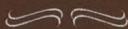


LÍBANO, ESPEJO DEL MEDIO ORIENTE
COMUNIDAD, CONFESIÓN Y ESTADO,
SIGLOS VII-XXI



LEÓN RODRÍGUEZ ZAHAR



EL COLEGIO DE MÉXICO

LÍBANO, ESPEJO DEL MEDIO ORIENTE

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LÍBANO, ESPEJO DEL MEDIO ORIENTE
COMUNIDAD, CONFESIÓN Y ESTADO
(Siglos VII a XXI)

León Rodríguez Zahar



EL COLEGIO DE MÉXICO

956.92

R6969I

Rodríguez Zahar, León

Líbano, espejo del Medio Oriente : comunidad, confesión y Estado : siglos VII a XXI / León Rodríguez Zahar. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

421 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-1079-4

1. Líbano -- Historia. 2. Etnicidad -- Líbano -- Historia. 3. Grupos étnicos -- Líbano -- Historia. 4. Líbano -- Política y gobierno. I. t.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

El Alto Comisionado de Francia, general Gouraud, con el Patriarca Homayek, el Mufti Sunita y otros religiosos en la proclamación del Gran Líbano (Palais du Pins, Beirut, 1920). Tomada de Antoine Harb, *Los maronitas*, Beirut, Toras, 1989.

Primera edición, 2004

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1079-4

Impreso en México

***Declaración Solemne del establecimiento del Estado
del Gran Líbano. Discurso del Alto Comisionado de Francia,
general Gouraud, Beirut, 1 de septiembre de 1920***

Libaneses:

Frente a todo el pueblo reunido, pueblo de todas las religiones, que domina el Monte Líbano, ayer vecinos...

Al pie de estas montañas majestuosas que han hecho la fortaleza de vuestro país permaneciendo como ciudadela inexpugnable de vuestra fe y de vuestras libertades,

Al borde del mar legendario que vio los trirremes de Fenicia, de Grecia y de Roma... Ante todos estos testimonios de vuestras esperanzas... es como yo proclamo solemnemente el Gran Líbano y que, a nombre de la República francesa, lo saludo en su grandeza y en su fuerza, del Nahr al-Kebir a las puertas de Palestina y a las crestas del Antilíbano...

Antes de determinar sus límites, he consultado a las poblaciones y os puedo decir que, fiel a los compromisos de Francia, a los principios que inspiran la Sociedad de Naciones, he observado como regla la de satisfacer las voces libremente expresadas de las poblaciones y la de servir sus legítimos intereses...

Las promesas son bellas:

El orden en la seguridad... y la Francia tutelar... que os aportará la ayuda de sus industrias, capitales, transportes... y para llegar a ser un gran pueblo, vosotros teneis también deberes que cumplir; el primero de todos, el más sagrado, es la unión que os dará la grandeza como antes las rivalidades de las razas y la religión habían causado vuestra debilidad...

Y se impone asegurar a los musulmanes recalcitrantes:

El Gran Líbano se constituye en beneficio de todos, no está hecho contra ninguna persona... no acepta otras divisiones religiosas que aquellas estrictamente de conciencia... y deberes sagrados... quiero evocar como prueba y como muestra de esta posibilidad de unión el entusiasmo que ha reunido aquí, a mi costado, en una emotiva comunión nacional, a los jefes y a los representantes de todas las religiones, de todas las confesiones...

Los soldados de Francia son los padrinos de vuestra independencia. Y vosotros no olvidareis que la sangre generosa de Francia ha corrido por esta noble causa como por tantas otras... Y por eso vosotros habeis escogido ampararos bajo nuestra bandera, que es la de la libertad... y habeis añadido a ella vuestro cedro nacional.

Y al saludar a las dos banderas hermanas, yo proclamo con vosotros: ¡Viva el Gran Líbano, Viva Francia, por siempre unidos!

(Extractos, traducción libre del francés según texto de Edmond Rabbath).

ÍNDICE

Agradecimientos	14
Propósitos de esta obra	15
Introducción:	
El Líbano: definiciones geográficas, comunitarias e históricas	17
Advertencia sobre la transliteración de términos árabes o turcos	22

PRIMERA PARTE EL ORIGEN DEL LÍBANO COMUNITARIO: SIGLOS VII A XIX

A. Antecedentes de la identidad comunitaria en el Cercano Oriente	25
1. El origen de la Iglesia maronita	28
2. Origen de la comunidad maronita: la cuestión mardaita	33
B. Enfrentamiento con el Islam: Líbano, tierra de implantaciones	37
C. Las Cruzadas, siglos XI a XIII	41
1. El proyecto cruzado	41
2. Orígenes de los drusos del Líbano	45
D. El dominio mameluco, siglos XIII a XVI	51
E. El emirato druso-maronita bajo dominio otomano, siglos XVI a XVIII	55
1. La cuestión de los títulos	55
2. Lá conquista otomana	58
3. La situación de los maronitas bajo el dominio otomano	61
4. La política de protección religiosa: Francia y el uniatismo de Roma	64
5. La vocación occidental de la Iglesia maronita	67
6. Las capitulaciones (<i>imtiyazat</i>) y su beneficio para el emirato	76
7. Expansión de la comunidad maronita bajo los Chehab	78
8. Antecedentes de intervenciones militares europeas	82

Mapa 1. Regiones del Líbano (Edad Media)	84
Mapa 2. El Líbano Otomano	85

SEGUNDA PARTE
EL SIGLO XIX

A. Desintegración del emirato	89
1. El orden feudal	89
2. El peculiar feudalismo de la Montaña libanesa bajo el emirato	91
3. La descomposición del régimen feudal	95
4. La ocupación egipcia	98
5. La crisis confesional-feudal de 1841	101
6. La intervención europea y el régimen del doble <i>qaimaqam</i>	104
B. Vinculación del Líbano con Europa	106
1. De la protección religiosa a la política de emancipación	106
2. La crisis confesional de 1860	108
C. El mutasarrifato autónomo de Monte Líbano	115
1. El <i>Règlement Organique</i>	115
2. El liderazgo de la Iglesia maronita en el mutasarrifato	119
3. Algunas implicaciones del desarrollo económico y social bajo el mutasarrifato	122
4. La emigración	124
5. El desarrollo educativo e intelectual en el mutasarrifato	126
6. Las implicaciones del árabe como lengua nacional	129
Mapa 3. El doble Qaimaqam (1840-1860)	134
Mapa 4. El Mutasarrifato cristiano (1860-1914)	135

TERCERA PARTE
EL GRAN LÍBANO: 1920-1975

A. La transición de Monte Líbano al Gran Líbano	139
1. Nacionalismos árabe, sirio y libanés	139
2. Ideologías nacionalistas en vísperas de la independencia de Líbano: fenicianismo, maronitismo, amirismo y libanismo	146
3. El establecimiento del mandato	152
4. El Pequeño Líbano y el Gran Líbano	155

B. El Estado del Gran Líbano bajo el mandato	164
1. La Constitución de 1926	164
2. Libanismo y sunismo	167
3. La evolución del conflicto confesional bajo el mandato	171
4. La crisis de 1936	174
C. El Pacto Nacional y la independencia	175
1. El Pacto Nacional	175
2. La fragilidad del Pacto Nacional	180
3. Algunos rasgos de la economía libanesa en el periodo independiente	183

CUARTA PARTE EL LÍBANO INDEPENDIENTE

A. El Estado sectario	191
1. Nación y comunidad	191
2. La cultura sectaria	195
3. El carácter sectario de la educación: la falta de una historia nacional	198
4. La politización del problema educativo	203
5. El encuadramiento comunitario	206
6. Partidos políticos y confesionalismo	207

QUINTA PARTE LA DESINTEGRACIÓN DEL ESTADO LIBANÉS

A. El rompimiento del Pacto Nacional	215
1. Alianzas sectarias internacionales	215
2. El Acuerdo de El Cairo	219
B. La internacionalización de la crisis libanesa	226
1. La alianza palestina-sunita	226
2. La intervención siria contra la OLP	229
3. Antecedentes de contactos sectarios cristiano-israelíes	237
4. La primera intervención militar israelí, 1978	242
5. La segunda intervención israelí, 1982	246
6. La restauración de la hegemonía político-militar de Siria	254

SEXTA PARTE
LAS COMUNIDADES Y EL ESTADO
DURANTE LA GUERRA

A. Las comunidades	261
1. La Iglesia maronita	261
2. Comunidad maronita: confusión de objetivos	269
3. La comunidad ortodoxa	277
4. Los drusos progresistas	281
5. La comunidad shiita	284
6. La comunidad sunita	292
7. El régimen miliciano: el sindicato del crimen	294
8. Saldos de la cantonización	299
B. La supervivencia de las instituciones del Estado libanés	306
1. Ficción externa	306
2. Ficción interna	307
Mapa 5. Líbano confesional (1975-1991)	314
Mapa 6. Beirut (1976-1981)	315

SÉPTIMA PARTE
PAX SYRIANA

A. Factores sectarios e ideológicos de la intervención siria en Líbano	319
1. El factor alawita	319
2. El factor ideológico pansirio	327
B. El mandato sirio	335
1. La pérdida de la soberanía libanesa	335
2. La Constitución taefista de 1990	346
3. El Acuerdo de Hermandad, Cooperación y Coordinación entre Siria y Líbano, mayo de 1991	350
4. La consolidación de las instituciones taefistas: 1992, 1996 y 1998	356
5. Los costos de la reconstrucción libanesa	361
6. ¿La caída de Hariri?	366
7. Relevo en el gobierno: Emile Lahoud	370
8. El nudo gordiano en el sur de Líbano: la retirada israelí	371

EPÍLOGO
LA OPOSICIÓN AL MANDATO SIRIO

ANEXOS

I. Definición de comunidad según opinión de la Corte Permanente de Justicia Internacional de La Haya, 31 de julio, 1930. (Traducción libre del francés)	393
II. Texto del artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones. (Traducción libre del francés)	394
III. Acuerdo de Taef (octubre, 1989)	395
IV. Tratado de Fraternidad, Cooperación y Coordinación entre la República Siria y la República Libanesa, 1991. (Traducción del árabe)	406
V. Resolución 520 del Consejo de Seguridad	411
 Bibliografía seleccionada	 413

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa su agradecimiento a los doctores Manuel Ruiz, Lourdes Sierra-Kobeh, Doris Musalem y Benjamín Preciado. Agradece el valioso apoyo que recibió en el Líbano de parte de los cónsules honorarios de México en Beirut, Joseph y Margot Tyan; de los cónsules honorarios en Baabda y Biblos, Roger y José Abed y de los señores Nabil Semaan y Elías Checri.

El autor extiende su agradecimiento particular al embajador Joseph Naffah por sus valiosos comentarios, observaciones y sugerencias. Asimismo, agradece sugerencias de miembros de la Asociación Al-Fannan.

PROPÓSITOS DE ESTA OBRA

Esta obra ofrece una interpretación de la historia de la entidad libanesa a través de cuatro variables fundamentales: comunidad, confesión religiosa, Estado y poderes hegemónicos externos. El periodo que se analiza abarca desde el siglo VII hasta el año 2000. La interacción de estas variables, a veces armónica y en otras conflictiva, permite en ciertos momentos entidades estatales y en otros las hacen inviables. La religión en sí es factor fundamental de identidad en el Oriente Medio y resulta determinante en el mosaico comunitario-confesional del Líbano; asimismo es factor que ha encauzado los conflictos dotándolos de estructura ideológica, sentido y propósito. A lo largo de siete partes o capítulos se trata de ubicar el origen, aspiraciones e interacción de las comunidades confesionales más importantes; se rastrean sus conflictos y alianzas, su evolución política y su relación con formas estatales y con poderes hegemónicos externos. La comunidad cristiana maronita es la que atrae mayor atención por ser la que impulsa el concepto de libanidad y su propia intrahistoria constituye la espina dorsal de este estudio hasta la gran crisis de 1975-1991 y el periodo de Taef (1991-2000). Sin embargo, las comunidades drusa, shiita y alawita de Siria también merecen un seguimiento especial ya que en ciertos periodos adquieren un papel protagónico y definitorio del rumbo histórico del Líbano.

Para lograr una comprensión de los conflictos históricos del Líbano, su realidad comunitaria y sus perspectivas es necesario iniciar un esfuerzo de desmitificación, desconstrucción y reinterpretación de su historia.

INTRODUCCIÓN

He aquí cedro en el Líbano,
de hermosas ramas... todos los árboles
del Edén que estaban en el huerto
de Dios, tuvieron de él envidia.

