

Y esta capacidad para la convivencia a diferencia del Estado Islámico emergente, matriz de un nuevo trazado de fronteras en Oriente Medio que pretende una nueva islamización para generar, en la cuna de las tres religiones monoteístas, una nueva categoría de técnicos de lo teológico-político favorables a la instrumentalización de la religión con fines políticos y favorables al desmantelamiento y fragmentación de las sociedades plurales.

Así pues, el discurso del Líbano con respecto a las comunidades libanesas plurales, con la excepción de unas cuantas voces marginales que van a contracorriente, es un discurso «consciente» no solo de la «otredad», sino de la diversidad que existe entre las comunidades y en el seno de las mismas. Es un discurso que reduce la fractura imaginaria que sostiene la existencia de un choque cultural inevitable entre sociedades diferentes y variopintas. Es el discurso de una consciencia de sí mismo, que se desarrolla en la autocrítica, a favor de una convivencia fundada en el reconocimiento y el respeto mutuos.

Los fundadores del Líbano moderno encontraron una *sigha* respetable, lo que se traduce habitualmente por la ‘fórmula libanesa’, una fórmula que otorgó un lugar a todas las comunidades configuradoras del entramado social del Líbano y que creó un sistema de equilibrios sutiles para gestionar la pluralidad comunitaria de los habitantes del país, gracias a la cual la experiencia libanesa resultó ser mucho más digna que otras experiencias de Oriente Medio y continúa siendo, hoy en día, un modelo de país para todas las naciones que albergan diferentes grupos étnicos, religiosos o culturales.

«La *sigha* también garantizó una representación parlamentaria a todas las comunidades»,¹³ e impidió que una sola confesión se hiciera con el poder, sometiera o eliminara a las demás.

Sin embargo, muchos han visto en esta «fórmula libanesa» un sistema que reduce la ciudadanía fundada en la igualdad y genera corrupción e intolerancia.

Es cierto que cualquier sistema político es fuente de corrupción si no está gestionado por personas rectas y con una gran honradez moral. Pero la corrupción

12 Soheil Kash (2005). La modernité et son autre, en *Ibidem*.

13 Amin Maalouf (1998). *Les identités meurtrières*. Op. Cit.

no está solo en el sistema, está por todas partes y tiene múltiples facetas que ponen de manifiesto, en grados diversos, la deficiencia moral de la naturaleza humana, independientemente de cuál sea el sistema político.

Ciudadanía plural, ciudadanía indigesta

El título de este apartado puede parecer una renuncia a las afirmaciones anteriores. Antes de nada, tengo que aclarar que se han realizado enormes esfuerzos para que sobrevivan la «fórmula libanesa» y la «experiencia libanesa» como modelos de coexistencia y convivencia. Ahora bien, también he de reconocer que la fórmula libanesa se vio alterada desde el Acuerdo de Taif.

No creo exagerar si afirmo que, a raíz del Acuerdo de Taif, el cristiano libanés sintió —por primera vez desde que naciera el Líbano moderno— que la comunidad cristiana podía quedar descolgada.

Tampoco creo atacar al musulmán libanés, especialmente al sunní, si afirmo que, desde el Acuerdo de Taif, este admite —por primera vez y sin aparente reticencia— que el Líbano es la patria definitiva de todos los libaneses.

Antes del acuerdo, la mayoría sunní libanesa —o al menos los sunnís ideologizados— no perdió la oportunidad de manifestar, ante cualquier hecho histórico importante de naturaleza geopolítica y en consonancia con otras comunidades que forman el entramado social del Líbano, su apoyo al Partido Popular de Siria o al de Nasser o a cualquier ideología político-religiosa que llamara a la unidad de los países islámicos mayoritariamente sunnís.

Esta afirmación no excluye, sin embargo, el apoyo de la comunidad chií libanesa al *Wilayat Faqih* —una forma de ciudad organizada bajo un régimen claramente teocrático—, con la única diferencia de que la comunidad chií se resiste actualmente a tomar el Líbano por las armas y conserva un discurso interno moderado y sosegado.

El Acuerdo de Taif representó un impulso para la comunidad sunní que le permitió consolidar aún más su posición en la gestión política y económica del país, gracias a sus alianzas con los países árabes vecinos, especialmente con Arabia Saudí.

No obstante, desde que se implantó el Acuerdo de Taif, que se transformaría posteriormente en Constitución, algo se desgarró en el entramado social heteróclito del Líbano.

Este acuerdo se acompañó de conceptos como «mayoría» y «minoría», nociones que han estado circulando entre las diferentes comunidades. Aquí y allá han ido surgiendo fórmulas de ciudadanía que no ocultan que el no musulmán no será jamás un ciudadano de pleno derecho en la ciudad musulmana. Por tanto, el entramado de pluralidad religiosa que queremos preservar, para que sobreviva a cualquier maniobra que pretenda reducirlo, se está desgarrando.

Al Acuerdo de Taif le siguieron dos tesis negacionistas: la guerra inacabada y la legendaria reconstrucción del país. Las dos dieron origen, por una parte, a la crisis larvada y luego explícita entre sunnís y chiíes y, por otro lado, al retroceso de la comunidad cristiana, que se ha convertido en una comunidad desagregada, sometida al clan chií o al sunní, una comunidad que ha perdido toda su autonomía y cuyo papel de mediadora entre los dos antagonistas va a ser difícil de recuperar.

A esto se añaden los cambios acaecidos en el escenario de Oriente Medio, así como la escalada fulgurante y la expansión sanguinaria del fundamentalismo religioso. Todos estos factores han conducido al éxodo masivo tanto de cristianos como de muchas minorías étnicas y religiosas que se ven abocadas al exilio forzado.

Todo este sufrimiento amenaza seriamente el entramado de pluralidad religiosa en Oriente Medio y, por consiguiente, en el Líbano.

¿Desaparición o resurgimiento del pluralismo religioso?

El pluralismo religioso ancestral, en cuanto valor y elemento constitutivo de una sociedad abierta, está desapareciendo poco a poco y desacreditando a las religiones. En el Líbano, se le rebaja a una categoría inferior y, en otros países de Oriente Medio, se encuentra en retroceso.

Durante siglos, algunos países de Oriente Medio, y especialmente el Líbano, han disfrutado de regímenes de libertad religiosa, sobre todo en lo referente a la situación personal y a la educación. Los regímenes se han ido sucediendo sin que esto haya supuesto un perjuicio para el pluralismo religioso, ya que el hecho de protegerlo suponía salvaguardar un espacio para poder pensar y sobrevivir, lo que era una voluntad compartida por las comunidades para crear espacios de entendimiento nacional y transnacional.

«Reducir el problema de la sociedad de Oriente Medio a la presencia cristiana y al fanatismo religioso significa ignorar un patrimonio de valores que, durante más de quinientos años, ha gestionado el pluralismo religioso».¹⁴

Ahora bien, hoy en día, la educación está fallando. La universidad no incluye ese patrimonio en sus planes de estudio. La historia de Oriente Medio, incluso la del Líbano, se inventa de arriba abajo. Una historia ideologizada que no se cuestiona a sí misma, que no se interroga sobre los hechos, las causas, las consecuencias; una migaja de historia envuelta en mentiras que denigra a Occidente, origen de todos los males de Oriente.¹⁵

Desde 1990, los sínodos de la Iglesia católica se han sucedido sin cesar: de la exhortación apostólica para el Líbano, pasando por el sínodo de los patriarcas maronitas y el de los obispos de Oriente Medio de 2010, hasta el *Memorandum nacional de Bkerké* en 2014. Pero el problema está en hacer campañas timoratas para intentar frenar la emigración de los cristianos e impedir la desertificación de los territorios.

Mientras que el objetivo principal de la Iglesia es el de ayudar a las familias a liberarse de sus temores y guiarlas por la senda de la apertura al otro, especialmente a ese otro con el que compartimos la herencia grecolatina y grecoárabe, la herencia cristiana y musulmana y la herencia arabomusulmana, la Iglesia se limita a ofrecer discursos grandilocuentes sin aportar nada serio que reavive la convivencia.

¿Estamos acusando a la Iglesia de renunciar a su objetivo? No es esa nuestra intención; solo queremos compartir nuestros temores. Lo que deseamos es que

14 Antoine Messarra (2010). Gestion du pluralisme religieux dans le monde arabe, en *Actes du colloque pré synodal: Les Eglises du Moyen-Orient, perspectives pour demain*. Beirut: Publications du CCO.

15 Georges Corm (2010). Pour une société plurielle et une Église ouverte, en *Ibidem*.

los responsables de la Iglesia —y especialmente las altas instancias— se introduzcan en la vida de la sociedad cristiana, que la apoyen, que abran vías de reflexión con los sabios de las comunidades musulmanas y que actúen con valentía para sentar las bases de una confianza mutua y compartida.

Hay que tener muy presente que la desaparición del pluralismo religioso, si llegara a ser definitiva, sería el perfecto ejemplo del ostracismo sagrado, por un lado, y de la renuncia al mensaje del Líbano, por otro; y todo ello en una tierra en la que surgieron las tres religiones monoteístas y desde la cual comenzaron a expandirse por el mundo. Significaría, además, que las sociedades en Oriente Medio y en el Líbano no habrían entendido la voluntad de Dios, un dios que decidió expresarse a través de mensajes plurales.

Pero ¿por qué se está acabando, precisamente ahora, con el pluralismo religioso en Oriente Medio, y especialmente en el Líbano?

La respuesta a esta pregunta es compleja, porque la cuestión del pluralismo religioso es a su vez muy complicada, debido a que depende de los Estados-nación surgidos del Acuerdo de Sykes-Picot.

Sobre los restos del Imperio otomano desmantelado, estos acuerdos crearon naciones a imagen del Estado-nación europeo sin que existiera el más mínimo parecido histórico, geopolítico o cultural entre la concepción del Estado-nación como culminación de un proceso sociopolítico estrechamente vinculado a las circunstancias europeas y la adopción —forzada— de dicha concepción por los nuevos Estados soberanos de Oriente Medio. De modo que los ciudadanos de los nuevos Estados de Oriente Medio perdieron por primera vez la condición de sujetos otomanos para convertirse en ciudadanos de una patria, delimitada por fronteras concretas, que agrupa tradicionalmente a todos aquellos que viven en el mismo suelo y que comparten los mismos valores, costumbres y lengua.

Mas no parece que baste con un acuerdo impuesto por las políticas inglesas o francesas del pasado siglo para que las poblaciones plurales que vivían desde el siglo VII bajo un régimen de califatos o un régimen imperial puedan crear, de la noche a la mañana, un modelo de Estado, hacerlo suyo e integrarse en un modo de vida que, según la gran mayoría —especialmente musulmana—, representa una injerencia extranjera en los asuntos del Estado musulmán, cuyas particularidades e idiosincrasia no están intrínsecamente ligadas al concepto de Estado-nación.

Sin embargo, los Estados perduraron: unas repúblicas por aquí, unas monarquías por allá, unos regímenes semilaicos al lado de otros exclusivamente teocráticos... Y en medio de esa maraña de Estados y de formas de gobierno, el Líbano fue el único que se diferenció de otras naciones al escapar a la fusión de la sociedad y al comprometerse firmemente con un proyecto de unidad nacional agrupador de todas las familias espirituales que constituían su entramado social.

Ahora bien, volviendo al momento crítico que vive actualmente el Líbano, en la era post-Taif, el proyecto libanés de unidad en la diversidad se está tambaleando, y este hecho es una evidencia que no conviene negar, a pesar de que el discurso del país se afane en disimular esta desoladora realidad que amenaza, a largo plazo, la convivencia histórica.

Si observamos con detenimiento el desarrollo de los acontecimientos en los países vecinos, no podemos ocultar el peligro de una posible normalización lingüística, religiosa, política y social que erradicaría «cualquier conceptualización positiva de un pluralismo sano y respetuoso hacia las diferencias asimiladas y armonizadas en un todo arquitectónico».¹⁶ El pluralismo social está siendo vulnerado y se encuentra amenazado. Y si las naciones fracasan en un momento de coyuntura histórica en el que se considera a la diversidad cultural y religiosa como un bien común universal, eso significa que, o bien no existe resistencia cultural, o bien esta resistencia no está siendo eficaz. Pero no es el caso.

Si bien hay que reconocer que las guerras no perdonan a los países de Oriente Medio y que la ideología dogmática difundida mediante atrocidades sin precedentes se está haciendo un hueco aquí y allá y está captando adeptos de todo tipo, lo cierto es que, en Oriente Medio y en el Líbano, muchos son los que se resisten a la uniformización, a la homogeneización y al *homo islamicus*.

De manera que ya va siendo hora de abandonar esa posición de abatimiento o de hostilidad que tanto gusta a las naciones vencidas —primero, por Sykes-Picot y, luego, por la globalización— y que transforman en objeto de discordia, al alzarse como adversarios surrealistas contra el «sistema-mundo» buscando infatigablemente una identidad perdida.

Ha llegado el momento de pensar por uno mismo, de aceptarse, de pensar poniéndose en el lugar del otro, de tener sentido común y de tomar decisiones para alcanzar una posible justicia social que haga posible la comunicación y el ir hacia el otro, así como de instituir lo que Hannah Arendt llamó «mentalidad ampliada»,¹⁷ una vía de reflexión para plantear la cuestión del pluralismo social como salvación frente a los dos falsos universalismos que están continuamente enfrentándose sin descanso: el pensamiento político occidental y la ideología fundamentalista, ambos embarcados en una carrera desenfadada para imponer formas de normalización cultural que son nefastas para el bienestar de la humanidad.

Así pues, es bueno que se instaure una ruptura en el orden y en el desorden de las cosas y que se restablezca un acuerdo. Para ello, «hay que provocar la verdad, en el sentido de evocarla, más aún, invocarla, o mejor aún, convocarla a declarar para que tome la palabra [...]». Esto es lo que debe hacer la consciencia de Oriente Medio, en general, y la del Líbano, en particular, para conseguir llegar a un acuerdo entre las diferentes comunidades que conforman el entramado social: «Palabra, crítica, demostración, refutación, diálogo y, dentro de poco, dialéctica [...]» en «ese espacio universal que es el compartir».¹⁸

Ahora es el momento de que las sociedades de Oriente Medio, y la del Líbano, abandonen el «principio de presión» y adopten el «principio de aspiración»; luego, será tarde.

16 Georges Hobeika (2015). *Pacte national libanais et formule magique suisse*, en *Actes du colloque Société civile résiliente et composante politique en conflit*. Op. Cit.

17 Hannah Arendt (1991). *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Seuil.

18 Jean-François Mattei (2011). *Le procès de l'Europe. Grandeur et misère de la culture européenne*. Paris: PUF.

Los intelectuales que rechazan cualquier forma de discriminación deben encontrar su sitio en el corazón de la sociedad para liberarla de los regímenes despotas, del fundamentalismo irracional o de la mentalidad comunitarista y deben actuar desde una mentalidad humanista con el fin de descubrir en el otro lo que Montaigne predicaba: «La forma entera de la condición humana».

¿Qué vías conducen al prójimo?

En este sentido, revisemos las vías genuinas que conducen al prójimo:

- La vía de la enemistad, al igual que la de una fraternidad ambigua —como la fraternidad en el seno de una *umma*—, es una fraternidad entre iguales que comparten la misma pertenencia religiosa y excluye toda diferencia, como lo es también la fraternidad comunitaria, de la misma índole que la anterior.
- La vía de la complacencia a lo oriental, es decir, una fraternidad de fachada y sin fundamento.
- La vía profunda de la fraternidad de vida, del pacto de coexistencia y de la arabidad democrática.

No obstante, el *prójimo* sigue siendo un concepto que genera tensiones tanto en el Líbano como en Oriente Medio.

¿Por qué razones?

Porque la mentalidad del miedo persiste, porque aún no ha llegado una mentalidad nueva. Pero hay que dejarse de lamentaciones que no se acompañen de compromiso y de acciones; hay que replantearse con valentía y ética la cuestión de las libertades religiosas en Oriente Medio y en el Líbano y afirmar la primacía de dichas libertades, en conformidad con los principios elementales de los derechos humanos, para salvaguardar el legado de pluralidad religiosa en esta zona del mundo.

El prójimo es aquel con quien me relaciono y que, muy a menudo, perturba mi tranquilidad, mi bienestar, mi sentido del deber.

El prójimo no es el igual con quien constituyo una sociedad excluyente.

Si entendemos de esta manera la percepción del otro, podemos afirmar que una teología nacional del prójimo y un comportamiento consecuente favorecerán el sentido de lo público, la solidaridad, la aceptación de las diferencias, la realización de una síntesis original en la cual la identidad no sea sinónimo de compartimentos estancos ni de repliegue sobre uno mismo ni de enfrentamientos hostiles, sino de re-creación.

Conclusiones

Hablar de miedo en relación con los cristianos del Líbano significa difundir una ideología de abdicación y expoliación y abrir de par en par las puertas a la ideología fundamentalista excluyente, permitiéndole así que se instale y perdure, y favoreciendo la emergencia de las identidades asesinas.

No menospreciamos el peligro que corren los cristianos de Oriente Medio y del Líbano, pero no deseamos ser los intérpretes que alimentan a diario dicho peligro.

Los cristianos y musulmanes de buena voluntad, aquellos que se interrogan sobre el porvenir de las personas en el Líbano, y los musulmanes que no desean someterse a su vez al yugo de un islam político anquilosado comparten con los cristianos el temor al fanatismo religioso, del cual no se librarían y que los convertiría en parias.

Los cristianos y musulmanes libaneses están llamados, por tanto, a vivir modelos de coexistencia transcomunitarios, democráticos, en un medio cada vez más ávido de libertad y de comprensión mutua; coexistencia que se construye, se vive como una experiencia original y se impone como una causa nacional de dimensiones internacionales.

Trabajemos para lograr una coexistencia que sea una forma de «universal concreto», aquel en el que el espacio público se fundamente en los deberes y en los derechos, en los intereses vitales comunes, en la memoria colectiva consciente de los sufrimientos comunes, en la comunidad de intereses, etcétera.

Porque la ausencia de pluralismo religioso dejaría el espacio público del Líbano en manos de enclaves comunitarios que no tienen más perspectiva que la tendencia a crear identidades asesinas.

Por ello, la sociedad necesita «apóstoles» humanistas que sepan allanar un camino accidentado, un camino difícil de recorrer sin su apoyo, gracias a su condición de apóstoles que entienden el sentido inherente de la vida, que cuentan con ese «bien-vivir» que Alain Caillé llama «política de convivencia».¹⁹

Es necesario, pues, que esa política de convivencia encuentre un lugar en nuestras sociedades para facilitar el camino hacia la esperanza.

