

Alejandra Álvarez Suárez

Licenciada en Filología Árabe por la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Barcelona. Durante los años 2006-2009 fue profesora en la Universidad de Alepo (Siria) y en la actualidad colabora como docente en el Master sobre mundo árabe e islámico de la Universidad de Barcelona.

Correo: Alejandraas3@hotmail.com

EL COLAPSO DE UN ORDEN ¿EXASPERACIÓN O INSTRUMENTALIZACIÓN? UNA RETROSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE LA DERIVA CONFESIONAL DEL CONFLICTO SIRIO

Resumen

La guerra civil en Siria, con los diferentes protagonistas, escenarios y elementos que la conforma, no puede ser adecuadamente comprendida sin acudir antes a una visión retrospectiva de la historia más reciente del país. En el presente artículo se presenta una perspectiva histórica de la cuestión confesional perceptible en Siria, que está articulada en tres épocas diferenciadas –el final del dominio otomano, el Mandato y el estado contemporáneo– con el objetivo de determinar si la religión es una parte esencial de dicho conflicto o si, por el contrario, las creencias religiosas han sido utilizadas por los diferentes bandos como un instrumento político y de agitación social. Además, se mostrará cómo algunos de los elementos que hoy se consideran característicos del actual estado de la situación que vive el país están presentes en el devenir de Siria desde hace ya más de un siglo y medio.

Palabras clave

Siria, guerra civil, conflicto, confesionalidad del Estado, islamismo.

Abstract

The Civil war in Syria with its different protagonists, scenarios and all elements that make it up can't be appropriately understood without a retrospective view on recent History. This article deals with a historic perspective about the perceptible confessional matter in Syria which is differentiated in three main periods: the end of the Ottoman Control, the Mandate and the Contemporary State- and has the goal of determining if religion plays an essential role within the conflict or if on the contrary religious beliefs have been used for all different sides as a political or social upheaval instrument. Moreover I will display elements that are considered characteristic in the context of the country's current situation which have been present in Syria process for more than one and a half century.

Keywords

Syria, civil war, conflict, State confessionality, Islamism.

EL COLAPSO DE UN ORDEN ¿EXASPERACIÓN O INSTRUMENTALIZACIÓN? UNA RETROSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE LA DERIVA CONFESIONAL DEL CONFLICTO SIRIO

Anā u-ahūy ʿal-ibn ʿammī,

anā u-bin ʿammī ʿal-garīb.

Yo y mi hermano contra mi primo,

Yo y mi primo contra el extraño.

(Refrán sirio)¹

INTRODUCCIÓN

El cariz que han tomado los acontecimientos que se suceden en Siria desde hace casi cuatro años nos obligan a adaptarnos en nuestros análisis al devenir de las circunstancias, algo que, en ocasiones, impide observar con más detenimiento algunos episodios significativos que acaban en los archivos como meras imágenes periodísticas. Éste es el caso de una escena que, hasta hace bien poco, había pasado inadvertida a ojos de numerosos observadores: me refiero a la retirada de los mojones fronterizos que separan los territorios de Irak y Siria, que fueron allí colocados como resultado de los acuerdos Sykes-Picot, firmados en 1916. Este acto, que posee un marcado contenido simbólico, ha sido realizado por una milicia islámica sunní de nombre cambiante, que actualmente se viene autodenominando Estado Islámico (*ad-dawla al-islāmiyya*)². Este grupo ha proclamado un califa árabe en la persona de Abū Bakr al-Bagdādī.

1 Muhammad Hayr ad-Dīn al-Asadī, *Mawsūʿat Halab al-muqārana*, 7 vols., Universidad de Alepo: Alepo 1981-1988, V, 495. Para la transcripción del árabe utilizo el sistema centroeuropeo, que básicamente puede describirse de este modo: *btǧḥhddrzsšsdtzfqklmnhywà* (siguiendo el orden tradicional del alifato) e indicando las vocales largas con un guión superior.

2 También conocida como EIIL en español o ISIS/ISIL en inglés, las siglas de Islamic State of Iraq and Syria (o Levant), la traducción inglesa del nombre original del grupo, el acrónimo Dācaš (*ad-Dawla al-Islāmiyya fī cl-rāq waš-Šām*). El topónimo aš-Šām incluye reivindicativamente la Siria interior, el monte Líbano, Palestina y Jordania, territorios que, a pesar de su complejidad, siempre han constituido una unidad en la mente de los árabes. Cf. Muhammad Hayr ad-Dīn al-Asadī, *Mawsūʿat Halab al-muqārana* IV, 417-418; Philip S. Khouri, *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton Univ. Press 1987, 536; Daniel Pipes, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford University Press 1992, 31.

Todos estos factores pueden resultar anecdóticos en un contexto de permanente caos como el que está viviendo el próximo oriente en general, y más en concreto Siria e Irak. Sin embargo, independientemente de la importancia o significación que pueda adquirir este grupo yihadista en la lucha por el poder en estos territorios, estos actos simbólicos reflejan un malestar y una reivindicación sunní que se remontan hasta una época muy concreta de la historia moderna y contemporánea de esta región. La guerra en Siria, que si bien comenzó como una protesta social contra el régimen,³ ha sido posteriormente aprovechada, tanto por una facción muy bien identificada de los que defienden esa vieja reivindicación de corte religioso como por quienes, a toda costa, buscan mantener el *status quo*. Ambos bandos han hecho derivar el significado del choque, transmutando su carácter político y social en una lucha de adscripción puramente confesional. Esta situación no puede en cambio ser interpretada adecuadamente si nos limitamos a retroceder hasta un período lejano de la historia islámica, como por ejemplo los orígenes de la lucha entre chiíes y sunníes.⁴ Confeccionar un mapa socio-religioso de la región, por muy detallado que resulte, tampoco podrá aclararnos mucho a este respecto.⁵

Precisamente por esa razón, en este artículo reflejaré una visión retrospectiva, que se presenta articulada en tres hitos o jalones que pueden ayudarnos a entender mejor la complicada situación actual y determinar si la religión es una parte esencial del conflicto; o si, por el contrario, ha sido más bien utilizada por los diferentes bandos enfrentados como mero instrumento político y de agitación social. Al mismo tiempo, mostraré cómo algunos de los elementos que hoy se consideran característicos de la

3 Recordemos que los dos principales lemas que podían oírse en las primeras manifestaciones contra el régimen, durante marzo de 2011, fueron: “no al sectarismo religioso” (*lā lit-tayfiyye*), y “el pueblo sirio es uno” (*aš-šahb as-sūrī wāhid*). Estos referentes han desaparecido del panorama sirio para dejar paso a algunos, como “Los alawíes al ataúd y los cristianos a Beirut” (*il-calāwī cat-tābūt ul-msīhī ca-Bayrūt*). Por otro lado, el grito inicial *hurriyya u-bass!* (“¡libertad y basta!”) ha dejado paso a nuevas variantes en las que se juega con los componentes de la enumeración *Allāh, Sūriyā, Hurriyya u-bass* (“Dios, Siria, libertad y basta”), según sea la ideología de quien lo profiere. Sobre las circunstancias que dieron lugar a la protesta en Siria, cf. Fouad Ajami, *The Syrian Rebellion*, Standford: Hoover Institution Standford University, 69-82.