EZEQUIEL 31; 3, 9

La ambigüedad histórica del Líbano,
comparada con otros agrupamientos de la región,
consiste en el hecho de que fue construida
por la yuxtaposición de minorías
para formar una mayoría.

Enciclopedia del Islam

EL LÍBANO: DEFINICIONES GEOGRÁFICAS, COMUNITARIAS E HISTÓRICAS

La historia del Líbano sólo puede entenderse a través de las comunidades confesionales que lo han conformado. Sin embargo, el historiador se enfrenta con grandes lagunas y con fuentes contradictorias: por un lado existe una historia “tradicional”, lineal, relativamente idealizada y en la que se mezclan hechos con aspectos semilegendarios; por la otra existe la crítica moderna empeñada en “comprobar” o “desacreditar” esa historia tradicional. Para complicar las cosas se entremezclan intereses, y afinidades de los autores por lo que la misma crítica histórica moderna no puede ser plenamente objetiva. Ciertamente uno de los temas “tradicionales” más debatidos es la definición misma de “Líbano”.

En este punto es necesario aclarar que me referiré, hasta el siglo XIX, a “el Líbano” en términos estrictamente geográficos, sin implicar la preexistencia de un país o de un pueblo libanés. En ese sentido geográfico se habló de “el Líbano” desde tiempos faraónicos y bíblicos como espacio de montañas boscosas y nevadas que descienden hacia la costa mediterránea

y separan ésta de la gran planicie siria. Los europeos conservaron la distinción entre la Montaña o Monte Líbano y Fenicia, la zona costera, al menos hasta el siglo XVIII. Fenicia comprendía los puertos históricos de Biblos, Tiro, Sidón, Beirut y Trípoli aunque el pueblo fenicio como tal y su lengua se habían extinguido o al menos “diluido” por diversos mestizajes desde época romana (siglos I-II d.C.).¹

Los árabes musulmanes también distinguieron la Montaña llamada Jabal Lubnan (Monte Líbano) identificada propiamente con la tierra de los maronitas, el núcleo de la entidad libanesa. Para los historiadores maronitas su Jabal Lubnan comprendía tres distritos: Bsharø (la Montaña propiamente) Bilad al-Batrun (en la costa) y Bilad Jbail (Biblos). Más al norte se distingue Jabal Akkar y al sur se diferencian las montañas de Kisrawan (asociadas a los mardaitas y maronitas) el Metn y el Shuf (zona drusa). En tiempos califales (omeyas y abasidas) Jabal Lubnan y Akkar correspondían administrativamente al gobierno de Homs; Kisrawan y Shuf así como la Beqaa estuvieron tradicionalmente unidas a los gobiernos de Damasco o de Baalbek. En el periodo cruzado, Jabal Lubnan formó parte del condado de Trípoli, el Shuf y Kisrawan oscilaban entre Damasco o el señorío de Sidón dependiente del reino latino de Jerusalén. Otro señorío cruzado fue el de Beirut. En el periodo mameluco, Jabal Lubnan siguió siendo, formalmente, parte de la gubernatura de Trípoli; Kisrawan y Shuf dependían militarmente de Damasco a través de las gobernaturas de Beirut y Sidón. Durante el periodo otomano continuó esta distribución hasta que Beirut y Sidón fueron elevadas al rango de vilayatos o gobernaturas. Entre los siglos XVI y XIX, dichos vilayatos ejercieron una soberanía ficticia sobre el territorio del emirato autónomo druso maronita, el precedente del Líbano moderno. Los otomanos otorgaron títulos subrogatorios como

¹ Dib, Pierre, *Histoire de l'Église Maronite*, Beirut, Éditions La Sagesse, 1962. p. XIII. Véase Kamal Salibi, *A House of Many Mansions*, Berkeley, University of California, 1988, p. 176.

Tantas lagunas como existen acerca del origen de los maronitas y de su consolidación como comunidad existen respecto al “pueblo fenicio”, especialmente sobre su origen y su conciencia de identidad tomando en cuenta que el gentilicio fenicio fue acuñado por los griegos. En época romano-bizantina se establecieron como áreas administrativas la Fenicia Marítima y la Fenicia del Líbano, ambas se distinguían de las diferentes “Sirias”. La Fenicia Marítima era administrada desde Tiro y correspondía a los puertos históricos fenicios, y la segunda, administrada desde Damasco, incluía las montañas y el valle de la Beqaa además de Homs. Curiosamente esta misma división básica administrativa se mantendría bajo los ayubidas, mamelucos y en algunas épocas bajo los otomanos.

el de sanjakkbey o multazim a los emires drusos para aludir, sin reconocer formalmente, a su autonomía.²

Desde la Edad Media el término “Líbano” adquirió una connotación claramente geopolítica y geoétnica al convertirse la zona de doble cordillera de montañas, el Líbano y Antilíbano, en “fortaleza natural”, tierra-refugio de rebeldes, perseguidos y heterodoxos de origen cristiano o musulmán. Hasta hoy en día mantiene ese carácter de “mosaico étnico confesional”. A lo largo de este estudio se observa la triple constante del Líbano como “tierra-refugio”, “tierra de implantaciones e intervenciones” y ante todo, “reducto cristiano” en el Medio Oriente. Por primera vez sirve como “fortaleza natural” al desligarse la comunidad maronita del resto de las iglesias orientales, en particular de la ortodoxia bizantina y de la Iglesia jacobita. Bajo dominio islámico el Líbano adquiere su carácter de reducto cristiano pero a la vez se convierte en tierra de intervenciones externas e implantaciones de heterodoxias musulmanas como el drusismo y el shiismo. Esta yuxtaposición forzada de comunidades, cada cual con su historia o mitos históricos, da por resultado una ambigüedad de identidad que no se ha resuelto, ya que unos grupos reivindicaban su raíz islámica, shiita o sunita, otros el pasado árabe y otros un pasado cristiano “maronita” u “oriental” todos igualmente idealizados y mitificados: “Las pasiones se desatan y la polémica estalla tan pronto como es necesario determinar la (asociación) de esta cadena montañosa con la reivindicación o negación de reclamos de afiliación de las poblaciones asentadas ahí, cuyos orígenes de hecho están perdidos en la oscuridad del tiempo y de migraciones sucesivas. La controversia continúa cuando se hace un esfuerzo para definir la sociedad y la personalidad de esta región en el periodo otomano, con referencias a Occidente y Oriente, todo lo cual genera una confusión mental y verbal de todos los modelos ideológicos y académicos. El genuino esfuerzo científico ha sufrido con estas prácticas... En el contexto de cada grupo religioso, la imaginación colectiva y emotiva de la comunidad se nutre de los relatos de los orígenes del grupo. Los maronitas (en particular) han explicado o justificado su asociación humana con la montaña por la designación bíblica del Líbano.”³

² Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, op. cit., pp. 64-65.

³ Véase el artículo de M. Canard, “Lubnan”, *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1996.

Existen numerosas lagunas en la historia “medieval” del Líbano (si puede hablarse de tal periodo se extendería del siglo VII al XIX). En la Primera Parte, “El origen del Líbano comunitario”, se trata de ofrecer una visión de conjunto de dicho periodo a través de la interacción de las tres variables establecidas: comunidad, confesión y Estado. La comunidad maronita sin duda es el núcleo de la conciencia de “libanidad” primigenia y por lo tanto es el eje de esta reconstrucción. A lo largo del periodo medieval, se sigue la trayectoria de dicha comunidad en su relación con otras comunidades que van asentándose en el Líbano; especial atención merece la comunidad drusa. Asimismo, se ubican las intervenciones e influencias externas, particularmente la de los cruzados y los mamelucos egipcios hasta el establecimiento del Imperio Otomano. Finalmente, se traza el perfil del emirato druso-maronita que, sometido formalmente al imperio otomano, se empeña en abrirse a la influencia francesa y del Vaticano.

Desde el siglo VII hasta el XIX el Líbano no deja de ser parte de los esquemas hegemónicos de poderes extranjeros que intentan controlarlo con resultados ambiguos, lo cual no deja de frustrar la pretensión de formar una entidad estatal plena e independiente. Así, en tierras del Líbano los bizantinos chocan contra los sucesivos califatos musulmanes omeya, abasida, fatimida; los cruzados se enfrentan con los sultanatos musulmanes, ayubida y mameluco, y los otomanos a su vez no pueden impedir la infiltración de Roma y Francia. Ante esta realidad, las comunidades del Líbano se empeñan en mantener el mayor grado de autonomía posible. Para ello establecen entre sí alianzas feudales transconfesionales llamadas *garadiye*. En ese estrecho y volátil margen de maniobra es como va consolidándose una identidad y una entidad cuasi-estatal libanesa primero maronita y luego druso-maronita.

En la Segunda Parte de este estudio, siglo XIX, se continúa el análisis de la interacción de las variables: comunidad, confesión, Estado y poderes externos. Se abordan las causas de la descomposición del emirato, las crisis confesionales y la apertura hacia Europa. Este periodo culmina con el establecimiento de una primera entidad estatal libanesa, reconocida internacionalmente, el mutasarrafato cristiano de Monte Líbano bajo protectorado europeo, antecedente directo del Estado libanés moderno.

En la Tercera Parte (1921-1975) se analiza el surgimiento del Estado del Gran Líbano, el Líbano moderno, bajo el mandato francés, los problemas confesionales y comunitarios y la interferencia árabe regional que le impiden consolidarse. Al mismo tiempo que la Iglesia maronita se auto-

margina políticamente, entran a la escena libanesa tres comunidades que merecen atención especial: los sunitas, shiitas y finalmente los alawitas sirios. La Cuarta Parte analiza las características del Estado multiconfesional libanés en el periodo independiente. La Quinta Parte analiza la internacionalización de la crisis libanesa (1975-1991) promovida por las comunidades confesionales en guerra con la consecuente intervención palestina, siria, iraní e israelí. Mientras que Francia y el Vaticano salen de la escena libanesa, los poderes regionales intervienen. La Sexta Parte analiza las posiciones de las diferentes comunidades durante la guerra y la situación del Estado libanés. La Séptima Parte analiza los factores sectarios e ideológicos de la intervención siria (alawismo y pansirianismo) y las características del Estado libanés reconstruido bajo el protectorado sirio formalizado en el Acuerdo de Taef (1989-2000). En el epílogo se analizan las señales de oposición contra el dominio sirio en el marco de la retirada israelí del sur del país y de la muerte de Hafez al-Assad.

ADVERTENCIA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN DE TÉRMINOS ÁRABES O TURCOS

Ha sido inevitable el uso de numerosos términos árabes y algunos turcos. Sin embargo, el significado de éstos es explicado dentro del texto mismo. En cuanto a su transliteración he adoptado el criterio práctico del profesor Oleg Grabar que evita el sistema de puntos diacríticos y otras convenciones académicas que él llama “pedantes” para facilitar la lectura a un público no especializado. La transliteración sin embargo no es arbitraria, he tratado de seguir la del inglés que me parece, en general, más cercana a la pronunciación árabe. Excepcionalmente, en algunos nombres propios y de lugares he respetado la transliteración francesa por ser más familiar. Algunos términos, por su extenso uso en textos académicos, se han ido castellanizado arbitrariamente, por lo general a partir del francés: dhimitud, mutasarrafato, qaimaqamato, vilayato, elayato o amirí. Otros pocos términos, plenamente incorporados al castellano se usan como tales: Biblos, Sidón, Mahoma, Meca, Corán.

PRIMERA PARTE
EL ORIGEN DEL LÍBANO COMUNITARIO:
SIGLOS VII A XIX

A. ANTECEDENTES DE LA IDENTIDAD COMUNITARIA EN EL CERCANO ORIENTE

El historiador y arqueólogo Cyrus Gordon señala que el Medio Oriente adquirió lo que él llama “carácter levantino” desde el III milenio a.C. y persiste hasta nuestros días. El patrón levantino consiste en la coexistencia de una pluralidad de comunidades étnico religiosas que preservan sus identidades bajo la égida de un Estado imperial —romano, bizantino, islámico— el cual impone su ley y su lengua dominante como *lingua franca* sin hacer desaparecer las lenguas o los rasgos comunitarios anteriores. En el Levante la comunidad define el sentido de identidad y pertenencia en competencia con la relativamente ficticia o artificial identidad “nacional” creada a partir del siglo XX. Cuando a un levantino se le interroga por su nacionalidad lo primero que señalará es su religión, su comunidad, sus formas primarias de identificación.¹

En el periodo islámico (siglos VII a XIX) la comunidad confesional se llamó *milla* en árabe o *millet* en turco. El sistema, como señala Gordon, aparece claramente establecido y documentado en el imperio aqueménida persa (siglos VI-IV a.C.) que seguramente lo heredó del imperio asirio y babilonio. Los reinos helenísticos y el propio imperio romano preservaron esta forma de autonomías ya fuera a nivel de comunidades, ciudades o reinos completos como el de Judea.

