LA CONTRIBUCIÓN DEL CRISTIANISMO ÁRABE A LA TEOLOGÍA ACTUAL[1]

Michel Younès

Los cristianos árabes llevan alrededor de cincuenta años atravesando un periodo complejo y difícil. Complejo debido a los cambios geopolíticos, especialmente en Oriente Medio, y difícil por las trágicas consecuencias que nos hacen plantearnos la capacidad de mantener, de forma significativa, su presencia en esta región del mundo. Los cambios que se han producido durante el siglo XX han sido considerables. Los cristianos han pasado de ser una minoría activa en determinados países, como Egipto, Siria, Iraq, etc., a convertirse en una minoría discriminada y hasta perseguida. La influencia de la ideología de los Hermanos Musulmanes, organización fundada en 1920 por Hasan al-Banna, trajo consigo la marginación de los cristianos coptos. Tras la caída de Saddam Husein y la invasión del Estado Islámico para Iraq y Levante, los caldeos tuvieron que abandonar en masa y de forma precipitada sus hogares. En la actualidad, los cristianos de Siria están condenados al exilio para huir de una situación insostenible que oscila entre la dictadura militar y el totalitarismo religioso.

Ante este panorama apocalíptico, lo que hay que plantearse es el papel que desempeñan los cristianos en su propia identidad. ¿Es posible defender —pese a las grandes dificultades que atraviesan en medio de una total y deplorable indiferencia internacional— su vocación en cuanto cristianos en un contexto en plena ebullición?[2] En un plano diferente, aunque complementario, habría que preguntarse acerca del lugar que pueden ocupar los cristianos árabes en la Iglesia universal. ¿La particularidad de estos cristianos —arraigada en una historia singular y en una fértil tradición de pensamiento— nos permite apreciar las características de sus contribuciones? ¿En qué pueden contribuir a la teología actual? Estas son las cuestiones que trataré de responder abordando algunos temas que propondré a continuación.

Antes de continuar, es imprescindible precisar algo. Hablar de la contribución del cristianismo árabe a la teología actual requiere aclarar previamente el campo semántico que se va a utilizar. Resulta evidente que el cristianismo árabe no constituye, hoy en día, un bloque monolítico. Está formado por una realidad cuyo arraigo en la historia esclarece su naturaleza. El cristianismo árabe se puede definir como la comunidad de cristianos que hablan árabe. Son cristianos que adoptaron paulatinamente la lengua árabe para comunicarse con su entorno. Actualmente, estos cristianos viven en Egipto, Libia, Siria, el Líbano, los Territorios Palesti-

1 Este trabajo se presentó en una ponencia en el marco del coloquio internacional celebrado del 15 al 17 de abril en Madrid: *Oriente cristiano y mundo árabe. III jornadas de literatura árabe cristiana,* organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, Universidad Eclesiástica San Dámaso.

2 La vocación es, precisamente, el tema del coloquio que se celebró del 26 al 29 de marzo de 2014 en la Universidad Católica de Lyon y que reunió a alrededor de cuarenta especialistas de Europa y Oriente Medio. Pueden consultarse sus actas, publicadas bajo la dirección de Michel Younès y Marie-Hélène Robert (2015). *La vocation des chrétiens d'Orient. Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'islam.* París: Karthala.

nos, Jordania, Iraq y los países del golfo. Por consiguiente, el adjetivo árabe no se circunscribe a la dimensión étnica del término. Es cierto que hubo tribus cristianas en la península arábiga desde muy pronto, incluida la época en que surgió el islam,[3] pero el cristianismo árabe va mucho más allá de la dimensión étnica y no se limita a las tribus de Arabia. Debido a la lengua, los cristianos son, por lo tanto, árabes desde un punto de vista cultural. En este sentido, comparten el mismo marco de referencia simbólico, salvo en lo referente a algunos aspectos exclusivamente religiosos.[4] Desde el siglo VIII, la imposición del árabe como lengua administrativa obligatoria por el califato de los Omeyas condujo a los cristianos a separar la lengua litúrgica de la lengua civil. La cultura árabe está constituida por elementos islámicos, obviamente, pero también está impregnada de las realidades cristianas que existían previamente, como la siríaca, la bizantina, la copta...[5] Hoy en día, al hablar de cristianismo árabe, hay que tener en cuenta toda esta complejidad. Una complejidad que merece una aclaración. Si a lo largo de la historia los musulmanes se han llamado a sí mismo árabes, al confundir muy a menudo identidad árabe e islam, los cristianos se negaron durante mucho tiempo a llamarse árabes para que no se les confundiera con *musulmanes.* La toma de conciencia de que existe un cristianismo árabe arraigado en este contexto y en esta cultura es relativamente reciente.

El título del presente trabajo, «La contribución del cristianismo árabe a la teología actual», requiere una segunda aclaración. ¿A qué nos referimos con «teología actual»? El acto teológico contemporáneo se enfrenta a una paradoja, pues, por un lado, pretende ser más preciso desde un punto de vista metodológico y epistemológico y, por otro, ser universal. Lo que está en juego es el debate sobre la unidad y la pluralidad de la teología. Porque, a fin de cuentas, ¿qué es lo que define a la teología hoy en día? Para unos, la teología actual, especialmente la occidental, vive un momento de tensión entre unidad y diversidad y debe ser más rigurosa, ya que el público al que se dirige está modelado por un conocimiento científico, matemático. En el contexto actual en que la secularización y la mundialización son cada vez mayores, la teología debe girar en torno a una fe que se ajuste a las condiciones culturales existentes. En cambio, otros opinan que estamos asistiendo a una especie de desmembramiento de la teología en diferentes disciplinas, debido a la implosión de la filosofía y de la mentalidad contemporánea.[6] Podemos

3 El encuentro entre el profeta del islam, Mahoma, y la tribu de Najran en el año 632 es uno de los múltiples ejemplos que dan fe de la presencia de cristianos en Arabia en aquella época.

4 Es interesante destacar que los cristianos adoptaron el mismo término, *Allah,* para designar a Dios. Algunas expresiones, como «insha'Allah» ('si Dios quiere'), son comunes a ambos grupos, mientras que otras, como «Aid-al Kebir» ('la gran fiesta'), se utilizan según las particularidades de cada marco de referencia religioso. Para los cristianos, designa la Pascua, mientras que para los musulmanes, es la Fiesta del Sacrificio. Determinadas expresiones muestran un proceso de influencia, como aquellas vinculadas con el mal de ojo.