4 Me refiero concretamente a la lucha por controlar el poder del califato que tuvo lugar en el siglo VII entre las diferentes facciones musulmanas y que dio lugar más tarde a la *sunna* y a la *šʿa* (cf. *Encyclopædia of Islam*, Leiden: Brill 1986, I, 382-386. Ésta es una historia que, aunque pueda incorporarse a diferentes análisis, resulta aún demasiado lejana; incluso para los propios musulmanes. Por otra parte, comienza a ser cuestionada en trabajos publicados al respecto por varios historiadores. Cf. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

5 Véase en este sentido la descripción que presento en mi tesis doctoral: Alejandra Álvarez Suárez, *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*, Madrid: Cantarabia 2012, 7-53 e Id & Francisco del Río, “The current Syrian popular view of the Jews”, *The Levantine Review* 2/2 (2013), 108-109.

situación política y social están muy presentes, desde hace ya más de un siglo. Una mirada hacia la historia reciente también nos permitirá identificar cuáles son las reivindicaciones y frustraciones concretas de la *sunna* conservadora, a saber: el retorno a una situación en la que el Islam era tradicionalmente la confesión social y religiosa dominante, y el fin de la influencia occidental, manifestada en los diferentes episodios por los que ha transcurrido la Siria contemporánea.⁶ La cuestión crucial es que estas reivindicaciones, compartidas por muchos, han sido capitalizadas por los radicales religiosos enfrentados al régimen. Entienden estos que dicho retorno ha de realizarse con la lucha armada, bajo la forma del salafismo; o incluso asociado al “*takfirismo*”.⁷ Aunque el régimen sirio ha capitalizado una visión radical del islam conservador en su propio beneficio, es un error considerar que existe una única facción en la *sunna* siria, siempre caracterizada por su posición conservadora moderada.

1839-1876: EL FIN DEL ORDEN TRADICIONAL Y LA INDIGNACIÓN SUNNÍ

Hasta un momento muy preciso en la historia, el orden social en las provincias árabes orientales del antiguo Imperio otomano se regía por unas reglas bien delimitadas, mayoritariamente aceptadas por el conjunto de grupos sociales y religiosos que formaban esta sociedad. Esas reglas básicas estaban marcadas por la *šarīca* y, a grandes rasgos, eran las siguientes:

- 1) el islam sunní es la religión dominante,
- 2) por consiguiente ambos grupos, los formados por no sunníes y no musulmanes, deben reconocer su superioridad,
- 3) debe haber restricciones en la práctica y propagación de las religiones ajenas al islam sunní,

6 Un reciente análisis acerca de la historia moderna y contemporánea de Siria, desde una perspectiva más generalista, con la intención de comprender el actual conflicto, ha sido presentado por John McHugo, *Syria. From the Great War to Civil War*, Londres: Saqi Books 2014.

7 El salafismo, el movimiento que postula el *tawhīd* o monoteísmo absoluto, rechazando cualquier tipo de veneración popular (recordemos el episodio del Estado Islámico destruyendo la tumba del profeta Jonás en Mosul, y que a veces ha sido explicado aludiendo a una acción anticristiana) y cualquier acto de devoción o afecto religioso dirigido al Profeta o a su familia; y por otra, el rechazo de cualquier *bidca* o innovación en la religión que fuera posterior al tercer siglo de la Hégira. Por su parte, los seguidores del *takfirismo* (del árabe *takfir*) entienden que todo el que no comparte su interpretación del islam debe ser considerado infiel (*kāfir*).

4) las diferencias entre la religión dominante y el resto deben apreciarse claramente, incluso en la vida diaria y

5) políticamente, los musulmanes sunníes han de prevalecer en su posición dominante sobre el resto.⁸

Teniendo todo esto en cuenta, no había inconveniente alguno en mostrar respeto hacia la autonomía jurídica y religiosa para los súbditos de las diversas confesiones: de hecho, la coexistencia religiosa fue en general pacífica, gracias en parte al sentido práctico que habían demostrado los gobernantes otomanos, exceptuando algunos períodos muy concretos del siglo XVIII.⁹ No obstante, este sistema fue deteriorándose poco a poco, a causa de dos motivos fundamentales: la intromisión de los países occidentales y el propio colapso interno, que igualmente puede atribuirse a la corrupción generalizada que campaba en la clase gobernante de un imperio tan extenso como el otomano. Otros factores relevantes fueron la tendencia descentralizadora en la administración y la crisis económica endémica, cuyas raíces podemos encontrarlas en un uso inadecuado de la tierra.¹⁰

El deterioro del sistema de protección jurídica (en turco otomano *imtiyâzât*), concebido como una extraterritorialidad y pensado en su origen para beneficio de los occidentales residentes en el interior del imperio, fue el primer paso de la crisis del orden social y religioso en las provincias árabes. Este sistema de protección, por medio del cual los extranjeros podían regirse por sus propias leyes, establecer sus propios tribunales de Justicia y gozar de ciertas exenciones económicas, se desvirtuó a partir del último tercio del siglo XVIII. Las potencias occidentales se arrogaron entonces, con un claro objetivo político, el derecho de proteger a las minorías no musulmanas, llegando a obtener esos mismos privilegios para muchos súbditos otomanos con la aquiescencia de los gobernantes.¹¹ Al cabo de un corto espacio de tiempo, la mayoría

8 Cf. Abdullah Saeed, "Rethinking Citizenship Rights of the Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's contributions to the evolving debate", *Islam and Christian-Muslim Relations* (1999), 308-309. Para una descripción detallada de la legislación islámica al respecto, véase la obra ya clásica de Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Dar el-Machreq 1995.

9 Cf. Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVI-XVII s.)*, Roma: École Française 1994, 51; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York: Columbia Univ. Press 1989, 41.

10 Cf. Ignacio Gutiérrez de Terán, *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Libano. Religión, taifa y representatividad*, Madrid: CantArabia-Universidad Autónoma de Madrid 2003; Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman social and political story: selected articles and essays*, Leiden: Brill 2002, 329-344.

11 Cf. Timur Kuran, "The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism", *Journal of Legal Studies* 33/2 (2004), 501-502.; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press

musulmana se percató de que muchos no musulmanes, que tradicionalmente habían gozado siempre de menos prerrogativas, disfrutaban en cambio de importantes ventajas de las que ellos carecían. Consideraban pues que la población no musulmana se beneficiaba desproporcionadamente de esta protección.¹² Hubo varios intentos para corregir abusos de tal índole. Los Jóvenes Turcos decidieron acabar unilateralmente con aquel sistema en 1914,¹³ pero tras la I Guerra Mundial, fue restaurado de nuevo por las potencias vencedoras, mediante la firma del Tratado de Sévres. Finalmente, fue definitivamente abolido al entrar en vigor el tratado de Lausana de 1923.