Bajo el imperio bizantino hubo esfuerzos por homogeneizar a la población levantina dentro del cristianismo ortodoxo, para lo cual era necesario destruir la tradición de autonomías comunitarias. El rechazo a esa homogeneización se expresó en forma de cismas y sectarismos a nombre

¹ Véase el artículo de León Rodríguez “Tres aspectos del origen de la segregación de la gente del libro en el Islam, *Revista de Asia y África*, núm. 110, abril del 2000.

de diversas interpretaciones del cristianismo. Uno de tantos sectarismos fue el que dio origen a los maronitas, en el siglo VII, en la región de Apamea irrigada por el río Orontes. En este clima de verdadera guerra civil intercristiana apareció el Islam, hacia el año 630, justo en la frontera sur del imperio bizantino.

En cierta forma, el espectacular triunfo del Islam se explica por su atinada decisión de restaurar las autonomías conforme al tradicional patrón levantino. Frente a una serie de comunidades religiosas que se rehusan a la conversión, el Corán les reconoce autonomía relativa justificada por su estatus de “Gente del Libro”, es decir que habían recibido alguna versión válida de la Revelación divina mediante profetas y libros santos. En ese estatus serán respetados los diversos sectarismos del cristianismo oriental, el judaísmo y el zoroastrismo entre otras religiones. Sin embargo, algunas suras coránicas aclaran que sólo las comunidades que voluntariamente se rindan ante el avance militar islámico tendrán la prerrogativa de concertar un “acuerdo de sometimiento o acuerdo de dhimma”. La *dhimma* es una forma de garantizar la autonomía de una comunidad no musulmana bajo régimen musulmán. Es una forma de protección concedida de vencedor a vencido y por lo tanto es, de facto, unilateral en su aplicación, interpretación o revocación. A cambio de su sometimiento y lealtad política al Estado musulmán, las comunidades religiosas pagarán un impuesto de capitación, la *dyizzia*, que les garantiza teóricamente tener la protección del Estado musulmán, practicar su religión y conservar sus templos y sus propiedades. Las principales limitaciones son: prohibición de asentarse en la “tierra santa” de la península arábiga o de entrar a la Meca o Medina o a las mezquitas o madrasas en general, no acceso a empleos públicos de primer rango, desventajas legales en los juicios que involucren a musulmanes, prohibición de proselitismo religioso o construcción de nuevos templos y segregación social que incluye vivir en *ghetos* y la imposibilidad de contraer matrimonio con un musulmán salvo que acepte la conversión.²

A estas limitaciones consensualmente aceptadas se añadirían otras, de carácter más arbitrario: el uso de vestido distintivo, mantener una actitud socialmente sumisa frente a los musulmanes, no montar a caballo, restricciones en sus ceremonias religiosas, etc. Desde Mahoma se había institucionalizado, dentro del naciente Islam de la península arábiga el sis-

² Gordon, Cyrus, *Before the Bible*, Londres, Collins, 1962, pp. 30-32.

tema comunitario, a través de la dhimma y la dyizzia, constituyendo la base social y legal de la organización de los futuros Estados islámicos hasta el siglo XX. A partir de los primeros cuatro califas se consideró una norma que las tribus de linaje árabe debían convertirse forzosamente al Islam, de ahí las bien fundadas sospechas que hasta hoy en día suscita el moderno arabismo o panarabismo aun bajo el aspecto laico, “cultural” o “ideológico”. Baste recordar la declaración del líder libio Khadafi —en consonancia con la ortodoxia sunita— de que “los árabes cristianos deben convertirse al Islam, es una aberración ser árabe (¿quiénes son árabes verdaderos?) y ser cristiano” (*Le Monde*, agosto 17, 1980).

En el caso particular y relativamente excepcional de la montaña libanesa, la llegada del Islam creó una situación ambigua respecto al sistema de dhimma. Por una parte los Estados musulmanes sucesivos no pudieron establecer un dominio militar directo sobre las comunidades disidentes atrincheradas ahí. Ibn Jaldún (siglo XIV) confirma que “el dominio de los árabes se limitaba a las llanuras”. El secreto de la autonomía maronita “consistió en la retirada táctica, combinada con avances misioneros y una esforzada colonización de las zonas abruptas”.³ Al mismo tiempo las montañas libanesas no eran del todo inexpugnables y fueron sujetas, tanto por los bizantinos como por los musulmanes, a campañas punitivas pero de resultados ambiguos. En todo caso, del siglo VII en adelante, bajo los sucesivos imperios musulmanes la montaña libanesa mantuvo un estatus como “tributario” o zona rebelde mientras que el valle de la Beqaa y la zona costera sí estuvieron sujetas regularmente al sistema de dhimma.

Las comunidades en las montañas, aunque conservaron su autonomía relativa, fueron víctimas del propio terreno y vivían aisladas unas de otras por lo que les fue históricamente muy difícil llegar a organizarse en un Estado centralizado que hubiera requerido ciudades y sobre todo comunicaciones seguras y rápidas. Los propios maronitas, la comunidad más antigua, tendieron a organizarse en torno a monasterios y especies de feudos que reconocían la autoridad suprema de su patriarca. Más adelante algunas zonas del sur y el centro de la montaña fueron “feudalizadas” por otras comunidades inmigradas como los drusos y los shiitas.

Cuando la comunidad y la secta se traslapan y se funden, están muy cerca de convertirse en etnias; de hecho sólo requieren una identificación

³ Tayeh, Boutros, *Los maronitas*, México, Diana, 1999, p. 85.

territorial, reclamar un origen distintivo, real o imaginario, y sobre todo una lengua diferenciada. En estas condiciones están muy cerca de reclamar su autonomía o incluso su independencia y resulta muy difícil establecer sobre ellas un esquema estatal integrador. En el caso del Líbano, todas estas condiciones se cumplen salvo, parcialmente, la de la lengua y la identificación territorial. Al menos desde el siglo XVI el árabe se impondrá como *lingua-franca* a pesar de ciertas variantes regionales. En cuanto a la identificación territorial, ésta se dificulta por la expansión y retracción constantes de las diferentes comunidades con la consecuente creación de zonas “mixtas” o de traslapes que serán focos de tensión a partir del siglo XIX. Las comunidades que más reivindicarán su identificación territorial “exclusiva” (mentalidad de refugio según Lammens) con el Líbano serán sin duda los maronitas y drusos. En cambio, shiitas, sunitas y cristianos ortodoxos mantendrán un sentido de pertenencia a Estados imperiales ajenos: el califato árabe y otomano; el imperio shiita safávida de Irán o el imperio bizantino.

1. *El origen de la Iglesia maronita*

La Iglesia maronita ha sido plantada entre infieles y cismáticos como una rosa entre las espinas (2:2).

Papa León X, 1510, bula dirigida al patriarca Pedro de Hadath.

Respecto a la comunidad y secta maronitas frecuentemente se confunden sus orígenes aunque éstos pueden diferenciarse claramente. Algunos historiadores modernos de sesgo panarabista suelen argumentar que “los maronitas vienen de Siria” cuando en realidad el sectarismo teológico maronita fue el que se originó en lo que hoy se llama Siria mientras que la comunidad o pueblo maronita es esencialmente autóctono del Líbano y simplemente se afilió al maronitismo entre los siglos VII y VIII. Lo mismo puede argumentarse respecto a los drusos. El cisma sectario druso se originó en Egipto en el siglo XI. Desde ahí la doctrina fue llevada por predicadores a la población autóctona de Líbano, lo cual no quiere decir que los drusos sean egipcios o sirios.

Sujeto a controversia y debate es el origen del cisma doctrinario maronita. Tradicionalmente los maronitas adscriben su identidad sectaria a

la iglesia formada en torno al monasterio de San Marón, llamándose a sí mismos “la sociedad de la Casa de Marón”.⁴

Sin embargo, la explicación es algo más compleja. El maronitismo en sí surgió dentro de la Iglesia greco ortodoxa o melquita de Antioquía entre los siglos VI y XVI. Más que un cisma repentino hubo una separación gradual que puede rastrearse hasta el siglo V.⁵

La afirmación sectaria de los maronitas puede remontarse al Concilio de Efeso del 431 que originó el cisma del nestorianismo. A pesar de las presiones de los nestorianos, los maronitas, en torno al monasterio de San Marón de Apamea, se aferran a la Ortodoxia romano bizantina. En el 450 ocurre un segundo cisma, el de los jacobitas o siriacos con su doctrina monofisita que se extendió a los coptos de Egipto; reconocen sólo la naturaleza divina en la persona de Cristo. La doctrina ortodoxa proclamada en el Concilio de Calcedonia (por Roma y Bizancio) fue apoyada por el monasterio de San Marón; reconoce dos naturalezas en una persona: “La Única persona del Verbo encarnado deja subsistir dos naturalezas humana y divina sin confusión, sin mutación, sin división y sin separación”.⁶

El Código de Teodosio del año 438 y el Código de Justiniano del año 534 decretan normas para la persecución de los cristianos cismáticos, nes-

⁴ Moosa, Matti, *The Maronites in History*, Nueva York, Syracuse University Press, 1986, pp. 276-277.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

Lo cual es cuestionado por el historiador Kamal Salibi quien confunde la cuestión de identidad confesional con el posible “origen” étnico. Salibi, en contra de la corriente predominante entre los historiadores que considera que los maronitas serían, étnicamente, la población aramea original de la región, trata de probar la filiación “genealógica” de los maronitas con una tribu árabe perdida. Véase Salibi, K., “The Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East”, en Barakat, Halim (ed.), *Toward a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988.

⁶ Valognes, J.P., *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1994, p. 38.

El cisma monofisita se extendía rápidamente en Siria y Egipto dejando focos de resistencia calcedoniana cada vez más aislados, entre ellos los maronitas. Esta situación llevó a la corte de Bizancio a buscar compromisos e incluso a contar con simpatizantes de los monofisitas. Particularmente en el 517 el emperador Anastasio fue señalado como anticalconiano y causante de la masacre de 350 monjes del monasterio de San Marón. La Iglesia de Roma y la maronita aún conmemoran este martirio el 31 de julio. Según la tesis avanzada por Kamal Salibi la verdadera persecución fue en el siglo X cuando el imperio bizantino, por breve lapso, reconquistó partes de la Siria del norte y se mostró intolerante con los maronitas. Esta interpretación, dudosa, es opuesta a la de la historiografía tradicional maronita.

torianos y jacobitas, colocados a la par que los judíos y los paganos. La persecución incluía tortura y crucifixión así como apropiación de sus iglesias y conventos a manos de los calcedonianos, lo que provocó profundos resentimientos entre estas comunidades.

A mediados del siglo VII el emperador Heraclio, en un intento de reconciliación con los jacobitas, proclamó la doctrina monotelista: reitera dos naturalezas en Cristo pero una sola voluntad. La doctrina fue rechazada por Roma y condenada definitivamente en el Concilio del 680-681.⁷ En este caso, los maronitas se aferran al monotelismo lo que quizás se explicaría por su repentino aislamiento debido a la conquista musulmana.

Evidencia de este monotelismo se hallaría en la obra del obispo maronita Tuma (siglo XI). En sus cartas al patriarca melquita (griego ortodoxo) de Antioquía defiende dicha doctrina: “Nosotros en el Este (los maronitas) incluyendo los habitantes de Alepo, Hama, Homs y la Montaña de Líbano permanecemos fieles a la doctrina de los cinco concilios mientras que los discípulos de Maximus se separaron de nosotros”. Acusa a los melquitas de dividir a Cristo en dos al atribuirle dos voluntades.⁸ Como se mencionó, la doctrina de las dos voluntades había sido rechazada durante el VI Concilio del 680: “La introducción de esta doctrina debió (ser la causa) del cisma entre los melquitas y los maronitas ya que ambos eran calcedonianos pero los maronitas (siguieron creyendo) en la doctrina de una sola voluntad de Cristo”.⁹ La posición actual de la Iglesia maronita parece reconocer que hubo una tendencia monotelista pero fue resultado de malos entendidos: “La disputa acerca del monotelismo estalló en 727... Dividió al partido calcedoniano... La Iglesia (maronita) mantuvo un monotelismo moral, una unión moral de las dos Voluntades cuando se encuentran en acción... En los siglos siguientes, al percatarse de que las dos voluntades físicas se habían convertido en doctrina oficial de la Iglesia (ca-

⁷ Dib, Pierre, *L'Église Maronite. Les Maronites sous les Ottomans*, II, Beirut, Éditions La Sagesse, 1962, p. 371.