5 Hay testimonios históricos que muestran cómo la traducción al árabe del legado filosófico griego se hizo por mediación de los cristianos —nestorianos—, que dominaban las tres lenguas. Esta labor de traducción, realizada bajo el califa de la dinastía abasí al-Ma'mun durante el siglo IX, contribuyó considerablemente a edificar la Casa de la Sabiduría *(Bayt al-Hikmah).*

6 Es una de las razones que ha llevado a la Comisión Teológica Internacional a elaborar un documento que defina los criterios de la teología actual, y este hecho mismo ya indica lo que el propio documento llama una «fragmentación de la teología». Véase Serge-Thomas Bonino, Église Catholique/Commissio Theologica In-

empezar por destacar algunas semejanzas entre la teología actual y el cristianismo árabe: una unidad marcada intensamente por la diversidad que las constituye y una riqueza que se enfrenta a una fragilidad cada vez mayor. Este es el marco en el que me moveré para intentar esbozar la contribución del cristianismo árabe a la teología actual, especialmente a la católica. Para ello, voy a desarrollar cuatro temas generales, que no son desde luego los únicos, pero que sirven para ilustrarla: la «interculturación», el diálogo interreligioso, especialmente con el islam, el ecumenismo y la catolicidad.[7]

La «interculturación»

Desde los años setenta del siglo XX, la teología está impregnada de inculturación. La teología católica creó el término *inculturación* para desmarcarse de una actitud negativa con respecto al contexto cultural del anuncio del Evangelio, lo que se llamaba *aculturación,* evitando al tiempo caer en el extremo opuesto, es decir, convertirlo en un absoluto. La aculturación era una especie de *tabula rasa* que llevaba a cabo la cultura de acogida al presuponer que existe una disociación total entre cultura y fe (cultura de acogida y fe del misionario) y al asimilar la fe con la cultura del misionario (cristiana). No resulta vano señalar el modelo teológico —eclesiológico— que subyace a esta concepción: el principio mismo de fe, que se manifiesta mediante la forma ritual y la organización eclesiástica, es lo que garantiza la unidad más allá de la diversidad cultural. Se recurre así a la imagen paulina del cuerpo, en la cual la cabeza garantiza la cohesión de los miembros.[8]

La inculturación, en cambio, consiste en traducir la fe cristiana a las diferentes culturas. Desde un punto de vista misionario,[9] se trata de encontrar una sinergia entre la fe cristiana y las culturas. Lo importante es inscribirse en un proceso dinámico y vital, a la luz del misterio de la encarnación. El encuentro de la fe cristiana con una cultura determinada debería permitir a esta última trazar su camino en presencia de Cristo. Por lo tanto, la encarnación es una forma de inculturación que pone en práctica el misterio de la redención, es decir, la resurrección del hombre antiguo. La inculturación pretende, sin recurrir al sincretismo, ser un encuentro fructífero entre la universalidad del mensaje evangélico y cada una de las culturas. A diferencia de la *adaptación,* la inculturación propone entrar en una dinámica de *re*-creación. La llamada del Evangelio se une con las aspiraciones propias

ternationalis y Abbaye Notre-Dame de Fontgombault (2012). *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères* [Traducción francesa de los monjes benedictinos de la abadía de Nuestra Señora de Fontgombault. Prólogo a la edición francesa por el arzobispo Pierre-Marie Carré]. Véase *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères.* París: Éditions du Cerf, p. 16.

7 La perspectiva adoptada en este trabajo es la de la teología católica. Para evitar redundancias, no utilizaré de forma sistemática el adjetivo *católico.*

8 Véase la Epístola a los Efesios (4:12 y 4:15-16) o, también, la Epístola a los Colosenses (1:18-24; 2:17-19).

9 Hay que recordar que la utilización de este concepto se remonta al jesuita belga Joseph Masson, que habló de «la necesidad de un cristianismo inculturado de forma polimorfa» (véase Joseph Masson [1962]. «L'Église ouverte sur le monde», *Nouvelle Revue Théologique,* vol. 84, p. 1083). La XXXII Congregación General de los Jesuitas (1974-1975) analizó este concepto desde una perspectiva teológica. Fue presentado en 1977 en el sínodo romano de los obispos por el superior general de los jesuitas, el padre Pedro Arrupe, y adoptado oficialmente en el documento final del sínodo (*Ad populum Dei nuntius,* art. 5).

de cada cultura, desde el interior, y la conduce por el camino de la realización. Así pues, la inculturación representa un principio activo capaz de aportar inspiración a las culturas sin hacer que se sientan extrañas consigo mismas.

Las Iglesias de Oriente son un reflejo de este modelo teológico que se puede apreciar en el contexto de Oriente Medio. Desde los primeros siglos, el mensaje evangélico se «inculturó» adoptando diferentes formas, como la copta, la siríaca, la bizantina, la armenia, la árabe, etc., asumiendo y ejemplificando, en cierta manera, la narración de Pentecostés (Ac. 2). La unidad del Espíritu Santo hizo posible anunciar la resurrección en diversas lenguas. Al vivir el misterio de Pentecostés, las Iglesias de Oriente pudieron desarrollarse en diferentes planos: monástico, misionario, teológico, litúrgico, etc. Las aclaraciones cristólogicas y trinitarias que aportaron a los diferentes dogmas son, en gran parte, fruto de esa dinámica cuyos centros neurálgicos fueron las escuelas de Alejandría y de Antioquía.

En cierto modo, el cristianismo árabe es el heredero de aquella realidad múltiple. Podemos decir, de modo esquemático, que la teología oriental en su forma árabe posee en sí misma importantes recursos y una cierta fragilidad. Unos recursos que se inscriben en su patrimonio milenario a través de las grandes figuras que la sustentan, y una fragilidad que se manifiesta en su historia resquebrajada, una historia marcada por divisiones y tensiones de naturaleza político-religiosa. Con todo, el hecho de ser minoritaria y de estar presente en un contexto cultural árabe constituye, sin lugar a dudas, un recurso de primer orden. Hablar de teología árabe en la actualidad implica tener en cuenta todos aquellos elementos —siríacos, bizantinos, coptos, etc.— que se han ido inscribiendo a lo largo de la historia en las culturas locales. Hoy por hoy, el mayor desafío del cristianismo árabe es crear no solo un modelo de inculturación o de encuentro entre la Buena Nueva del Evangelio y un contexto determinado, sino un modelo de «interculturación» en el cual las diferentes culturas de origen no se replieguen sobre sí mismas, sino que irriguen la identidad teológica árabe con su propia identidad.