La crisis del sistema tradicional de organización religiosa no se produjo únicamente por la existencia de los abusos que hemos mencionado. Los intentos de evitar la ruina hacia la que se precipitaba el imperio culminaron con las llamadas *Tanzimat* o “Reformas”, un período que abarca desde el año 1839 hasta 1876 y que tuvo como uno de sus objetivos principales modernizar la legislación y la estructura administrativa del estado otomano.¹⁴ En esa misma línea, el famoso decreto imperial de 1856, firmado al final de la guerra de Crimea, proclamó la igualdad entre todos los ciudadanos otomanos independientemente de su religión, desmantelando así el orden religioso tradicional. Al mismo tiempo, establecía la eliminación de la discriminación sustentada en criterios confesionales.¹⁵

El problema era que la mayoría de los habitantes del imperio aún no estaban preparados para asimilar el desmoronamiento de ese orden. Por lo que se refiere a la situación de los musulmanes, es cierto que se conformó una minoría ilustrada que mostraba su apoyo a esta reforma. Empero, la gran mayoría conservadora se hizo eco del malestar de la población, achacando el decreto a la perniciosa influencia europea, y sosteniendo que se pretendía ir contra las leyes del Islam al poner en pie de igualdad a la “nación gobernante” (*millet-i hâkime*), es decir: la *umma* islámica, y a las “naciones

2001, 79.

12 Cf. Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford: Oxford University Press 1996, 34, 96-97. Para una descripción más detallada del sistema de protección cf. Alejandra Álvarez Suárez, *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*, Madrid: Cantarabia 2012, 85-99.

13 Cf. Edward A. Van Dyck, *Capitulations of the Ottoman Empire. Report of Edward A. Van Dyck, consular clerk of the United States at Cairo, upon the Capitulations of the Ottoman Empire since the year 1150*. Part I. Washington: Government Printing Office 1881, 96-97; George Young (ed.), *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, Oxford: Clarendon Press 1905, II, 226-229.

14 Cf. Carter Vaughn Findley, “The Tanzimat”, *The Cambridge History of Turkey* (Faroqhi, Suraiya N. Faroqhi, Kate Fleet y Reşat Kasaba), Cambridge: Cambridge Univ. Press 2008, vol. 4, 11-37.

15 George Young (ed.), *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, Oxford: Clarendon Press 1905, II, 3-9.

gobernadas” (*milel-i mahkûme*), las otras religiones.¹⁶ El mismo califa Abdülmecid I fue llamado el “soberano infiel” (en turco otomano, *gâvur Padişah*).

En las provincias árabes, mientras tanto, la indignación que habían despertado estas reformas fue incluso más palpable.¹⁷ En algunas ciudades sirias, los gobernantes se negaron incluso a aplicar las nuevas disposiciones promulgadas. Finalmente, el descontento culminó en las matanzas de cristianos de Siria y Líbano, que se produjeron en el año 1860. Estos episodios sangrientos fueron, a fin de cuentas, los primeros de un posterior cambio social que bien puede achacarse a la intención de hacer desaparecer la supremacía del islam en el territorio. En el Hiğāz, una zona de fuerte influencia wahabí, el nombre del califa-sultán fue deliberadamente omitido en los sermones de la oración solemne de los viernes;¹⁸ se alimentaban de esta forma las expectativas de lo que, posteriormente, vendría a transformarse en una abierta reivindicación a favor de un califato puramente árabe.

Retomamos por un momento la imagen a la que hemos aludido al comienzo, el deseo de instaurar un califato árabe y salafista,¹⁹ que reuniera en torno a sí a todos los súbditos que habitaban los territorios otomanos, se remonta precisamente al periodo señalado. De hecho, la idea de que los árabes son más dignos que otros para emprender una regeneración del Islam, por medio de un califa árabe, ya está presente en autores como ‘Abd ar-Rahmān al-Kawākibī (m. 1903) o Rašid Ridā; aunque, curiosamente, el germen de esta propuesta parece provenir de Gran Bretaña, inspirada por la intención de debilitar el imperio otomano.²⁰

La ruptura con la tradicional organización religiosa se convertiría, en los años siguientes, en un problema permanente al que iba asociada una reivindicación que ha perdurado hasta nuestros días. No podemos saber qué habría sucedido si, tras la derrota otomana del año 1918, hubiera tenido continuidad la iniciativa del efímero reino árabe de Siria con el emir Faysal hijo de Husayn, jerife de la Meca, a su cabeza.

16 Cf. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton: Princeton Univ. Press 1963, 57; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford Univ. Press 2001, 77.

17 Cf. Moshe Ma’oz, “Communal Conflict in the Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* (Benjamin Braude y Bernard Lewis, eds.), 2 vols., Nueva York-Londres 1982., vol. 2, 91-92.

18 Cf. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford Univ. Press 2001, 77.

19 El término wahabí proviene del Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) fundador de este movimiento precursor del salafismo en su búsqueda de un Islam primitivo y árabe.

20 Como el poeta Wilfred Scaven Blunt en su libro *The Future of Islam* (1881). Cf. Maxime Rodinson, *Los árabes*, Madrid: Siglo XXI 2005, 85-86.

En cualquier caso, el nacionalismo árabe en el que se había inspirado era entendido por muchos como un simple medio para reformar el Islam, y no como un fin en sí mismo. Identidad musulmana e identidad árabe se convirtieron frecuentemente en dos conceptos que iban de la mano.

1919-1946: LA UTILIZACIÓN POLÍTICA DE LA RELIGIÓN DURANTE EL MANDATO

El desembarco que protagonizaron las tropas francesas en Beirut, junto al desmantelamiento del estado árabe del emir Faysal tras la derrota de Maysalūn en 1920, permitió que Francia tomara posesión del territorio sirio-libanés como consecuencia del acuerdo secreto Sykes-Picot de 1916. Todos estos acontecimientos significaron la aplicación de una política confesional que, a su vez, agravó el malestar sunní, palpable ya desde el final del Imperio otomano. La estrategia francesa buscaba principalmente debilitar a esa gran mayoría sunní que había expresado su contrariedad ante la presencia europea en la zona, recabando apoyos entre las minorías religiosas del territorio que, pretendidamente, serían más francófilas. Esta estrategia confesional no es muy diferente de la que utilizaron los británicos durante su Mandato.²¹ Se desarrolló en tres direcciones distintas:

- 1) creando territorios autónomos, según criterios confesionales,
- 2) favoreciendo la colaboración de las minorías no sunníes y
- 3) creando un estatuto que igualara a todos los ciudadanos, con independencia de la religión que profesaban. Como veremos más adelante, las consecuencias de estas actuaciones pueden ser perceptibles en la actualidad, en la medida en que el nuevo estado sirio surgido en 1946 es, en gran medida, heredero del orden francés.

Cuando explicamos las características de la política que Francia aplicó en Siria y Líbano, debemos tener presente que los mandatarios encontraron entonces dos condicionantes: una idea preconcebida del territorio y de la población, y la experiencia que habían tenido en el norte de África. Por una parte, los franceses estaban convencidos de que serían bien recibidos por los levantinos,²² si bien hubieron de enfrentarse con la

21 Cf. David Kenneth Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*, Oxford: Oxford University Press 2006, 258-259. Por mi parte, ya he abordado la política confesional francesa durante el Mandato en dos publicaciones: cf. Alejandra Álvarez Suárez, *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*, Madrid: Cantarabia 2012, 158-182, y de más resumido en Id. "Confesionalismo y modernidad: Los orígenes de la paradoja siria", *Awraq* 8 (2013), 94-98.