Occidente, por su parte, en un momento crítico en la vida de las sociedades de Oriente Medio y del Líbano, está llamado a apoyar a los ciudadanos que hicieron la Primavera Árabe sin armas, blandiendo cruces y medias lunas en las plazas de la libertad para expresar esa transformación de mentalidad aún en estado embrionario, un embrión de mentalidad ampliada.

Es esencial arrancarle ese embrión al fundamentalismo y lograr que la injerencia occidental se ponga del lado de una nueva sociedad que sepa compartir el saber y la vida, la fe y la razón.

Es esencial impedir que se agrave la crisis de la civilización, la crisis de la sociedad y la crisis económica; es esencial corregir las fracturas sociales para frenar la exclusión; es esencial sanar los males que genera la degradación de la política, de la sociedad, de las civilizaciones; es esencial apoyar a las sociedades ávidas de reformas, dispuestas a derrocar la hegemonía de lo cuantitativo sobre lo cualitativo; es esencial impulsar las sociedades que aspiran a desarrollar su autonomía junto con el otro y con el mundo; es esencial aplicar una política del «bienestar», no solo en lo material, sino en todo aquello que constituye la esencia en la vida del ser humano.

En definitiva, es esencial actuar para que las sociedades de Oriente Medio y del Líbano —y cualquier sociedad oprimida— sientan que forman parte de una misma ciudad, la Comunidad del Espíritu Vital del mundo, puesto que cualquier

19 Edgar Morin y Stéphane Hessel (2011). *Le chemin de l'espérance*. Paris: Fayard.

forma de exclusión, sea cual sea el ámbito en el que se produzca, es desperdiciar lo humano, un acto de irresponsabilidad extrema:

«¡Abran todas las ventanas! ¡Abran más ventanas que todas las ventanas que hay en el mundo!».²⁰

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Libros

- ABDERRAZIQ, Ali (1994). *L'Islam et les fondements du pouvoir*. París: Editions La Découverte.
- ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl (2006). *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*. París: Payot et Rivages.
- ARKOUN, Mohammed (2006). *Humanisme et islam*. París: Vrin.
- BELLANY, François-Xavier (2014). *Les déshérités ou l'urgence de transmettre*. París: Plon.
- BENZINE, Rachid (2004). *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. París: Seuil.
- COMTE-SPONVILLE, André (2013). *Dictionnaire philosophique*. París: PUF.
- CORM, Georges (2012). *Pour une lecture profane des conflits. Sur «le retour du religieux» dans les conflits contemporains du Moyen-Orient*. París: Editions La Découverte.
- , (2010). *Le nouveau gouvernement du monde*. París: Editions La Découverte.
- , (2007). *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*. París: Folio-Histoire, Editions La Découverte.
- , (1998). *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*. París: Geuthner.
- GABELLIERI, Emmanuel y MOREAU, Paul (dirs.) (2010). *Humanisme et philosophie citoyenne*. Lethielleux: Desclée de Brouwer.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde*. París: Gallimard.
- GORBACHEV, Mikhail Sergeevich (1987). *La Perestroika*. Esplugues de Llobregat: Plaza i Janés.
- HABERMAS, Jürgen (2000). *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*. París: Fayard.
- HOURANI, Albert (1967). *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ILLICH, Ivan (1971). *Libérer l'avenir*. París: Seuil.
- KHOURY, Paul (2011). *Islam et Christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité*. París: L'Harmattan.
- LACOUTURE, Jean y TUEINI, Ghassan (2002). *Un siècle pour rien. Itinéraires du Savoir*. París: Albin Michel.
- MAALOUF, Amin (2012). *Les désorientés*. París: Grasset.
- MEUHEUST, Bertrand (2009). *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde?* París: Editions La Découverte.
- MESSARRA, Antoine (2010). *Leçons particulières*. Beirut: Librairie Orientale.
- , (1997). *Le pacte libanais. Le message d'universalité et ses contraintes*. Beirut: Librairie Orientale.

20 João Gaspar Simões (1987). *Vida y obra de Fernando Pessoa: historia de una generación*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 330.

- RAWLS, John (1971). *Théorie de la justice*. París: Seuil.
- REDISSI, Hamadi (2011). *La tragédie de l'islam moderne*. París: Seuil.
- REVAULT D'ALLONES, Myriam (2010). *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie?* París: Seuil.
- SALAME, Ghassan (2005). *Quand l'Amérique refait le monde*. París: Fayard.
- URVOY, Marie-Thérèse y URVOY, Dominique (2014). *La mésentente*. París: Editions du Cerf.
- URVOY, Marie-Thérèse (2011) (coord.). *Liberté religieuse et éthique civique*. *Studia Arabica*, vol. XVIII, París: Editions de Paris.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (2010). *La religion et la cité*. París: Editions du Félin.

Actas de coloquios

- CORM, Georges (2010). Pour une société purielle et une Eglise ouverte, en *Actes du colloque pré synodal: les Eglises du Moyen-Orient, perspectives pour demain*. Beirut: Publications du CCO, pp. 8-10.
- MESSARRA, Antoine (2010). Gestion du pluralisme religieux dans le monde, en *Actes du colloque pré synodal: Les Eglises du Moyen-Orient, perspectives pour demain*. Beirut: Publications du CCO, pp. 19-20.
- KASH, Soheil (2015). La modernisation et son autre, en *Actes du colloque national Société civile résiliente et composante politique en conflit*. Celebrado en la Holy Spirit University of Kaslik (USEK) en marzo de 2015 [en prensa].
- NEHMÉ, Hoda (2009). Enjeux de la culture et de la religion dans l'espace moyen-oriental, en *Actes du colloque international Trois religions un seul homme*. *Annales de la Faculté de Philosophie et des Sciences Humaines*, n.º 24, tomo I. Kaslik (Jounieh): Editions Cedlusek, pp. 97-105.

Artículos

- ANNEBEAU, Jacques (2005). «Le concept de paix du point de vue pédagogique», [en línea], <http://jacques.annebeau.pagesperso-orange.fr/ursep/Dossier_documents_valides_URSEP/Jaques_Annebeau_le_concept_de_paix_du_point_de_vue_pedagogique.doc> [Consultado el 14 de marzo de 2016].
- BENEDICTO XVI (2013). «Bienaventurados los artesanos de la paz», 1 de enero de 2013 con motivo de la Jornada Mundial por la Paz.
- HABACHI, René (1990). «Une philosophie pour notre temps», *Cénacle Libanais*, XIVe Année, 9, Beirut.
- MESSARRA, Antoine. «La pédagogie du Grand-Liban», *L'Orient-Le Jour*, 28 de mayo de 2015.
- , «Culture de paix au Liban: Que faire?», *L'Orient-Le Jour*, 8 de mayo de 2015.
- RIZK, Bahjat (2013). «La diversité culturelle est une question anthropologique», *L'Orient-Le Jour*, 10 de agosto de 2013.

Memorándum

- BOUTROS RAÏ, Béchara (2014). *Mémorandum national de Bkerké*, febrero de 2014, 17 págs.

Conferencias

GILBERT, Pierre (1995/2012). *Naissance du nouvel ordre mondial, Ordo Ab Chao. Naissance d'un Nouvel Ordre Mondial à partir de la création du désordre* [en línea]. 25 de noviembre de 1995 [Publicada el 1 de noviembre de 2012], <<http://pleinsfeux.org/conferences/dvd-conferences/#.VsBpZEthjKM>>.

Páginas web

Philosophie, <http://philosophie.pagesperso-orange.fr/cinqclefs.htm> [Consultado el 14 de octubre de 2013].

Église catholique & Société, <<http://www.penseesociale.catholique.fr>> [Consultado el 14 de octubre de 2013].

Ichtus.fr, <http://www.myb49.com/article.php?id_article=760> [Consultado el 15 de julio de 2013].

L'Institut de Recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits (IRNC), <<http://www.irnc.org/Recherches/Culture/>> [Consultado el 7 de octubre de 2013].

Vaincre la Violence, <<http://www.vaincrelaviolence.org/fr/ressources/ressources-du-coe.html>> [Consultado el 7 de octubre de 2013].

La Repubblica, <http://www.repubblica.it/>, [Consultado el 7 de octubre de 2013].

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Hoda Nehmé es decana de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Holy Spirit University de Kaslik (el Líbano) y profesora e investigadora en el ámbito de la filosofía política y del diálogo entre religiones. Sus cargos y nombramientos son los siguientes: vicepresidenta de la Université Sans Frontières-Ile de France; expresidenta de la Comisión de Programas y de la Comisión Ad Hoc en la Holy Spirit University de Kaslik; experta en el marco del sínodo de los patriarcas maronitas; miembro del Laboratorio de Investigación CISA del Instituto Católico de Toulouse; miembro de la Comisión de Diálogo Germano-Libanesa de la Universidad de Heidelberg; miembro del Laboratorio de Investigación GREME de la Universidad de Laval-Quebec; miembro del Observatoire Tunisien Pour la Transition Démocratique; miembro del Groupe de Recherches Islamo-Chrétien; miembro del OTD-Tunis; cofundadora del equipo de investigación «Por el diálogo en el Mediterráneo» en colaboración con la Universidad Pontificia Salesiana de Roma; y miembro fundador del Laboratorio de Investigación Sophia de la Holy Spirit University de Kaslik. Además, ha sido autora de varios libros y artículos científicos y profesora invitada en numerosas universidades europeas, canadienses, magrebíes y latinoamericanas.

TRADUCCIÓN

AEIOU – Traductores (francés).

RESUMEN

Este artículo trata sobre la necesidad de salvaguardar el entramado de pluralidad religiosa existente en el Líbano, tanto por fidelidad a la identidad del país, como por la convicción de que la pluralidad es el principio fundamental para que el país

pueda sobrevivir y para que se pueda convertir esta tierra de acogida en un lugar facilitador y promotor del diálogo entre religiones, de la convivencia y de una ciudadanía digna y llena de esperanza.

La protección del entramado de pluralidad religiosa del Líbano, y por extensión, de todo Oriente Medio, es un asunto de todos los ciudadanos, y no solo de los cristianos. O dicho de otro modo: los cristianos y los musulmanes son quienes construyen la coexistencia, una coexistencia que se vive como una experiencia original y que constituye, a su vez, una causa nacional de alcance internacional. En definitiva, los cristianos y los musulmanes ven en el pluralismo religioso una vía de salvación para todos los ciudadanos de buena voluntad capaces de dejar de lado los sueños arcaicos, suicidas y sin futuro.

PALABRAS CLAVE

Entramado social plural, democracia, fundamentalismo, prójimo, convivencia.

ABSTRACT

This article looks at the need to safeguard the framework of religious pluralism that exists in Lebanon, not only through the loyalty to the country's identity but also through the conviction that plurality is the core principal in the country's survival and in order that this land of refuge can become a place for facilitating and promoting dialogue between religions, co-existence and citizens that have dignity and hope. The protection of the framework of religious pluralism in Lebanon, and the whole Middle East by extension, is an issue for all citizens, not only Christians. In other words, Christians and Muslims are those who build co-existence, co-existence that is lived as an original experience, constituting, in turn, a national cause with international scope. In short, in religious pluralism Christians and Muslims see a path of salvation for all willing citizens able to leave behind archaic, suicidal and futureless dreams.

KEYWORDS

Social plural framework, democracy, fundamentalism, fellow man, co-existence.

الملخص

يتناول هذا المقال ضرورة حماية نسيج التعدد الديني في لبنان، من جهة، وفاءً لهوية البلد، ومن جهة أخرى، إقتناعاً من أن التعدد هو مبدأ أساسي لضمان إستمرار البلد، ولكي يستطيع التحول إلى أرض إستقبال و إلى مكان مسهلّ و محفّز للحوار بين الأديان، يسود فيه التعايش و المواطنة الكريمة المفعمّة بالأمل. إن حماية نسيج التعدد الديني في لبنان، و من ثمّة، في كل الشرق الأوسط، هي قضية تعني كل المواطنين، و ليس المسيحيين لوحدهم. أو بعبارة أخرى، فإن المسيحيين و المسلمين هم من يبنون العيش المشترك كتجربة أصيلة، و الذي يعدّ، بدوره، قضية وطنية ذات بعد عالمي. فالمسيحيون و المسلمون ينظرون، في نهاية المطاف، إلى التعدّد الديني بإعتباره طريقاً للخلاص بالنسبة لكل المواطنين من ذوي الإيرادات الحسنة القادرين على التخلي عن الأحلام المتجاوزة و الإنتحارية و التي ليس لها أي مستقبل.

الكلمات المفتاحية

نسيج إجتماعي متعدد؛ الديمقراطية؛ الأصولية؛ الجار و التعايش.

LA CONTRIBUCIÓN DEL CRISTIANISMO ÁRABE A LA TEOLOGÍA ACTUAL¹

Michel Younès

Los cristianos árabes llevan alrededor de cincuenta años atravesando un periodo complejo y difícil. Complejo debido a los cambios geopolíticos, especialmente en Oriente Medio, y difícil por las trágicas consecuencias que nos hacen plantearnos la capacidad de mantener, de forma significativa, su presencia en esta región del mundo. Los cambios que se han producido durante el siglo XX han sido considerables. Los cristianos han pasado de ser una minoría activa en determinados países, como Egipto, Siria, Iraq, etc., a convertirse en una minoría discriminada y hasta perseguida. La influencia de la ideología de los Hermanos Musulmanes, organización fundada en 1920 por Hasan al-Banna, trajo consigo la marginación de los cristianos coptos. Tras la caída de Saddam Husein y la invasión del Estado Islámico para Iraq y Levante, los caldeos tuvieron que abandonar en masa y de forma precipitada sus hogares. En la actualidad, los cristianos de Siria están condenados al exilio para huir de una situación insostenible que oscila entre la dictadura militar y el totalitarismo religioso.

Ante este panorama apocalíptico, lo que hay que plantearse es el papel que desempeñan los cristianos en su propia identidad. ¿Es posible defender — pese a las grandes dificultades que atraviesan en medio de una total y deplorable indiferencia internacional— su vocación en cuanto cristianos en un contexto en plena ebullición?² En un plano diferente, aunque complementario, habría que preguntarse acerca del lugar que pueden ocupar los cristianos árabes en la Iglesia universal. ¿La particularidad de estos cristianos — arraigada en una historia singular y en una fértil tradición de pensamiento— nos permite apreciar las características de sus contribuciones? ¿En qué pueden contribuir a la teología actual? Estas son las cuestiones que trataré de responder abordando algunos temas que propondré a continuación.

Antes de continuar, es imprescindible precisar algo. Hablar de la contribución del cristianismo árabe a la teología actual requiere aclarar previamente el campo semántico que se va a utilizar. Resulta evidente que el cristianismo árabe no constituye, hoy en día, un bloque monolítico. Está formado por una realidad cuyo arraigo en la historia esclarece su naturaleza. El cristianismo árabe se puede definir como la comunidad de cristianos que hablan árabe. Son cristianos que adoptaron paulatinamente la lengua árabe para comunicarse con su entorno. Actualmente, estos cristianos viven en Egipto, Libia, Siria, el Líbano, los Territorios Palesti-

1 Este trabajo se presentó en una ponencia en el marco del coloquio internacional celebrado del 15 al 17 de abril en Madrid: *Oriente cristiano y mundo árabe. III jornadas de literatura árabe cristiana*, organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, Universidad Eclesiástica San Dámaso.

2 La vocación es, precisamente, el tema del coloquio que se celebró del 26 al 29 de marzo de 2014 en la Universidad Católica de Lyon y que reunió a alrededor de cuarenta especialistas de Europa y Oriente Medio. Pueden consultarse sus actas, publicadas bajo la dirección de Michel Younès y Marie-Hélène Robert (2015). *La vocation des chrétiens d'Orient. Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'islam*. Paris: Karthala.

nos, Jordania, Iraq y los países del golfo. Por consiguiente, el adjetivo árabe no se circunscribe a la dimensión étnica del término. Es cierto que hubo tribus cristianas en la península arábiga desde muy pronto, incluida la época en que surgió el islam,³ pero el cristianismo árabe va mucho más allá de la dimensión étnica y no se limita a las tribus de Arabia. Debido a la lengua, los cristianos son, por lo tanto, árabes desde un punto de vista cultural. En este sentido, comparten el mismo marco de referencia simbólico, salvo en lo referente a algunos aspectos exclusivamente religiosos.⁴ Desde el siglo VIII, la imposición del árabe como lengua administrativa obligatoria por el califato de los Omeyas condujo a los cristianos a separar la lengua litúrgica de la lengua civil. La cultura árabe está constituida por elementos islámicos, obviamente, pero también está impregnada de las realidades cristianas que existían previamente, como la siríaca, la bizantina, la copta...⁵ Hoy en día, al hablar de cristianismo árabe, hay que tener en cuenta toda esta complejidad. Una complejidad que merece una aclaración. Si a lo largo de la historia los musulmanes se han llamado a sí mismo árabes, al confundir muy a menudo identidad árabe e islam, los cristianos se negaron durante mucho tiempo a llamarse árabes para que no se les confundiera con *musulmanes*. La toma de conciencia de que existe un cristianismo árabe arraigado en este contexto y en esta cultura es relativamente reciente.

El título del presente trabajo, «La contribución del cristianismo árabe a la teología actual», requiere una segunda aclaración. ¿A qué nos referimos con «teología actual»? El acto teológico contemporáneo se enfrenta a una paradoja, pues, por un lado, pretende ser más preciso desde un punto de vista metodológico y epistemológico y, por otro, ser universal. Lo que está en juego es el debate sobre la unidad y la pluralidad de la teología. Porque, a fin de cuentas, ¿qué es lo que define a la teología hoy en día? Para unos, la teología actual, especialmente la occidental, vive un momento de tensión entre unidad y diversidad y debe ser más rigurosa, ya que el público al que se dirige está modelado por un conocimiento científico, matemático. En el contexto actual en que la secularización y la mundialización son cada vez mayores, la teología debe girar en torno a una fe que se ajuste a las condiciones culturales existentes. En cambio, otros opinan que estamos asistiendo a una especie de desmembramiento de la teología en diferentes disciplinas, debido a la implosión de la filosofía y de la mentalidad contemporánea.⁶ Podemos

3 El encuentro entre el profeta del islam, Mahoma, y la tribu de Najran en el año 632 es uno de los múltiples ejemplos que dan fe de la presencia de cristianos en Arabia en aquella época.

4 Es interesante destacar que los cristianos adoptaron el mismo término, *Allah*, para designar a Dios. Algunas expresiones, como «insha'Allah» ('si Dios quiere'), son comunes a ambos grupos, mientras que otras, como «Aid-al Kebir» ('la gran fiesta'), se utilizan según las particularidades de cada marco de referencia religioso. Para los cristianos, designa la Pascua, mientras que para los musulmanes, es la Fiesta del Sacrificio. Determinadas expresiones muestran un proceso de influencia, como aquellas vinculadas con el mal de ojo.