Sin embargo, en el contexto mundial, incluyendo el de la teología, la crisis de identidad que atravesamos necesita puntos de apoyo, como el de un modelo en que la «interculturación» refleje una dinámica de crecimiento que no pierda su identidad imitando desde fuera la del otro o rechazándolo. Retomando una expresión de Amin Maalouf, el reto hoy en día consiste en superar las identidades asesinas.[10] Al examinar de nuevo la historia o la genealogía de varios conceptos teológicos árabes, se aprecia una forma de «interculturación» que no se basaba únicamente en traducir el siríaco o el bizantino al árabe, sino que era también una forma de interconexión entre culturas que siguen siendo reconocibles. Esto aporta nueva luz para abordar el estudio de la transmisión desde las raíces mismas de la tradición. La tradición/Tradición no es y no puede reducirse a un fenómeno de repetición o de conservación sin correr el riesgo de convertirla en una tradición que encierre, que ahogue, que imite. La historia de la teología árabe muestra lo provechoso que resulta inscribirse realmente, pero no de forma rígida, en una transmi-

10 Amin Maalouf (1998). *Les identités meurtrières.* París: B. Grasset.

sión dinámica. Por ejemplo: para expresar en árabe la fe cristiana en la Trinidad, los teólogos recurrieron a un concepto siríaco, *uknum,* que significa 'persona'. Ese rodeo por la lengua siríaca se hizo para evitar utilizar otro término árabe, *shakhs,* con el que se corría el riesgo de asimilar la persona a una estatua, a un objeto fijo.

La «interculturación» implica inscribirse en un movimiento exigente con el que hay que comprometerse, y por eso mismo no puede ser un camino sin escollos. Requiere revisar, cuestionar, comprobar... constantemente todo lo que constituye el razonamiento teológico. Si la «interculturación» sigue siendo un desafío para la propia teología árabe, también constituye un aporte metodológico importante cuyo alcance epistemológico es válido para la teología actual. La forma de conjugar los recursos culturales disponibles y de hacer que interactúen entre sí representa una forma de ser, una postura teológica paradigmática que supervisa cómo se percibe uno a sí mismo y cómo percibe al prójimo. De esta «interculturación» se deriva el resto de aportaciones.

El ecumenismo

La segunda contribución significativa del cristianismo árabe gira en torno al ecumenismo. Si bien el movimiento del ecumenismo surgió a principios del siglo XX por la urgencia de la misión,[11] especialmente en Asia, la diversidad que constituye la realidad del cristianismo árabe en un contexto marcado por el islam estuvo presente desde sus orígenes. En ese contexto, el ecumenismo era sinónimo de necesidad vital. La historia de la región árabe condujo a las Iglesias a juntarse en el mismo espacio geográfico, compartiendo un marco de referencia común —en ocasiones— y desafíos vitales, y sufriendo —según qué épocas— una persecución análoga.

Sin embargo, a diferencia del movimiento ecuménico, que primero se decidió y luego se llevó a la práctica —difundiendo de esta manera una mentalidad ecuménica muy importante—, el ecumenismo árabe es un ecumenismo que, primero, se vivió. Debido a las circunstancias políticas y a la realidad circundante, la condición ecuménica resultó ser una obligación vital. En Egipto, en Siria y sobre todo en el Líbano, las Iglesias están «condenadas» a convivir.[12] Los cristianos de las diferentes familias eclesiásticas cohabitan, *de facto,* en el mismo espacio. Debido a los matrimonios mixtos, las familias están formadas por comunidades cristianas diversas. Así, el ecumenismo —primero, vivido y, luego, decidido por las autoridades eclesiásticas— tuvo que ocuparse de las necesidades de unos feligreses que se mezclaban entre sí, más que de disputas teológicas o de tinte proselitista. El ecumenismo árabe partió «de abajo», de la vida de los feligreses, y reclamó posteriormente respuestas adecuadas a las autoridades eclesiásticas, invirtiendo así la dirección del movimiento ecuménico mundial. No fue sino más tarde cuando surgió el Consejo de Iglesias de Oriente Medio,[13] como rama del Consejo Mundial de Iglesias.

11 Varios historiadores vinculan este movimiento a la Conferencia Internacional Protestante de Edimburgo de 1910.

12 Por supuesto, hay que entender este término en sentido metafórico.

13 Fundado en 1930 por las comunidades protestantes, a este consejo se unirán paulatinamente las Iglesias, primero, ortodoxas, entre 1960 y 1970, y luego católicas, en los años noventa.

Este fenómeno es palpable en las prácticas rituales o en la educación. Según en qué zonas geográficas, es muy habitual que los feligreses acudan a la parroquia más cercana. En el Líbano, por poner un ejemplo, las parroquias maronitas —que son mayoritarias en aquel país— acogen a feligreses de otras Iglesias sin por ello pretender asimilarlos como tales. Esta mezcla es más evidente aún en el ámbito de la educación, donde la matrícula en un centro de enseñanza no se hace en función de la pertenencia a una confesión determinada. Los padres conocen perfectamente la confesión del colegio en cuestión, sobre todo porque la mayoría de los colegios pertenecen a congregaciones religiosas. Esta «mezcla», que respeta la pertenencia religiosa de cada cual, está aumentando debido a la inmigración. Hay parroquias, como la maronita en Lyon o la griega en Bruselas o París, que acogen a feligreses bizantinos católicos y ortodoxos, siríacos ortodoxos, siríacos católicos, caldeos, etc. Incluso se propone «a sabiendas» a miembros de «parroquias árabes» que siguen alguno de los ritos orientales para que formen parte de los consejos parroquiales.

La otra característica del ecumenismo árabe es la de ser un ecumenismo principalmente ortodoxo que cuenta con múltiples familias religiosas. En este tema, el ecumenismo árabe también se diferencia del ecumenismo mundial al no tener la misma composición que él, al menos no en las mismas proporciones. La realidad demográfica de aquella región muestra, según los países —exceptuando el Líbano—, una mayoría ortodoxa constituida por familias que practican diferentes ritos, como la copta, la siríaca, la bizantina y, en cierta medida, la armenia.[14] También cabría señalar el hecho de que el ecumenismo árabe está formado por comunidades que son todas minoritarias entre sí, dado que están en un entorno musulmán. Así, mientras que el ecumenismo mundial se centra en problemas misiológicos o teológicos muy ligados al catolicismo y al protestantismo, el ecumenismo árabe se preocupa, fundamentalmente, por la supervivencia de las Iglesias y por que sean capaces de dar fe juntas de su compromiso con Cristo.

La tercera característica del ecumenismo árabe es que las Iglesias que lo constituyen, excepto la Iglesia maronita, son Iglesias hermanas. Dicho en otras palabras, las divisiones eclesiásticas que se han ido produciendo durante la historia han conducido a una especie de compromiso con el legado ritual y teológico común. A diferencia del ecumenismo europeo católico-protestante, que se formó a base de posiciones antagónicas, el ecumenismo en el contexto árabe tiene un funcionamiento especular: la misma estructura, el mismo legado teológico, el mismo rito, etc. Lo que cambia entre las diferentes Iglesias es, sobre todo, la referencia a la autoridad romana. Esto hace que la unidad ecuménica sea, paradójicamente, más simple y más compleja a la vez. Es simple por el fondo (un legado común) y es compleja debido a la existencia de estructuras jerárquicas paralelas.