Algunos autores explican en parte los cismas debido a malos entendidos generados por las traducciones e interpretaciones de los conceptos teológicos expresados en griego como “naturaleza” y “persona” difíciles de verter al arameo o al copto. También señalan la turbulencia del siglo VII por las invasiones persa y árabe que aislaron a las iglesias orientales de Constantinopla. Otro factor fue sin duda la tradición de paridad entre las sedes patriarcales que fue reduciéndose a partir del siglo V por la voluntad de centralización de Constantinopla y Roma (véase Dib, *op. cit.*, p. 371).

⁸ Moosa, Matti, *op. cit.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 112.

tólica) la adoptaron de buen grado confesando abiertamente lo que siempre habían creído implícitamente".¹⁰

Otro tema de controversia es la figura misma de Juan Marón, primer patriarca. Según Matti Moosa, la historiografía moderna considera que los maronitas sólo comenzaron a discutir la figura de Juan Marón a partir de la obra del obispo Al-Qilayi que data del siglo XV. Según Moosa, la referencia escrita más antigua a Juan Marón se encuentra en el llamado *Nomocanon Maronita*, compilación de leyes eclesiásticas maronitas.¹¹

La primera "biografía" oficial de Juan Marón aparece muy tardíamente en la obra de Al-Qilayi (siglo XV) quien dice haberla extraído de un manuscrito siriaco hoy perdido.¹² La historia es retomada y ampliada por el patriarca Duaihi sin embargo, la supuesta ordenación de Juan Marón como obispo de Batrún en el 676 o su elevación a patriarca en el 685 no está confirmada ni por fuentes ortodoxas ni por Roma donde debería haber documentos que la corroborasen. En el siglo XVIII el enviado papal, Yussuf Assemani retoma la biografía compuesta por Duaihi pero añade, sin prueba alguna, que fueron los "obispos maronitas" los que eligieron a Juan Marón con la aprobación del representante papal que era el obispo de Filadelfia (hoy Amman).¹³ Actualmente la Iglesia maronita reconoce que "(puede) tratarse de un hecho histórico o de una piadosa tradición desarrollada más recientemente por eruditos maronitas en un esfuerzo por legitimar la sucesión antioqueña de (nuestro) patriarcado".¹⁴

Entre Juan Marón y el "patriarca" Yussuf al Jirjisi quien vivió al final del siglo XII, el propio Duaihi señala que la lista de nombres de los supuestos patriarcas es confusa y que algunos de los nombres podrían corresponder en realidad a patriarcas jacobitas.¹⁵ "Hasta la llegada de los cruzados..."

¹⁰ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 37.

La cuestión del monotelismo recuerda "desviaciones" semejantes que ocurrieron casi al mismo tiempo en el sur de España donde el "adopcionismo" surgió dentro de la iglesia cristiana toledana sujeta al dominio musulmán.

¹¹ Moosa, Matti, *op. cit.*, p. 118.

¹² *Ibid.*, p. 127.

Algunos datos de la biografía los retomo en el capítulo correspondiente a la latinización de la Iglesia maronita en el siglo XVII ya que parece evidente la intención del patriarca Duaihi de interpolar ciertos episodios que vinculan a los maronitas con Francia y con Roma. Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 127.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Moosa, M., *op. cit.*, p. 135.

tenemos escasas noticias de los patriarcas... Desde Qilayi y Duaihi se confeccionaron varias cronologías... la destrucción de la biblioteca del monasterio de San Marón en el siglo X y la quema de los manuscritos maronitas en 1580 (véase más adelante) privaron a la posteridad de información irremplazable".¹⁶

En suma no está claro desde cuándo los "autonombrados" patriarcas maronitas reclamaron la sede antioqueña, pero sí que durante las Cruzadas lo hicieron patente ante Roma. Ello explicaría que en 1256 el papa Alejandro IV aceptara, pero sin formalizarlo, que el patriarca maronita Simón utilizara el título de Patriarca de Antioquía aunque la jerarquía que le era reconocida por Roma correspondía en todo caso a la de primado, inferior a patriarca.¹⁷ En el siglo XIII el Papado no podía reconocer formal-

¹⁶ Tayeh, B., *op. cit.*, p. 57.

Se tienen escasas referencias de escritores maronitas anteriores al siglo XV. Durante los siglos VIII y IX se menciona a Teófilo de Edesa. Bar Hebraeus escribió sobre él: "Teófilo, hijo de Tomás, fue un famoso astrólogo de la fe los maronitas. Escribió una valiosa historia en siríaco en la que ataca a los jacobitas... Teófilo tradujo los poemas de Homero, la Iliada y la Odisea al siríaco". El obispo melquita, Agapius de Manbeg también menciona los escritos de Teófilo como fuente para su *Historia del Mundo* y señala que "fue el primero en introducir las vocales griegas a la escritura siríaca". Lamentablemente los textos de Teófilo han desaparecido por completo. Al Massudi menciona a otro historiador maronita del siglo X. Qais: "Entre los seguidores de Marón, hay uno Qais quien escribió una historia del mundo que comienza con la creación y termina en el reinado del califa Al Moqtafi". Algunas referencias a los maronitas frecuentemente citadas se encuentran en obras como la del obispo jacobita-monofisita Tel Mahri (siglo IX) y la de Bar Hebraeus.

Véase Dau, Boutros (ed.), *Religious, Cultural and Political History of the Maronites*, Beirut, 1984, p. 333-336.

En el siglo XI, el obispo David tradujo del siríaco al árabe el *Nomocanon*, el libro de leyes canónicas de la Iglesia maronita que estuvo vigente hasta el Concilio de 1736. Otro escritor maronita del siglo XI es Tomás, obispo de Kafar-Tab. En su tratado, dirigido al patriarca melquita Juan de Antioquía, defiende el monotelismo. Otro sabio maronita es Abdallah Ibn al-Tayeb quien emigró a Iraq. Como filósofo escribió comentarios sobre Aristóteles y Galeno. Algunas referencias importantes a los maronitas se encuentran en historiadores europeos de las Cruzadas como Guillermo de Tiro y Jacques de Vitry (siglo XIII). Del siglo XIV es la obra del obispo Tadrus de Hama relativa al monasterio de Mar Shallita. Del siglo XV se conoce la existencia de una historia de Ilyas de Maad la cual se ha perdido. Véase Kamal Salibi, *op. cit.*, p. 54.

¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

El papa Inocencio III envió una carta al "patriarca maronita" Irmia El Amshiti en la que le confiere el derecho de usar el *pallium* el cual le será enviado a través del "Patriarca Latino de Antioquía" (instalado durante las Cruzadas en oposición al patriarca ortodoxo

mente el patriarcado maronita sobre Antioquía, como lo evidencia la carta del papa Inocencio III a Al-Amshiti, sencillamente porque existía un patriarca “latino” de Antioquía instalado durante las Cruzadas. Es decir que en el siglo XIII había cuatro contendientes a la sede antioqueña: el melquita, el jacobita, el latino y el maronita.

La afirmación de Matti Moosa de que no había patriarcas maronitas, antes del siglo XIII, debe tomarse en el sentido formal, oficial, del término. Es ella misma la que cita al jacobita Tel Mahri y al melquita Ujaymi quienes dan a entender claramente que dichos “patriarcas” eran electos y reconocidos sólo por los maronitas; es decir que no tenían y quizás no buscaban un reconocimiento oficial ni de Bizancio ni de Roma.

A pesar de tantas viscitudes en sus orígenes se puede concluir que en estos siglos “oscuros” se sentaron las bases de una fuerte identidad. El historiador griego ortodoxo Kamal Salibi reconoce: “(La) iglesia (maronita)... nunca (estaría) sometida a tal grado de tutela musulmana como las otras iglesias orientales... todo lo cual inspiró sin duda un intenso orgullo nacional”.¹⁸ Por su parte, Yussuf Samya señala que el anacoretismo, la estructura patriarcal, la tradición antioqueña, la cultura aramea y la fe calcedoniana distinguirán a la Iglesia maronita.¹⁹ Pero, quizás su rasgo más distintivo sea su temprana vocación “occidental” que la vinculará a Roma y a Europa.

2. Origen de la comunidad maronita: la cuestión mardaita

Generalmente se confunde el sentido de comunidad maronita: en su origen se refiere estrictamente a la comunidad monástica de San Marón y otros monasterios afines. Como comunidad propiamente eclesíástica existieron del siglo V al VII, principalmente en el área siria. A partir del siglo VII y VIII el concepto de comunidad se refiere a un pueblo o nación que profesa el maronitismo, tiene su propio patriarcado y se ubica principalmente en el área del Monte Líbano aunque con seguidores en ciudades sirias

y al Jacobita). Es decir que el patriarca latino de Antioquía estaba por encima del maronita. Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 265.

¹⁸ Salibi, Kamal, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut, AUB, 1959, p. 15.

¹⁹ Hourani, Albert, *Syria and Lebanon*, Oxford, Oxford University Press, 1946, p. 130.

y palestinas. En ese sentido el pueblo maronita no es otro que la población autóctona aramea con el probable mestizaje de la misteriosa etnia mardaita.

La identidad de los mardaitas ha sido ampliamente debatida por los historiadores ya que según la tradición constituyen el sustrato étnico del pueblo maronita y son a la vez fundadores de un semilegendario Estado medieval en el Líbano.

En un clima de confusión y guerra civil sectaria intercristiana se inició la invasión musulmana a los territorios bizantinos y persas de Siria, Mesopotamia, Armenia y Egipto. Facciones cristianas antibizantinas se pasaron al lado de los árabes invasores como una forma de librarse de la opresión griega y de grangearse el apoyo de los musulmanes.

El obispo melquita de Egipto, Ciro, pactó la rendición con Amr Ibn Al-As. Las tribus árabes cristianizadas de los ghasánidas jacobitas y lakmidas nestorianos desertaron a favor de los musulmanes. En la batalla decisiva de Yarmuk (636) las fuerzas armenias también desertaron. Un notable melquita, Mansur Ben Sarjun, abuelo de Juan Damasceno, entregó Damasco a Khalid Ben al-Walid; Jerusalén también se rindió. La entrada de los musulmanes en la isla de Cos, en Sicilia y en España fue facilitada por traiciones de obispos y notables cristianos.²⁰ Sin embargo, generalmente

²⁰ Valognes, J., *op. cit.*, p. 369.

La rápida conquista musulmana sin embargo no se explica sólo por estas deserciones calculadas sino que fue facilitada por la presencia de grandes contingentes de tribus árabes que, al menos desde el siglo V, habían comenzado a infiltrarse al sur de Palestina, Siria, el Sinaí egipcio y el sur de Mesopotamia y que actuaron como una verdadera quinta columna. Aunque pocas veces se menciona, los árabes invasores también recurrieron al terror para someter a las poblaciones sedentarias. En la campaña del 634 contra Palestina, Amr B. Al-Ass masacró a 4 000 cristianos, judíos y samaritanos y las ciudades amuralladas de la región quedaron en estado de sitio. De acuerdo con antiguas normas presentes incluso en la Torah, todas las ciudades tomadas sin un acuerdo de *dhimma* eran objeto "lícito" de saqueo y su población era masacrada o esclavizada. La conquista de Mesopotamia, Asiria y Armenia fue igualmente sanguinaria y apoyada por los grandes contingentes de población árabe previamente asentada en el sur y el oeste de la región. La población de Elam y Susa fue particularmente diezmada; los monasterios monofisitas fueron destruidos y hubo conversiones forzadas. La conquista de Egipto está mejor documentada gracias a la crónica del obispo Nikiou. En el momento en el que aparecen las tropas musulmanas, Egipto estaba sumido en una guerra civil religiosa desde hacía 10 años. Aunque la fortaleza de Babilon se rindió, Amr Ibn Al-Ass saqueó y masacró numerosas poblaciones entre ellas: Fayyum, Behnesa, Aboit y Nikiou. Véase Yeor, Bat, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, Londres, Associated Universities Presses, pp. 45-46.

se olvida que a pesar del clima de descomposición política y social de la civilización cristiana bizantina hubo una resistencia significativa que duraría por lo menos dos siglos.