5 Hay testimonios históricos que muestran cómo la traducción al árabe del legado filosófico griego se hizo por mediación de los cristianos —nestorianos—, que dominaban las tres lenguas. Esta labor de traducción, realizada bajo el califa de la dinastía abasí al-Ma'mun durante el siglo IX, contribuyó considerablemente a edificar la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-Hikmah*).

6 Es una de las razones que ha llevado a la Comisión Teológica Internacional a elaborar un documento que defina los criterios de la teología actual, y este hecho mismo ya indica lo que el propio documento llama una «fragmentación de la teología». Véase Serge-Thomas Bonino, *Église Catholique/Commissio Theologica In-*

empezar por destacar algunas semejanzas entre la teología actual y el cristianismo árabe: una unidad marcada intensamente por la diversidad que las constituye y una riqueza que se enfrenta a una fragilidad cada vez mayor. Este es el marco en el que me moveré para intentar esbozar la contribución del cristianismo árabe a la teología actual, especialmente a la católica. Para ello, voy a desarrollar cuatro temas generales, que no son desde luego los únicos, pero que sirven para ilustrarla: la «interculturación», el diálogo interreligioso, especialmente con el islam, el ecumenismo y la catolicidad.⁷

La «interculturación»

Desde los años setenta del siglo XX, la teología está impregnada de inculturación. La teología católica creó el término *inculturación* para desmarcarse de una actitud negativa con respecto al contexto cultural del anuncio del Evangelio, lo que se llamaba *aculturación*, evitando al tiempo caer en el extremo opuesto, es decir, convertirlo en un absoluto. La aculturación era una especie de *tabula rasa* que llevaba a cabo la cultura de acogida al presuponer que existe una disociación total entre cultura y fe (cultura de acogida y fe del misionario) y al asimilar la fe con la cultura del misionario (cristiana). No resulta vano señalar el modelo teológico —eclesiológico— que subyace a esta concepción: el principio mismo de fe, que se manifiesta mediante la forma ritual y la organización eclesiástica, es lo que garantiza la unidad más allá de la diversidad cultural. Se recurre así a la imagen paulina del cuerpo, en la cual la cabeza garantiza la cohesión de los miembros.⁸

La inculturación, en cambio, consiste en traducir la fe cristiana a las diferentes culturas. Desde un punto de vista misionario,⁹ se trata de encontrar una sinergia entre la fe cristiana y las culturas. Lo importante es inscribirse en un proceso dinámico y vital, a la luz del misterio de la encarnación. El encuentro de la fe cristiana con una cultura determinada debería permitir a esta última trazar su camino en presencia de Cristo. Por lo tanto, la encarnación es una forma de inculturación que pone en práctica el misterio de la redención, es decir, la resurrección del hombre antiguo. La inculturación pretende, sin recurrir al sincretismo, ser un encuentro fructífero entre la universalidad del mensaje evangélico y cada una de las culturas. A diferencia de la *adaptación*, la inculturación propone entrar en una dinámica de *re-creación*. La llamada del Evangelio se une con las aspiraciones propias

ternationalis y Abbaye Notre-Dame de Fontgombault (2012). *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères* [Traducción francesa de los monjes benedictinos de la abadía de Nuestra Señora de Fontgombault. Prólogo a la edición francesa por el arzobispo Pierre-Marie Carré]. Véase *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*. París: Éditions du Cerf, p. 16.

7 La perspectiva adoptada en este trabajo es la de la teología católica. Para evitar redundancias, no utilizaré de forma sistemática el adjetivo *católico*.

8 Véase la Epístola a los Efesios (4:12 y 4:15-16) o, también, la Epístola a los Colosenses (1:18-24; 2:17-19).

9 Hay que recordar que la utilización de este concepto se remonta al jesuita belga Joseph Masson, que habló de «la necesidad de un cristianismo inculturado de forma polimorfa» (véase Joseph Masson [1962]. «L'Église ouverte sur le monde», *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 84, p. 1083). La XXXII Congregación General de los Jesuitas (1974-1975) analizó este concepto desde una perspectiva teológica. Fue presentado en 1977 en el sínodo romano de los obispos por el superior general de los jesuitas, el padre Pedro Arrupe, y adoptado oficialmente en el documento final del sínodo (*Ad populum Dei nuntius*, art. 5).

de cada cultura, desde el interior, y la conduce por el camino de la realización. Así pues, la inculturación representa un principio activo capaz de aportar inspiración a las culturas sin hacer que se sientan extrañas consigo mismas.

Las Iglesias de Oriente son un reflejo de este modelo teológico que se puede apreciar en el contexto de Oriente Medio. Desde los primeros siglos, el mensaje evangélico se «inculturó» adoptando diferentes formas, como la copta, la siríaca, la bizantina, la armenia, la árabe, etc., asumiendo y ejemplificando, en cierta manera, la narración de Pentecostés (Ac. 2). La unidad del Espíritu Santo hizo posible anunciar la resurrección en diversas lenguas. Al vivir el misterio de Pentecostés, las Iglesias de Oriente pudieron desarrollarse en diferentes planos: monástico, misionario, teológico, litúrgico, etc. Las aclaraciones cristológicas y trinitarias que aportaron a los diferentes dogmas son, en gran parte, fruto de esa dinámica cuyos centros neurálgicos fueron las escuelas de Alejandría y de Antioquía.

En cierto modo, el cristianismo árabe es el heredero de aquella realidad múltiple. Podemos decir, de modo esquemático, que la teología oriental en su forma árabe posee en sí misma importantes recursos y una cierta fragilidad. Unos recursos que se inscriben en su patrimonio milenario a través de las grandes figuras que la sustentan, y una fragilidad que se manifiesta en su historia resquebrajada, una historia marcada por divisiones y tensiones de naturaleza político-religiosa. Con todo, el hecho de ser minoritaria y de estar presente en un contexto cultural árabe constituye, sin lugar a dudas, un recurso de primer orden. Hablar de teología árabe en la actualidad implica tener en cuenta todos aquellos elementos —siríacos, bizantinos, coptos, etc.— que se han ido inscribiendo a lo largo de la historia en las culturas locales. Hoy por hoy, el mayor desafío del cristianismo árabe es crear no solo un modelo de inculturación o de encuentro entre la Buena Nueva del Evangelio y un contexto determinado, sino un modelo de «interculturación» en el cual las diferentes culturas de origen no se replieguen sobre sí mismas, sino que irrigen la identidad teológica árabe con su propia identidad.

Sin embargo, en el contexto mundial, incluyendo el de la teología, la crisis de identidad que atravesamos necesita puntos de apoyo, como el de un modelo en que la «interculturación» refleje una dinámica de crecimiento que no pierda su identidad imitando desde fuera la del otro o rechazándolo. Retomando una expresión de Amin Maalouf, el reto hoy en día consiste en superar las identidades asesinas.¹⁰ Al examinar de nuevo la historia o la genealogía de varios conceptos teológicos árabes, se aprecia una forma de «interculturación» que no se basaba únicamente en traducir el siríaco o el bizantino al árabe, sino que era también una forma de interconexión entre culturas que siguen siendo reconocibles. Esto aporta nueva luz para abordar el estudio de la transmisión desde las raíces mismas de la tradición. La tradición/Tradición no es y no puede reducirse a un fenómeno de repetición o de conservación sin correr el riesgo de convertirla en una tradición que encierre, que ahogue, que imite. La historia de la teología árabe muestra lo provechoso que resulta inscribirse realmente, pero no de forma rígida, en una transmi-

10 Amin Maalouf (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: B. Grasset.

sión dinámica. Por ejemplo: para expresar en árabe la fe cristiana en la Trinidad, los teólogos recurrieron a un concepto siríaco, *uknum*, que significa 'persona'. Ese rodeo por la lengua siríaca se hizo para evitar utilizar otro término árabe, *shakhs*, con el que se corría el riesgo de asimilar la persona a una estatua, a un objeto fijo.

La «interculturación» implica inscribirse en un movimiento exigente con el que hay que comprometerse, y por eso mismo no puede ser un camino sin escollos. Requiere revisar, cuestionar, comprobar... constantemente todo lo que constituye el razonamiento teológico. Si la «interculturación» sigue siendo un desafío para la propia teología árabe, también constituye un aporte metodológico importante cuyo alcance epistemológico es válido para la teología actual. La forma de conjugar los recursos culturales disponibles y de hacer que interactúen entre sí representa una forma de ser, una postura teológica paradigmática que supervisa cómo se percibe uno a sí mismo y cómo percibe al prójimo. De esta «interculturación» se deriva el resto de aportaciones.

El ecumenismo

La segunda contribución significativa del cristianismo árabe gira en torno al ecumenismo. Si bien el movimiento del ecumenismo surgió a principios del siglo XX por la urgencia de la misión,¹¹ especialmente en Asia, la diversidad que constituye la realidad del cristianismo árabe en un contexto marcado por el islam estuvo presente desde sus orígenes. En ese contexto, el ecumenismo era sinónimo de necesidad vital. La historia de la región árabe condujo a las Iglesias a juntarse en el mismo espacio geográfico, compartiendo un marco de referencia común —en ocasiones— y desafíos vitales, y sufriendo —según qué épocas— una persecución análoga.

Sin embargo, a diferencia del movimiento ecuménico, que primero se decidió y luego se llevó a la práctica —difundiéndose de esta manera una mentalidad ecuménica muy importante—, el ecumenismo árabe es un ecumenismo que, primero, se vivió. Debido a las circunstancias políticas y a la realidad circundante, la condición ecuménica resultó ser una obligación vital. En Egipto, en Siria y sobre todo en el Líbano, las Iglesias están «condenadas» a convivir.¹² Los cristianos de las diferentes familias eclesíásticas cohabitan, *de facto*, en el mismo espacio. Debido a los matrimonios mixtos, las familias están formadas por comunidades cristianas diversas. Así, el ecumenismo —primero, vivido y, luego, decidido por las autoridades eclesíásticas— tuvo que ocuparse de las necesidades de unos feligreses que se mezclaban entre sí, más que de disputas teológicas o de tinte proselitista. El ecumenismo árabe partió «de abajo», de la vida de los feligreses, y reclamó posteriormente respuestas adecuadas a las autoridades eclesíásticas, invirtiendo así la dirección del movimiento ecuménico mundial. No fue sino más tarde cuando surgió el Consejo de Iglesias de Oriente Medio,¹³ como rama del Consejo Mundial de Iglesias.

11 Varios historiadores vinculan este movimiento a la Conferencia Internacional Protestante de Edimburgo de 1910.

12 Por supuesto, hay que entender este término en sentido metafórico.

13 Fundado en 1930 por las comunidades protestantes, a este consejo se unirán paulatinamente las Iglesias, primero, ortodoxas, entre 1960 y 1970, y luego católicas, en los años noventa.

Este fenómeno es palpable en las prácticas rituales o en la educación. Según en qué zonas geográficas, es muy habitual que los feligreses acudan a la parroquia más cercana. En el Líbano, por poner un ejemplo, las parroquias maronitas — que son mayoritarias en aquel país— acogen a feligreses de otras Iglesias sin por ello pretender asimilarlos como tales. Esta mezcla es más evidente aún en el ámbito de la educación, donde la matrícula en un centro de enseñanza no se hace en función de la pertenencia a una confesión determinada. Los padres conocen perfectamente la confesión del colegio en cuestión, sobre todo porque la mayoría de los colegios pertenecen a congregaciones religiosas. Esta «mezcla», que respeta la pertenencia religiosa de cada cual, está aumentando debido a la inmigración. Hay parroquias, como la maronita en Lyon o la griega en Bruselas o París, que acogen a feligreses bizantinos católicos y ortodoxos, siríacos ortodoxos, siríacos católicos, caldeos, etc. Incluso se propone «a sabiendas» a miembros de «parroquias árabes» que siguen alguno de los ritos orientales para que formen parte de los consejos parroquiales.

La otra característica del ecumenismo árabe es la de ser un ecumenismo principalmente ortodoxo que cuenta con múltiples familias religiosas. En este tema, el ecumenismo árabe también se diferencia del ecumenismo mundial al no tener la misma composición que él, al menos no en las mismas proporciones. La realidad demográfica de aquella región muestra, según los países —exceptuando el Líbano—, una mayoría ortodoxa constituida por familias que practican diferentes ritos, como la copta, la siríaca, la bizantina y, en cierta medida, la armenia.¹⁴ También cabría señalar el hecho de que el ecumenismo árabe está formado por comunidades que son todas minoritarias entre sí, dado que están en un entorno musulmán. Así, mientras que el ecumenismo mundial se centra en problemas mi-siológicos o teológicos muy ligados al catolicismo y al protestantismo, el ecumenismo árabe se preocupa, fundamentalmente, por la supervivencia de las Iglesias y por que sean capaces de dar fe juntas de su compromiso con Cristo.

La tercera característica del ecumenismo árabe es que las Iglesias que lo constituyen, excepto la Iglesia maronita, son Iglesias hermanas. Dicho en otras palabras, las divisiones eclesiásticas que se han ido produciendo durante la historia han conducido a una especie de compromiso con el legado ritual y teológico común. A diferencia del ecumenismo europeo católico-protestante, que se formó a base de posiciones antagónicas, el ecumenismo en el contexto árabe tiene un funcionamiento especular: la misma estructura, el mismo legado teológico, el mismo rito, etc. Lo que cambia entre las diferentes Iglesias es, sobre todo, la referencia a la autoridad romana. Esto hace que la unidad ecuménica sea, paradójicamente, más simple y más compleja a la vez. Es simple por el fondo (un legado común) y es compleja debido a la existencia de estructuras jerárquicas paralelas.

Recapitemos las aportaciones en el ámbito ecuménico. En un contexto mundial en que el ecumenismo parece estar estancado en el plano institucional o teológico, la primera aportación del ecumenismo árabe es recordarnos la im-

14 Es perfectamente legítimo añadir a esta lista el componente latino y las denominaciones protestantes, que también están presentes y forman ya parte de ese horizonte eclesiástico.

portancia de estar atentos a las exigencias de los feligreses, de escuchar a las bases. Hace años que los feligreses de todas las confesiones presionan, en cierto modo, a sus respectivas autoridades para que se unifique la festividad de la Pascua. Y con razón. Celebrar la Pascua en fechas distintas en un contexto musulmán —siguiendo el calendario juliano y el gregoriano— es ir a contracorriente de ese compromiso común. La segunda aportación radica en la similitud entre las diferentes confesiones, una similitud que no implica automáticamente «traicionar su propia tradición». La similitud en el contexto del ecumenismo árabe es algo casi natural. La tercera aportación estriba en atender los desafíos comunes que hay que enfrentar. En un contexto en el cual el cristianismo es minoritario, el ecumenismo árabe nos advierte de lo importante que es poner orden en el diálogo interno de las familias cristianas con fines externos. No obstante, el hecho de tener en cuenta los desafíos comunes no implica que se pretenda limar las particularidades o fundirlas en un modelo único. El ecumenismo es sinónimo de reconocimiento mutuo, de una eclesialidad compartida en lo que esta puede aportar de específico para nutrir al conjunto. La particularidad no es signo de exclusión, menos aún de superioridad, sino de una verdadera riqueza que puede ser provechosa para todos. El ecumenismo es otra forma de ver las similitudes y las diferencias que no reduce la unidad a la uniformidad.

Lo interreligioso y su relación con el islam

Actualmente, una de las aportaciones más importantes del cristianismo árabe a la teología se refiere, sin ningún género de dudas, al ámbito de lo interreligioso, y especialmente a la relación con el islam. En un mundo cada vez más mundializado y globalizado, la crisis de identidad que atravesamos ha adoptado una forma religiosa. El «choque de civilizaciones» posee un fuerte componente religioso, especialmente con respecto al islam.¹⁵ Desde los años 1980 y 1990, se han ido alzando voces que reclaman la celebración de encuentros interreligiosos como antídoto a esa cultura del choque.¹⁶ En el ámbito teológico, suele considerarse que la teología del pluralismo religioso surgió en la segunda mitad del siglo XX como un nuevo horizonte y que el Concilio del Vaticano II supuso un cambio de rumbo para los círculos católicos. El pluralismo religioso se ha convertido en «la nueva era» de la realidad de la Iglesia.¹⁷ Y, en cierta medida, representa el nuevo horizonte de la teología actual. Se pueden consultar varias publicaciones de teología que ilustran este desarrollo.¹⁸

Hay un asunto novedoso en este contexto que resulta determinante. La cuestión del islam se ha convertido en una cuestión crucial para el mundo entero; no solo debido a la inmigración masiva a la que van a enfrentarse los musulmanes de diferentes países, como los de los países árabes o los del sudeste asiático, sino también

15 Véase la tesis de Samuel Huntington (1996). *Le choc des civilisations*. París: Odile Jacob.

16 Como, por ejemplo, los encuentros interreligiosos de Asís, celebrados en 1986 por iniciativa de Juan Pablo II.

17 Véase, por ejemplo, Claude Geffré (1995). «La place des religions dans le plan du salut», *Spiritus*, febrero de 1995, pp. 78-97; Claude Geffré (1993). «Le fondement théologique du dialogue interreligieux», *Chemins du Dialogue*, 2, junio, pp. 73-103. Para Geffré, la teología de las religiones no es un nuevo capítulo de la teología, sino el horizonte mismo de la teología actual en su conjunto.

18 Nosotros mismos aportamos una contribución a este campo en Michel Younès (2012). *Pour une théologie chrétienne des religions*. París: Éditions DDB.

debido a la ola de fundamentalismo, incluso de extremismo, que afecta al mundo musulmán. Si el mundo entero atraviesa una especie de crisis de identidad que se acelera cada vez más debido a la globalización tecnológica, la identidad musulmana está a su vez sometida a fuertes tensiones: el encuentro brusco con la modernidad genera situaciones extremas que se manifiestan mediante formas de rechazo hacia las sociedades modernas o de rechazo al otro por su diferencia cultural o religiosa.