Recapitulemos las aportaciones en el ámbito ecuménico. En un contexto mundial en que el ecumenismo parece estar estancado en el plano institucional o teológico, la primera aportación del ecumenismo árabe es recordarnos la im-

14 Es perfectamente legítimo añadir a esta lista el componente latino y las denominaciones protestantes, que también están presentes y forman ya parte de ese horizonte eclesiástico.

portancia de estar atentos a las exigencias de los feligreses, de escuchar a las bases. Hace años que los feligreses de todas las confesiones presionan, en cierto modo, a sus respectivas autoridades para que se unifique la festividad de la Pascua. Y con razón. Celebrar la Pascua en fechas distintas en un contexto musulmán —siguiendo el calendario juliano y el gregoriano— es ir a contracorriente de ese compromiso común. La segunda aportación radica en la similitud entre las diferentes confesiones, una similitud que no implica automáticamente «traicionar su propia tradición». La similitud en el contexto del ecumenismo árabe es algo casi natural. La tercera aportación estriba en atender los desafíos comunes que hay que enfrentar. En un contexto en el cual el cristianismo es minoritario, el ecumenismo árabe nos advierte de lo importante que es poner orden en el diálogo interno de las familias cristianas con fines externos. No obstante, el hecho de tener en cuenta los desafíos comunes no implica que se pretenda limar las particularidades o fundirlas en un modelo único. El ecumenismo es sinónimo de reconocimiento mutuo, de una eclesialidad compartida en lo que esta puede aportar de específico para nutrir al conjunto. La particularidad no es signo de exclusión, menos aún de superioridad, sino de una verdadera riqueza que puede ser provechosa para todos. El ecumenismo es otra forma de ver las similitudes y las diferencias que no reduce la unidad a la uniformidad.

Lo interreligioso y su relación con el islam

Actualmente, una de las aportaciones más importantes del cristianismo árabe a la teología se refiere, sin ningún género de dudas, al ámbito de lo interreligioso, y especialmente a la relación con el islam. En un mundo cada vez más mundializado y globalizado, la crisis de identidad que atravesamos ha adoptado una forma religiosa. El «choque de civilizaciones» posee un fuerte componente religioso, especialmente con respecto al islam.[15] Desde los años 1980 y 1990, se han ido alzando voces que reclaman la celebración de encuentros interreligiosos como antídoto a esa cultura del choque.[16] En el ámbito teológico, suele considerarse que la teología del pluralismo religioso surgió en la segunda mitad del siglo XX como un nuevo horizonte y que el Concilio del Vaticano II supuso un cambio de rumbo para los círculos católicos. El pluralismo religioso se ha convertido en «la nueva era» de la realidad de la Iglesia.[17] Y, en cierta medida, representa el nuevo horizonte de la teología actual. Se pueden consultar varias publicaciones de teología que ilustran este desarrollo.[18]

Hay un asunto novedoso en este contexto que resulta determinante. La cuestión del islam se ha convertido en una cuestión crucial para el mundo entero; no solo debido a la inmigración masiva a la que van a enfrentarse los musulmanes de diferentes países, como los de los países árabes o los del sudeste asiático, sino también

15 Véase la tesis de Samuel Huntington (1996). *Le choc des civilisations.* París: Odile Jacob.

16 Como, por ejemplo, los encuentros interreligiosos de Asís, celebrados en 1986 por iniciativa de Juan Pablo II.

17 Véase, por ejemplo, Claude Geffré (1995). «La place des religions dans le plan du salut», *Spiritus,* febrero de 1995, pp. 78-97; Claude Geffré (1993). «Le fondement théologique du dialogue interreligieux», *Chemins du Dialogue,* 2, junio, pp. 73-103. Para Geffré, la teología de las religiones no es un nuevo capítulo de la teología, sino el horizonte mismo de la teología actual en su conjunto.

18 Nosotros mismos aportamos una contribución a este campo en Michel Younès (2012). *Pour une théologie chrétienne des religions.* París: Éditions DDB.

debido a la ola de fundamentalismo, incluso de extremismo, que afecta al mundo musulmán. Si el mundo entero atraviesa una especie de crisis de identidad que se acelera cada vez más debido a la globalización tecnológica, la identidad musulmana está a su vez sometida a fuertes tensiones: el encuentro brusco con la modernidad genera situaciones extremas que se manifiestan mediante formas de rechazo hacia las sociedades modernas o de rechazo al otro por su diferencia cultural o religiosa.

Existen al menos tres razones por las cuales el cristianismo árabe se encuentra en primera línea y puede aportar contribuciones significativas a la teología de las religiones y a los interrogantes que suscitan las relaciones entre cristianismo e islam. La primera se debe a su situación geográfica. El fundamentalismo que azota a los países musulmanes es algo que le atañe directamente y por el que acaba sufriendo, muy a menudo, persecuciones o, al menos, discriminación. Solo hay que recordar los trágicos y devastadores acontecimientos acaecidos desde que opera el DAESH (acrónimo árabe para el Estado Islámico de Iraq y Levante). La segunda razón hunde sus raíces en su pasado histórico, un pasado marcado por una forma de coexistencia milenaria. El cristianismo de esta región ha conocido las distintas fases por las que ha pasado el islam desde que surgió en el siglo VII, fases distintas entre sí, incluso opuestas, hasta el punto de adoptar la dimensión cultural árabe como su propio marco de referencia. La tercera reside en la presencia de cristianos árabes organizados en comunidades eclesiásticas en todo el mundo y que pueden, por lo tanto, actuar como nexo entre diferentes esferas culturales. La inmigración cristiana, deseada o sufrida, irriga hoy en día el mundo entero: Latinoamérica, América Central y América del Norte, Europa, África, Australia...[19]

La experiencia secular que tienen los cristianos árabes del islam en sus múltiples fases y facetas puede ser considerada, actualmente, como el núcleo de una contribución eficaz y muy valiosa para la teología. Al dominar el árabe —la lengua islámica—, al menos en el ámbito coránico y teológico, pueden facilitar la comprensión y el estudio académico. Es más, al haber acompañado el desarrollo del islam desde sus orígenes, los cristianos han sido testigos de sus diferentes facetas: rigorista, mística, ritualista, filosófica, política, etc. Han vivido en sus carnes las aperturas y las exclusiones, los intercambios teológicos constructivos —como los de los siglos VIII y IX—, pero también las persecuciones debidas a una lectura literal de ciertos versículos del Corán o de los profetas y la aplicación de una forma jurídica de ley islámica.[20]

Por consiguiente, la contribución de los cristianos árabes tiene una importancia considerable para evitar dos tipos de extremismo: una forma de ingenuidad disfrazada de acogida y altruismo, pero también una forma de firmeza extrema,

19 Las cifras son elocuentes: la diáspora o dispersión de los cristianos de Oriente representa, en ocasiones, el doble de los cristianos que residen en su lugar de origen. Es el caso, por ejemplo, de las comunidades iraquíes, sobre todo caldeas y libanesas y, especialmente, maronitas.