Diversos autores han discutido el sentido de los términos *mardaita*, *jarajima* y *gargumoye* utilizados en fuentes siríacas, bizantinas y árabes y que generalmente se asume son transliteraciones equivalentes que designan un grupo semitribal de mercenarios cristianos originarios de la zona fronteriza entre la actual Siria y Turquía. Su reclutamiento por parte del imperio bizantino coincide con los dos sitios musulmanes a Constantinopla en 669 y en 674-680; evidentemente los bizantinos intentaban abrir un segundo frente en la zona sirio libanesa para distraer las tropas musulmanas, lo cual a la larga tuvo éxito.²¹ Los historiadores bizantinos Teophanes (muerto en 818), Miguel el Sirio y Bar Hebraeus destacan la importancia de los mardaitas en el contexto de una campaña del año 677 del emperador Constantino IV contra los califas árabes de Damasco. La expedición creó expectativas en la población cristiana local descontenta con los árabes musulmanes ya que se le unieron millares de esclavos fugitivos cristianos y población local aramea llamada en las crónicas árabes *ambat*, es decir nativos, no árabes.²² En ese contexto se sitúa, en el 685, la elección del obispo de Batrun, Juan Maron como patriarca de los maronitas.

El califa Moawiya se vio obligado a pagar tributo al emperador bizantino para frenar el avance de estas “hordas” mardaitas cristianas y firmó un tratado de paz. Según Al-Baladhuri, bajo el reinado de Abd al-Malik, en el 688, el emperador Justiniano II rompió la tregua y volvió a lanzar a los mardaitas. El Califa tuvo que capitular y pagó tributo a Bizancio. A cambio, el emperador cristiano aceptó retirar a 12 000 soldados mardaitas no sin enfrentar la resistencia de la población maronita del Líbano. Hacia el 694, los maronitas y mardaitas, guiados por Abraham, sobrino de Juan Mañón, derrotaron a los bizantinos en Batrun.²³ El Emperador bizantino fue señalando como responsable de haber desmantelado “el muro de bronce” (mardaita) que defendía al imperio de los árabes.

²¹ Dau, B., *op. cit.*, p. 214.

²² *Ibid.*, p. 213.

²³ *Ibid.*, p. 216.

Según Al-Baladhuri el califa Al-Walid (705-715) fue quien acabó finalmente con la amenaza de los mardaitas e incluso reclutó a muchos como mercenarios. Véase Canard, M., “Djaradjima” y Lammens, H., “Mardaites”, *Encyclopedia of Islam*, *op.cit.*, p. 469.

El historiador musulmán Al-Baladhuri confirma que parte de los mardaitas se quedó en el Líbano. Aparentemente en estas circunstancias la población nativa aramea (*anbat*) del Líbano, probablemente ya fieles al maronitismo, se habrían fusionado con los mardaitas.

Esencialmente ésta es la información que se deriva de las fuentes medievales. En cuanto al origen de los mardaitas hay diferentes opiniones.²⁴ En un texto árabe, *Kitab al-Aghani* se dice que son persas que se implantaron en Yemen, Mesopotamia y Siria.²⁵

Lo que se puede concluir de este tipo de informaciones fragmentarias es que los mardaitas o *jarajima* eran guerreros mercenarios cristianizados y que eran indígenas arameos de Siria o el norte de Mesopotamia o tribus persas quizás arameizadas. De cualquier forma eran “irregulares” al servicio del imperio bizantino y recibían tierras en pago a sus servicios.²⁶

No se puede aceptar la tesis tradicional maronita de que los mardaitas poblaron Líbano ya que la población autóctona, aramea, nunca desapareció. En todo caso se puede inferir que algún grupo mardaita permaneció en el Líbano, se mezcló con la población local aramea, feudalizaron la montaña, abrazaron el maronitismo y organizaron, junto con el patriarcado una entidad protoestatal rebelde frente al poder califal y bizantino.

²⁴ Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 188.

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

En apoyo a la tesis del origen persa de los mardaitas, la tradición local afirma que el nombre Kisrawan proviene de un “noble príncipe” mardaita que habría derrotado a los omeyas. Según Lammens provendría del vocablo persa *Kisra*. Lammens escribió un artículo llamado “Perses au Liban”.

²⁶ *Ibid.*, p. 182.

La lengua aramea o siríaca pertenece a la familia semítica. La *Enciclopedia Judaica* señala que el arameo oriental siguió siendo la lengua de cristianos de Iraq, mandeos y judíos varios siglos después de la conquista árabe. Esta lengua a su vez contenía muchos vocablos del acadio y del persa. El siríaco es una forma tardía del arameo occidental y la única lengua que desarrolló un sistema estandarizado de vocalización que tendría gran influencia en el árabe y el hebreo. De hecho, como indica la *Enciclopedia del Islam*, la escritura árabe, derivada del arameo, apenas comenzó a escribirse hacia el siglo VI, poco antes de la aparición del Islam, y no terminó de cristalizar sino hasta el siglo II de la Hégira, el siglo IX. Aspectos como la puntuación de las consonantes y el uso de signos vocálicos fueron tomados del arameo así como abundante vocabulario. Aunque gradualmente el árabe clásico llegó a imponerse como lengua escrita, en sus formas dialectales del Mashreq persistieron muchos elementos del arameo que alejan estos dialectos del árabe literario, escrito. Véase en la *Enciclopedia Judaica*, “Aramaic”, y en la *Encyclopedia del Islam* “Arabic”.

B. ENFRENTAMIENTO CON EL ISLAM:
LÍBANO, TIERRA DE IMPLANTACIONES

La comunidad maronita, a diferencia de otras comunidades cristianas orientales, guarda una situación histórica excepcional. Gracias al refugio natural montañoso del Líbano, es la única que escapa por largos periodos al dominio musulmán pero sobre todo es la única que logró experimentar diversas formas de organización cuasi estatal o estatal que oscilan entre autonomía y plena independencia. Asimismo, es la única que tiene una base territorial propia, cuenta con una organización eclesiástica independiente que no se somete a la interferencia de los poderes islámicos circundantes y cuenta además con una administración y recursos propios, si bien exiguos, además de una fuerza militar capaz de defenderla. Generalmente se olvida mencionar que bajo la protección maronita coexistieron en el Líbano importantes comunidades cristianas especialmente los jacobitas.

Durante la Edad Media dice Kamal Salibi, los maronitas estaban organizados y actuaban como “una confederación tribal” y los obispos y patriarcas fungían más bien como “jefes tribales”.²⁷ Esta característica, acentuada por el aislamiento en subgrupos en lo accidentado del Monte Líbano explicaría la dificultad de que evolucionaran hacia un Estado centralizado propiamente.

Desde el siglo VIII el patriarca ejerce el liderazgo religioso y político de la comunidad. Como tal aplica las leyes que tienen un carácter cívico religioso y se encuentran compiladas en los nomocanon. De acuerdo con la historia épica de Ibn al-Qilayi escrita en el siglo XV (*Historia del Kisrawan*) se tiene la impresión de que los maronitas tenían efectivamente una estructura de clanes tribales. El habla de *shaab Marun*, pueblo de Marón, con sus “40 obispos”, que más bien parecen cumplir la función de líderes político religiosos de sus clanes, elegían al patriarca como *primus inter pares*. De forma paralela a los obispos había los jefes civiles-militares llamados *gentrona* en arameo o centuriones.

Estos *gentrona* estaban subordinados al patriarca y su función era sobre todo militar aunque aparecen también como señores feudales a veces

²⁷ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, op. cit., p. 90.

El refugio maronita en las montañas del Líbano se asemeja al que los asturianos establecieron en sus montañas para resistir el avance islámico.

con una mala reputación; esta casta militar terrateniente parece estar formada por los descendientes de los mardaitas. En otras fuentes se les llama *sidiyaq* o diáconos lo que indica su subordinación formal a la Iglesia aunque para propósitos militares obedecen a un comandante general que es el emir designado por el patriarca y aprobado por la Asamblea de Notables. Frecuentemente los patriarcas y emires eran de la misma familia. En el caso de Juan Marón o Juan Sarumi, primer patriarca, él mismo nombró a sus sobrinos como emires diáconos e inauguró así una larga dinastía de estos líderes que tuvieron su sede principal en Batrun-Biblos. El patriarca mantendría la prerrogativa de nombrar a los diáconos emires hasta mediados del siglo XIV.²⁸

Al no poder someter definitivamente la escabrosa zona de la montaña, en la práctica, desde el califato omeya los gobiernos musulmanes inauguraron una estrategia que a la larga resultaría sumamente perjudicial para el futuro Estado libanés “la política de implantaciones”. Así fueron implantados una serie de grupos étnicos exógenos, musulmanes, encargados de mantener asediada a la entidad cristiana maronita a cambio de lo cual se les daba a perpetuidad el control efectivo de algunos territorios. Así fue como los califas transplantaron al Líbano a las revoltosas tribus beduinas qays y yemeni rivales entre sí. Para complicar más las cosas, en el siglo VII el califa Moawiya implantó a los persas shiitas o metwalis en Baalbek, Trípoli y Kisrawan.

Los abasidas, siguieron el ejemplo de los omeyas con la implantación de grupos exógenos. Las ciudades costeras fueron fortificadas para evitar incursiones bizantinas y llevaron más shiitas, como los Buhturi y Arslan, para establecerlos en Wady Taim en el sureste del Líbano. Durante el siglo VIII y IX los maronitas y los Arslan guerrearon constantemente, los primeros apoyados por los bizantinos y los segundos por los abasidas. Los Buhturi y Arslan se convertirían al drusismo en el siglo XII y jugarían un papel fundamental como líderes drusos hasta el siglo XX.²⁹

A lo largo de la Edad Media, el ambiente en el que se desarrolla la comunidad maronita es sumamente hostil. Sin embargo, hay que distinguir entre el núcleo principal de dicha población relativamente aislada en

²⁸ Véase Chidiac, *Ajbar al-Ayan*, Beirut: Bustany, 1970.

²⁹ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 140.

En tiempos de los fatimiditas fueron favorecidos y recibieron *iqtaa askari* (feudos militares); son las más antiguas cartas de *iqtaa* que se conocen en particular una de 1014 concedida por el califa Al-Hakim y otra en 1057 de Al-Mustansir.

las montañas libanesas y las pequeñas comunidades que vivían en Siria o Palestina sometidas inevitablemente a las condiciones de *dhimitud*.³⁰

En el siglo X los maronitas apoyaron una expedición bizantina en Siria: “Tzimeisces... comandó una expedición contra el califa abasida forzándolo a pagar tributo a Bizancio y capturando parte de Tierra Santa y Líbano... Fue apoyado en su expedición por los cristianos de Occidente como los venecianos y los cristianos de Siria y los armenios... El Líbano, la Gran Montaña, aprobó nuestras leyes”.³¹ Esta expedición coincide con la destrucción, a manos de los musulmanes, del monasterio de San Marón lo que provocó el traslado definitivo, en el 938, de la sede del patriarcado maronita, bajo Juan VI, al Líbano.³²

A pesar de las medidas militares y opresivas impuestas a los maronitas, los califas abasidas, sucesores de los omeyas, se resignaron a aceptar la existencia de facto de la entidad maronita. Dice Hourani que los califas y sultanes (del Islam) se conformaron con recibir tributo (esporádico) del Líbano y una aceptación de lealtad nominal.³³

Por su parte, Kamal Salibi concluye: “los gobernantes musulmanes... excepto los otomanos después de 1841, nunca reconocieron (como tal) un estatus de autonomía especial a las montañas libanesas. Simplemente les acordaron a los maronitas, drusos y shiitas el trato que los estados islámicos daban a las tribus... En tanto que no causaran problemas se les

³⁰ *Ibid.*, pp. 78-79.

Otras medidas persecutorias e intimidatorias fueron la quema de nobles armenios dentro de sus iglesias en Naxcawan y en Xram ordenada por los omeyas en 704. El califa Omar II estimulaba la conversión ofreciendo exenciones de impuestos. El califa Al-Mansur deportó a la población cristiana del valle de Germanicea, cerca de Alepo, hacia Palestina. Los fatimides de Egipto son conocidos por su actitud persecutoria contra los coptos justificada en parte porque hasta ese entonces la mayoría de la población egipcia seguía siendo cristiana. En 1058 hubo una conversión forzada de armenios y griegos de Antioquía; esta práctica se acentuó por razones evidentes durante y después de las Cruzadas. En el Maghreb Idris I persiguió y masacró a tribus cristiano bereberes y judeo bereberes. En Andalucía hubo masacres importantes de cristianos en 889 (Élvira) y 891 (Sevilla). En 1033 cinco mil judíos fueron masacrados en Fez y en 1066, en Granada ocurrió la masacre de tres mil judíos. Los almohades pusieron un ultimatum a cristianos y judíos en Túnez para forzar su conversión en 1159. Las mismas razones de “Estado”, seguridad o traición, serían invocadas siglos después para justificar el genocidio armenio a manos de los turcos otomanos. Véase Yeor Baat, pp. 88-90.