22 Menospreciando los datos de la encuesta de la comisión norteamericana King-Crane de 1919.

resistencia de los nacionalistas árabes. Por otra parte, pusieron en práctica la experiencia colonial que habían adquirido en el norte de África a un territorio que, desde una perspectiva social y religiosa, era bien distinto.²³ La sociedad sirio-libanesa, vista por los franceses, se hallaba esencialmente dividía en función de criterios confesionales; una idea sobre la sociedad del Oriente Próximo que, por cierto, se mantiene aún vigente, como podemos observar en los trabajos publicados por numerosos analistas occidentales. Los sunnís, el mayor grupo confesional en territorio sirio, hacia el cual los franceses ya mostraban mala disposición,²⁴ fueron clasificados dentro de un bloque compacto, de carácter nacionalista. Y que, por consiguiente, presentaba una férrea oposición al Mandato colonial. Mientras, las otras religiones solían fluctuar en sus opiniones respecto la fe dominante. La iniciativa más importante que se adoptó para conjurar ese “nacionalismo sunní” fue dividir el territorio en varios estados confesionales, sirviéndose para ello de la reorganización administrativa otomana, promulgada en 1864.²⁵ Los franceses contaban con tres objetivos: fortalecer a las minorías religiosas, hacerlas simpatizantes de los mandatarios y dejar a los sunnís aislados y sin salida al mar. Obsérvese cómo, en buena medida, la división francesa sigue estando de gran actualidad. En efecto, algunos análisis acerca del futuro de Siria tras la guerra se limitan a reproducir, con más o menos variantes, el mapa del Mandato). De modo casi constante, la nueva organización francesa del territorio redundaba en el beneficio de las llamadas “minorías religiosas”, y perjudicaba a los sunnís.

El 30 de agosto de 1920, los franceses crearon el Gran Líbano, concebido como una comunidad confesional cristiana²⁶ a la que se añadía el núcleo que formaba la “minoría compacta”²⁷ de fe cristiana: el Monte Líbano) los amplios llanos y fértiles territorios poblados mayoritariamente por ciudadanos sunnís y drusa. Ese mismo año, el 2 de septiembre, se constituyó el “Territorio Autónomo de los Alawíes”, que

Texto completo en “King-Crane report on the Near East”, *Editor & Publisher Co.* 55, nº. 27, 2º Sección, 2 de diciembre de 1922, xviii + map. Cf. James L. Gelvin, “The Ironic Legacy of the King-Crane Commission”, *The Middle East and the United States: a historical and political reassessment* (Lesch, David W., ed.), Boulder: Westview Press 2007, 13-29.

23 Cf. David Kenneth Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*, Oxford: Oxford University Press 2006, 253-254 y 257-258.

24 Cf. Daniel Pipes, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford Univ. Press 1992, 153.

25 Cf. George Young (ed.), *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, Oxford: Clarendon Press 1905, I, 36-45.

26 Cf. Youssef S. Takla, “Corpus Juris du Mandat Français”, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Nadine Meouchi y Peter Slugletti, eds.) Leiden: Brill 2001, 77-79; David D. Grafton, *The Christians of Lebanon, Political Rights in Islamic Law*, Londres - Nueva York: Tauris Academic Studies, 2003, 94.

27 Cf. Itamar Rabinovich, “The Compact Minorities and the Syrian State, 1918-1945”, *Journal of Contemporary History* 14/4 (1979), 693-712.

sería proclamado Estado en el año 1922, con el fin de proteger a esta minoría de los sunnís. En realidad todo parece indicar que los alawíes obtuvieron este territorio montañoso y costero de las provincias de Latakia y Tartus (donde también había una fuerte presencia de otras confesiones), por su querencia antinacionalista. Los beneficios económicos que obtenían, pagando además unos impuestos reducidos, favorecieron una estrecha colaboración con los franceses.²⁸ Los sirios del interior, por su parte, se vieron definitivamente aislados, al ser establecida la provincia autónoma de Alejandreta (coincidente a grandes rasgos con la actual provincia turca de Hatay). Después de que en 1939 los mandatarios se la entregasen a Turquía), conforma un territorio costero ideal para proteger a sus habitantes cristianos.²⁹ Los drusos, otra “minoría compacta” que también se había abstenido de enfrentarse a los franceses, recibieron un estado propio, situado en el Hawrân durante el año 1922. Por último, el territorio restante del interior (en el que los sunnís eran mayoría -aunque estaban presentes otras minorías religiosas- se convirtió en los Estados de Aleppo y de Damasco (1922). En 1924 se unieron ambos territorios, para formar el Estado de Siria.³⁰



Mapa de los estados confesionales creados por los franceses en Siria (Joe Burgess – New York Times).

28 Cf. Youssef S. Takla, “Corpus Juris du Mandat Français”, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Nadine Meouchi y Peter Slugletti, eds.) Leiden: Brill 2001, 79-81; Daniel Pipes, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford Univ. Press 1992, 166.

29 Cf. Youssef S. Takla, “Corpus Juris du Mandat Français”, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Nadine Meouchi y Peter Slugletti, eds.) Leiden: Brill 2001, 80-82.

30 Youssef S. Takla, “Corpus Juris du Mandat Français”, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Nadine Meouchi y Peter Slugletti, eds.) Leiden: Brill 2001, 80-85.

Por otra parte, a la hora de reclutar efectivos militares para las tropas que debían ocuparse de la seguridad y defensa de los territorios mandatarios, los franceses se sirvieron del “divide y vencerás”, con el propósito de asegurarse la gobernabilidad de las nuevas *Troupes Spéciales*. Para ello, de nuevo se apoyaron en criterios religiosos y, subsidiariamente, en factores étnicos. Varios autores han destacado la adscripción confesional como una técnica de reclutamiento en la que se habría evitado la presencia de sunnís.³¹ Sin embargo, analizando los datos disponibles es plausible concluir que el favoritismo francés estuvo en cada momento guiado por cuestiones muy diversas, perfectamente clasificables dentro de la conveniencia política. El hecho es que la presencia sunní en el ejército disminuyó drásticamente a partir de 1933, cuando los nacionalistas plantean un serio desafío a los colonos franceses por hacerse con el dominio de Siria. Por otra parte, muchos alawíes se alistaron en las *Troupes*, si bien en escaso número superaron los empleos de suboficiales durante esos años.³² La presencia de cuantiosos seguidores de esta confesión en el ejército mandatario sería, a la postre, una de las razones que explican el porqué de la hegemonía alawí en el posteriormente formado ejército sirio.

Por último, los sunnís más conservadores pusieron de manifiesto su indignación ante la política religiosa que había implementado Francia. Quedó ésta articulada en dos decretos que entraron en vigor en 1936 y 1938,³³ dentro del contexto de las negociaciones mantenidas con el Bloque Nacional de los independentistas sirios (*al-kutla al-wataniyya*), por entonces mayoritario en la Asamblea. Los franceses, que deseaban preservar sus intereses en aquella zona, recurrieron nuevamente a las divisiones religiosas para justificar su presencia como protectores necesarios de las minorías.³⁴ Sin entrar en otros aspectos de estos decretos, conviene destacar cómo fijaron los Mandatarios en su tenor cuáles eran las comunidades religiosas de pleno derecho. Se trata de un listado de grupos que ha permanecido vigente hasta el día de hoy, del que se vieron excluidos los yazidíes, los testigos de Jehová y otras minorías religiosas. Con la entrada en vigor de dichas normas, además, los ciudadanos, -también los musulmanes- podían cambiar de religión libremente, disposición que entraba en contradicción con los principios esenciales de la *šarī'a*. Estas modificaciones, al mismo tiempo, provocaron el pleno rechazo de gran parte de los líderes religiosos, expresado

31 Cf. Philip S. Khouri, *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton University Press 1987, 81; Daniel Pipes, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford University Press, 1992, 153.