Existen al menos tres razones por las cuales el cristianismo árabe se encuentra en primera línea y puede aportar contribuciones significativas a la teología de las religiones y a los interrogantes que suscitan las relaciones entre cristianismo e islam. La primera se debe a su situación geográfica. El fundamentalismo que azota a los países musulmanes es algo que le atañe directamente y por el que acaba sufriendo, muy a menudo, persecuciones o, al menos, discriminación. Solo hay que recordar los trágicos y devastadores acontecimientos acaecidos desde que opera el DAESH (acrónimo árabe para el Estado Islámico de Iraq y Levante). La segunda razón hunde sus raíces en su pasado histórico, un pasado marcado por una forma de coexistencia milenaria. El cristianismo de esta región ha conocido las distintas fases por las que ha pasado el islam desde que surgió en el siglo VII, fases distintas entre sí, incluso opuestas, hasta el punto de adoptar la dimensión cultural árabe como su propio marco de referencia. La tercera reside en la presencia de cristianos árabes organizados en comunidades eclesíásticas en todo el mundo y que pueden, por lo tanto, actuar como nexo entre diferentes esferas culturales. La inmigración cristiana, deseada o sufrida, irriga hoy en día el mundo entero: Latinoamérica, América Central y América del Norte, Europa, África, Australia...¹⁹

La experiencia secular que tienen los cristianos árabes del islam en sus múltiples fases y facetas puede ser considerada, actualmente, como el núcleo de una contribución eficaz y muy valiosa para la teología. Al dominar el árabe —la lengua islámica—, al menos en el ámbito coránico y teológico, pueden facilitar la comprensión y el estudio académico. Es más, al haber acompañado el desarrollo del islam desde sus orígenes, los cristianos han sido testigos de sus diferentes facetas: rigorista, mística, ritualista, filosófica, política, etc. Han vivido en sus carnes las aperturas y las exclusiones, los intercambios teológicos constructivos —como los de los siglos VIII y IX—, pero también las persecuciones debidas a una lectura literal de ciertos versículos del Corán o de los profetas y la aplicación de una forma jurídica de ley islámica.²⁰

Por consiguiente, la contribución de los cristianos árabes tiene una importancia considerable para evitar dos tipos de extremismo: una forma de ingenuidad disfrazada de acogida y altruismo, pero también una forma de firmeza extrema,

19 Las cifras son elocuentes: la diáspora o dispersión de los cristianos de Oriente representa, en ocasiones, el doble de los cristianos que residen en su lugar de origen. Es el caso, por ejemplo, de las comunidades iraquíes, sobre todo caldeas y libanesas y, especialmente, maronitas.

20 Véase, por ejemplo, Samir Khalil Samir y Paul Nwyia (1981). *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn ibn Ishaq et Qusta ibn Luqa* [Introducción, texto y traducción]. *Patrologia Orientalis*. T. 40, fasc. 4, n.º 185. Turnhout: Brepols; y Samir Khalil Samir (2003). *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*. Cahiers de l'Orient Chrétien. Beirut: CEDRAC.

de rechazo previo. La experiencia de un cierto tipo de convivencia —incluso si no es la misma en todos los países árabes— puede representar un camino intermedio y beneficiarse de la libertad de expresión que existe fuera de los países islámicos. El papel de los cristianos árabes es, por lo tanto, el de explicar, traducir, pero también el de dar ejemplo de apertura. Para ilustrar esta apertura, hay que mencionar la instauración en el Líbano de una fiesta islamo-cristiana, declarada fiesta nacional. El 25 de marzo, cristianos y musulmanes celebran juntos la Fiesta de la Anunciación de María respetando la coherencia interna de las dos tradiciones religiosas.

Si estamos atentos al riesgo que corre cualquier comunidad religiosa, cualquiera que esta sea, de replegarse en su propia identidad, la contribución de los cristianos árabes que viven en países no árabes puede ayudar a la teología cristiana a plantearse las preguntas adecuadas, y también ayudar a la teología islámica a salir de una forma de tradicionalismo repetitivo centrado en la identidad. Los cristianos árabes pueden, asimismo, ser un puente entre los musulmanes árabes y los cristianos no árabes. Para ilustrar este aspecto, hay que mencionar a numerosos profesores de islamología en Europa, como Adel Théodore-Khoury, en Alemania, Christoph Luxenberg, Michel Hayek o Youakim Moubarac, en Francia, entre tantos otros.

La catolicidad

Si la contribución de los cristianos árabes a las cuestiones referentes al islam es evidente, puede resultar extraño —a primera vista— referirse a las aportaciones de ese mismo cristianismo a la catolicidad. No obstante, la particularidad del cristianismo árabe también se manifiesta en este ámbito. El ejemplo del Líbano es elocuente, en cuanto a la nueva concepción de la catolicidad que aporta la Asamblea de Patriarcas y de Obispos Católicos. El arraigo histórico de las Iglesias que constituyen hoy en día el cristianismo árabe supone que cada una de ellas se organice conforme a su propia jerarquía: patriarca, obispos, etc. Por consiguiente, la catolicidad no es un modelo único y universal que pueda equipararse a la estructura de la Iglesia latina. En este contexto, la catolicidad se abre a una diversidad interna. El catolicismo se puede vivir de distintas maneras, a la occidental y a la oriental, al menos. El ser católico no se reduce a un rito determinado; uno puede ser católico y celebrar la liturgia según otros ritos, como el maronita, el copto, el bizantino, el siríaco, el caldeo...

Por lo que respecta a la organización, el cristianismo árabe ha integrado la posibilidad de tener varios obispos católicos en un mismo territorio, lo que da lugar a una sinodalidad, incluida una sinodalidad intracatólica. Se trata de un modelo exportable, en la medida en que el obispo de Roma ha confirmado que puede haber obispos católicos orientales en Occidente, ya sea en Canadá, en los Estados Unidos o en Europa; del mismo modo que, desde hace mucho tiempo, los católicos orientales aceptaron que hubiera obispos latinos, incluso hay un patriarca latino en Jerusalén. La catolicidad de los cristianos árabes permite aclarar una confusión: *católico* significa necesariamente 'latino'; y salir, asimismo, de una lógica binaria: Oriente es ortodoxo y Occidente es católico o protestante. La sensibilidad oriental forma ya parte de la dimensión católica de la Iglesia y no deja de recordarnos que el papa es, ante todo, el obispo de Roma y que ha sido reconocido como el

patriarca de Occidente. Una sensibilidad que nos permite, igualmente, recuperar todo el legado teológico de los Padres de la Iglesia, la dimensión mística de carácter monástico que irrigó la espiritualidad oriental.

Esta catolicidad también se refleja en un asunto concreto relacionado con la disciplina, con la unidad de la fe. A diferencia de la Iglesia latina, que adoptó la regla del celibato de los sacerdotes, el cristianismo árabe sigue ordenando a hombres casados. Esta práctica no desapareció jamás. Esa es la razón de que existan, en la actualidad, sacerdotes plenamente católicos y casados. Se trata de una práctica eclesial que le recuerda a la teología ministerial la importancia de integrar en la comunidad —de la familia o monástica— al ministro ordenado. Actualmente, los hombres casados pueden ser ordenados incluso en las diócesis o eparquías católicas de Occidente. Puede que esto nos haga reflexionar sobre ese aspecto de la disciplina que tiene ciertamente su coherencia en la práctica latina, pero que sigue siendo una regla y no un dogma. En el mismo orden de ideas, también puede destacarse una diferencia relacionada con la práctica sacramental. El cristianismo árabe ha conservado una liturgia de la eucaristía en la cual la transformación misteriosa del pan y del vino culmina con la invocación del Espíritu Santo. De esta forma, la epiclesis de la eucaristía se produce después de las palabras de la institución —llamadas «palabras de consagración» en el rito latino—. Esta diferencia refleja otra característica relacionada con el estatuto del ministro, que, de acuerdo con la concepción oriental del cristianismo árabe, celebra la liturgia en *persona ecclesiae*, en nombre de Cristo, y no en *persona christi*, como marca la concepción latina. En este tema, el cristianismo católico árabe no dejará de recordar a la teología católica la importancia de llevar a cabo una reflexión que tenga en cuenta su propia diversidad.

Conclusiones

Para terminar, parece importante recordar el interés que reviste el cristianismo árabe para la teología actual en cuanto manera original de ser «una teología que dialoga». El cristianismo árabe, retomando una imagen de Amin Maalouf, es como un junco plantado en medio de un viñedo: si le infesta un parásito, es señal de que todo el viñedo corre el riesgo de sufrir una plaga. Se podría retomar esta imagen formulándola de forma positiva. Los problemas que aquejan al cristianismo árabe pueden ser una señal de aviso para la teología en su conjunto: ¿Cómo conciliar unidad y diversidad? ¿Cómo tomar en cuenta todas las dimensiones de las cuestiones interreligiosas, especialmente las que se refieren al islam? ¿Cómo es posible que una identidad esté configurada por distintas culturas?

Prestar atención al cristianismo árabe será provechoso para toda la teología. Pero para preservar su especificidad, el cristianismo árabe también necesita de un apoyo real por parte de la teología, de la Iglesia y de la geopolítica. En primer lugar, porque la fragilidad es inherente a cualquier tipo de diversidad y esta puede transformarse en tensiones internas o, incluso, en divisiones. La metodología y el rigor de Occidente pueden aportar mayor claridad y ayudar a diferenciar las diferentes facetas. El cristianismo árabe necesita a la teología para abandonar ciertas ambigüedades relacionadas con la diversidad que alberga y poder expandirse dando

lo mejor de sí mismo. Este cristianismo, que tiende a dar primacía a lo oral, a veces a repetirse o incluso a imitar a su compañero árabe en su forma de ser islámica, necesita que le apoyen para aclararse, para expresarse, para ser productivo; necesita que la teología le vigile para que no se disperse o se vuelva sectario. En segundo lugar, el cristianismo árabe necesita de un apoyo real puesto que se encuentra en situación de inferioridad numérica, pero también debido a la amenaza que se cierne sobre él, visto que el fundamentalismo se está tornando extremista. Hoy por hoy, el apoyo eclesiástico y el apoyo de la comunidad internacional son necesarios para evitar que se disperse, lo que podría conducir a una situación irreversible.

Para finalizar, hay que señalar una paradoja: en una época en que a las familias que constituyen el cristianismo árabe les cuesta definirse como cristianos, a veces tienen tendencia a mirar hacia el pasado centrándose en sus orígenes, unos orígenes que, a pesar de ser importantes, pueden llegar a sepultarlas. Hoy en día, es la otredad, ya sea eclesiástica o religiosa, lo que les empuja a abrirse para integrarse en su cultura actual sin perder la frescura y la savia de sus raíces. Esa es la intención que encontramos en los trabajos de Jean Corbon, un francés que se ordenó sacerdote en una iglesia griega melquita del Líbano y uno de los primeros en referirse a la «Iglesia de los árabes» como expresión de ese cristianismo árabe que se nutre de sus múltiples raíces orientales.²¹ Una voz que merece ser escuchada en la actualidad para ir en busca de aquello que atañe a la vocación del cristianismo árabe.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Michel Younès es catedrático de Teología en la Universidad Católica de Lyon, director del Centre d'Étude des Cultures et des Religions y coordina la creación de la Plateforme Universitaire de Recherche sur l'Islam en Europe et au Liban (PLURIEL). Entre sus publicaciones figuran: *Révélation(s) et parole(s). La science du kalam à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam* (2008); *Pour une théologie chrétienne des religions* (2012); *L'Entreprise au défi des religions. Regards croisés à partir du bassin méditerranéen* (Chronique Sociale, 2013); La dirección de las obras *L'islam en France, au miroir des éditions Tawhid* (2014); *La fatwa en Europe. Droit de minorité et enjeux d'intégration* (2010); *L'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien* (2009); *Les courants internes à l'islam* (2009). Y *La vocation des chrétiens d'Orient. Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'islam* (2015).

TRADUCCIÓN

AEIOU – Traductores (francés).

RESUMEN

Los cristianos árabes llevan alrededor de cincuenta años atravesando un periodo complejo y difícil. Han pasado de ser una minoría activa en determinados países, como Egipto, Siria, Iraq, etc., a convertirse en una minoría discriminada y hasta perseguida. Lo que hay que plantearse es el papel que desempeñan los cristianos

21 Véase Jean Corbon (1997). *L'Église des Arabes. Rencontres, Nouvelle Serie 2*. París: Éditions du Cerf.

en su propia identidad. ¿Pese a las grandes dificultades que atraviesan, es posible defender su vocación en cuanto cristianos en un contexto en plena ebullición? En otro orden de cosas, aunque complementario, habría que preguntarse acerca del lugar que pueden ocupar los cristianos árabes en la Iglesia universal. ¿La particularidad de estos cristianos —arraigada en una historia singular y en una fértil tradición de pensamiento— nos permite apreciar las características de sus contribuciones? ¿En qué pueden contribuir a la teología actual? Estas son las cuestiones que trataré de responder abordando algunos temas que propondré a continuación.

PALABRAS CLAVE

Cristianismo árabe, «interculturación», ecumenismo, diálogo islamo-cristiano, catolicidad.

ABSTRACT

Christian Arabs have spent some fifty years enduring a complex and difficult period. They have gone from being an active minority in certain countries, for instance Egypt, Syria, Iraq, etc., to becoming a minority that has been discriminated against and even persecuted. What must be considered is the role Christians play in their own identity. Despite the significant difficulties they face, is it possible to uphold their vocation as Christians in a context in turmoil? On another yet also complementary note, questions must be posed around the place Christian Arabs could hold in the Universal Church. Does the particular nature of these Christians —rooted in a unique history and fertile tradition of thought— enable us to appreciate the characteristics of their contributions? What can they contribute to present-day theology? These are the questions I will try to answer by addressing some of the themes set out below.

KEYWORDS

Arab Christianity, «interculturalisation», ecumenism, Islamic-Christian dialogue, Catholicism.

الملخص

يمر المسيحيون العرب بمرحلة معقدة و صعبة لما يقارب الخمسين سنة. فقد تحولوا من أقلية نشيطة في بعض البلدان، مثل مصر و سوريا و العراق إلخ، إلى أقلية تتعرض للتمييز لا بل للإضطهاد كذلك. و هذا ما يطرح مسألة الدور الذي يلعبه المسيحيون فيما يتصل بهويتهم الخاصة. فهل يمكن للمسيحيين أن يدافعوا عن رسالتهم في سياق مضطرب، رغم الصعوبات الجمة التي تواجههم؟ و في شأن آخر، مع أنه مكمل لما سبق، يجب طرح السؤال عن المكانة التي يمكن أن يحتلها المسيحيون العرب في الكنيسة الكونية. هل تسمح لنا خصوصية هؤلاء المسيحيين —المتجذرة في تاريخ فريد و في تقاليد فكرية خصبة— من تقدير خصائص مساهماتهم؟ و ما الذي يمكنهم أن يقدموا للاهوت الحالي؟ هذه هي الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها عند تناول بعض المواضيع التي سأقترحها توا.

الكلمات المفتاحية

المسيحية العربية؛ «الثقافة البينية»؛ المسكونية؛ الحوار الإسلامي المسيحي؛ الطابع الكاثوليكي.

LIBROS

BIRGÜL AÇIKYILDIZ (2010). *The Yazidis: The History of a Community, Culture and Religion*. Londres: I. B. Tauris, 283 págs.

Cuando en agosto de 2014 Barack Obama anunció el comienzo de operaciones con bombardeos en el norte de Iraq, justificó esta decisión con dos principales motivos. El primero de ellos fue la necesidad de proteger al personal americano, diplomático y civil, que servía en aquel momento en la ciudad de Erbil ante el inexorable avance del DAESH (siglas en árabe del autoproclamado Estado Islámico de Iraq y Levante). Sin embargo, la acción militar no se llevaba a cabo solo por la defensa de la población estadounidense operante en la Embajada de Bagdad y el Consulado de la ciudad del Kurdistán iraquí, sino que el gobierno estadounidense acudió también para el socorro de un numeroso grupo de personas que se escondía de los terroristas en las montañas cercanas al Sinjar. Habiendo escapado de los primeros ataques, la falta de agua y víveres les impedía la subsistencia, y un posible intento de descender de la montaña y proveerse les deparaba la muerte segura o, en el mejor de los casos, una vida de esclavitud a manos de la organización yihadista. En su declaración, el presidente norteamericano utilizó el término *genocidio* para describir esta situación de amenaza, lo que significó un hito en las relaciones internacionales por la extrema cautela y la infrecuencia con la que los mandatarios usan esta palabra cargada de implicaciones históricas y morales.

Con todo, no parece descabellado calificar como tal el conjunto de acciones que el DAESH perpetra en la actualidad contra la comunidad yazidí. En la Convención para la Sanción y Prevención del Delito del Genocidio de 1948, se define este crimen contra la humanidad haciendo hincapié en la condena del intento de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, algo de lo que la comunidad yazidí ha sido presa, aun sin estar entonces tipificado, desde su nacimiento en el siglo XII. En esta ocasión, a pesar de que las justificaciones (y acciones) empleadas por el grupo terrorista DAESH no dejan de ser arbitrarias y sujetas a intereses cicateros, este argumenta el acoso y masacre de esta comunidad por considerarlos adoradores de Satán y por incurrir, por sus fundamentos, en una supuesta multiplicidad de Dios que iría en contra de la doctrina del *tawhid* del islam que ellos proclaman. Gracias a libros como el presentado por Birgül Açıkyıldız, profesora de historia del arte en la Universidad Mardin Artuklu y experta en los yazidíes, podemos acercarnos a la comprensión de esta minoría religiosa cuya existencia pelagra ante la barbarie terrorista.

En la creencia yazidí, Satán no es un ángel caído, sino el más hermoso y poderoso ángel, el único representante de Dios en la tierra. Satán se negó a postrarse ante Adán por su verdadera devoción a Dios. Este le ordenó inclinarse ante Adán para comprobar su honestidad y compromiso. Al negarse a admirar a nadie que no fuera Dios, este le nombró el principal de sus ángeles. Con este comportamiento, Satán mostró su fidelidad y puso énfasis en la eminencia de su Creador.¹

1 Esta y todas las demás citas son traducciones propias del original en inglés.

Este es uno de los pasajes del libro que explican la interesante y particular relación con la figura de Satán, encarnación del mal en otras religiones —que no en esta— y cuya adoración es una de las causas de la actual persecución a esta comunidad. En cuanto a la acusación de atentar contra la unicidad de Dios e incurrir en herejía, cabe sacar a colación la veneración de la Santa Trinidad en la que Dios se constituye, percibida en: 1) *Tawusi Melek*, el Ángel Pavo Real que es el mayor representante de Dios y se corresponde con el Satán antes descrito. Este se erige como una de las representaciones a través de las cuales rezan los yazidíes: la imagen con forma de esta ave, «símbolo de inmortalidad, resurrección y unicidad de los opuestos», se repite en los actos de adoración. 2) Un hombre joven, sultán Ezi, que aparece en algunos estudios identificado con diversos personajes históricos. 3) Un hombre anciano, *sheij 'Adi*, que también fue un personaje histórico según diversas fuentes y el pionero del establecimiento de la religión. La formación teológica de este último comienza con el profundo estudio del sunnismo, luego derivó hacia corrientes sufíes y fundó, finalmente, las bases del yazidismo, que ha llegado hasta nuestros días a través, sobre todo, de la sólida tradición oral, aunque también está plasmado en los dos libros sagrados de esta religión: *Mishefa Resh* y *Kiteb-i Cilwe*. Entre Dios, estas representaciones y los yazidíes, hay otra multiplicidad de actores, como los ángeles, que actúan en favor de la deidad, lo que implica una comprensión que atentaría contra el principio del Dios único del islam. Asimismo, llama la atención la consideración de personajes históricos o reales como semidioses y representantes que, incluso, así es el caso de *sheij 'Adi*, llegan a considerarse una identificación de la deidad ellos mismos, pues como reza el himno a este último: «En el secreto de mi conocimiento no hay Dios, sino yo mismo».