³¹ Dau, B., *op. cit.*, p. 340.

³² *Ibid.*, p. 346.

³³ Hourani, Albert, *Syria and Lebanon*, Oxford: Oxford University Press, 1946, p. 130.

permitía autogobernarse... el historiador medieval Yaziji llamaba a Monte Líbano un *bilad ashair*... país de tribus". Salibi da a entender que era una región anárquica e incontrolable.³⁴

En cambio, Walid Phares y otros escritores maronitas como el padre Butros Dau o el historiador Antoine Harb concluyen que bajo los tres califatos (omeya, abasida y fatimida) y el sultanato selyucida hubo una resistencia efectiva de la comunidad maronita. De ahí infieren la existencia de un Estado, un "principado maronita mardaíta", con capital en Bakshinta, virtualmente independiente del 676 a 1305.³⁵

Pero Matti Moosa cuestiona la posibilidad de esta temprana entidad protoestatal. La población cristiana maronita, dice, debió ser todavía marginal en tiempos de las cruzadas mientras que la población jacobita monofisita y ortodoxa eran predominantes pero se les confundía con los maronitas. Hay que considerar que la diferencia doctrinal era mínima. Culturalmente formaban parte de la Iglesia de Antioquía. Étnicamente se les puede considerar arameos, la liturgia era la misma y la única diferencia era con relación al monotelismo de los maronitas y al monofisismo de los jacobitas: "Los jacobitas formaban la mayoría de la población del Líbano... lo cual es evidente por el gran número de diócesis, obispados, iglesias y monasterios que poseían antes de las Cruzadas... la mayoría de los maronitas aún vivían (limitados) a los distritos de Biblos y Batrun en el norte de Líbano."³⁶

Matti Moosa considera que los maronitas entran como pueblo a la historia sólo a partir de las Cruzadas: "Aunque habían emergido como comunidad religiosa en el siglo VIII, no escuchamos nada de ellos como un pueblo que haya jugado algún papel en los asuntos políticos del Medio Oriente hasta la época de las Cruzadas".³⁷

³⁴ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 144.

³⁵ Aunque la afirmación de Phares parece exagerada a primera vista, los datos históricos señalados apuntan a la conformación de una comunidad religiosa que se da a sí misma elementos de un Estado. Cuenta con un territorio, si bien sometido a hostigamiento y razias esporádicas, cuenta con una economía rural de subsistencia, posee una organización política rudimentaria que incluye una nobleza terrateniente y un cuerpo clerical que tiene funciones de liderazgo, esta entidad política colecta impuestos, tiene leyes y las aplica pero sobre todo cuenta con una fuerza militar de autodefensa. Pero lo más importante es el hecho de que logra mantenerse independiente de los imperios musulmanes sucesivos. Véase Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995.

³⁶ Moosa, M., *op. cit.*, p. 227.

³⁷ *Ibid.*, p. 279.

Guillermo de Tiro, cronista de las Cruzadas, es para Moosa el primero que confirma la existencia de un pueblo maronita identificado con el Líbano y se refiere a ellos como los cristianos de Fenicia a los que llamaba siriacos (arameos) para distinguirlos de los griegos enemigos de Roma.³⁸

C. LAS CRUZADAS, SIGLOS XI A XIII

1. *El proyecto cruzado*

Una raza brava, dotada de valor y habilidad en las guerras y en la caballería. Fueron de gran utilidad para nuestros ejércitos... viven en número considerable en las montañas del Líbano y en la Fenicia... contando 40 000 personas vinieron a encontrar (en 1180) a Aimeri, tercer patriarca latino de Antioquía para abjurar ante él de un gran error de fe debido a un cierto hereje Marón quien afirmaba que Nuestro Señor Jesucristo tenía desde un principio una sola voluntad...

GUILLERMO DE TIRO, 1180

Parece claro que en vísperas de las Cruzadas los maronitas y algunas otras comunidades cristianas de Oriente apelaron a Europa. Guillermo de Tiro menciona que el patriarca de Jerusalén envió una delegación al Papa y a los reyes europeos solicitando la liberación de los cristianos. Asimismo es un hecho que el emperador bizantino solicitó la ayuda papal y europea. Los historiadores de las Cruzadas como Grousset coinciden en que los musulmanes acusaron a los cristianos de enviar cartas y mensajes a los reyes europeos.³⁹

Luis IX al desembarcar en Acre en 1250 fue recibido como héroe por los maronitas y en esa ocasión, mayo 21, proclamó su famoso edicto en

³⁸ Ristelhueber, Rene, *Traditions francaises au Liban*, París, Librairie Felix Alcan, Reedición, 1994, p. 40.

Señala Kamal Salibi que llama la atención la falta de referencias en fuentes musulmanas a la participación de los maronitas como aliados de los cruzados. Véase Kamal Salibi, *A House of Many Mansions*, p. 94.

³⁹ Dau, B., *op. cit.*, p. 361.

forma de carta dirigida al patriarca maronita: “Nuestro corazón se llena de orgullo al ver a nuestro hijo Simaan (emir mardaita?) al frente de 25 000 hombres que vienen a saludarnos en nombre del patriarca y ofrecernos regalos... Ciertamente le aseguramos que la sincera amistad que comenzamos a sentir con fuerza y vigor por los maronitas durante nuestra estancia en Chipre... se ha incrementado hacia usted por sus grandes servicios. Nosotros estamos persuadidos de que esta nación establecida bajo el nombre de San Marón es parte de la nación francesa... Por lo tanto es justo que usted y todos los maronitas gocen de la misma protección que los franceses y que sean admitidos a cualquier empleo como los franceses. Le rogamos que trabaje con ardor, ilustre príncipe (patriarca) por la felicidad de los habitantes del Líbano y que escoja algunos nobles entre ellos para que lo asistan como es costumbre en Francia. Y... le aseguramos que vemos con gran satisfacción su adhesión a la fe católica y su respeto al sucesor de San Pedro en Roma... Nosotros y los que me sucedan en el trono de Francia prometemos darle a usted y a su nación protección igual a la otorgada a los franceses... haciendo lo necesario para su felicidad” (Acre, 21 de mayo de 1250 y 24avo de nuestro reinado) El texto procede de los *Anales del Patriarca Al-Duaihi*, editados por Chartouni en Beirut en 1890.⁴⁰

Cabe recordar que, aunque el documento original no se conserva y la autenticidad parcial o total del texto ha sido puesta en duda, es un hecho que Luis IX permaneció cuatro años, entre 1250 y 1254, en el Reino Latino lo que muestra su interés en la región. También es un hecho la alianza franco maronita durante las Cruzadas. Los maronitas acompañaron a Luis IX a su expedición a Damietta y también lo apoyaron en Chipre. El musulmán Ibn Jubair quien visitó el Líbano durante el dominio cruzado afirmó: “la relación entre los francos y los nativos es sorprendente y digna de admiración. La justicia y la tolerancia reinan ahí”.⁴¹

La manera en que se comportó la monarquía francesa —al menos desde el siglo XVI— hacia el patriarcado en especial y hacia los maronitas parecería acorde con la promesa de protección *a perpetuidad* hecha por Luis IX.

El dominio latino en el Líbano se inicia en 1099 y se extiende hasta 1288. Algunos autores consideran que llegó a darse tal grado de identi-

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴¹ *Ibid.*, p. 364.

Véase Grousset, *Histoire des Croisades*, Tomo II.

ficación y compenetración con los maronitas que se puede hablar de una efímera civilización franco siríaca, abortada diría Toynbee, pero que revive como alianza a partir del siglo XVI. En la jerarquía feudal del reino latino, los maronitas venían inmediatamente después de los francos seguidos por los armenios, los griegos, nestorianos, abisinios. Eran admitidos en la burguesía, podían poseer tierras y eran administrados por un magistrado llamado *rais* (el antiguo *muqaddam* o *sidiag*) equivalente a un vizconde, encargado de colectar los impuestos. Hubo un alto grado de mestizaje al punto de que los “criollos” fueron llamados *poullins* o *pullani*, término con cierto sentido despectivo.⁴² Algunas familias libaneses aún hoy se ostentan como descendientes de nobles cruzados: Darian, Germani, Frangie, Karam, Torbey entre otras.⁴³ Los maronitas se integraron al sistema feudal, dependiendo del condado de Trípoli el cual a su vez repartió el territorio maronita en baronías, incluida una en Bsharre. En cuestión de cultivos, dice Riestelhueber, los cruzados protegieron particularmente la industria de la seda que desde entonces fue muy demandada en Europa.

Junto con los cruzados se establecieron las misiones de los franciscanos y dominicos en Beirut y Trípoli sobre todo entre 1220 y 1230. Incluso se construyeron monasterios latinos en el Valle de Kadisha uno de los sitios sagrados para los monjes maronitas. En términos religiosos hubo ciertas desavenencias derivadas de las diferencias entre el rito latino y el maronita arameo y del grado de subordinación a Roma. Aunque los maronitas podían officiar en las iglesias latinas y tenían incluso custodias en Jerusalén, pesó sobre ellos la sospecha de la heterodoxia monotelista.⁴⁴

⁴² Hitti, P., *Syria: A Short History*, N. York, Oldbeer, 1957, p. 181.

⁴³ Riestelhueber, R., *op.cit.*, p. 63. Otros términos que como *poullin* denotan la integración de esta sociedad franco siria son: *griffon* que corresponde a cristianos orientales generalmente ortodoxos mientras que los *turcoples* eran los elementos drusos o musulmanes que actuaban como mercenarios. Nantet señala que se dio una gran tolerancia mutua y que los cristianos tendían a participar en festividades musulmanas y viceversa. (Información proporcionada por el doctor Ulises Cassab). Resabios de estas muestras de verdadera tolerancia aún se conservan por ejemplo en la veneración que los sunitas y shiitas muestran hacia la Virgen María (al margen de que el Corán así lo prescribe) y sobre todo en el sincretismo que conservaron los nosairis o alawitas de Siria y el norte de Líbano (véase la sexta parte de este libro).

⁴⁴ Harb, Antoine, *Los maronitas*, Beirut, Toras, 1989, p. 60.

Según Al-Qilayi la unión formal tuvo lugar en 1100 y fue por iniciativa del patriarca Yussuf al-Yiryissi. El rey de Jerusalén, Godofredo intercedió ante el papa Pascual II para

De acuerdo con Guillermo de Tiro, en 1182 los maronitas decidieron unirse formalmente a Roma y prestaron juramento de lealtad, sin embargo no se tiene mayores detalles de este acto.

Es más probable que la unión se formalizara hasta 1213 cuando el patriarca Al-Amshiti viajó a Roma para participar en el Concilio de Letrán que proclamó la IV Cruzada. En dicho concilio también participó el patriarca jacobita, Juan XIV que estaba dispuesto a la unión con Roma. Sin embargo, ésta no se concretó; en cambio, el patriarca maronita sí aceptó la sumisión. El acto tuvo un carácter político ya que Roma no reconoció oficialmente el estatus del patriarca y tampoco quedaría satisfecha con el “catolicismo” de la Iglesia maronita. Como se verá más adelante, Roma enviaría innumerables misiones de investigación desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII cuando la unión se hizo efectiva en el plano litúrgico y canónico.

A pesar de las sospechas, hasta el siglo XVI los maronitas fueron valorados y considerados como la única Iglesia de Oriente ligada a Roma; el tono de la correspondencia de los papas en la Edad Media, dice Antoine Harb, es en general muy caluroso y respetuoso refiriéndose a los patriarcas como hermanos.

En esta etapa puede concluirse que los maronitas experimentan, por primera vez, su incorporación voluntaria a un Estado cristiano en busca de protección y garantías de seguridad y no con un proyecto de crear una entidad propia, lo cual evidentemente consideraban inviable. Aunque la Iglesia maronita se resistió eficazmente a la disolución dentro de la Iglesia romana se mostró esencialmente dócil y obediente al papado lo que seguramente determinó la relativamente suave compenetración de los maronitas con los francos invasores. El grado de identificación que alcanzaron parece idealizado por los historiadores posteriores. Dada la escasez de fuentes que precisen el tipo de relación establecida, al menos parece seguro afirmar que la comunidad maronita mostró claramente una temprana vocación “occidental”, una afinidad cultural que ya los distingue del resto de las comunidades cristianas orientales.

que confirmara al patriarca y le enviara la mitra. Como señala Matti Moosa este episodio es totalmente espúreo y no existe confirmación alguna de un acto semejante hasta 1213. Fue el papa Benedicto XIV quien, de forma retroactiva, en 1744 reivindicó el papel de Juan Marón como primer patriarca “cuya elección fue confirmada por los pontífices romanos”. El 28 de septiembre de 1743 el mismo papa desechó definitivamente las acusaciones de monotelismo luego de formalizarse la unión entre la Iglesia maronita y la romana en el Concilio de Loize. Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 220.