20 Véase, por ejemplo, Samir Khalil Samir y Paul Nwyia (1981). *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn ibn Ishaq et Qusta ibn Luqa* [Introducción, texto y traducción]. Patrologia Orientalis. T. 40, fasc. 4, n.º 185. Turnhout: Brepols; y Samir Khalil Samir (2003). *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe.* Cahiers de l'Orient Chrétien. Beirut: CEDRAC.

de rechazo previo. La experiencia de un cierto tipo de convivencia —incluso si no es la misma en todos los países árabes— puede representar un camino intermedio y beneficiarse de la libertad de expresión que existe fuera de los países islámicos. El papel de los cristianos árabes es, por lo tanto, el de explicar, traducir, pero también el de dar ejemplo de apertura. Para ilustrar esta apertura, hay que mencionar la instauración en el Líbano de una fiesta islamo-cristiana, declarada fiesta nacional. El 25 de marzo, cristianos y musulmanes celebran juntos la Fiesta de la Anunciación de María respetando la coherencia interna de las dos tradiciones religiosas.

Si estamos atentos al riesgo que corre cualquier comunidad religiosa, cualquiera que esta sea, de replegarse en su propia identidad, la contribución de los cristianos árabes que viven en países no árabes puede ayudar a la teología cristiana a plantearse las preguntas adecuadas, y también ayudar a la teología islámica a salir de una forma de tradicionalismo repetitivo centrado en la identidad. Los cristianos árabes pueden, asimismo, ser un puente entre los musulmanes árabes y los cristianos no árabes. Para ilustrar este aspecto, hay que mencionar a numerosos profesores de islamología en Europa, como Adel Théodore-Khoury, en Alemania, Christoph Luxenberg, Michel Hayek o Youakim Moubarac, en Francia, entre tantos otros.

La catolicidad

Si la contribución de los cristianos árabes a las cuestiones referentes al islam es evidente, puede resultar extraño —a primera vista— referirse a las aportaciones de ese mismo cristianismo a la catolicidad. No obstante, la particularidad del cristianismo árabe también se manifiesta en este ámbito. El ejemplo del Líbano es elocuente, en cuanto a la nueva concepción de la catolicidad que aporta la Asamblea de Patriarcas y de Obispos Católicos. El arraigo histórico de las Iglesias que constituyen hoy en día el cristianismo árabe supone que cada una de ellas se organice conforme a su propia jerarquía: patriarca, obispos, etc. Por consiguiente, la catolicidad no es un modelo único y universal que pueda equipararse a la estructura de la Iglesia latina. En este contexto, la catolicidad se abre a una diversidad interna. El catolicismo se puede vivir de distintas maneras, a la occidental y a la oriental, al menos. El ser católico no se reduce a un rito determinado; uno puede ser católico y celebrar la liturgia según otros ritos, como el maronita, el copto, el bizantino, el siríaco, el caldeo…

Por lo que respecta a la organización, el cristianismo árabe ha integrado la posibilidad de tener varios obispos católicos en un mismo territorio, lo que da lugar a una sinodalidad, incluida una sinodalidad intracatólica. Se trata de un modelo exportable, en la medida en que el obispo de Roma ha confirmado que puede haber obispos católicos orientales en Occidente, ya sea en Canadá, en los Estados Unidos o en Europa; del mismo modo que, desde hace mucho tiempo, los católicos orientales aceptaron que hubiera obispos latinos, incluso hay un patriarca latino en Jerusalén. La catolicidad de los cristianos árabes permite aclarar una confusión: *católico* significa necesariamente 'latino'; y salir, asimismo, de una lógica binaria: Oriente es ortodoxo y Occidente es católico o protestante. La sensibilidad oriental forma ya parte de la dimensión católica de la Iglesia y no deja de recordarnos que el papa es, ante todo, el obispo de Roma y que ha sido reconocido como el

patriarca de Occidente. Una sensibilidad que nos permite, igualmente, recuperar todo el legado teológico de los Padres de la Iglesia, la dimensión mística de carácter monástico que irrigó la espiritualidad oriental.

Esta catolicidad también se refleja en un asunto concreto relacionado con la disciplina, con la unidad de la fe. A diferencia de la Iglesia latina, que adoptó la regla del celibato de los sacerdotes, el cristianismo árabe sigue ordenando a hombres casados. Esta práctica no desapareció jamás. Esa es la razón de que existan, en la actualidad, sacerdotes plenamente católicos y casados. Se trata de una práctica eclesiástica que le recuerda a la teología ministerial la importancia de integrar en la comunidad —de la familia o monástica— al ministro ordenado. Actualmente, los hombres casados pueden ser ordenados incluso en las diócesis o eparquías católicas de Occidente. Puede que esto nos haga reflexionar sobre ese aspecto de la disciplina que tiene ciertamente su coherencia en la práctica latina, pero que sigue siendo una regla y no un dogma. En el mismo orden de ideas, también puede destacarse una diferencia relacionada con la práctica sacramental. El cristianismo árabe ha conservado una liturgia de la eucaristía en la cual la transformación misteriosa del pan y del vino culmina con la invocación del Espíritu Santo. De esta forma, la epíclesis de la eucaristía se produce después de las palabras de la institución —llamadas «palabras de consagración» en el rito latino—. Esta diferencia refleja otra característica relacionada con el estatuto del ministro, que, de acuerdo con la concepción oriental del cristianismo árabe, celebra la liturgia en *persona ecclesiae,* en nombre de Cristo, y no en *persona christi,* como marca la concepción latina. En este tema, el cristianismo católico árabe no dejará de recordar a la teología católica la importancia de llevar a cabo una reflexión que tenga en cuenta su propia diversidad.

Conclusiones

Para terminar, parece importante recordar el interés que reviste el cristianismo árabe para la teología actual en cuanto manera original de ser «una teología que dialoga». El cristianismo árabe, retomando una imagen de Amin Maalouf, es como un junco plantado en medio de un viñedo: si le infesta un parásito, es señal de que todo el viñedo corre el riesgo de sufrir una plaga. Se podría retomar esta imagen formulándola de forma positiva. Los problemas que aquejan al cristianismo árabe pueden ser una señal de aviso para la teología en su conjunto: ¿Cómo conciliar unidad y diversidad? ¿Cómo tomar en cuenta todas las dimensiones de las cuestiones interreligiosas, especialmente las que se refieren al islam? ¿Cómo es posible que una identidad esté configurada por distintas culturas?