Estos pocos trazos de la cosmología yazidí se encuentran entre los muchos otros que recorren las páginas de la obra, pero dan buena muestra de los elementos sincréticos de esta religión, nacida en el mosaico de Oriente Medio e influida por las creencias de las tres religiones monoteístas del libro, por el zoroastrismo y por el mitraísmo, además de por otras prácticas asentadas en la zona. La diversidad de influencias se evidencia también a lo largo de la mitología concerniente a la creación del cosmos o de los seres humanos, a las prácticas y ceremonias, a la organización social y a la arquitectura.

De ascendencia kurda, y con la firme sospecha de que su propio abuelo era perteneciente a esta comunidad (así lo cuenta al principio del libro), la profesora Açıkyıldız emprende, aparte del análisis profundo de los aspectos religiosos y doctrinales, el estudio del fenómeno histórico del yazidismo en sus otras dimensiones y en sus distintas regiones; ya que, como indica en el capítulo introductorio, este libro nace fundamentalmente a raíz de la tesis con la que se doctoró en la Sorbona, pero también se trata de un trabajo de campo en el que recorre los principales enclaves donde desarrollan la vida y cultura los creyentes. Así las cosas, a modo de diario de viaje en las primeras páginas, la autora nos cuenta las dificultades que surgieron en el trayecto para llegar al norte de Iraq, lugar donde se concentra la mayor parte de los yazidíes, cuando en 2003 ya la Tercera Guerra del Golfo se había desencadenado. Problemas de lengua, sospechas de ser agente

secreto, falta de naturalidad en las entrevistas con los cargos religiosos, obstáculos que se suceden sin impedir el avance de la narración, una labor que recuerda a los mejores reportajes *in situ* de la BBC. Se agradecen, sin embargo, todos los esfuerzos cuando los resultados son excelentes, puesto que tanto las imágenes de ceremonias, santuarios, personas y paisajes como la descripción de los mismos brillan por su profusión, rigor y sensibilidad. En este sentido, la riqueza de matices de la que hace gala al explicar y delinear la arquitectura yazidí acerca al lector a entender las edificaciones desde una perspectiva dinámica. El detallismo realza y completa las instantáneas recogidas a lo largo del libro, como por ejemplo al describir los extraordinarios mausoleos yazidíes: «El tambor escalonado y el cono estriado de múltiples caras otorgan al cuerpo monótono cuadrangular una sensación de movimiento. El cono acanalado está coronado por un globo dorado (*hilel*) al que se le adhieren telas de colores». Las descripciones, no obstante, no se limitan a los aspectos puramente materiales, sino que tratan de contextualizar las características mediante explicaciones históricas que rastrean orígenes, influencias de los templos solares de los zoroastros, las *muqarnas* abasies, la influencia de concepciones sufíes acerca del sol —por el aspecto aguzado de los mausoleos— o, incluso, de las tiendas de pueblos nómadas de Asia central, lo que de nuevo saca a la luz el sincretismo que domina en la cultura yazidí. No deben obviarse tampoco las construcciones funerarias, de las que destacan las figuras zoomórficas de animales, cabras, leones... que traen a la memoria, aunque de manera más rudimentaria, algunas de las esculturas iraníes que pueden contemplarse en el Louvre. Es en estos apartados dedicados a la arquitectura donde relucen más el bagaje formativo y las capacidades investigadoras de la autora.

Tampoco, sin embargo, escatima en otro tipo de vertientes de la realidad yazidí, como por ejemplo el inventariado de costumbres sociales. La barba para algunos de los cargos clericales, el bautizo, la circuncisión, el peregrinaje... se mantienen entre otras observancias de esta religión. Sobresale, por su particularidad, el papel de los *qewwals*, músicos religiosos que actúan en todas las fiestas y ceremonias, cargos dados a los miembros de las dos principales familias de la secta que reciben desde su niñez y adolescencia una estricta formación, pues tienen la responsabilidad de realizar misiones a lo largo de las regiones kurdas con el fin de mantener y revitalizar la fe yazidí mediante la música de sus instrumentos sacros (un tambor *def*, una flauta) y la recitación de himnos sagrados, mientras blanden banderas que representan a *Tawusi Melek*. Se trata entonces de una suerte de guardianes de la fe —ya se ha apuntado antes la importancia de la oralidad en el fenómeno yazidí—, de bardos que mantienen viva la memoria de la comunidad. En sintonía con esto, cabe apuntar que la mayoría de los roles de cada persona están establecidos desde el nacimiento, lo que se perpetúa principalmente a través de un sólido sistema de castas que define la posición que cada uno tiene de por vida, sin posibilidad de movilidad social, semejante a la organización que impera en la India. Hay tres principales castas: los *sheijs*, los *pirs*, que forman la jerarquía religiosa, y los *murids*, el pueblo. Para preservar la «pureza» de la sangre, estos grupos son estancos, no pueden casarse entre ellos, algo que puede parecer poco eficiente para la per-

petuación de la comunidad, minoría *per se*, aunque sigue siendo mayor la exclusión que se tiene por la imposibilidad de concertar matrimonios con personas ajenas a los yazidíes. Mientras que religiones como el islam permiten al hombre casarse con mujeres pertenecientes a alguna de las otras tres religiones monoteístas, el yazidismo impide taxativamente el matrimonio tanto de mujeres (cuyo papel, en esta sociedad, está relegado a un espacio secundario) como de hombres yazidíes con personas exógenas a la comunidad, y llegan incluso a condenar al ostracismo a aquellos que incumplen esta regla. La autora sugiere que esta medida es fruto del constante contacto de los yazidíes con otras comunidades en términos asimétricos, por lo que estas relaciones más que por la convivencia se han caracterizado por la sumisión a otras reglas, otros ámbitos, otras influencias. Así, sugiere la autora, han desarrollado una fuerte desconfianza hacia los foráneos y también hacia aquellos que se interesaban por su cultura, de modo que han llegado a ser considerados por algunos investigadores como una «comunidad secreta y cerrada», otro obstáculo evidente para la labor de la investigadora.

Desde la fundación de la religión, o al menos desde el momento en el cual hay testimonios escritos, es decir, alrededor del siglo XII, han sido considerados como huéspedes incómodos o amenazas para la estabilidad de los pueblos mayoritarios. Por ello, los episodios de masacres, persecuciones y situaciones de dominio se han sucedido con frecuencia. En las primeras épocas del yazidismo, la población se concentraba en la zona de Mesopotamia y Anatolia, donde se distribuían en asentamientos afianzados y donde la comunidad empezó a beber del zoroastrismo y a modificar sus fundamentos musulmanes y no musulmanes, además de interesarse en las vertientes místicas, un proceso de consolidación que duró tres siglos hasta diferenciarse definitivamente como una religión particular. A partir del siglo XIII, el yazidismo comenzó a propagarse por entornos de población kurda, hasta que se ha convertido ahora, en la actualidad, en una de las religiones que profesa esta etnia. Sin embargo, fueron más dramáticos los acontecimientos concernientes a sus enfrentamientos con los otomanos, quienes llevaron a cabo conversiones obligadas, pogromos e, incluso, en 1414, líderes tribales de esta zona proclamaron la Guerra Santa contra ellos por apostasía. A pesar de este acoso y derribo continuos, los yazidíes persistieron expandiéndose por las regiones kurdas sin perder las poblaciones ya asentadas, que se mantuvieron con ejercicios de convivencia, diplomacia y acuerdos a lo largo de las épocas. La relación con los otomanos, con todo, se fue suavizando con el tiempo y llama la atención cómo se fue modelando. En el siglo XIX, por ejemplo, el imperio, temeroso de una plausible disgregación provocada por grupos separatistas y, por ende, obligado a mantener unas relaciones amistosas con todos aquellos que habitaban el territorio, promovió el diálogo y aceptó peticiones de las autoridades yazidíes. Una de las cuales germinó con el fin de eximir a los creyentes del servicio militar, exponiendo una serie de razones por las que era incompatible ejercer de soldados para el Imperio otomano:

- 1) Todo yazidí debe visitar la imagen de *Tawusi Melek* tres veces al año, en abril, septiembre y noviembre del calendario juliano. Si no se lleva a cabo, se queda

fuera de la religión. [...] 3) Al alba, los miembros de la secta deben dirigirse a un lugar desde donde se pueda ver el sol naciente y donde no haya musulmanes, cristianos ni judíos. [...] 9) Si un yazidí viaja al extranjero y permanece fuera más de un año, cuando vuelva a casa no tiene derecho a esposa y nadie debe proporcionarle una.

Este interesante extracto —y no el más controvertido— es una muestra de la ingente documentación de la que dispone y que ofrece la autora. Con un excelso y estimulante rigor académico, presenta una extensa bibliografía, apéndices, índices (todos estos al final del volumen para no entorpecer la lectura), sin olvidar las imágenes citadas y los mapas intercalados con el texto, que constituyen la geografía —Armenia, Siria, Iraq, y ahora llamando a las puertas de Europa— de esta comunidad dispersa a fuerza de migraciones y ahora amenazada y desplazada de nuevo. El conjunto conforma un volumen ineludible, esencial para comprender a esta minoría dentro de otra minoría.

Samuel A. Lagos Aguilar, traductor-intérprete y estudiante del Máster Universitario en Asuntos Internacionales (Universidad Pontificia Comillas).

GAWDAT GABRA (ed.) (2014). *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*. El Cairo: The American University in Cairo Press, 338 págs.

MASSIMO CAPUANI, OTTO F. A. MEINARDUS y MARIE-HÉLÈNE RUTSCHOWSCAYA (2002). *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millennia* [Introducción de Gawdat Gabra]. El Cairo: The American University in Cairo Press, 272 págs.

Dos obras de aparición relativamente reciente recogen la realidad de la Iglesia copta de Egipto en toda su pluralidad y se la acercan tanto al lector meramente curioso como al especializado. Ambas han sido editadas e introducidas por el reconocido coptólogo egipcio Gawdat Gabra, profesor en la Claremont Graduate University y coeditor de la *Claremont Coptic Encyclopedia*. Se trata de *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* (2014) y *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millennia* (2002).

El término *copto* proviene del árabe *qibt*, que no es más que la forma abreviada de la palabra *aigyptios*, voz griega que derivaba a su vez del antiguo nombre de la ciudad de Memphis (Hwt-Ka-Ptah) y que los helenos utilizaron para designar a la población autóctona de Egipto. Es decir, ser copto era lo mismo que ser egipcio, al menos hasta la conquista árabe en el siglo VII, con la que se inició un proceso de conversión al islam por parte de los habitantes de la región.

Con la islamización de la población, la palabra *copto* terminó refiriéndose a los habitantes de Egipto que no hablaban la lengua árabe, es decir, a los cristianos. Hoy en día, los coptos son los fieles de la Iglesia copta ortodoxa, desvinculada de Constantinopla a partir del Concilio de Calcedonia en el año 451.

El *copto* es también la antigua lengua de esta comunidad religiosa, que se conserva únicamente como lengua litúrgica, puesto que a partir del siglo X comenzó a ser desplazada por el árabe. Heredero de la lengua de los faraones, dicho idioma representa el último estadio del egipcio antiguo; por ello, su conocimiento fue decisivo para que el pionero de la egiptología Jean-François Champollion lograra desvelar grandes misterios de la escritura jeroglífica, en 1822, con sus estudios acerca de la piedra de Rosetta.

Según el reputado coptólogo Gawdat Gabra, que dice apoyarse en «fuentes no oficiales», los coptos suman más de nueve millones y representan a la Iglesia más numerosa de Oriente Próximo. Son también la única comunidad cristiana antigua que ha perdurado en el norte de África desde sus orígenes, atribuidos a la labor evangélica del apóstol san Marcos. Este instauraría la Iglesia de Alejandría, de la cual reivindican sus orígenes tanto la Iglesia ortodoxa copta como la Iglesia ortodoxa oriental de Alejandría y la Iglesia católica copta.¹

Los inicios de la Iglesia copta (o Iglesia ortodoxa copta) fueron trágicos. Conforme a la tradición copta y griega, su fundador, el apóstol san Marcos, murió

1 Massimo Capuani et al. (2002). *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millennia*. El Cairo: The American University in Cairo Press, p. 6.

mártir en el año 68 arrastrado con una soga atada al cuello por las calles de Alejandría. Lo cierto es que la comunidad sufrió persecuciones desde sus comienzos como tal, que fueron especialmente severas entre los años 303 y 311 por orden del emperador romano Diocleciano y sus sucesores. Esta década es recordada hoy como la Gran Persecución y, debido a la misma, el calendario copto, que venera a los mártires por encima de cualquier otro santo, fija el comienzo de su era en el año que Diocleciano asciende al trono, es decir, en el 284.

A pesar de las persecuciones —que en Egipto concretamente se extendieron hasta que en el año 313 se promulga el Edicto de Milán, firmado por los emperadores Constantino y Licinio—, el cristianismo siguió fortaleciéndose y terminó por convertirse en la religión oficial del imperio a finales de ese mismo siglo. Entonces los papeles se invirtieron y los cristianos comenzaron a perseguir a aquellos habitantes que, o bien practicaban ritos paganos, o bien no abrazaban la ortodoxia.

Las disputas en el propio seno de la Iglesia también se avivaron. Desde el siglo II, la actividad teológica fue importante. La famosa escuela catequística de Alejandría, conocida como la Didascalia, cuya fundación se atribuye al propio san Marcos, basó sus enseñanzas, bajo la dirección de insignes padres del cristianismo —como Panteno, Orígenes y Clemente Alejandrino, entre otros—, en la conciliación de razón y fe. Los fervientes debates teológicos que se dieron en ella resultaron en el surgimiento de dos grandes herejías, el arrianismo y el nestorianismo, que discutían la naturaleza exacta del Hijo y su relación con el Padre.

El arrianismo debe su nombre a Arrio, un sacerdote de la Iglesia de Alejandría con una cristología opuesta a la doctrina trinitaria homousiana. La controversia causada por sus enseñanzas y las de sus colegas afines desembocó en el primer concilio ecuménico, convocado en Nicea en el año 325 por el emperador Constantino I el Grande con el fin de acabar con las divisiones teológicas de la comunidad cristiana y de prevenir un debilitamiento del imperio debido a esta causa.

En el Concilio de Nicea, las ideas arrianas fueron consideradas oficialmente herejía y sus principales difundidores condenados al exilio. Atanasio I, patriarca de la Iglesia de Alejandría entre los años 326 y 373, fue uno de sus máximos opositores y jugó un papel muy importante en los debates de dicho primer concilio general. Sin embargo, el arrianismo fue reavivado por los emperadores que sucedieron a Constantino I y no pudo erradicarse verdaderamente en las provincias orientales hasta el reinado de Teodosio I, quien se opuso a él con dureza y convocó, en el año 381, el II Concilio Ecuménico de Constantinopla. En dicho encuentro, se renovó el credo niceno elaborado en el anterior concilio y se condenaron a la herejía otros movimientos preocupados por la naturaleza divina del Hijo y también del Espíritu Santo, como el macedonianismo y el apolinarismo.

A partir del Concilio de Constantinopla, las disputas cristológicas se centraron en la manera en que lo divino y lo humano se integraban en el Hijo; y en cuál sería, en consecuencia, el título que María debería recibir: Madre de Cristo o Madre de Dios. Los protagonistas de este nuevo litigio teológico fueron Nestorio, patriarca de Constantinopla, y Cirilo, patriarca de Alejandría.

En el año 431, el emperador Teodosio II convocó en Éfeso el III Concilio Ecuménico. En él, el patriarca Nestorio —que diferenciaba la naturaleza humana de Cristo de su naturaleza divina y creía que su relación se basaba en la «conjunción» y no en la «unión», como defendía en cambio Cirilo— fue depuesto, y el nestorianismo o difisismo fue declarado herejía. Sin embargo, las disputas sobre la relación entre la naturaleza humana y la divina de Cristo no llegaron a su fin y, en el año 451, desembocarían de nuevo en un concilio general, el IV Concilio Ecuménico de Calcedonia.

En el Concilio de Calcedonia, se produjo el cisma de los monofisitas, adeptos a las enseñanzas de Eutiques, un archimandrita de Constantinopla que había llevado las tesis de Cirilo I al extremo y sostenía que la naturaleza de Cristo era una sola y divina. Las disputas hundían sus raíces en las rivalidades políticas entre Roma, Alejandría y Constantinopla y terminaron en la condena de las enseñanzas de Eutiques, declaradas herejía, así como en la deposición y exilio del patriarca Dióscoro de Alejandría, quien era partidario de las mismas.

Las medidas tomadas en ese último concilio condujeron al primer gran cisma de la Iglesia, que se materializó al ser proclamado el patriarca Timoteo II de Alejandría, quien comenzó su mandato excomulgando al papa León y rechazando oficialmente el Concilio de Calcedonia, lo que dio lugar al nacimiento de la Iglesia copta. A partir de este momento y hasta la conquista árabe en el año 639, la Iglesia copta debió sortear la intermitente opresión de los emperadores bizantinos.

Durante estos primeros siglos de controversia, la Iglesia de Alejandría realizó importantes aportaciones a la conformación del cristianismo universal. Su papel en la fijación de las Sagradas Escrituras fue remarcable; sin embargo, implicaciones más importantes en la vida histórica y artística del cristianismo tuvo el movimiento monástico. Este nació en los desiertos egipcios en la primera mitad del siglo IV y alcanzó una rápida difusión, sembrando la geografía de la región de monasterios con cabida para uno, algunos o miles de monjes que quisieran dedicarse a la vida ascética.

El patriarca Atanasio de Alejandría fue un impulsor del movimiento al ordenar sacerdotes a muchos monjes e impregnar con él las jerarquías eclesíásticas, abriendo así un proceso de integración en la Iglesia. Durante su destierro en el desierto (356-361), conoció la vida monacal, que le llevó a escribir la biografía de Antonio Abad, considerado generalmente el verdadero fundador del monasticismo, puesto que fue el primer anacoreta en hacerse con una comunidad de discípulos y fijar una guía espiritual.