De parte de las monarquías europeas la experiencia en las Cruzadas y especialmente en el Líbano debe considerarse la base de la elaboración posterior, en el siglo XVI, de una nueva política de penetración pacífica, cultural y comercial al amparo de la protección religiosa y la labor misionera en la que se comprometerán Francia y Roma.

2. Orígenes de los drusos del Líbano

De las diversas implantaciones promovidas por los califas omeyas y abasidas algunos clanes alcanzaron posiciones dominantes: los drusos Tanukh-Buhtur en el Gharb; los Arslan y Alameddine también convertidos al drusismo; los Assaf, turcomanos sunitas; los Saifa, kurdos sunitas y los Hamade, persas shiitas que controlaban el centro y norte, la región maronita.⁴⁵

Poco antes de las Cruzadas, comenzó a consolidarse en torno al drusismo una entidad rival de la maronita en las zonas del Shuf y Wady Taim. El origen de la secta es relativamente reciente, se remonta al califa fatimida Al-Hakim que subió al trono en El Cairo en 996. La familia fatimida profesaba el shiismo ismaelita o septimano que se mostró particularmente intolerante hacia las comunidades *dhimma* cristianas y judías tanto en Egipto como en Palestina. Esta situación precipitó un estado de guerra entre Egipto y el imperio bizantino y fue el preludio de las Cruzadas. En el año 1003 Al-Hakim ordenó quemar el Santo Sepulcro. Al mismo tiempo el califa lanzó la doctrina religiosa del unitarismo que mostraba señales de desviación dentro del shiismo septimano oficial. Hamza Ibn Ali, originario de Irán y Nashtakin ad-Darazi, actuaban como apóstoles del “califa iluminado”. La nueva doctrina del unitarismo, el nombre correcto del drusismo, consideraba que desde el primer califa de la dinastía, Al-Mahdi, cada uno de los califas sucesivos había encarnado “el alma metafísica del Universo”. El drusismo se nutría de corrientes esotéricas sufíes presentes en el Egipto de la época pero también acusa influencias del gnosticismo cristiano y del neoplatonismo.

La doctrina se desarrolló en un contexto místico y ocultista de difícil comprensión o aceptación para los propios shiitas septimanos o para la población musulmana en general. De ahí que surgieran cismas doctri-

⁴⁵ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 86.

narios internos incluido el del propio Ad-Darazi quien fue considerado traidor y apóstata; paradójicamente la doctrina retendría su nombre. Hacia 1021 Al-Hakim acabó siendo considerado herético tanto por shiitas como por sunitas cuando abiertamente se declaró la encarnación o vehículo de la Verdad, *Al-Hakika*, uno de los 99 nombres de Allah. Al poco tiempo, entró en “ocultamiento” o fue asesinado y su círculo de seguidores, sumido en la clandestinidad y perseguido por los propios fatimidas, quedó bajo la dirección de Hamza. Éste a su vez fue sucedido por Muqtana Baha el-Din. Una hija de Muqtana, Sarah, fue enviada como misionera a Wady Taim en el Líbano y al parecer tuvo gran éxito en mantener la “ortodoxia” de la nueva fe entre los recién conversos Tanukh. En 1043 Muqtana proclamó el cierre definitivo del proselitismo druso. Sin la presencia de Al-Hakim, la “doctrina de la unidad y la verdad” quedaba consagrada en la colección de epístolas de Hamza y del propio Muqtana que fueron compiladas en los seis *Libros de la Sabiduría*, de facto sustitutos del Corán.⁴⁶ Al igual que el maronitismo cuyo origen sectario se hallaba en la región del Orontes en la actual Siria, pero se consolidó en el Líbano, el drusismo, lejos de arraigarse en Egipto donde se originó, habría de consolidarse en forma comunitaria sólo en la región central del Líbano.

Uno de los conceptos básicos del drusismo es el del *Aql* la Conciencia divina de la propia Unidad de Dios: “Como puro Pensamiento, Visión y Voluntad de Dios, el *Aql* es una entidad en sí misma si bien dentro de la absoluta unicidad de Dios”.⁴⁷ El drusismo señala que “el mensaje divino fue revelado a la humanidad en etapas acordes con la capacidad humana para comprenderlo”. En una primera etapa fue revelado el aspecto exotérico, en la ley religiosa y el ritual (Mahoma). En la siguiente, los imames (shiitas) revelaron el sentido alegórico y esotérico y finalmente, el último Imam, Al-Hakim ha revelado a sus seguidores el *Tawhid*, la unicidad (el secreto “oculto” en el Corán) que permitirá a los creyentes realizar la unión mística, *Al-Haqiqa* con Dios “a través de Al-Hakim”.⁴⁸ Bajo esta

⁴⁶ Nasib, Sami, *The Druze Faith*, Nueva York, Caraban Books, 1974, p. 39, (Libro autorizado por el Sheij al-Aql de la comunidad drusa, Muhamed Abu Shaqra). El autor señala que: “Estas epístolas han guiado a los creyentes e iluminado su camino en su marcha continua hacia la realización de la verdad en el hombre y de la humanidad en sí mismos... por lo tanto una religión de amor hacia el Único ha comenzado... una religión sin rituales... que lleva al hombre a la búsqueda para realizarse en Dios”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 71.

interpretación, ya no es necesario el ritual (lo cual implica un cisma fundamental respecto al Islam) y los “pilares del Islam”, siete conforme al shiismo, sólo conservan un sentido alegórico.⁴⁹ El otro concepto fundamental para explicar sobre todo la formación de la “comunidad” de creyentes elegidos es el de *taqammus* o *metempsychosis*: las almas humanas fueron creadas una sola vez, sexuadas, y transmigran constantemente con la peculiaridad de que los drusos, como elegidos de Dios, siempre reencarnan como drusos por lo que la endogamia debe observarse estrictamente. Este proceso de reencarnación no cesará hasta el día del Juicio cuando el califa Al-Hakim regrese y actúe como Mesías-Inquisidor de la humanidad colocando a los drusos como los únicos justos. Además del factor “espiritual” como base de la comunidad, ésta se consolidó, en forma similar a la maronita, por su identificación con la montaña libanesa como refugio y como “tierra santa” ya que el centro de peregrinaje druso (otro rompimiento clave con el Islam) se encuentra en Bayyada, cerca de Hasbaya, en el sur del Líbano.⁵⁰ No es de extrañar que el drusismo fuera considerado apostasía del Islam por parte del sunismo y del shiismo.

Los drusos se dividen socialmente en dos grupos: los iniciados (*auqal*) y los ignorantes (*yuhal*). Los primeros, hombres y mujeres, forman una asamblea (*maylis*) de *sheij* (plural *mashayeh*) los cuales se dedican a oficios comunes pero usan ropas distintivas y son los guardianes del conocimiento. Se reúnen en la *ghaula* (sustituto de la mezquita) cada jueves por la noche en asambleas (dos elementos más de rompimiento con el Islam). Hasta el siglo XIX el máximo líder espiritual y supremo juez será el *Sheij al-aql* pero a partir de entonces su función será politizada como “jefe de la comunidad” mientras que la de líder espiritual recaerá en el *sheij*

⁴⁹ *Ibid.*, Véase el capítulo VI. “Una doctrina espiritual sin ninguna imposición ritual” señaló Hama Ibn Alí. El sexto pilar para el shiismo es el Yihad y el séptimo es la lealtad absoluta al Imam.

⁵⁰ Lallier, Frederic, “Liban: l’identité de la communauté druze du Chouf”, *Monde Arabe, Maghreb, Mchrek*, núm. 165, 1999, pp. 3-9.

Recientemente un economista sirio, musulmán sunita, que estuvo en El Colegio de México se esforzaba, por cuestión de corrección política mas no académica, por hacer aparecer a los drusos como musulmanes a pesar de que hace ya muchos años se conoce en Occidente la naturaleza de la religión drusa. Baste citar obras pioneras como la de Silvestre de Sacy (siglo XVIII) y estudios actuales publicados como los del druso Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, Nueva York, Caraban Books, 1974; Robert Betts, *The Druze*, New Haven, Yale University Press, 1988; Kais, M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden, E.J. Brill, 1992.

al-laffe mudawarre (el sheij de tarbush redondeado). En cuanto a la gran masa de *yuhal*, “ignorantes”, tradicionalmente se mantenían marginados de los complicados principios doctrinarios, salvo por unos cuantos actos rituales como el nacimiento, matrimonio y muerte, de ahí que existiera una fuerte tendencia laica en la comunidad lo que facilitó grandemente la convivencia con los cristianos. De forma paralela al *sheij al-aql* o al líder espiritual, el laicado druso tendrá sus propios líderes (*zaim*) político militares: los emires.

En la práctica, de acuerdo con sus preceptos religiosos de no proselitismo y como medida de supervivencia, la comunidad drusa recurre a la *taquiyeh* la simulación y el no enfrentamiento haciéndose aparecer, social y políticamente, como “afines” con el poder dominante sea cristiano o musulmán. Esta actitud es común a cualquier secta secreta, consiste en aparentar adherirse exteriormente a la mayoría cuando lo contrario representaría peligrosos inconvenientes. Los drusos tienen máximas en ese sentido como la que exhorta a disimular sus creencias al tiempo que “conservan en su corazón la enseñanza del maestro (verdadero)”. De esta forma los drusos podrán, según su conveniencia y las circunstancias, aliarse o servir a los musulmanes o a los cristianos. Dice Lammens que la relación de los drusos con los cruzados fue de mútuo acomodo: “Los cruzados en vez de exigir a los drusos una sumisión total que sería costosa se contentaban con cobrarles un tributo como vasallos y con la instalación de algunas plazas fuertes de observación evitando el contacto directo con la población. Los drusos mantuvieron un difícil equilibrio entre los francos y musulmanes, su política de duplicidad les valió represalias por ambas partes. Conscientes de su precaria situación los drusos, dueños de la montaña libanesa, se mostraban benévolo con los súbditos cristianos y ante los musulmanes disimulaban su herejía; en la relación con sus amos de Damasco y El Cairo se esforzaban por aparecer como fieles musulmanes al grado que algunas *fatwas* de esta época llegan a considerar a los drusos un *madhab*, un rito más del sunismo”.⁵¹

Con estos antecedentes, es explicable que los drusos estuvieran particularmente bien situados para ejercer, dadas las circunstancias, el “liderazgo” político militar de la Montaña ya que, con su laicismo, eran capaces de aglutinar a las sectas cristianas y musulmanas en torno a un proyecto

⁵¹ Touma, Toufik, *Paysans et institutions féodales chez les druzes et les maronites du Liban*, 2 tomos, Beirut, Universidad Libanesa, pp. 26-27.

de autonomía beneficioso para todos. Tras las Cruzadas comienzan a consolidarse familias feudales drusas que dominarán política y militarmente el centro y sur de la Montaña. Aparecen los Maan, los Arslan (drusos) y los Chehab (sunitas emparentados con los Maan) que tendrían gran importancia en la historia posterior del Líbano. Los Maan pueden ser de origen kurdo o árabe.⁵² Según una versión en 1119 recibieron del emir comandante de Damasco la misión de combatir a los cruzados. Otra versión afirma que los Maan llegaron al Shuf perseguidos por los *Atabeg* de Damasco y Alepo y en 1120 fueron acogidos por los drusos Tanukh que ya fueron mencionados antes. Los Tanukh tenían como clientes a dos clanes importantes en la historia posterior: los Abilama y los Arslan.⁵³ La estructura tribal prevaleció entre estos inmigrados. Hourani dice que los árabes que habían sido implantados en el Líbano llevaron consigo la organización social basada en el clan, la tribu, las relaciones de sangre y la contagiaron al resto de las comunidades en mayor o menor grado.⁵⁴

⁵² Dib, P., *op. cit.*, p. 48.

⁵³ Touma, T., *op. cit.*, p. 40.

⁵⁴ Hourani, A., *op. cit.*, p. 65.