32 Cf. Elias Bou-Nacklie, “Les Troupes Spéciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916-1946”, *International Journal of Middle East Studies* 25/4 (1993), 645-660.

33 Cf. *Journal Officiel de la République Syrienne* ORS X/13-3-1936, Arrêté n°. 60/L.R., 93-94 e *Ibid.* XLVII/29-12-1938, Arrêté n°. 146/L.R., 291-292.

34 Cf. Benjamin Thomas, “The Nation-State form and the Emergence of ‘Minorities’ in Syria”, *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7/1 (2007), 64-85.

tanto desde la población cristiana como desde los propios creyentes musulmanes. Todos, sin excepción, se veían subordinados de este modo al poder civil. Por otra parte, el hecho de que en las nuevas disposiciones el islam sunní resultara equiparado al resto de grupos, dentro siempre del elenco de comunidades religiosas. Este hecho fue tomado como ofensa en el sector más conservador en el seno de esa confesión, donde se interpretó como un nuevo agravio contra la concepción musulmana del Estado.³⁵ La influyente Asociación de Ulemas declaró, en un documento firmado en 1939, que las nuevas disposiciones contravenían la ley de Dios, al permitir el matrimonio de las mujeres musulmanas con hombres no musulmanes y facilitando la apostasía del islam o la presencia de individuos sin religión. Los y tumultos y protestas que se produjeron en las calles tras ser aprobada esta iniciativa provocaron que la norma quedara sin efecto, al menos temporalmente.³⁶

1963-2014: LA PERSISTENCIA DE UN CONFLICTO

El momento de la independencia supuso también la victoria de un ideal nacionalista típicamente sirio, que propugnaba la unidad árabe por encima de las diferencias religiosas y que, remontándose a la última fase del dominio otomano, se había desarrollado con Faysal y bajo el Mandato.³⁷ Por tanto, el proyecto de construcción nacional siria no puede entenderse desde la perspectiva de un secularismo turco de corte kemalista;³⁸ sino, más bien, partiendo de un sentido práctico de la construcción del estado que buscaba involucrar en la misma a musulmanes y no musulmanes bajo la idea de una unidad que trascendiera el confesionalismo. De hecho, y a modo de muestra, en ninguna de las constituciones que ha tenido Siria (a diferencia de las cartas magnas de otros estados árabes) se ha considerado nunca el islam como religión oficial o del Estado; un principio aconfesional que siempre ha sido una constante en ese país.³⁹

35 Cf. Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton University Press 1987, 576.

36 Más tarde, esos decretos quedaron pacíficamente incluidos dentro de la legislación del nuevo estado sirio. Respecto a la protesta de los ulemas, cf. Benjamin Thomas White, "Addressing the State: The Syrian 'Ulama' Protest Personal Status Law Reform, 1939", *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), 10-12.

37 Cf. Raymond Hinnebusch, *Syria, Revolution from Above*, Londres: Routledge 2001, 19.

38 Esta es la idea sostenida por Thomas Pierret, "The State Management of Religion in Syria. The End of 'Indirect Rule'?", en *Middle East Authoritarianisms. Governance, Contestation and Regime Resilience in Syria and Iran* (Steven Heydemann y Reinoud Leenders, eds.), Stanford: Stanford Univ. Press 2013, 85.

39 Cf. Alejandra Álvarez Suárez, "La religión en la trayectoria constitucional de la República Árabe de Siria", en *La Primavera Árabe ¿Una Revolución Regional?* (Paloma González, ed.), Madrid:

Como puede comprenderse en la perspectiva de todo lo desarrollado anteriormente, desde los comienzos del nuevo estado sirio, se produjo un enfrentamiento entre esta visión más liberal y la concepción más conservadora. Históricamente, esta última propugnaba que el islam debía gozar de una clara preponderancia política.⁴⁰ En este sentido, no debe considerarse casual que el nacimiento de la rama siria de los Hermanos Musulmanes (*al-Ihwān al-muslimūn*) coincidiera con el final del Mandato y la proclamación de la independencia del país (1945-1946).⁴¹

Tras el fracaso de la unión Siro-Egipcia y la subida al poder del Baaz en el año 1963 gracias a un golpe militar, el enfrentamiento entre estas dos concepciones del estado se agudizó aún más, como consecuencia de la marcada hostilidad que mutuamente se profesaban los Hermanos Musulmanes y el partido en el poder. Esa misma enemistad entre ambas fuerzas radicales se remontaba a la década de 1950; se puso de manifiesto precisamente a partir de los debates que tuvieron lugar acerca de la presencia de la religión en la constitución siria.⁴² La ideología sostenida por el Baaz con respecto al rol de la religión en la construcción estatal mostraba en sus orígenes una clara inclinación hacia posiciones socialistas, laicas y seculares: de hecho, uno de sus ideólogos, el cristiano Michel ‘Aflaq, llegó a manifestarse contra la religión, calificándola de mera superstición que debía ser sustituida por una nueva fe laica y nacionalista; este tipo de demostraciones antirreligiosas se sucedieron a lo largo de la década de 1960.⁴³ Por otro lado, una buena parte de la base de este partido estaba formada por jóvenes alawíes, drusos o ismaelíes, así como por militares altamente politizados;⁴⁴ lo que provocaba un sentimiento de desconfianza, respecto a sus intenciones políticas, en los sectores sunníes más conservadores.

En este contexto, los baazistas fueron señalados como ateos y antirreligiosos por los islamistas más radicales, quienes estaban representados especialmente por los *Ihwān*, que a su vez habían desaparecido como fuerza parlamentaria a causa del golpe de

Universidad Complutense 2013, 535-545.

40 Como en la redacción de la constitución de 1950, en la que los segundos exigieron que se incluyera al islam como religión oficial del estado. Cf. Abdul Latif Tibawi, *A Modern History of Syria*, Londres: Macmillan – St. Martin’s Press 1969, 385-387.

41 Cf. Joshua Teitelbaum, “The Muslim Brotherhood in Syria. 1945-1958: Founding, Social Origins, Ideology”, *The Middle East Journal* 65/2 (2011), 213-233. Se dan diferentes fechas para la independencia de Siria: 1945 (en los estudios en inglés), la fecha del traspaso de poderes, o 1946 (estudios en francés), año de la retirada de las tropas.

42 Cf. Raphaël Lefèvre, *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, Oxford: Oxford Univ. Press 2013: 44.

43 Cf. Eyal Zisser, “Syria, the Ba’th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?”, *Muslim World* 95 (2005), 45.

