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). *Tarij 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 Mataz 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 *Ibídem,* pp. 60-63; Mahmoud Mataz 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.

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* ['címbalo'], 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 1, 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 *dhimmis.* 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 *dhimmis* 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 *dhimmis* 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 *dhimmis* 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 *dhimmis* (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 eruditas 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 nestoriennes 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'o* en algunos escritos siríacos. Posteriormente, el nombre árabe dado a ese contrato fue el de *sijill.* A menudo se acompañaba del llamado *wasiyya,* una especie de recomendación. Fattal nos ofrece los textos de varios de estos *wasiyyat* 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 *Ibídem,* 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 Ciríaco 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-Nasraniyyah* [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 'edtanaye* [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-Nasraniyyah* [Das Recht der Christenheit], 4 vols. Lovaina: Durbecq.

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 *penitentiales.*[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 *dhimmis* 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 1111).[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 Kanonessammlungen; 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.* París: 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 إعتماد 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.