Prestar atención al cristianismo árabe será provechoso para toda la teología. Pero para preservar su especificidad, el cristianismo árabe también necesita de un apoyo real por parte de la teología, de la Iglesia y de la geopolítica. En primer lugar, porque la fragilidad es inherente a cualquier tipo de diversidad y esta puede transformarse en tensiones internas o, incluso, en divisiones. La metodología y el rigor de Occidente pueden aportar mayor claridad y ayudar a diferenciar las diferentes facetas. El cristianismo árabe necesita a la teología para abandonar ciertas ambigüedades relacionadas con la diversidad que alberga y poder expandirse dando

lo mejor de sí mismo. Este cristianismo, que tiende a dar primacía a lo oral, a veces a repetirse o incluso a imitar a su compañero árabe en su forma de ser islámica, necesita que le apoyen para aclararse, para expresarse, para ser productivo; necesita que la teología le vigile para que no se disperse o se vuelva sectario. En segundo lugar, el cristianismo árabe necesita de un apoyo real puesto que se encuentra en situación de inferioridad numérica, pero también debido a la amenaza que se cierne sobre él, visto que el fundamentalismo se está tornando extremista. Hoy por hoy, el apoyo eclesiástico y el apoyo de la comunidad internacional son necesarios para evitar que se disperse, lo que podría conducir a una situación irreversible.

Para finalizar, hay que señalar una paradoja: en una época en que a las familias que constituyen el cristianismo árabe les cuesta definirse como cristianos, a veces tienen tendencia a mirar hacia el pasado centrándose en sus orígenes, unos orígenes que, a pesar de ser importantes, pueden llegar a sepultarlas. Hoy en día, es la otredad, ya sea eclesiástica o religiosa, lo que les empuja a abrirse para integrarse en su cultura actual sin perder la frescura y la savia de sus raíces. Esa es la intención que encontramos en los trabajos de Jean Corbon, un francés que se ordenó sacerdote en una iglesia griega melquita del Líbano y uno de los primeros en referirse a la «Iglesia de los árabes» como expresión de ese cristianismo árabe que se nutre de sus múltiples raíces orientales.[21] Una voz que merece ser escuchada en la actualidad para ir en busca de aquello que atañe a la vocación del cristianismo árabe.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR
Michel Younès es catedrático de Teología en la Universidad Católica de Lyon, director del Centre d'Étude des Cultures et des Religions y coordina la creación de la Plateforme Universitaire de Recherche sur l'Islam en Europe et au Liban (PLURIEL). Entre sus publicaciones figuran: *Révélation(s) et parole(s). La science du* kalam *à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam* (2008); *Pour une théologie chrétienne des religions* (2012); *L'Entreprise au défi des religions. Regards croisés à partir du bassin méditerranéen* (Chronique Sociale, 2013); La dirección de las obras *L'islam en France, au miroir des éditions Tawhid* (2014); *La fatwa en Europe. Droit de minorité et enjeux d'intégration* (2010); *L'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien* (2009); *Les courants internes à l'islam* (2009). Y *La vocation des chrétiens d'Orient. Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'islam* (2015).

TRADUCCIÓN
AEIOU – Traductores (francés).

RESUMEN
Los cristianos árabes llevan alrededor de cincuenta años atravesando un periodo complejo y difícil. Han pasado de ser una minoría activa en determinados países, como Egipto, Siria, Iraq, etc., a convertirse en una minoría discriminada y hasta perseguida. Lo que hay que plantearse es el papel que desempeñan los cristianos

21 Véase Jean Corbon (1997). *L'Église des Arabes.* Rencontres, Nouvelle Serie 2. París: Éditions du Cerf.

en su propia identidad. ¿Pese a las grandes dificultades que atraviesan, es posible defender su vocación en cuanto cristianos en un contexto en plena ebullición? En otro orden de cosas, aunque complementario, habría que preguntarse acerca del lugar que pueden ocupar los cristianos árabes en la Iglesia universal. ¿La particularidad de estos cristianos —arraigada en una historia singular y en una fértil tradición de pensamiento— nos permite apreciar las características de sus contribuciones? ¿En qué pueden contribuir a la teología actual? Estas son las cuestiones que trataré de responder abordando algunos temas que propondré a continuación.

PALABRAS CLAVE
Cristianismo árabe, «interculturación», ecumenismo, diálogo islamo-cristiano, catolicidad.

ABSTRACT
Christian Arabs have spent some fifty years enduring a complex and difficult period. They have gone from being an active minority in certain countries, for instance Egypt, Syria, Iraq, etc., to becoming a minority that has been discriminated against and even persecuted. What must be considered is the role Christians play in their own identity. Despite the significant difficulties they face, is it possible to uphold their vocation as Christians in a context in turmoil? On another yet also complementary note, questions must be posed around the place Christian Arabs could hold in the Universal Church. Does the particular nature of these Christians —rooted in a unique history and fertile tradition of thought— enable us to appreciate the characteristics of their contributions? What can they contribute to present-day theology? These are the questions I will try to answer by addressing some of the themes set out below.

KEYWORDS
Arab Christianity, «interculturation», ecumenicism, Islamic-Christian dialogue, Catholicism.

الملخص
يمر المسيحيون العرب بمرحلة معقدة و صعبة لما يقارب الخمسين سنة. فقد تحولوا من أقلية نشيطة في بعض البلدان، مثل مصر و سوريا و العراق إلخ.، إلى أقلية تتعرض للتمييز لا بل للإضطهاد كذلك. و هذا ما يطرح مسألة الدور الذي يلعبه المسيحيون فيما يتصل بهويتهم الخاصة. فهل يمكن للمسيحيين أن يدافعوا عن رسالتهم في سياق مضطرب، رغم الصعوبات الجمة التي تواجههم؟ و في شأن آخر، مع أنه مكمل لما سبق، يجب طرح السؤال عن المكانة التي يمكن أن يحتلها المسيحيون العرب في الكنيسة الكونية. هل تسمح لنا خصوصية هؤلاء المسيحيون —المتجذرة في تاريخ فريد و في تقاليد فكرية خصبة— من تقدير خصائص مساهماتهم؟ و ماالذي يمكنهم أن يقدموا للاهوت الحالي؟ هذه هي الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها عند تناول بعض المواضيع التي سأقترحها توا.

الكلمات المفتاحية
المسيحية العربية؛ «الثقافة البينية»؛ المسكونية؛ الحوار الإسلامي المسيحي؛ الطابع الكاثوليكي.

LIBROS

BIRGÜL AÇIKYILDIZ (2010). *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.* Londres: I. B. Tauris, 283 págs.