44 Cf. Raymond Hinnebusch, *Syria, Revolution from Above*, Londres: Routledge 2001, 27-28 y 30.

estado;⁴⁵ y que, al mismo tiempo, habían reflejado cierta impronta “semiclandestina”. También se acusó a los baazistas de ser enemigos del islam y responsables de intentar crear un estado desprovisto de religión.⁴⁶ No entraré en el análisis detallado de episodios bien conocidos ya, como los disturbios islamistas que tuvieron lugar en 1964, 1965, 1967; o como la masacre de Hama de 1982.⁴⁷ Lo que nos interesa, a los efectos del presente trabajo, es recordar que ese enfrentamiento marca el comienzo de la hoy llamada “cuestión siria”; estamos pues ante un presupuesto comúnmente aceptado por los analistas, según el cual se admite que los alawíes, con el apoyo de las minorías religiosas, detentarían el poder y lo ejercerían en contra de la mayoría sunní. Sin embargo, como tendremos oportunidad de aclarar, la realidad es que la religión ha sido utilizada por ambas partes como un instrumento político esgrimido con la finalidad de debilitar al adversario y mantener (o conseguir) el poder por todos los medios.⁴⁸

De entre las diferentes tendencias que coexistían o se fueron sucediendo en el seno del partido Baaz, acabó imponiéndose una de evidente carácter militar que puede definirse como práctica (no ideológica) y basada en la ambición personal. Culminó con el surgimiento de la figura del general alawí Hāfiz al-Asad,⁴⁹ cuando definitivamente tomó el poder en 1970, en un movimiento calificado “de rectificación” (*al-tashīhiyya*). A partir de ese momento, el núcleo de poder del régimen quedó en manos de la familia al-Asad y de la tribu alawí de Qalbiyya, a la que pertenecía el dictador.

El régimen quedó así sustentado en un sistema de poder que estaba más basado en relaciones familiares y sociales que en razones religiosas. Con gran acierto, ha sido comparado con una saga mafiosa.⁵⁰ Desde esta perspectiva del mantenimiento y la conservación del poder como objetivo principal, puede comprenderse que el régimen de al-Asad haya utilizado la religión de un modo ambiguo e incluso desde perspectivas contradictorias, con tres estrategias diferentes.

45 Liad Porat, “The Syrian Muslim Brotherhood and the Asad Regime” *Middle East Brief* 2010 (47), 2.

46 Cf. *Ibid*, 89-90.

47 Para ello consúltese la obra de Raphaël Lefèvre, *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, Oxford: Oxford University Press 2013.

48 Cf. Ignacio Gutiérrez de Terán, *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*, Madrid: CantArabia-Universidad Autónoma de Madrid 2003, 127-128.

49 Cf. Raymond Hinnebusch, *Syria, Revolution from Above*, Londres: Routledge 2001, 44-56.

50 Cf. Flint Leverett, *Inheriting Syria. Bashar's Trial by Fire*, Washington D. C.: Brookings Institution Press 2005, 24, 84.

En primer lugar, el régimen ha fomentado una forma inconsecuente de secularismo, que fue plasmado principalmente en la constitución del 13 de marzo de 1973.⁵¹ La Carta Magna siria quedó redactada con un fondo marcadamente presidencialista, y fue promulgada con el inocultable deseo de legitimar a Hāfiz al-Asad en el poder como gobernante de un estado en el que no importan las diferencias religiosas, en aras de un humanismo árabe e igualitario.⁵² De hecho, en un principio se trató de aprobar un texto en el que no se hiciera ninguna referencia explícita a la religión; sin embargo, la reacción islamista obligó a incluir las normas tomadas de 1950, según las cuales el presidente debía ser musulmán y la jurisprudencia islámica fuente de legislación. También se incluyó el juramento religioso para la toma de posesión, con el fin de apaciguar a los conservadores sunnís.⁵³

La paradoja es que, junto a este modelo pretendidamente secularista, el régimen ha optado por mantener la división de la sociedad en comunidades confesionales (*tawā'if*) procedente de épocas anteriores, con sus propios tribunales religiosos que tienen jurisdicción sobre asuntos civiles. Además, aunque oficialmente la religión no es un dato relevante, el hecho es que en el registro civil sirio se anota la confesión de cada individuo, aunque esta información no sea de acceso público ni conste en las estadísticas oficiales. De ahí la dificultad existente a la hora de establecer cifras que esclarezcan la demografía confesional en el país.⁵⁴

La segunda estrategia de fundamento religioso utilizada por el régimen ha sido presentar a sus gobernantes como buenos sunnís a costa de minar la propia identidad confesional alawí de los mismos. Resulta chocante ver a los al-Asad acudiendo los viernes a la mezquita, ayunando en Ramadán o incluso peregrinando a la Meca (como hizo el difunto Bāsil, hijo mayor de Hāfiz, nombrado tras su muerte mártir del islam por la propaganda oficial del régimen); todas estas manifestaciones religiosas son inverosímiles en un fiel alawí, y forman parte de una puesta en escena que trata de

51 Con reformas parciales que no afectan a esta cuestión en los años 1980, 2000 y 2012.

52 Cf. Shmuel Bar, *Bashar's Syria, The Regime and its Strategic Wordview*, Herzliya (Israel): Institute for Policy and Strategy Interdisciplinary Center 2006, 365. Paradójicamente, la constitución del 73 se presentó al pueblo sirio en términos marcadamente religiosos. El editorial del diario oficial *al-Baath* (4-3-1973) calificó el texto con términos coránicos como “la senda recta” (*as-sirāh al-mustaqīm*), “infalible” (*al-cāsim min al-haba'*) y cierre de “la puerta de la interpretación” (*bāb al-iğtihād*). Cf. John J. Donohue, “La Nouvelle Constitution Syrienne et ses Détracteurs”, *Travaux et Jours* (1973), 95.

53 Cf. John J. Donohue, “La Nouvelle Constitution Syrienne et ses Détracteurs”, *Travaux et Jours* (1973), 93-III; Moshe Ma'oz, Joseph Ginat y Onn Winklet, “The Emergence of Modern Syria”, *Modern Syria: from Ottoman rule to pivotal role in the Middle East* (Moshe Ma'oz et al.), Brighton-Portlans: Sussex Academic Press 1999, 8.

54 Cf. Alejandra Álvarez Suárez, *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*, Madrid: Cantarabia 2012, 196-199, 259.

contrarrestar la propaganda islamista a la que haremos referencia más adelante⁵⁵. Por consiguiente, las acciones del régimen contra los Hermanos Musulmanes (como por ejemplo la famosa ley nº. 49 de 1980 por la que se decreta pena de muerte a los seguidores de este grupo) nada tienen que ver con la actitud conciliadora que los al-Asad han mostrado para con las élites sunníes, en particular con las urbanas. Las diferentes posturas que los ulemas han adoptado con respecto al conflicto que se inició en 2011 muestran la verdadera situación del islam sirio.⁵⁶

Por último, el régimen se presenta a sí mismo como la única opción fiable para poder contener el islamismo, en lo que constituye un intento de asegurarse un apoyo permanente; tanto de las minorías religiosas presentes en el país como de los sunníes más moderados. Ambos grupos han transmitido indicios de sentirse aterrados ante tal alternativa, a modo de ejemplo: la comunidad cristiana, que en gran medida forma parte de la coalición reunida a su alrededor por los al-Asad, con el claro objetivo de asegurarse nuevos apoyos, tiende a considerar al régimen como un eficaz protector para lograr frenar, en su caso, un potencial dominio islamista que podría privarles de sus derechos.⁵⁷

Esta estrategia ha conllevado al mismo tiempo la potenciación consciente del sectarismo y, en los últimos años, una permisividad tácita de la propaganda islamista. De este modo, cuando estalló el actual conflicto, pudo ser rápidamente presentado ante la opinión pública como una revuelta sunní y sectaria. Éste es el propósito por el que, a comienzos de la revuelta, el mismo régimen facilitó la liberación de presos islamistas para que pudieran unirse a las protestas y conferirle así un carácter religioso a los acontecimientos.