A lo largo del valle del Nilo, a ambas orillas, se instalaron numerosas comunidades monásticas formadas por hombres y mujeres que fueron adentrándose en los desiertos, levantando monasterios y ocupando antiguas tumbas faraónicas, que solían tener celdas adosadas para los sacerdotes paganos. Algunos destacados monjes se convirtieron en iconos e, incluso, encontraron un lugar al lado de los mártires en el rito de la eucaristía copta.

La fama de los padres y madres eremitas del desierto de Escete (Wadi el-Natrun), discípulos de san Macario el Grande, san Juan Colobos y san Bishoy,

se extendió y atrajo desde finales del siglo IV a peregrinos de Siria, Palestina, Etiopía, Mesopotamia, Asia Menor e, incluso, Irlanda, lo que imprimió en el movimiento un carácter intercultural. Notables mujeres, como Hilaria, la hija del emperador bizantino Flavio Zenón, entre otras, tomaron los hábitos y se retiraron al desierto de Escete.

Con la llegada de los árabes y la consecuente islamización gradual de la región, los monasterios jugaron un papel importante en la preservación de la cultura cristiana en Egipto. No solo se convirtieron en refugio de obispos y patriarcas en tiempos de persecución, del mismo modo que lo habían sido bajo dominio bizantino, sino que también se erigieron en garantes de la lengua y la literatura copta. Esto no impidió que, especialmente a partir del siglo XI, se diera asimismo una producción importante de tratados religiosos en árabe, fruto de una necesidad catequista debida a que el árabe ya había desplazado al copto en la sociedad egipcia.

Sin embargo, esta islamización y arabización no fue inmediata. Se cree que, hasta principios del siglo IX al menos, la mayoría de la población seguía siendo cristiana. Los Omeyas, recibidos en un principio como libertadores, no siguieron una política de conversión. Los cristianos bajo su gobierno se regían bajo el estatus de *dhimma*, que aseguraba la libertad de confesión a «las gentes del Libro», es decir, a judíos y a cristianos, pero les imponía algunas normas, como el pago de un impuesto y usar un distintivo confesional en su vestimenta, y también prohibiciones, como las de montar a caballo y portar armas.

A comienzos del siglo XI, la situación de los coptos empeoró drásticamente con las persecuciones del califa fatimí al-Hakim Bi Amr Illah. Durante las mismas, muchas iglesias fueron demolidas y numerosos cristianos se convirtieron al islam. Importantes persecuciones se produjeron de nuevo en el siglo XIV, y también produjeron una oleada de conversiones; sin embargo, durante esta y la siguiente centuria, la Iglesia copta vio nacer a importantes personalidades y santos, como al patriarca Mateo I, al lego Anba Ruways y a los monjes Marqus al-Antoni e Ibrahim al-Fani, entre otros.

Bajo un gobierno otomano que ya empezaba a debilitarse, cuando los egipcios comenzaron a ganar una cierta independencia de la Sublime Puerta, se produjo una revitalización de la Iglesia copta en Egipto y numerosos templos fueron reconstruidos y renovados. Durante la era napoleónica y británica, el movimiento renovador y reformista continuó y alcanzó su cénit en el marco de la Nahda o renacimiento cultural árabe, bajo el patriarcado de Cirilo IV entre 1854 y 1861. Este se preocupó por la educación religiosa y no religiosa de la comunidad copta, lo cual se manifestó en numerosas publicaciones catequistas y en la fundación de escuelas. Asimismo, el patriarca Cirilo IV se esforzó en devolverle a la Iglesia copta el esplendor de épocas primitivas fomentando el monasticismo.

El ímpetu renovador del papa Cirilo IV fue igualado en épocas recientes por el carismático Shenuda III, quien durante su patriarcado desde 1971 hasta su muerte en 2012 contribuyó en gran medida a la internacionalización de la Iglesia copta, estableciendo misiones en el extranjero y ordenando obispos en diócesis de

diferentes países. A pesar de todo, su proclamación ha coincidido con un deterioro paulatino de la situación de los coptos en Egipto, que hoy sigue siendo delicada.

En 1980, todavía bajo el gobierno del presidente Anwar al-Sadat, el Parlamento adoptó una enmienda constitucional por la cual la ley islámica o *sharia* se convertía en la fuente principal de legislación. Esta fue una manera de satisfacer las expectativas de los movimientos islámicos, que habían comenzado a cobrar importancia desde la década anterior apoyados en el descontento social y que indirectamente consolidaban el poder de Sadat al hacerse con el terreno de las propuestas marxistas. Por otro lado, las relaciones personales entre Sadat y el crítico patriarca Shenuda III no fueron buenas; y el presidente llegó incluso a deponerlo e imponerle, en 1981, arresto domiciliario en el monasterio de San Bishoy, en el desierto de Escete.

El patriarca Shenuda III pudo volver a sus funciones bajo el gobierno de Hosni Mubarak en 1985, quien intentó ponerle algo de freno al islamismo. Sin embargo, ello no ha impedido que, desde los años setenta hasta nuestros días, diversos altercados sangrientos hayan sacudido a la comunidad copta de Egipto.

Debido a su condición de minoría confesional, los coptos siguen siendo víctimas fáciles de la radicalización político-religiosa y de la inestabilidad social del país. La toma de conciencia de esta situación y la intención de aunar fuerzas, entre otras razones, llevó probablemente al patriarca Shenuda a iniciar un proceso de acercamiento al resto de las Iglesias presentes en Egipto —católicas, ortodoxas y protestantes— y al propio Vaticano. Su sucesor, el patriarca Teodoro II parece continuar esta línea de acción, como corroboran sus periódicos encuentros con los representantes de las Iglesias de Egipto y su visita al papa Francisco en 2013 —segunda entrevista entre un papa católico y un papa copto desde el Concilio de Calcedonia en el año 451, tras la de Shenuda III y Pablo VI en 1973—.

El inmenso patrimonio histórico y cultural de los coptos de Egipto se encuentra estrechamente ligado a su ferviente religiosidad cristiana, pero al mismo tiempo demuestra una enorme capacidad de adaptación y de apertura a la influencia de los pueblos que han dominado Egipto a lo largo de los tiempos. Por esta razón, sus manifestaciones artísticas, entre las que destacan la arquitectura y la pintura al fresco de sus templos, así como el trabajo textil, parecen desarrollarse en perfecta simbiosis con las artes bizantinas e islámicas.

Los iconos, por ejemplo, combinan motivos geométricos abstractos de influencia helenística con figuras antropomórficas y zoomórficas caracterizadas por su hieratismo y desproporción, influencia bizantina en el momento de mayor rivalidad entre las Iglesias de Alejandría y Constantinopla.

Con la llegada del islam en el siglo VII, se produce una comunión artística entre ambas culturas que se manifiesta en sus respectivos templos de oración. Así, numerosas mezquitas son obra de arquitectos coptos y los monasterios e iglesias de Egipto. La miniatura y la caligrafía son también expresiones de encuentro y simbiosis entre el arte copto y arte islámico.

En definitiva, la comunidad copta de Egipto ha luchado a lo largo de los siglos por preservar su profunda identidad cultural y religiosa, pero haciendo gala de un carácter intercultural, cuya máxima expresión se encuentra en el monasticismo.

Durante este último siglo, los estudios acerca de su vivo legado se han multiplicado. Instituciones como el Museo Copto de Egipto, fundado en 1910, y el Instituto de Estudios Coptos, activo desde 1954, han impulsado la proyección internacional del arte copto y han fomentado la aparición de proyectos arqueológicos que continúan produciendo hallazgos hasta nuestros días y numerosas publicaciones.

Uno de estos últimos y más completos estudios pluridisciplinares sobre lo copto es *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, que acaba de publicarse en el 2014 gracias a la Universidad Americana de El Cairo, pero que según explica el propio Gawdat Gabra en su prefacio comienza su andadura una década antes; no obstante, encontró varios obstáculos que postpusieron su publicación, como la falta de tiempo del propio editor, embarcado en numerosos proyectos, y la resistencia del gobierno de entonces al título de la obra.

Como su título indica, este libro repleto de fotografías en color de monumentos arquitectónicos, frescos, manuscritos, etc. pretende ofrecer una vista panorámica de la civilización copta y de sus expresiones culturales y artísticas desde los orígenes de la Iglesia copta hasta la mismísima actualidad. Numerosos especialistas en coptología de nacionalidades dispares y diferentes disciplinas colaboran en él para ofrecer, mediante sus aportaciones, una mirada especialmente completa en cuanto al espectro de temas y periodos tratados.

La mencionada obra organiza sus capítulos en áreas de interés: historia; teología, liturgia y música; lengua y literatura; arte, arqueología y cultura material; y el renacimiento de la Iglesia copta. La primera de ellas, mediante los estudios sobre historiografía (Samuel Moawad), historia de la Iglesia copta (Youhanna Nesim Youssef) y monasticismo (Mark Sheridan), provee al lector de conocimientos históricos básicos para comprender mejor el resto de la obra. Lo expuesto por estos dos últimos autores encuentra complemento en el último apartado, dedicado al renacimiento de la Iglesia copta y a su situación actual, en el que se exponen: la situación actual de la Iglesia copta (Nelly van Doorn-Harder) tras los renovadores patriarcados que se han venido dando desde finales del siglo XIX, el surgimiento del arte copto contemporáneo (Monica René) o arte neocopto y la civilización copta en la diáspora (Saad Michael Saad).

Las áreas destinadas a los aspectos teológicos, lingüístico-literarios y artísticos comprenden un mayor número de colaboraciones. Aquellas que abordan destacados temas de la coptología resultan de lectura obligada; es decir, aquellos artículos sobre gnosticismo y maniqueísmo (Marvin Meyer), literatura copta y copto-árabe (Hani N. Takla y Mark N. Swanson respectivamente), arquitectura cristiana (Peter Grossmann) y su decoración (Gertrud J. M. van Loon), y sobre el arte textil postfaraónico (Cäcilia Fluck y Gisela Helmecke).

Asimismo, hay que destacar, por ser temas menos abordados en los trabajos sobre historia y arte copto, los artículos dedicados a la cultura musical copta (Magdalena Kuhn), a la magia en el Egipto antiguo y medieval (Jacques van der Vliet), a los documentos que dan cuenta de la vida doméstica de los antiguos coptos (Tonio Sebastian Richter), y a los objetos de su vida cotidiana (Dominique Bénazeth).

En resumen, *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* no solo ofrece una visión completa y muy actualizada de la comunidad copta egipcia y de su expresión religiosa, cultural y artística, sino que también se trata de una obra rigurosamente académica y de remarcable calidad estética en cuanto a su edición.

De similar belleza es el libro que publica también la Universidad Americana de El Cairo, *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millenia*, repleto de fotografías en color de monumentos arqueológicos coptos y de sus ornamentos y planos. La obra, como ya se ha dicho, está asimismo editada y prologada por el profesor Gawdat Gabra. En realidad, se trata de la versión inglesa de *Egitto copto*, publicada en 1999 por la editorial Jaca Book de Milán y elaborada por Massimo Capuani, como autor principal, y Otto F. A. Meinardus y Marie-Hélène Rutschowskaya, como colaboradores.

Se trata esta de una obra enciclopédica que describe con detalle un elevado número de monumentos arquitectónicos cristianos a lo ancho y largo de la geografía egipcia. El primer capítulo, elaborado por Otto F. A. Meinardus, prolífico especialista alemán en coptología fallecido en 2005, ofrece una excelente introducción histórica de la Iglesia copta desde sus orígenes hasta la actualidad que brilla por su concisión. De esta manera, se prepara al lector para afrontar el resto de la obra con capacidad de contextualización.

Tras la introducción histórica de Meinardus, Marie-Hélène Rutschowskaya, antigua responsable de la sección copta del Museo del Louvre en París, ofrece un resumen del arte pictórico copto sobre diferentes soportes (muros, madera, iconos, manuscritos y tela), acompañado de numerosas fotografías que ilustran cada explicación.

Estos dos primeros capítulos cumplen una función introductoria junto con el siguiente trabajo, ya elaborado por el arquitecto especialista en templos cristianos orientales Massimo Capuani. Este está dedicado a la evolución de la tipología arquitectónica de los templos coptos de Egipto. Se trata este de un muy breve artículo que expone esquemáticamente las características principales de la planta de cada tipo de iglesia y el periodo en el que se construyen sus principales ejemplos.

El resto de la obra, que conforma la inmensa mayor parte del libro y se debe asimismo a Capuani, clasifica por regiones un gran número de iglesias y monasterios y describe con detalle cada uno de ellos, ofreciendo explicaciones sobre los elementos ornamentales conservados, pero centrándose sobre todo en los aspectos arquitectónicos. Cada apartado de este amplio capítulo dedicado a las áreas y regiones geográficas de estudio comprende una región, se encuentra encabezado con un mapa esquemático de la misma y es acompañado de numerosas fotos en blanco y negro y en color de las fachadas, los interiores y los ornamentos de cada templo.

En resumen, *Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millenia* y *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* recogen efectivamente dos milenios de saber, pero logran transmitir una sensación de amenidad rara en las obras de este género, que se logra sin duda gracias a la claridad expositiva y concisión de sus autores, especialistas en coptología de alto nivel. Ambas obras ofrecen también un listado bibliográfico; aquel incluido en la segunda de ellas, *Coptic Civilization: Two*

Thousand Years of Christianity in Egypt, es muy prolijo y de verdadero valor para el lector especialista. En definitiva, tanto una como otra son trabajos de carácter enciclopédico que recogen información detallada sin excluir, sin embargo, que el lector aficionado y el viajero consciente vayan a disfrutar con total seguridad de su lectura.

Victoria Khraiche Ruiz-Zorrilla, Doctora en Estudios Semíticos por la Universidad Complutense de Madrid.

ANTOINE FLEYFEL (2013). *Géopolitique des chrétiens d'Orient. Défis et avenir des chrétiens arabes*. París: L'Harmattan, 215 págs.

Este ensayo del joven franco-libanés Antoine Fleyfel sigue estando de plena actualidad, aunque ya tenga unos años, y pretende arrojar luz sobre la «geopolítica» de los cristianos de Oriente. El título y el objetivo son, evidentemente, muy ambiciosos. Por eso, lo primero que hace el autor es delimitar qué pretende realmente con el libro. Quiere hacer frente a prejuicios y ofrecer una visión de conjunto que falta, aunque existan estudios específicos sobre la situación de los cristianos en países como Egipto o el Líbano. Con *geopolítica* quiere decir que se centra en el papel que los «cristianos de Oriente» juegan en sus respectivos países (y fuera de ellos) desde el punto de vista demográfico, económico, político, militar, cultural y religioso. El libro tiene una estructura muy clara: dedica el primer capítulo a aclarar qué quiere decir con «cristianos de Oriente» y, luego, dedicará un capítulo a cada lugar estudiado: el Líbano, Jordania, Iraq, Tierra Santa, Egipto y Siria.

¿Qué quiere decir, entonces, cuando habla de «cristianos de Oriente» (aunque en España solemos hablar más bien de «cristianos orientales»)? Es una expresión ambigua, y podría haber escogido otras. Pero, a pesar de ello, la mantiene porque dice que es una expresión que está en la conciencia colectiva, en la literatura profana y religiosa, en el mundo de la política y de la diplomacia (véase, por ejemplo, la página web del Ministerio de Exteriores francés), y también en ciertas asociaciones caritativas como L'Œuvre d'Orient. Como se ve, usa la expresión por lo corriente que es en el mundo francófono, mientras que expresiones sinónimas («cristianos de Oriente Próximo», «cristianos orientales») pueden llevar a confusión. De hecho, hay una explicación para cada expresión no elegida. Significativo que no ha elegido la expresión «cristianos árabes», aunque es una expresión muy usada en los mismos países árabes porque los cristianos de allí tienen la conciencia de vivir en la región que ellos llaman «Oriente» (Máshreq). Y, basándose en un estudio de Georges Corm, precisa que esa región es, para los cristianos árabes, la llamada región del «Creciente Fértil» (el Líbano, Siria, Palestina, Iraq, Jordania), a la que se añade, con toda seguridad, Egipto.

Si usara la expresión «cristianos árabes», no se entendería tanto en el mundo francófono, mientras que los cristianos de los citados países se sienten incluidos en la expresión «cristianos de Oriente». Pero ciertamente, al pensar en los cristianos de Oriente, nosotros no pensamos solo en los cristianos árabes, sino también en los de Turquía, Irán, Etiopía e, incluso, en los del este de Europa. Efectivamente, la expresión es ambigua, por eso tuvo que añadir en el subtítulo de la obra: «Desafíos y futuro de los cristianos árabes». Aunque deje fuera a los cristianos de estos países y se dedique solo a los de los seis mencionados, no podemos olvidar que, dentro de ellos, se da una gran diversidad; están lejos de ser un bloque monolítico. Fleyfel los agrupa en cinco familias, que suman veintiuna Iglesias distintas. Sin embargo, hay un «eje» común que nuestro autor considera importante en estas Iglesias como característica de los cristianos de Oriente (aunque con matices): la noción de *arabidad*. La arabidad va más allá del uso de la lengua

árabe y comprende una identidad cultural, y una serie de sentimientos, que desde la Nahda del siglo XIX la convierten en algo muy importante para el tema del libro: los desafíos y el futuro de los cristianos árabes en sus respectivos países, en los que conviven, sobre todo, con el islam. El último apartado del capítulo se dedica a explicar que los cristianos de Oriente tienen muy presente, aunque su implicación sea mayor o menor según qué casos, la «causa palestina».

El primer país que analiza Fleyfel es el Líbano, que es el que mejor conoce. El título que le pone es «País de régimen confesional», pero para entenderlo mejor en castellano tendríamos que leer «pluriconfesional». Es decir, el Líbano es un país confesional, pero no en cuanto que se «confiesa» unívocamente, sino en que se estructura políticamente según las diferentes confesiones religiosas; régimen heredero de los *millets* otomanos y que reposa sobre el Pacto Nacional libanés de 1943 y la Constitución de 1926. Para el Estado libanés, cada ciudadano pertenece obligatoriamente a una de las dieciocho confesiones religiosas reconocidas. De estas, las cristianas son: maronita, greco-ortodoxa, greco-católica, armenia ortodoxa, armenia católica, siríaca ortodoxa, siríaca católica, asiria, caldea, copta ortodoxa, latina, protestante. Y las musulmanas son: chií, sunní, drusa, ismaelí, alauí. Y luego está la de los israelíes (la llama así, en vez de *judía*). Basándose en el censo que hizo Francia en 1932, en esta configuración confesional son los cristianos, y en particular los maronitas (28,8% en aquel entonces), los que gozan de mayor poder político: el presidente de la república y el jefe del ejército han de ser cristianos maronitas. El presidente del Consejo de Ministros ha de ser sunní y el de la Cámara de Diputados, chií.