Cuando en agosto de 2014 Barack Obama anunció el comienzo de operaciones con bombardeos en el norte de Iraq, justificó esta decisión con dos principales motivos. El primero de ellos fue la necesidad de proteger al personal americano, diplomático y civil, que servía en aquel momento en la ciudad de Erbil ante el inexorable avance del DAESH (siglas en árabe del autoproclamado Estado Islámico de Iraq y Levante). Sin embargo, la acción militar no se llevaba a cabo solo por la defensa de la población estadounidense operante en la Embajada de Bagdad y el Consulado de la ciudad del Kurdistán iraquí, sino que el gobierno estadounidense acudió también para el socorro de un numeroso grupo de personas que se escondía de los terroristas en las montañas cercanas al Sinjar. Habiendo escapado de los primeros ataques, la falta de agua y víveres les impedía la subsistencia, y un posible intento de descender de la montaña y proveerse les deparaba la muerte segura o, en el mejor de los casos, una vida de esclavitud a manos de la organización yihadista. En su declaración, el presidente norteamericano utilizó el término *genocidio* para describir esta situación de amenaza, lo que significó un hito en las relaciones internacionales por la extrema cautela y la infrecuencia con la que los mandatarios usan esta palabra cargada de implicaciones históricas y morales.

Con todo, no parece descabellado calificar como tal el conjunto de acciones que el DAESH perpetra en la actualidad contra la comunidad yazidí. En la Convención para la Sanción y Prevención del Delito del Genocidio de 1948, se define este crimen contra la humanidad haciendo hincapié en la condena del intento de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, algo de lo que la comunidad yazidí ha sido presa, aun sin estar entonces tipificado, desde su nacimiento en el siglo XII. En esta ocasión, a pesar de que las justificaciones (y acciones) empleadas por el grupo terrorista DAESH no dejan de ser arbitrarias y sujetas a intereses cicateros, este argumenta el acoso y masacre de esta comunidad por considerarlos adoradores de Satán y por incurrir, por sus fundamentos, en una supuesta multiplicidad de Dios que iría en contra de la doctrina del *tawhid* del islam que ellos proclaman. Gracias a libros como el presentado por Birgül Açikyildiz, profesora de historia del arte en la Universidad Mardin Artuklu y experta en los yazidíes, podemos acercarnos a la comprensión de esta minoría religiosa cuya existencia peligra ante la barbarie terrorista.

> En la creencia yazidí, Satán no es un ángel caído, sino el más hermoso y poderoso ángel, el único representante de Dios en la tierra. Satán se negó a postrarse ante Adán por su verdadera devoción a Dios. Este le ordenó inclinarse ante Adán para comprobar su honestidad y compromiso. Al negarse a admirar a nadie que no fuera Dios, este le nombró el principal de sus ángeles. Con este comportamiento, Satán mostró su fidelidad y puso énfasis en la eminencia de su Creador.[1]

1 Esta y todas las demás citas son traducciones propias del original en inglés.

Este es uno de los pasajes del libro que explican la interesante y particular relación con la figura de Satán, encarnación del mal en otras religiones —que no en esta— y cuya adoración es una de las causas de la actual persecución a esta comunidad. En cuanto a la acusación de atentar contra la unicidad de Dios e incurrir en herejía, cabe sacar a colación la veneración de la Santa Trinidad en la que Dios se constituye, percibida en: 1) *Tawusi Melek,* el Ángel Pavo Real que es el mayor representante de Dios y se corresponde con el Satán antes descrito. Este se erige como una de las representaciones a través de las cuales rezan los yazidíes: la imagen con forma de esta ave, «símbolo de inmortalidad, resurrección y unicidad de los opuestos», se repite en los actos de adoración. 2) Un hombre joven, sultán Ezi, que aparece en algunos estudios identificado con diversos personajes históricos. 3) Un hombre anciano, *sheij* 'Adi, que también fue un personaje histórico según diversas fuentes y el pionero del establecimiento de la religión. La formación teológica de este último comienza con el profundo estudio del sunnismo, luego derivó hacia corrientes sufíes y fundó, finalmente, las bases del yazidismo, que ha llegado hasta nuestros días a través, sobre todo, de la sólida tradición oral, aunque también está plasmado en los dos libros sagrados de esta religión: Mishefa Resh y Kiteb-i Cilwe. Entre Dios, estas representaciones y los yazidíes, hay otra multiplicidad de actores, como los ángeles, que actúan en favor de la deidad, lo que implica una comprensión que atentaría contra el principio del Dios único del islam. Asimismo, llama la atención la consideración de personajes históricos o reales como semidioses y representantes que, incluso, así es el caso de *sheij* 'Adi, llegan a considerarse una identificación de la deidad ellos mismos, pues como reza el himno a este último: «En el secreto de mi conocimiento no hay Dios, sino yo mismo».

Estos pocos trazos de la cosmología yazidí se encuentran entre los muchos otros que recorren las páginas de la obra, pero dan buena muestra de los elementos sincréticos de esta religión, nacida en el mosaico de Oriente Medio e influida por las creencias de las tres religiones monoteístas del libro, por el zoroastrismo y por el mitraísmo, además de por otras prácticas asentadas en la zona. La diversidad de influencias se evidencia también a lo largo de la mitología concerniente a la creación del cosmos o de los seres humanos, a las prácticas y ceremonias, a la organización social y a la arquitectura.

De ascendencia kurda, y con la firme sospecha de que su propio abuelo era perteneciente a esta comunidad (así lo cuenta al principio del libro), la profesora Açikyildiz emprende, aparte del análisis profundo de los aspectos religiosos y doctrinales, el estudio del fenómeno histórico del yazidismo en sus otras dimensiones y en sus distintas regiones; ya que, como indica en el capítulo introductorio, este libro nace fundamentalmente a raíz de la tesis con la que se doctoró en la Sorbona, pero también se trata de un trabajo de campo en el que recorre los principales enclaves donde desarrollan la vida y cultura los creyentes. Así las cosas, a modo de diario de viaje en las primeras páginas, la autora nos cuenta las dificultades que surgieron en el trayecto para llegar al norte de Iraq, lugar donde se concentra la mayor parte de los yazidíes, cuando en 2003 ya la Tercera Guerra del Golfo se había desencadenado. Problemas de lengua, sospechas de ser agente

secreto, falta de naturalidad en las entrevistas con los cargos religiosos, obstáculos que se suceden sin impedir el avance de la narración, una labor que recuerda a los mejores reportajes *in situ* de la BBC. Se agradecen, sin embargo, todos los esfuerzos cuando los resultados son excelentes, puesto que tanto las imágenes de ceremonias, santuarios, personas y paisajes como la descripción de los mismos brillan por su profusión, rigor y sensibilidad. En este sentido, la riqueza de matices de la que hace gala al explicar y delinear la arquitectura yazidí acerca al lector a entender las edificaciones desde una perspectiva dinámica. El detallismo realza y completa las instantáneas recogidas a lo largo del libro, como por ejemplo al describir los extraordinarios mausoleos yazidíes: «El tambor escalonado y el cono estriado de múltiples caras otorgan al cuerpo monótono cuadrangular una sensación de movimiento. El cono acanalado está coronado por un globo dorado *(hilel)* al que se le adhieren telas de colores». Las descripciones, no obstante, no se limitan a los aspectos puramente materiales, sino que tratan de contextualizar las características mediante explicaciones históricas que rastrean orígenes, influencias de los templos solares de los zoroastros, las *muqarnas* abasíes, la influencia de concepciones sufíes acerca del sol —por el aspecto aguzado de los mausoleos— o, incluso, de las tiendas de pueblos nómadas de Asia central, lo que de nuevo saca a la luz el sincretismo que domina en la cultura yazidí. No deben obviarse tampoco las construcciones funerarias, de las que destacan las figuras zoomórficas de animales, cabras, leones... que traen a la memoria, aunque de manera más rudimentaria, algunas de las esculturas iranís que pueden contemplarse en el Louvre. Es en estos apartados dedicados a la arquitectura donde relucen más el bagaje formativo y las capacidades investigadoras de la autora.