Por lo que se refiere a los Hermanos Musulmanes –el grupo que más ha capitalizado la oposición al régimen de Damasco–, en la década de los 60 había divergencias en su seno respecto a qué forma debía adoptar el estado sirio o sobre la estrategia que habría de seguirse en el propósito de presentar una oposición firme al gobierno baazista. Mientras algunos miembros de esa corriente mostraban su apoyo hacia un modelo de estado y un gobierno enteramente islámicos, otros pensaban que la representación musulmana debía hacerse presente en un gobierno civil. Por otro lado, una facción defendía la desobediencia civil y la lucha armada, mientras que la otra distinta rechazaba

55 Cf. Mordechai Kedar, “In Search of Legitimacy: Assad’s Islamic Image in the Syrian Official Press”, *Modern Syria: from Ottoman rule to pivotal role in the Middle East* (Moshe Ma’oz et al.), Brighton-Portland: Sussex Academic Press 1999, 23-28; Eyal Zisser, “Syria, the Ba’th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?”, *Muslim World* 95 (2005), 49-51.

56 Cf. Thomas Pierret, “The Syrian Baath Party and Sunni Islam: Conflicts and Connivance”, *Middle East Brief* 77 (feb. 2014), 1-7.

57 Cf. Shmuel Bar, *Bashar’s Syria, The Regime and its Strategic Wordview*, Herzliya (Israel): Institute for Policy and Strategy Interdisciplinary Center 2006, 396.

esta opción. Además, las enseñanzas radicales del egipcio Sayyid Qutb, sosteniendo la ilegitimidad de los gobiernos árabes que no implantaran la ley islámica, hicieron que muchos jóvenes sirios seguidores de los *Ihwān* definieran el régimen como herético y enemigo del islam.

Con la llegada de Hāfiz al-Asad, el objetivo islamista quedó claramente definido: derrocar al régimen. Para acercarse al cumplimiento de ese objetivo, los Hermanos Musulmanes han venido utilizando diferentes estrategias: por un lado, hemos de referirnos a las acciones violentas, que se han venido sucediendo en forma de ataques contra instituciones estatales (como el conocido ataque a la academia militar de Alepo en 1979), los intentos de tomar el control de algunas de las principales ciudades de Siria, o los llamamientos al asesinato de miembros de la cúpula militar y del gobierno, incluyendo al mismo Hāfiz al-Asad, en 1980.

Tras los acontecimientos de 1982 en Hama, que redujeron las posibilidades de continuar recurriendo a la lucha armada, se consolidó la estrategia de alianzas con los grupos contrarios a los al-Asad (incluyendo a miembros de la oposición kurda, la extrema izquierda e incluso a ex-miembros del régimen). Es también a partir de ese momento cuando se desarrolla plenamente la propaganda de los *Ihwān* a través de diferentes medios.⁵⁸ En este sentido, los islamistas han tenido importantes éxitos en su discurso propagandístico, que han llegado incluso más allá de sus fronteras. Así, se presenta a los al-Asad como una minoría de gánsteres alawíes, ajenos a Siria y enemigos del islam, que gobierna opresivamente sobre una gran mayoría sunní en contra del orden natural de las cosas según la doctrina islámica, todo ello con una terminología a la vez bélica y confesional.⁵⁹

Todo esto justificaría a su vez la reacción armada. El uso consciente de la religión en la propaganda de los *Ihwān* con el fin de ganarse apoyos y conseguir su objetivo ha calado en buena parte de la opinión pública siria. Sin duda, ha sido esta una de las causas que pueden explicar el porqué de la reacción islamista.⁶⁰

58 Para un estudio detallado de la estrategia de los Hermanos Musulmanes en Siria, hasta el comienzo de la revuelta, cf. Porat, Liad, “The Syrian Muslim Brotherhood and the Asad Regime” *Middle East Brief* 2010 (47), 2-7.

59 Consúltese al respecto la revista *an-Nadīr*, la publicación oficial de ese movimiento, especialmente los nn. 66 (1884), 6-10; 122 (1990), 10.

60 Cf. Pipes, Daniel, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford University Press 1992, 185-186; Pipes 1992: 185-186; Kedar 1999: 20 Kedar, Mordechai, “In Search of Legitimacy: Assad’s Islamic Image in the Syrian Official Press”, *Modern Syria: from Ottoman rule to pivotal role in the Middle East* (Moshe Ma’oz et al.), Brighton-Portlans: Sussex Accademic Press 1999, 20.

CONCLUSIONES

Como hemos ido mostrando a lo largo de estas páginas, la idea de un estado sirio confesional e islámico, en el que la *sunna* ejerza una preponderancia con respecto a las otras religiones, es una reivindicación de un segmento social y político bien identificable dentro del islam sunní en este país. Dicha reivindicación está presente, de una manera u otra, a lo largo de toda la historia contemporánea de Siria; más concretamente, desde el final del dominio otomano sobre el territorio árabe levantino, momento en el que las reformas institucionales internas promovidas desde Estambul igualaron legalmente a todos los ciudadanos de ese imperio, con independencia de su confesión. La política francesa durante el Mandato se sirvió del “*confesionalismo*” para sus propios intereses, inaugurando de este modo una estrategia que se ha repetido en la historia reciente de Siria; especialmente durante el período baazista, y más en concreto a partir de 1970, momento en el cual sube al poder la familia al-Asad.

Por tanto, las reivindicaciones sunníes tienen una historia con profundas raíces, que impide calificarlas como mera cuestión de actualidad. Sin embargo, la utilización política de las mismas por los dos principales bandos que, a día de hoy, se disputan el poder en Siria ha convertido ese asunto en un instrumento a su servicio, mediante el que recabar nuevos apoyos contra el adversario político (y ahora militar) y fomentar o asegurarse la lealtad de sus aliados. Por parte de la oposición islamista, la tradicional reivindicación sunní, teñida ahora de salafismo (y frecuentemente de takfirismo) ha quedado al servicio del principal objetivo: el derrocamiento de un régimen calificado de herético, anti-islámico y ateo. La identificación de este con el alawismo es uno de los mayores éxitos de la propaganda de los Hermanos Musulmanes sirios. En el caso de los al-Asad, y de los que se reparten con ellos el poder en el país, la doctrina confesional ha buscado diferentes estrategias que, en ocasiones, pueden considerarse contradictorias: el fomento de un secularismo humanista que convive con el sistema más tradicional de organización religiosa, el uso de una propaganda que presenta a la familia en el poder, como buenos musulmanes sunníes, y una calculada ambivalencia para con las diferentes tendencias del islam sunní presentes en Siria.