La preeminencia de los maronitas fue, según los estudiosos, una de las causas de la guerra libanesa (1975-1990); y se intentó solucionar con el Acuerdo de Taif, de forma poco convincente para nuestro autor. Otra de las razones viene de las injerencias extranjeras, por eso no la llama *guerra civil*. En particular, la relación con Siria ha jugado un gran papel en la política del Líbano, así como la tormentosa relación con Israel. Es difícil resumir todo el análisis, pero como Taéf desposeyó al presidente de la república de muchos poderes y estableció una estricta paridad de diputados cristianos y musulmanes, y además Siria intervino con mucha presencia en el país en los últimos años de la guerra, los cristianos del Líbano tenían mucho malestar en 1990. De 1990 a 2005, se pasa este periodo llamado de «frustración cristiana» con dos figuras políticas aglutinadoras de la acción de los cristianos: el general Aoun y Samir Geagea; así como con una importante labor entre bastidores del patriarca maronita Nasrallah Sfeir. Un nuevo periodo comienza cuando el 14 de febrero de 2005, el «gigante» político sunní Rafiq Hariri es asesinado. Los cristianos se suman a las protestas en la plaza de los Mártires y se crea un sentimiento de unidad nacional (con la excepción de los chiíes encabezados por Hezbollah, fiel aliado de Siria). Nace la «Revolución del Cedro» y, finalmente, gracias también a la presión de la ONU, Siria se retira del país. Retornan del exilio y encarcelamiento respectivos Aoun y Geagea, lo cual da a los cristianos algo de entusiasmo político, aunque los dividirá entre ellos bastante. En fin, es importante la afirmación de Fleyfel de que, en la actualidad, aunque la Iglesia maronita preste un gran servicio a

la sociedad, los cristianos del Líbano están relegados a un tercer puesto, por detrás de sunnís y chiíes. Ciertamente, en la actualidad los musulmanes son mayoría, pero el autor, como cristiano maronita, reivindica una mayor visión histórica y, también, libre de injerencias.

El capítulo III se dedica a «Jordania: ¿reino de cristianos felices?». Según el análisis de Fleyfel, desde luego es el país en que los cristianos, a día de hoy, gozan de mejor situación. Y es por eso que son los cristianos menos conocidos en Occidente. Son activos cultural, económica y socialmente, comprometidos con las causas árabes y el diálogo interreligioso, y fieles al rey y a su historia. Pero afrontan desafíos como una islamización cada vez más totalizadora de la sociedad, la emigración o una baja tasa de natalidad.

La religión del Estado en Jordania es el islam, pero (herencia del sistema de los *millets* otomano) reconoce a la minoría religiosa de los cristianos y les otorga cierta autonomía. Por ejemplo, los artículos 6 y 14 de su Constitución establecen la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y la libertad de culto, respectivamente. Las Iglesias pueden ejercer enseñanza confesional, resolver sus asuntos internos y, desde el 2009, el Consejo de Iglesias de Jordania (formado por las once Iglesias reconocidas oficialmente por el Estado) es un interlocutor del Estado para cuestiones como los permisos de trabajo, los certificados de matrimonio, etc. En cuanto al número de cristianos, Fleyfel lo sitúa en el 4%: 200-250.000. Además, un 10% de senadores, nombrados por el rey, son cristianos; y en el Parlamento eran un 6,6% en 2013. Los gobiernos tienen siempre algún ministro cristiano, aunque no pueden acceder a los cargos más altos: es interesante que, por lo visto, la razón es que los más altos cargos tienen que dirigir la oración en ciertas ocasiones. Como cuestiones a mejorar, serían para Fleyfel el que el matrimonio mixto solo se contempla entre hombre musulmán y mujer cristiana, el que los currículos no citan la presencia cristiana en el país antes de la llegada del islam y, sobre todo, el que no puede haber enseñanza de la religión cristiana en la escuela pública. Con todo lo dicho anteriormente, impresiona el hecho de que Jordania es el único país árabe en no reconocer este derecho a los alumnos cristianos. Sin embargo, a pesar de la presión de los grupos islámicos en los últimos tiempos, la monarquía sigue siendo una firme defensora de la convivencia islamo-cristiana y lo ha demostrado con ciertas iniciativas.

En el capítulo dedicado a Iraq, se hace una distinción importante para comprender la realidad de los cristianos allí: fundamentalmente, hay cristianos asirios y cristianos caldeos (dentro de la realidad global de doce Iglesias diferentes). Son cristianos que han sufrido mucho, sobre todo una gran «hemorragia migratoria», no obstante su riqueza histórica, cultural, teológica y eclesial. Los cristianos asirios han estado muy vinculados a movimientos independentistas desde la Primera Guerra Mundial, lo cual les ha costado caro: solo quedan unos 25.000, dispersos por el norte de Iraq y con su patriarca en el exilio. Los caldeos, en cambio, apostaron por la «arabidad» y la fidelidad al Estado iraquí en sus diferentes formas, y son actualmente la Iglesia más numerosa en el país. En general, durante todo el gobierno del Partido Baath (1968-2003), los cristianos iraquíes gozaron

de paz y estabilidad, aunque comenzaron a emigrar masivamente durante la guerra del Golfo, y hasta nuestros días, no solo por la guerra, sino por las tendencias islamistas en alza. Y la última guerra ha sumido en caos al país, lo cual acentúa no solo la tendencia migratoria, sino la presión islamista y el miedo para los que deciden quedarse. Fleyfel recoge algunos de los atentados y ataques a cristianos más sonados hasta la fecha en la que edita el libro, pero ciertamente la situación es mucho peor ahora con el DAESH (siglas en árabe del autoproclamado Estado Islámico de Iraq y Levante). El futuro de los cristianos en Iraq parece oscuro, aunque ellos dicen que militarán «hasta la muerte», y para nuestro autor pasa por dos puntos fundamentalmente: 1) que los cristianos permanezcan, no obstante las dificultades; y 2) que obtengan una protección política (por ejemplo, en la región autónoma kurda).

El capítulo V dedicado a Tierra Santa es complicado. Para intentar incluir toda la realidad, independientemente de bajo qué control político se encuentre, elige este título tan cargado de significado para los cristianos: «Tierra Santa». Se ve cómo el origen libanés de nuestro autor le posiciona totalmente a favor de la causa palestina y muy en contra del Estado de Israel. Pero no olvidemos que, sobre todo, trata de la situación de los cristianos. Ofrece, primero, una breve historia marcada por varios hitos: la creación del Estado de Israel y la guerra que siguió en los años 1947-1948, la guerra de los Seis Días en 1967 y los Acuerdos de Oslo en 1993. Después, da una perspectiva de la situación actual, que para los cristianos palestinos, comprometidos históricamente con la causa palestina, no es nada halagüeña desde el punto de vista económico, político o demográfico; signo de ello es la creación del muro en Belén. Pero con los musulmanes palestinos hay convivencia, y hay representación en la Autoridad Nacional Palestina, pues quieren estar unidos a la causa. A los cristianos, de cualquiera de las trece comunidades reconocidas (árabes o no), en Israel se les reconocen las libertades de un Estado democrático y «laico», pero luego sufren discriminaciones en el campo castrense o político.

Resulta interesante la mención que hace de dos grupos de cristianos en Tierra Santa que no considera *de* Tierra Santa (no solo él, sino personas e instituciones más autorizadas). Estos son, por un lado, los que van a Israel provenientes de muchas partes del mundo, pero solo para trabajar. Y, por otro, un grupo de cristianos sionistas, de origen pentecostal, que creen que el Estado de Israel prepara la última venida de Cristo. Rechaza considerar a ambos grupos con seriedad porque cree que (más allá de su bajo número) están fuera de todo el contexto histórico, cultural y sentimental en el que se sitúan los cristianos árabes de Tierra Santa. El futuro no es fácil; por ejemplo, en Jerusalén quedan ya muy poco cristianos y muchas voces se alzan pidiendo «paz» no solo para ellos, sino para todos los que viven en esa tierra que las tres grandes religiones monoteístas consideran santa.

En Egipto, con un 8% de proporción según Fleyfel, los cristianos son los más numerosos de todos los países que estamos considerando en valores absolutos: cerca de siete millones. De todos ellos, los más numerosos con diferencia son los coptos (sobre todo, los coptos ortodoxos), y en ellos se centra el capítulo. Con una historia muy rica, y con un arabismo grande como todos los egipcios, el análisis de Fleyfel concluye que han sufrido, y sufren, una marginalización, pero que se dan

las condiciones para crecer mucho en una sana convivencia islamo-cristiana en Egipto. Por ejemplo, ya hace mucho que se pasó del estado de *dhimmi* al de ciudadanos. La Iglesia copta ortodoxa ha tenido representantes muy potentes en los papas Cirilo VI (1959-1971) y Shenouda III (1971-2012). Pero Egipto, lugar donde nació el movimiento de los Hermanos Musulmanes, los cuales incluso llegaron al poder hace pocos años, ha sufrido una islamización —a pesar del carácter «laico» del periodo de Nasser— cada vez más profunda y radical. Se mira al pasado como tiempo de una moderación y de una convivencia que, sobre todo a partir de 1970, se fue demoliendo. Y cita Fleyfel una serie de ataques contra cristianos importantes en estos últimos cuarenta años. Para nuestros autor, los cristianos en Egipto sufren una discriminación política y legal tal que se ha llegado a una «nueva *dhimmitud*».

Escrito el capítulo mientras los Hermanos Musulmanes todavía gobernaban en Egipto, al final Fleyfel añade un párrafo de esperanza respecto al presente. Como ya se ha mencionado, Egipto tiene muchas posibilidades (por su historia, localización, cultura, demografía) para que los cristianos se sientan allí en casa y en paz; pero el futuro pasa por que sientan que el país cuenta con ellos.

El último capítulo se dedica a Siria, cuya situación, comienza diciendo Fleyfel, está en continuo cambio desde que comenzó la guerra en 2011. Siria cuenta con una historia de protección, e incluso de ser favorable a los cristianos, porque es un Estado «hecho para las minorías», además de por la riqueza histórica de los cristianos en esa tierra. Se nota, desde 1950, la influencia e importancia cultural de los Hermanos musulmanes sirios, pero la ideología del Partido Baath (arabista, laica, plural) les ganaba en fuerza y ha permitido a los cristianos vivir en paz, e incluso con cierta influencia política, económica, social y cultural. No en vano uno de los fundadores del Baath era cristiano, Michel Aflaq. Con la llegada al poder de Hafez, y luego de su hijo Bashar al-Asad, la ideología del Partido Baath continúa en Siria. Y como los alauíes son una minoría, respetarán totalmente a la minoría de los cristianos también: Fleyfel hace un análisis de las implicaciones legales y políticas de esta afirmación. Una condición, sin embargo, para que los cristianos gocen de esta paz total y bienestar en la nación es la fidelidad absoluta al régimen (que controla publicaciones, homilías, la importación de libros extranjeros). Esta es la cuestión. No entra Fleyfel en profundidad a analizar la guerra de Siria, pero sí da su lectura de los acontecimientos que le dieron comienzo. Como dice al final, parece que los cristianos no son actores del conflicto, pero es necesario encontrar una solución porque ellos aportan un «alma» a Siria.

Este ensayo de Fleyfel se lee muy bien y aporta muchos datos utilísimos para tener una visión general de la situación de los cristianos árabes. Pero no podemos olvidar, como cada vez que leemos un libro, que el autor escribe desde su identidad propia, y esta identidad se manifiesta en numerosas tomas de posición y puntos de vista. El mensaje central es de esperanza: ¡hay futuro para los cristianos árabes! Pero, para que sea realidad, hay que afrontar numerosos desafíos.

Aitor de la Morena, Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid).

JOHN MCHUGO (2013). *Una breve historia de los árabes* [Traducción de José Adrián Vitier]. Noema. Madrid: Turner, 371 págs.

Hubo un tiempo en que se escribían historias de los árabes sin continuas alusiones al islam. De hecho, fue la marca del siglo XX: reconocer un Oriente Medio y norte de África desligados por completo de las inducciones religiosas, las mismas que se habían constituido en principios rectores historiográficos desde la Edad Media hasta finales del XIX. Esa mirada del siglo XX hacia lo árabe, y no lo islámico, era coherente con el espíritu de los tiempos y ni siquiera se planteó como hartazgo y giro copernicano; ya que, pese a la moderada afluencia de estudios sobre el islam hasta el XIX, aquellos tiempos «pre-postmodernos» no llegaban a las soflamas neo-medievalizantes de hoy en día, con el retorno de títulos ultramontanos del tipo *El islam y la cruz*, invasiones, reconquistas y yihadismos varios. No; antes del siglo XXI y de nuestro charco cultural esencialista, el espacio árabe se contemplaba en su tautológica arabidad. Probablemente un adelantado en esto había sido Edward Pococke, quien, por ejemplo, presentaba ya en 1650 una célebre *A History of the Arabs* (se conserva un valioso ejemplar en la catedral de Salisbury, dicho sea de paso), que no se acerca ni por asomo al «prietas las filas» que hoy es tan usual en la *droite divine* europea; esa que lee fuentes tardías frente al telediario para comprender el origen de las cosas. Es más, Pococke es bien consciente en su obra, ya a mediados del siglo XVII, de que hay un algo islámico escrito en árabe que no debería ni por asomo calificarse de religioso. No en balde fue el gran editor del *Filósofo autodidacta*, obra en árabe del granadino —o puede que almeriense— Ibn Tufayl (muerto en 1185), «albacora» del antropocentrismo europeo y de toda la novela didáctica de la Ilustración que, sin embargo, no aparece en nuestras historias de la literatura (aunque sí en las alemanas, como iniciador del *bildungsroman* europeo).

Pues bien, ese tiempo de historias de los árabes, que no del islam, nos dejó una serie limitada de compactas e imprescindibles obras de referencia —densas, holísticas sin complejos— para todos los que fuimos formados antes de las Torres Gemelas. Eran las páginas de Philip K. Hitti desde 1937, con más de una decena de ediciones, o las de Albert Hourani. Autores árabes —ocasionalmente cristianos— conscientes de que el siglo XX fue el tiempo de las mareas humanas, las superestructuras económicas, el gran juego estratégico, el reparto colonial, la dependencia petrolífera, el arranque del comercio mundial sin marcha atrás, etc. Obras grandilocuentes, es verdad, cargadas de revolución pendiente y culpas ancestrales por la dominación y el desequilibrio, pero en ningún caso ancladas en inducciones neolíticas ni en la contemplación del mundo desde las hojas parroquiales. Un discípulo de Hourani en este género de «historias de los árabes» que nos ocupa fue Eugene Rogan, gran conocedor de las mareas sociales árabes, quien basó su obra en el rechazo a lo esotérico a la hora de interpretar el mundo árabe. De hecho, hizo suya la célebre alocución de Lawrence de Arabia —*Los siete pilares de la sabiduría*— sobre que no hay más excusa para nuestra incompreensión de lo árabe que la pereza y la ignorancia. Estas son consejeras de la copia y de la retransmisión indolente de viejas ideas sin regurgitar, pero lo árabe se merece un pensamiento

originario lateral, adaptación, un cambio de paradigma que acepte un mundo árabe menos alienígena y más entrelazado social y culturalmente con Occidente. De esa sabia tradición anglosajona —la británica era la mejor concedora de Oriente Medio—, se desgajó un día Bernard Lewis (nacido en Londres, pero de doble nacionalidad israelí y norteamericana) con su extensa obra *Los árabes en la historia*, al servicio del nuevo orden internacional, y ya desde entonces todo volvió a ser esencialista en beneficio del «choque de civilizaciones» neo-cruzadista. Todo hasta que llegó el libro de John McHugo *Una breve historia de los árabes*, encadenado a la vieja y sabia tradición británica de análisis sin pereza ni ignorancia.

McHugo ha compuesto un libro inteligente que podrá leerse dentro de cincuenta años, a diferencia de las citadas hojas parroquiales. Siendo, como es, un reciente eslabón de aquella tradición de análisis contemporáneo —y no medievalizante— británica, yo diría que se parece mucho a la no menos vieja y también sabia tradición francesa de historiadores de lo árabe; una tradición siempre alternativa, en paralelo y nada simbiótica con la británica. En francés, Marc Bergé, Maxime Rodinson o Dominique Sourdel —entre otros— habían compuesto numerosas páginas acerca de la natural construcción de identidades árabes alternativas a la colonial y basadas en los requerimientos sociales, no en comentarios coránicos, y en eso recuerda John McHugo a tal tradición francesa, como cuando¹ presenta una elaborada síntesis de los intereses creados con la Primera Guerra Mundial sobre la base de una futura ideologización islámica del mundo árabe; islamización nada evidente hasta mucho después de los años setenta. En conexión con esa idea, surgirá después en el libro de McHugo un capítulo sobre la era de los autócratas y el auge de los islamismos² en el que hace suya la lógica aseveración de que cuanto no nace del pasado, de la tradición, y se impone con fuerza y virulencia es revolución. De ahí que cuanto vivimos hoy en día en el mundo árabe —entre otras muchas partes del mundo— sea calificable de revolucionario e incomprensible a la luz de fuentes medievales y —de nuevo— a través de lentes deformantes neo-medievalizantes.

Por último, también se produjo un similar acercamiento a lo árabe en lengua alemana. No aparece en esta obra de John McHugo referencia alguna a los libros del alemán Heinz Halm, pero ambos parten de presupuestos lógicos similares, tras los cuales deciden razonar y no soliviantar ni calcar: parten de que la islamización del mundo árabe después de los años setenta fue precisamente una reacción —revolucionaria— a la lenta y progresiva arabización que había vivido —sufrido, según los revolucionarios islamistas— el espacio árabe durante el siglo XX. Esta reacción es la prueba de la existencia de esa previa, lenta y natural, arabización de la esencia próximo-oriental y norteafricana, por más que la actual bibliografía inducida ideológicamente pretenda negarlo. McHugo historia ese tiempo árabe con rigor y sin la pastosidad de los malos historiadores, esos que afirman dedicarse «a la historia pura y dura» para así ocultar incapacidades narrativas. El autor conoce bien el espacio, requerimiento que entiendo como esencial: John McHugo es

1 John McHugo (2013). *Una breve historia de los árabes* [Traducción de José Adrián Vitier]. Noema. Madrid: Turner, p. 155 y ss.

2 *Ibidem*, pp. 277 y ss.

abogado y —como veremos enseguida— actuó como tal en una parte del espacio árabe que a todas luces aún no se ha independizado de los códigos jurídicos británicos, una circunstancia que indudablemente favorece el natural conocimiento directo y profesional de algunas élites británicas, conocimiento que en absoluto se parece al modo en el que desde España nos acercamos a lo árabe, ya sea intelectualmente o desde plataformas empresariales que están de espaldas a la realidad.