Tampoco, sin embargo, escatima en otro tipo de vertientes de la realidad yazidí, como por ejemplo el inventariado de costumbres sociales. La barba para algunos de los cargos clericales, el bautizo, la circuncisión, el peregrinaje... se mantienen entre otras observancias de esta religión. Sobresale, por su particularidad, el papel de los *qewwals,* músicos religiosos que actúan en todas las fiestas y ceremonias, cargos dados a los miembros de las dos principales familias de la secta que reciben desde su niñez y adolescencia una estricta formación, pues tienen la responsabilidad de realizar misiones a lo largo de las regiones kurdas con el fin de mantener y revitalizar la fe yazidí mediante la música de sus instrumentos sacros (un tambor *def,* una flauta) y la recitación de himnos sagrados, mientras blanden banderas que representan a *Tawusi Melek.* Se trata entonces de una suerte de guardianes de la fe —ya se ha apuntado antes la importancia de la oralidad en el fenómeno yazidí—, de bardos que mantienen viva la memoria de la comunidad. En sintonía con esto, cabe apuntar que la mayoría de los roles de cada persona están establecidos desde el nacimiento, lo que se perpetúa principalmente a través de un sólido sistema de castas que define la posición que cada uno tiene de por vida, sin posibilidad de movilidad social, semejante a la organización que impera en la India. Hay tres principales castas: los *sheijs,* los *pirs,* que forman la jerarquía religiosa, y los *murids,* el pueblo. Para preservar la «pureza» de la sangre, estos grupos son estancos, no pueden casarse entre ellos, algo que puede parecer poco eficiente para la per-

petuación de la comunidad, minoría *per se,* aunque sigue siendo mayor la exclusión que se tiene por la imposibilidad de concertar matrimonios con personas ajenas a los yazidíes. Mientras que religiones como el islam permiten al hombre casarse con mujeres pertenecientes a alguna de las otras tres religiones monoteístas, el yazidismo impide taxativamente el matrimonio tanto de mujeres (cuyo papel, en esta sociedad, está relegado a un espacio secundario) como de hombres yazidíes con personas exógenas a la comunidad, y llegan incluso a condenar al ostracismo a aquellos que incumplen esta regla. La autora sugiere que esta medida es fruto del constante contacto de los yazidíes con otras comunidades en términos asimétricos, por lo que estas relaciones más que por la convivencia se han caracterizado por la sumisión a otras reglas, otros ámbitos, otras influencias. Así, sugiere la autora, han desarrollado una fuerte desconfianza hacia los foráneos y también hacia aquellos que se interesaban por su cultura, de modo que han llegado a ser considerados por algunos investigadores como una «comunidad secreta y cerrada», otro obstáculo evidente para la labor de la investigadora.

Desde la fundación de la religión, o al menos desde el momento en el cual hay testimonios escritos, es decir, alrededor del siglo XII, han sido considerados como huéspedes incómodos o amenazas para la estabilidad de los pueblos mayoritarios. Por ello, los episodios de masacres, persecuciones y situaciones de dominio se han sucedido con frecuencia. En las primeras épocas del yazidismo, la población se concentraba en la zona de Mesopotamia y Anatolia, donde se distribuían en asentamientos afianzados y donde la comunidad empezó a beber del zoroastrismo y a modificar sus fundamentos musulmanes y no musulmanes, además de interesarse en las vertientes místicas, un proceso de consolidación que duró tres siglos hasta diferenciarse definitivamente como una religión particular. A partir del siglo XIII, el yazidismo comenzó a propagarse por entornos de población kurda, hasta que se ha convertido ahora, en la actualidad, en una de las religiones que profesa esta etnia. Sin embargo, fueron más dramáticos los acontecimientos concernientes a sus enfrentamientos con los otomanos, quienes llevaron a cabo conversiones obligadas, pogromos e, incluso, en 1414, líderes tribales de esta zona proclamaron la Guerra Santa contra ellos por apostasía. A pesar de este acoso y derribo continuos, los yazidíes persistieron expandiéndose por las regiones kurdas sin perder las poblaciones ya asentadas, que se mantuvieron con ejercicios de convivencia, diplomacia y acuerdos a lo largo de las épocas. La relación con los otomanos, con todo, se fue suavizando con el tiempo y llama la atención cómo se fue modelando. En el siglo XIX, por ejemplo, el imperio, temeroso de una plausible disgregación provocada por grupos separatistas y, por ende, obligado a mantener unas relaciones amistosas con todos aquellos que habitaban el territorio, promovió el diálogo y aceptó peticiones de las autoridades yazidíes. Una de las cuales germinó con el fin de eximir a los creyentes del servicio militar, exponiendo una serie de razones por las que era incompatible ejercer de soldados para el Imperio otomano:

> 1) Todo yazidí debe visitar la imagen de *Tawusi Melek* tres veces al año, en abril, septiembre y noviembre del calendario juliano. Si no se lleva a cabo, se queda

> fuera de la religión. [...] 3) Al alba, los miembros de la secta deben dirigirse a un lugar desde donde se pueda ver el sol naciente y donde no haya musulmanes, cristianos ni judíos. [...] 9) Si un yazidí viaja al extranjero y permanece fuera más de un año, cuando vuelva a casa no tiene derecho a esposa y nadie debe proporcionarle una.

Este interesante extracto —y no el más controvertido— es una muestra de la ingente documentación de la que dispone y que ofrece la autora. Con un excelso y estimulante rigor académico, presenta una extensa bibliografía, apéndices, índices (todos estos al final del volumen para no entorpecer la lectura), sin olvidar las imágenes citadas y los mapas intercalados con el texto, que constituyen la geografía —Armenia, Siria, Iraq, y ahora llamando a las puertas de Europa— de esta comunidad dispersa a fuerza de migraciones y ahora amenazada y desplazada de nuevo. El conjunto conforma un volumen ineludible, esencial para comprender a esta minoría dentro de otra minoría.

Samuel A. Lagos Aguilar, traductor-intérprete y estudiante del Máster Universitario en Asuntos Internacionales (Universidad Pontificia Comillas).