Esta estrategia, que aún hoy se sirve de las confesiones religiosas como un elemento para el mantenimiento o la consecución del poder están produciendo en estos momentos sus peores frutos, aunque para ambas partes sigue resultando beneficiosa. La mayor consecuencia es que la sociedad civil siria se ha visto envuelta en un conflicto que, si bien comenzó impulsado por razones sociales y políticas, ha adquirido un innegable trasfondo religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajami, Fouad, *The Syrian Rebellion*, Standford: Hoover Institution Standford University 2012.
- Álvarez Suárez, Alejandra, *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*, Madrid: CantArabia 2012.
- “Confesionalismo y modernidad: Los orígenes de la paradoja siria”, *Awraq* 8 (2013), 89-101.
 - “La religión en la trayectoria constitucional de la República Árabe de Siria”, en *La Primavera Árabe ¿Una Revolución Regional?* (Paloma González, ed.), Madrid: Univ. Complutense 2013, 535-545.
- Álvarez Suárez, Alejandra y del Río, Francisco, “The current Syrian popular view of the Jews”, *The Levantine Review* 2/2 (2013), 108-118.
- al-Asadī, Muhammad Hayr ad-Dīn, *Mawsuʿat Halab al-muqārana*, 7 vols., Universidad de Alepo: Alepo 1981-1988.
- Bar, Shmuel, *Bashar’s Syria, The Regime and its Strategic Wordview*, Herzliya (Israel): Institute for Policy and Strategy Interdisciplinary Center 2006.
- Bou-Nacklie, Elias, “Les Troupes Spéciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916-1946”, *International Journal of Middle East Studies* 25/4 (1993), 645-660.
- Crone, Patricia y Cook, Michael, *Hagarism. The Making of the Islamic Word*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1977.
- Davison, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton: Princeton Univ. Press 1963.
- Encyclopædia of Islam*, Leiden-New York: Brill 1986-2004. 12 vols.
- Donohue, John J., “La Nouvelle Constitution Syrienne et ses Détracteurs”, *Travaux et Jours* (1973), 93-111.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beirut: Dar el-Machreq 1995.
- Fieldhouse, David Kenneth, *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*, Oxford: Oxford Univ. Press 2006.
- Findley, Carter Vaughn, “The Tanzimat”, *The Cambridge History of Turkey* (Suraiya N. Faroqi, Kate Fleet y Reşat Kasaba), Cambridge: Cambridge Univ. Press 2008, vol. 4, 11-37.

- Gelvin, James L., "The Ironic Legacy of the King-Crane Commission", *The Middle East and the United States: a historical and political reassessment* (Lesch, David W., ed.), Boulder: Westview Press 2007, 13-29.
- Göçek, Fatma Müge, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford: Oxford Univ. Press 1996.
- Grafton, David D. *The Christians of Lebanon, Political Rights in Islamic Law*, Londres - Nueva York: Tauris Academic Studies, 2003, 94.
- Gutiérrez de Terán, Ignacio, *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*, Madrid: CantArabia-Universidad Autónoma de Madrid 2003.
- Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVI-XVII s.)*, Roma: École Française 1994.
- Hinnebusch, Raymond, *Syria, Revolution from Above*, Londres: Routledge 2001.
- Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford Univ. Press 2001.
- *Studies on Ottoman social and political story: selected articles and essays*, Leiden: Brill 2002.
- Kedar, Mordechai, "In Search of Legitimacy: Assad's Islamic Image in the Syrian Official Press", *Modern Syria: from Ottoman rule to pivotal role in the Middle East* (Moshe Ma'oz et al.), Brighton-Portlans: Sussex Accademic Press 1999, 17-32.
- Khouri, Philip S., *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton Univ. Press 1987.
- "King-Crane report on the Near East", *Editor & Publisher Co.* 55, nº. 27, 2º Sección, 2 de diciembre de 1922, xviii + map.
- Kuran, Timur, "The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism", *Journal of Legal Studies* 33/2 (2004), 475-515.
- Lefèvre Raphaël, *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, Oxford: Oxford Univ. Press 2013: 44.
- Flint Leverett, *Inheriting Syria. Bashar's Trial by Fire*, Washington D. C.: Brookings Institution Press 2005.
- McHugo, John, *Syria. From the Great War to Civil War*, Londres: Saqi Books 2014.
- Ma'oz, Moshe, "Communal Conflict in the Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors", *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* (Benjamin Braude y Bernard Lewis, eds.), Nueva York-Londres 1982. vol. 2, 91-105.

- Ma'oz, Moshe, Joseph Ginat y Onn Winklet, "The Emergence of Modern Syria", *Modern Syria: from Ottoman rule to pivotal role in the Middle East* (Moshe Maoz et al.), Brighton-Portlans: Sussex Accademic Press 1999, 1-13.
- Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York: Columbia Univ. Press 1989.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Pierret, Thomas, "The State Management of Religion in Syria. The End of 'Indirect Rule'?", en *Middle East Authoritarianisms. Governance, Contestation and Regime Resilience in Syria and Iran* (Steven Heydemann y Reinoud Leenders), Standford: Standford Univ. Press 2013, 83-106.
- "The Syrian Baath Party and Sunni Islam: Conflicts and Connivance", *Middle East Brief* 77 (Febr. 2014), 1-7.
- Pipes, Daniel, *Greater Syria. The History of an Ambition*, Oxford: Oxford Univ. Press 1992.
- Porat, Liad, "The Syrian Muslim Brotherhood and the Asad Regime" *Middle East Brief* 2010 (47), 2-7.
- Rabinovich, Itamar, "The Compact Minorities and the Syrian State, 1918-1945", *Journal of Contemporary History* 14/4 (1979), 693-712.
- Rodinson, Maxime, *Los árabes*, Madrid: Siglo XXI 2005.
- Saeed, Abdullah, "Rethinking Citizenship Rights of the Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's contributions to the evolving debate", *Islam and Christian-Muslim Relations* (1999), 307-323.
- Takla, Youssef S., "Corpus Juris du Mandat Français", *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Nadine Meouchi y Peter Slugletti, eds.) Leiden: Brill 2001, 63-100.
- Teitelbaum, Joshua, "The Muslim Brotherhood in Syria. 1945-1958: Founding, Social Origins, Ideology", *The Middle East Journal* 65/2 (2011), 213-233.
- Tibawi, Abdul Latif, *A Modern History of Syria*, Londres: Macmillan – St. Martin's Press 1969.
- Van Dyck, Edward A., *Capitulations of the Ottoman Empire. Report of Edward A. Van Dyck, consular clerk of the United States at Cairo, upon the Capitulations of the Ottoman Empire since the year 1150. Part I.* Washington: Government Printing Office 1881.

White, Benjamin Thomas, “The Nation-State form and the Emergence of ‘Minorities’ in Syria”, *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7/1 (2007), 64-85.

- “Addressing the State: The Syrian ‘Ulama’ Protest Personal Status Law Reform, 1939”, *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), 10-12.

Young, George (ed.), *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d’Études sur le Droit Coutumier de l’Empire Ottoman*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1905.

Eyal Zisser, “Syria, the Ba’th Regime and the Islamic Movement: Stepping on a New Path?”, *Muslim World* 95 (2005), 43-65.

- *Artículo recibido: 13 septiembre de 2014.*

- *Artículo aceptado: 2 febrero de 2015.*