Más allá de recuperar el sentido tradicional británico de un género —las «historias de los árabes» como ejercicio intelectual de análisis, no como pleitesía estatalista—, el autor, como decía, aporta su experiencia y conocimientos personales en el ámbito de los medios de comunicación y del derecho internacional. El lento discurrir de su redacción había quedado listo hace años, pero ese primer trabajo desapasionado —desde el punto de vista de ideologías previas— se vio un día empujado por la actualidad, que de pronto forzó un cierre distinto al previsto: el rebrote de las llamadas primaveras árabes de 2010 sorprendió a John McHugo como necesaria apertura literaria final de su libro, de modo que debió enfocar de nuevo sus conclusiones. Porque la obra avanza hacia conclusiones; estas páginas que nos ocupan no son una mera relación de acontecimientos, sino que analizan los precedentes del presente, y ese presente vino a sorprenderle con la autoinmolación de un joven, Mohammed Bouazizi, un día determinado en las calles tunecinas. Así, la historia actual vino a forzar su pensamiento. Y es que, pese a la habitual soberbia endémica de los historiadores «manualistas», la historia es una narración —en pureza, una serie ilimitada de narraciones enfrentadas—, y McHugo ofrece la suya al servicio de la comprensión de un presente en movimiento. En la más pura tradición historiográfica de comprender el pasado no como el cascarón del tiempo dejado atrás, sino como el prisma a través del cual se contempla el tiempo actual y las posibilidades de coloración de lo por venir. Así, el autor que nos ocupa narra una historia para comprender lo que hoy se ve.

En este sentido, el arranque narrativo de tal historia no podía ser muy diferente del que leemos en la primera página: «Este libro examina la larga historia de los árabes para ver cómo ha conducido a los problemas que padece su mundo hoy». Con todo, el autor no busca razones telúricas que condicionen un presente, sino circunstancias de largo recorrido. Este presente desde el que contempla el camino se sitúa en unas coordenadas completas, un *dramatis personae* por vez primera no condicionado por orientalismos ni victimismos. El espacio árabe presente de McHugo viene de una larga historia, pero solo responde, reacciona recientemente, ante una situación concreta y cercana: «Hallaron a los autócratas árabes sumidos en la autocomplacencia y la negación [...]». Por fin, un panorama limitado, no las usuales coordenadas galácticas de beduinismo y narración coránica. Ese mundo árabe del autor no es un belén orientalista plastificado por el «religiosismo» y el celuloide cinematográfico, sino un espacio en movimiento contemporáneo, urbano, autocrático, sometido a la ley de la gravedad del biopoder y al modo de subyugar a poblaciones, no de legitimarse frente a un pueblo árabe, y de ahí la crítica al autocratismo frente a la lógica de forjas estatales desde el pueblo que debió haberse impuesto. En las páginas de McHugo encontramos a Foucault leyendo el mundo árabe, no a un arzobispo

ni a un coronel de artillería en plena aproximación. El autor hace suyo el análisis gramsciano que llevó a cabo el ya malogrado Nazih Ayubi al sentenciar que el mundo árabe y el —por poner un caso— latinoamericano pueden tener problemas específicos, pero no tan diferentes, y que tales problemas no dependen tanto de fuentes culturales, sino que dependen más de la imposibilidad de genuinas vertebraciones de abajo arriba (legitimidad popular, decíamos). Pero esa imposibilidad de vertebración desde abajo no es una esencia genética, sino que se relaciona con el modo de entender los Estados de arriba abajo (biopoder, ejercicio hegemónico de un poder tomado, no recibido), una situación lamentablemente endémica en el espacio árabe.

John McHugo no toca de oído ni recolecta de Wikipedia. Su trayectoria profesional de abogado internacionalista con un intenso trabajo de campo en el mundo árabe —especialmente en el golfo— lo sitúa en una atalaya de contemplación privilegiada que no está determinada necesariamente por intereses mediáticos, razones de Estado, índices de impacto al publicar, complejas conspiraciones, o por cualquier otra razón torticera detrás de tanta publicación efímera como aparece después de cada estallido mediático relacionado con lo árabe-islámico. Participando activamente como letrado en procesos legales en medio de la selva jurídica de casos bien concretos de reivindicaciones territoriales o de arbitrajes comerciales internacionales, McHugo ha conocido a unas élites árabes de muy difícil acceso para los analistas usuales, y su punto de vista no es de mero recolector bibliófilo, sino de observador.

Por encima de una narración coherente y bien trabada, destaca en este libro de McHugo su pausada disquisición sobre el concepto mismo de *crisis*, habitualmente asociado al espacio que nos ocupa. El autor propone una acepción creativa bajo el concepto de *procesos purgativos*, en los que el mundo basa sus —así concebidas— crisis de crecimiento, desdramatizando tanto apocalipsis sobre lo árabe. Le obsesionan determinadas fases de transición, y yo diría que, en la historia, lo que no es transición es mero invento narrativo de historiadores, dado que es precisamente el movimiento la esencia del tiempo en marcha, por lo que la continuidad desde la que nuestro autor analiza la historia de los árabes tiene más visos de verosimilitud narrativa. Por otra parte, destacan las continuas alusiones al entretejimiento de las historias de los árabes y Occidente, desoyendo previas propuestas de disociación proclamadas por algún compatriota suyo —léase Kipling y su «*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*» [«El este es el este y el oeste es el oeste y nunca se encontrarán»]—. Muy al contrario, el autor afirma por una parte —la occidental—, que «el mundo árabe y el islam se han vuelto puntos críticos en las guerras culturales de Occidente»³ y, en virtud de esa dinámica, se tejen los discursos históricos correspondientes. De ahí que la opinión sobre lo árabe y/o lo islámico muestra ya la postura sobre la propia civilización occidental. Por otra parte —viceversa, por la parte árabe—, afirma que muchos árabes y/o musulmanes contemplan sistemáticamente a Occidente como la causa de sus problemas o su tabla de salvación. Con

3 Ídem, p. 19.

tales mimbres, ¿cómo seguir planteando posibles asepsias históricas o, siquiera, desentendimiento?

John McHugo *complejiza* —y valga el palabro— la percepción histórica de lo árabe. Su amplio y colorido mosaico de diversidades —étnicas, culturales, religiosas e, incluso, idiomáticas— ofrece una altura irremediable a la hora de analizar la realidad del espacio árabe, y de ahí que nuestro autor dirija ocasionales reojos menospreciativos a una determinada forma —la americana— de solucionar problemas a base de engordarlos y de esperar a que revienten. La expresión «entrar como un elefante en una cacharrería» se queda en nada al lado del modo en que describe McHugo algunas actitudes norteamericanas y su política próximo-oriental: «*Como un borracho jugando al cubo de Rubik*». Hay resabios de Graham Greene en esa percepción, con la despiadada descripción que hace el novelista en su *The Quiet American* sobre la entrada de los Estados Unidos en el *grand jeu* a base de diletantes maniobras repentinas que dan al traste con la vieja forma —sin duda colonial, por otra parte— que tienen los británicos de tratar los a Oriente Medio.

En definitiva, la «historia de los árabes» de John McHugo es un trabajo de autor que destaca por entre un anodino y gregario bosque editorial de bombas y bombos mutuos. Si hubiera que elegir una idea a vuelapluma por encima de tanto desarrollo de pausada continuidad narrativa, destacaría la ironía del autor cuando evalúa la opinión mayoritaria de los analistas al percibir la reacción del espacio árabe frente a esa larga sucesión de propuestas occidentales de reordenamiento. Como dice la célebre crítica expresada por el que fuera ministro de Exteriores de Israel, Abba Eban: «Nunca pierden la oportunidad de perder la oportunidad». Ahí McHugo reacciona, salta, destaca con un maduro juicio sobre la necesaria independencia del devenir árabe. Por mucha historia entretejida entre los árabes y Occidente, las «oportunidades» deben salir siempre de dentro, a menos que confundamos esa historia entretejida con soberbia neo-colonial.

Emilio González Ferrín, Universidad de Sevilla.

AWRAQ: REVISTA DE ANÁLISIS Y PENSAMIENTO SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

OBJETIVO Y COBERTURA DE LA REVISTA

La revista *AWRAQ* se creó en 1978 como revista científica y referente del arabismo español, a iniciativa del entonces Instituto Hispano-Árabe de Cultura, luego Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. La revista ha pasado por distintas épocas: *Awraq* (1978-1983), *Awraq Yadida* (1985), *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (1988) y *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (2009-2012), copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Bajo la misma denominación y continuando con la trayectoria y experiencia acumulada hasta ahora, desde 2012 Casa Árabe se hace cargo de esta publicación, erigiéndose en el soporte narrativo del trabajo multidisciplinar desarrollado por la institución y abordando diversas cuestiones relacionadas con el mundo árabe e islámico, desde un punto de vista variado y crítico.

Se publicarán dos números anuales y contará con cuatro secciones: El Tema, Varios, Figuras e Itinerarios y Libros.

AWRAQ está indizada en Index Islamicus, Periodicals Index Online (PIO), ISOC (Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades), Latindex, Dialnet.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

El Consejo de Redacción de la revista dictaminará la aceptación o no de los trabajos, así como las posibles modificaciones necesarias para su publicación. El Consejo de Redacción evaluará su idoneidad y coherencia con respecto a los objetivos y cobertura de la revista, así como el volumen en el que estos artículos serán publicados.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Artículos

Los artículos originales deberán ser remitidos a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Los artículos deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título del trabajo.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano. Para la transliteración del árabe se utilizará su versión más simplificada (sin símbolos diacríticos, etc.).

Cada original irá acompañado de un breve *curriculum vitae*, de un máximo de 6 líneas, aproximadamente 100 palabras.

Cada original irá acompañado de un *abstract* de un máximo de 10 líneas, aproximadamente 150 palabras.

Cada *abstract* será acompañado por 3-6 palabras clave ordenadas en función de su importancia en el artículo.

Reseñas

Las reseñas deberán ser remitidas a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Las reseñas deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título, autor, editorial y año de publicación del libro reseñado.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano.

Se trata de escribir una reseña de análisis y en profundidad sobre lo que propone, analiza y presenta el libro. La extensión de la misma ha de ser de 2.500 palabras y presentarse en formato Word.

Ilustraciones, gráficos y tablas

Las ilustraciones y gráficos se enviarán de forma separada del original. Se enviarán en soporte electrónico (en archivos TIFF o JPEG con una resolución mínima de 300ppp). Los autores tendrán en cuenta en su confección que la reproducción final será en blanco y negro.

Las ilustraciones irán numeradas correlativamente en una sola seriación y precedidas de la palabra «Imagen I. Título».

Los gráficos llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y deberán poseer su propio título: «Gráfico I. Título».

Las tablas llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y los gráficos, y deberán poseer su propio título. Se presentarán incorporadas en el lugar que les corresponda en el original: «Tabla I. Título».

En todos los casos se debe citar la fuente de origen: «Fuente:».

En todos los casos, el archivo electrónico que se genere llevará un título que haga referencia a la numeración en el original y al título: por ejemplo, «Ilustración I mezquita.jpg».

MANUAL DE ESTILO

Formato de los artículos

La extensión máxima para los artículos es de 8.000 palabras, incluida la bibliografía. Podrán autorizarse por el Consejo de Redacción extensiones mayores.

El formato de la página debe ser:

–Fuente Times New Roman, tamaño 12. Interlineado de una línea (sencillo).

–Las notas a pie de página irán en Times New Roman, tamaño 10.

–Para los diferentes epígrafes y subepígrafes se establecen las siguientes categorías:

- El título del artículo figurará en mayúscula y en negrita al principio del mismo: «**EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO**».
- Los epígrafes dentro del texto no se numerarán y aparecerán en minúscula y en negrita: «**Concepto**».
- Para los subepígrafes, se empleará minúscula, cursiva y negrita: «**Definición**».

Citas y referencias bibliográficas

Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página.

La relación bibliográfica final (en el caso de que se quiera aportar más bibliografía que no aparezca en las notas a pie de página) respetará el orden alfabético de autores, y el orden cronológico entre las obras de un mismo autor. Cuando dos obras de un mismo autor hayan sido publicadas el mismo año, se añadirá a la fecha una letra (a, b, c). En la bibliografía final aparecerán tan sólo las obras de referencia utilizadas por el autor.

En nota a pie de página se citará

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas en notas al pie consecutivas, la primera vez que se repita se sustituirá el cuerpo de la referencia por *Ibidem* (en cursiva) y, a partir de la siguiente, por *Ídem* (en cursiva). Ejemplo: *Ibidem*, pp. 45-75; *Ídem*, p. 54.

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas no consecutivas, la primera vez aparecerá la referencia completa. En sucesivas ocasiones, aparecerá el nombre del autor, año de edición, título y *Op. Cit.*, seguido de la página. Ejemplo: *Op. Cit.*, pp. 325-349.

La abreviatura de página será «p.», y de páginas «pp.».

Libros

Alan Bowness (1989). *The Conditions of Success: How the Modern Artist Rises to Fame*. Londres: Thames and Hudson.

Astri Suhrke, Torunn Wimpelmann Chaudhary, Aziz Hakimi, Kristian Berg Harpviken, Akbar Sarwari y Arne Strand (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. *Op. Cit.*, p. 12.

Ibidem, p. 4.

Ídem, p. 4.

Artículos de revista

Bernabé López García (2013). «Los españoles de Tánger», *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 1-50.

Capítulos de libro

Meliha Benli Altunuk (2004). Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?, en İdris Bal (ed.). *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, p. 369.

Derrick Chong (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

Prensa

John Pratap (2008). «Capital Outflows from GCC Total \$542bn in Five Years», *The Gulf Times*, 13 de enero de 2008.

«Iraq Fears Budget Crisis, Urges Oil Export Boost», *The Guardian*, 4 de diciembre de 2008.

Informes congresos, actas, etc.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

URL

World Future Energy Summit, <<http://www.worldfutureenergysummit.com>> [Consultado el 15 de septiembre de 2010].

En bibliografía final se citará

Cuando se citen obras en un listado al final del trabajo se hará del mismo modo que en la nota a pie, salvo en el nombre del autor, que será en mayúscula el apellido, seguido del nombre/s.

ABED, George T.; ERBAS, S. Nuri y GUERAMI, Behrouz (2003). *The GCC Monetary Union: Some Considerations for the Exchange Rate Regime*. Washington D.C.: IMF Working Paper, abril de 2003.

BAUER, Michael y KOCH, Christian (2009). *Promoting EU-GCC Cooperation in Higher Education* [Policy Brief]. Dubái (Emiratos Árabes Unidos): Gulf Research Center; EU-GCC al-Jisr Project, mayo de 2009.

CHONG, Derrick (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

SUHRKE, Astri; WIMPELMANN CHAUDHARY, Torunn; HAKIMI, Aziz; HARVIKEN, Kristian Berg; SARWARI, Akbar y STRAND, Arne (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Copyright

El *copyright* de los textos pertenece a los autores de los mismos. Los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Los autores cederán el *copyright* o derechos de publicación a la revista *AWRAQ*. En la asignación de derechos de autor, los autores podrán utilizar su propio material en otras publicaciones, siempre que la revista sea reconocida como el lugar original de publicación.

Declaración de privacidad

A los efectos de lo previsto en la Ley Orgánica 15/99 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal, Casa Árabe informa a los autores de la existencia de un fichero automatizado de datos personales, bajo su responsabilidad. Estos datos se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito o persona.

Boletín de suscripción

Enviar a:

Awraq. Casa Árabe. c/ Samuel de los Santos Gener nº 9. 14003 Córdoba. Correo electrónico: awraq@casaarabe.es

DIRECCIÓN DE ENVÍO DE LA REVISTA

Nombre y apellidos:

Institución o empresa (si procede):

CIF/NIF: Dirección completa:

Teléfono: Correo electrónico:

Modalidad de suscripción	España	Extranjero
<input type="checkbox"/> 1 año (2 números)	30 €	40 €
<input type="checkbox"/> 2 años (4 números)	60 €	80 €
<input type="checkbox"/> 3 años (6 números)	90 €	120 €
<input type="checkbox"/> Número suelto (indicar n.º:))	15 €	20 €

FORMA DE PAGO

Transferencia bancaria 2100-9081-55-2200230728 (España). BIC (SWIFT)
CAIXESBBXXX - ES12-2100-9081-5522-0023-0728, a nombre de Awraq. Revista
de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Casa Árabe.

Fecha:

Firma:

Cláusula de protección de datos. En ningún caso se destinarán estos datos a otros fines que no sean los de recibir las publicaciones señaladas, ni se entregarán a terceras partes, de acuerdo con los principios de protección de datos de la Ley orgánica 15/1999 de 13 de diciembre, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal.

CONTENIDOS

Pág.

I. EL TEMA: ORIENTE CRISTIANO Y MUNDO ÁRABE	
<i>Osio de Córdoba y la unidad del mundo mediterráneo: el cristianismo de los cuatro primeros siglos.</i> Patricio de Navascués	3
<i>Raíces cristianas de Siria: el cristianismo siríaco y su influencia en las primeras comunidades cristianas en Oriente Medio.</i> Jacinto González Núñez	15
<i>Cristianos árabes preislámicos: reflexiones sobre su presencia histórica.</i> Juan Pedro Monferrer-Sala	31
<i>La herencia literaria del cristianismo árabe.</i> Pilar González Casado	47
<i>Dhimma: la situación de los cristianos bajo la autoridad islámica. La situación en Oriente Medio.</i> Herman Teule	61
<i>Cristianos en Tierra Santa: historia testimonial; el testimonio en el duro presente; mensaje de esperanza para un futuro mejor.</i> Bishara Ebeid	73
<i>Los cristianos árabes entre la presencia agitada, la existencia condicionada y la exclusión forzosa. ¿Qué futuro les espera?</i> Samir Morcos	87
<i>Reflexiones sobre la condición del entramado social en Oriente Medio: el caso del Líbano.</i> Hoda Nehmé	99
<i>La contribución del cristianismo árabe a la teología actual.</i> Michel Younès	117
2. LIBROS	
Birgül Açıkyıldız, <i>The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.</i> (Samuel A. Lagos Aguilar)	129
Gawdat Gabra (ed.), <i>Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt</i> ; y Massimo Capuani, Otto F. A. Meinardus y Marie-Hélène Rutschowskaya, <i>Christian Egypt: Coptic Art and Monuments Through Two Millennia [Introducción de Gawdat Gabra]</i> . (Victoria Khraiche Ruiz-Zorrilla)	135
Antoine Fleyfel, <i>Géopolitique des chrétiens d'Orient. Défis et avenir des chrétiens arabes.</i> (Aitor de la Morena)	143
John McHugo, <i>Una breve historia de los árabes [Traducción de José Adrián Vitier]</i> . (Emilio González Ferrín)	149

Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: www.awraq.es