En particular el orientalista Silvestre de Sacy (siglo XVIII) y en el siglo XIX el escritor libanés Boutros Bustani contribuyeron a un mejor conocimiento de la doctrina. Durante el régimen egipcio de Ibrahim Pasha, en el siglo XIX, los documentos secretos drusos fueron saqueados por los fanáticos sunitas. Los manuscritos dispersos fueron a dar a Egipto y a Europa lo que permitió “descubrir” la doctrina drusa. Para los drusos Dios es una inteligencia creadora y sus siete ciclos radiantes o emanaciones son: Dios, Razón, Alma, Materia, Espacio, Tierra y Tiempo. Los seis Libros de la Sabiduría (*Kutub al-Hikma*) contienen la enseñanza de Al-Hakim y de Hamza. Cuatro de dichos textos se atribuyen a Muqtana Baja el-Din. La tumba de Hamza se encuentra en Hasbaya, en el Líbano. El primer fundamento de la doctrina es que Dios se había manifestado a través del califa Al-Hakim sin llegar a decir que había “encarnado”. El segundo dogma fundamental es el de la absoluta unidad de Dios, en lo cual coincide con el Islam. El tercer dogma es la fe en los 5 lugartenientes angélicos de Al-Hakim. El cuarto dogma es el de la metempsicosis, la creencia de que el alma humana transmigra a otro cuerpo humano que siempre será un druso. El quinto dogma es el del secreto de la doctrina ligado a que no puede predicarse el drusismo, no es proselitista, y no se admiten nuevos conversos. De ahí que la doctrina se transmita por vía familiar y que la comunidad se haya mantenido en números históricos muy reducidos. La comunidad incluye cuatro grados de iniciación: iniciados, devotos (*ajawid*), justos (*juwayyid*) e ignorantes o laicos (*yuhal*).

Véase Atrache, El-Jaber, “Sur la Religion des Druzes”, *Les Cahiers de l'Est*, Beirut, 1947, núm. 1. Información complementaria proporcionada por el doctor Ulises Cassab.

Como curiosidad argumentativa me refiero a la interpretación de Kamal Salibi sobre el “verdadero” origen de los drusos. Para Salibi el término druso no se deriva, según

La historia de los jefes drusos se conoce por las obras de Saleh Ibn Yahia quien murió en 1435. Aproximadamente es contemporánea de las primeras historias maronitas. Ibn Yahia reunió valiosos documentos de las familias de notables drusos. Su obra fue continuada por Ibn Sibab quien murió en 1523. El manuscrito del primero fue descubierto en París apenas en el siglo XIX. A partir de estas historias, dice Kamal Salibi, se aclaran ciertas lagunas. En primer lugar se descubrió una epístola de los maestros del drusismo egipcios escrita hacia 1026 y dirigida al clan de los Tanukh-Buhtur que en esa época dominaba la zona del Gharb cerca de Beirut. Esta carta indica la temprana, si no la primera, conversión de comunidades del Líbano.⁵⁵ No se tienen más indicios de este grupo hasta el año 1147, durante las Cruzadas, cuando una rama de dicho clan, los Buhtur, fue reclutada por el *atabeg* (gobernante) de Damasco. El feudo druso del Gharb logró resistir la dominación de los cruzados y los Buhtur fueron reconocidos por los ayubidas como “emires” y su territorio se convirtió en *iqtaa* (feudo agrícola militar). En esta época el *iqtaa* era asignado a comandantes militares como pago de sus servicios. El nombre de los emires Buhtur reaparece en 1260 durante la batalla de Ayn Jalut cuando los mamelucos derrotaron a los mongoles; sin embargo la relación con los sultanes egipcios fue inestable y en 1283 los *iqtaa* de la familia fueron revocados. Hasta 1291 fueron nuevamente reclutados para colaborar con las fuerzas mamelucas egipcias en la defensa de la costa libanesa lo que facilitó su asentamiento en Beirut. Parece ser que a partir de entonces diferentes clanes drusos reclamarían el título de emires de la Montaña y colaborarían con los imperios musulmanes a cambio de reconocimiento de su autonomía. En 1390 los Buhtur, como clan dominante, apoyaron al sultán mameluco Barquq para recuperar el trono y derrotaron a los turcomanos que controlaban desde tiempo atrás el Kisrawan. Los Buhtur se enriquecieron sobre todo por el desvío del comercio vía Beirut y por la exportación de aceite de oliva de sus tierras en el Gharb.⁵⁶

la interpretación tradicional y reconocida, del maestro Al-Daraz, lugarteniente del califa Al-Hakim, sino de la tribu árabe “perdida” de los Banu-Dariza que habría emigrado a Siria en el siglo VI. Por lo tanto, los drusos son árabes. En mi opinión Salibi apenas oculta su ideología fundamentalista panarabista tras supuestos argumentos académicos. Véase Salibi, K., “Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East”, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁵ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 123.

Casi todos los clanes musulmanes dominantes del Líbano acabarían elaborando genealogías que los vinculaban al círculo del Profeta. Los Chehab por ejemplo se hacían remontar a Haris al-Koraich compañero del Profeta. Bajo el califa Omar se instalaron en Chaba en el Hawran (Siria) para luchar contra los ghasanidas y de ahí tomaron el nombre de Chehab. Lucharon contra los karmatas (ismaelitas) heréticos y en 1187 al lado de Saladino en la batalla de Hattin. En 1175 una alianza matrimonial los une con los drusos Maan aunque permanecen como sunitas.

D. EL DOMINIO MAMELUCO, SIGLOS XIII A XVI

En 1281, el patriarca dirigió la resistencia contra un ataque mameluco a Trípoli, sin embargo fue capturado. En esa expedición se menciona la “traición” del *muqaddam* maronita Salem quien, a cambio de conservar sus privilegios se unió a los ejércitos mamelucos, una práctica que sería recurrente en los líderes civiles maronitas posteriores y sobre todo en la guerra civil de 1975-1991.⁵⁷ En 1288 los cruzados fueron expulsados de Trípoli y en 1291 cayeron sucesivamente San Juan de Acre, Tiro, Sidón, Beirut y Tartus. Sólo la isla de Arwad, frente a Tartus, resistió hasta 1302.

Los cruzados se concentraron en Chipre y llevaron con ellos a un buen número de emigrantes maronitas como agricultores, la primera “diáspora” maronita. En esta época había en Chipre de 60 a 70 aldeas maronitas con su propio obispo dependiente del patriarcado.⁵⁸ En el Líbano continuó la resistencia contra la ocupación mameluca pero fue totalmente derrotada en 1305-1307. Las peores atrocidades fueron cometidas contra los cristianos de Kisrawan. Los mamelucos siguiendo la tradición de los califas, optaron por implantar clanes belicosos, eso sí musulmanes sunitas, en la costa libanesa en este caso los turcomanos Assaf y los kurdos Sayfa en Trípoli.⁵⁹

Los drusos, shiitas y alawitas (también llamados nosairis), sectas heréticas del Islam ortodoxo, fueron perseguidos tanto o más que los maronitas. Se les acusó de apostasía y de haber colaborado con los cruzados.

⁵⁷ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 38.

⁵⁸ Dau, B., *op. cit.*, p. 415.

⁵⁹ Touma, T., *op. cit.*, p. 41.

En la derrota de 1305 los sunitas Assaf protegieron a los Khazen y Hobaich. Véase Riestelhueber, *op. cit.*, p. 69.

La violenta represión contra los shiitas en general coincide con la famosa fatwa de Ibn Taimiya (1268-1328) que dice “la guerra santa es legítima... contra estos apóstatas simulados (que practican la *taquiyeh*) más infieles que los cristianos y judíos; más infieles que los idólatras que han hecho más daño a la religión (al Islam sunita) que los mismos francos” Ibn Taimiya utiliza el término *rafida*, apóstatas, para señalar a “esta gente que disiente” o a estos renegados.⁶⁰ Es curioso el paralelismo con la bula papal, un poco anterior, en contra de los cátaros del sur de Francia. Tanto el Islam como el Cristianismo se muestran intolerantes con las heterodoxias. Tras las masacres mamelucas, según la tradición, drusos y maronitas juraron alianza y protección mútua la cual llegaría, en el siglo XVI, a la formación del emirato druso maronita.

La preocupación principal de los mamelucos era evitar una nueva alianza entre los cruzados de Chipre y las “sectas” del Líbano. En cuanto a los maronitas se empeñarán en expulsarlos hacia sus reductos tradicionales de la montaña y en fortificar los puertos costeros. Los mamelucos dividieron el Mashrek (el Cercano Oriente o Levante) en 6 gobernaturas o *niabat*: Damasco, Alepo, Hama, Trípoli, Safed, Karak (Transjordania) La organización de los maronitas fue respetada pero sus jefes, *muqaddam* o diáconos, dispuestos a colaborar con los invasores, ahora eran nombrados por los sultanes mamelucos y debían recolectar los impuestos para el gobernador musulmán de Trípoli.⁶¹ Sólo el patriarca se rehúsa a aceptar cualquier sumisión formal ante el sultanato egipcio.

Al respecto señala Kamal Salibi: “Los (*muqaddam*) habían sido muy populares hasta comienzos del siglo XIV y con el clero ejercían el gobier-

⁶⁰ Véase Alain Chouet, “L'espace tribal alaouite a la epreuve du pouvoir”, *Monde Arabe, Magreb Mashrek*, núm. 147, pp. 93 y 147.

El nombre *nosairi* viene del fundador de la secta. Hacia el 860 Ibn Nosayr originario de Bassorah discípulo del décimo Imam, Ali al-Hadi divinizó a Ali en una especie de Trinidad con Mahoma y Salman. Los *nosairis* huyeron de Iraq y protegidos por los Hamdaníes de Alepo fueron utilizados contra los bizantinos. Incorporan en sus creencias algunos rasgos de cristianismo, otros del shiismo y otros resabios de paganismo helenístico. Los reinos francos facilitaron su supervivencia en las montañas de la actual costa siria. Frente a la ocupación mameluca practicaron la *taquiyeh*, el disimulo de sus prácticas. Guardan una organización tribal. La unidad básica es el clan, *ashira*, la tribu, *qabila*, con un jefe o *sheij*. Las confederaciones tribales forman los *Ahlat*. Actualmente destacan las de Haddadin, Khayyatín, Matawira, Jurud. En Líbano tienen 2 diputados en el Parlamento actual. Véase la Sexta Parte.

⁶¹ Dib, P., *op. cit.*, tomo I, p. 91.

no de la comunidad. Pero durante el régimen mameluco el papel de los *muqaddam* se limitó al de (fiel) recolector de impuestos para los gobernadores mamelucos de Trípoli... Así es que para la comunidad el título quedó vinculado a la autoridad mameluca y (posteriormente) otomana y fue vilipendiado por la población y el clero. Los nuevos *muqaddam* abandonaron los intereses de sus correligionarios y sólo buscaron obtener el favor de los amos mamelucos y otomanos siendo serviles al punto de adoptar sus costumbres, nombres musulmanes y sus títulos".⁶² Esta tendencia separó cada vez más a la aristocracia secular maronita del clero y de los comuneros durante el emirato (siglos XVI-XIX) y sobre todo al final de dicho periodo, lo que en parte explica las frecuentes rebeliones del campesinado maronita —muchas de ellas apoyadas por el clero— que veía en sus líderes civiles a una clase traidora, sometida al dominio musulmán.

Los mamelucos fueron el primer poder musulmán que efectivamente logró avasallar a las comunidades del Líbano al tiempo que acentuó su carácter montañés al obligarlos a permanecer lejos del litoral. Con el cambio de dinastía mameluca en 1382 las condiciones se suavizaron y se volvió al sistema de coexistencia más pragmático reconociendo a un *muqaddam* de Bsharre con el rango honorífico de *kashif* responsable de la colecta fiscal con un cierto grado de autonomía frente al gobernador de Trípoli. El primero de ellos, nombrado en 1388, fue Yakub ibn Ayub.⁶³ Aunque no está bien aclarado, parece ser que el sultán Barquq, quien inicia la segunda dinastía mameluca, adquirió un cierto compromiso de protección con los maronitas debido a supuestos favores recibidos de ellos.⁶⁴

Una explicación a estas consideraciones hacia la Montaña es que Venecia, aliada de los mamelucos y de Barquq en particular, hubiera intercedido a favor de los maronitas con los que ya habían establecido una relación comercial importante vía Trípoli.

⁶² Salibi, K., *The Modern History of Lebanon*, Londres, Weidenfeld, 1965, pp. 21-22.

⁶³ Dau, B., *op. cit.*, p. 405.

⁶⁴ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 100.

Hay indicaciones históricas de algún tipo de apoyo de los maronitas hacia el sultán Barquq quien en agradecimiento nombró al *muqaddam* de Bsharre, Ibn Ayub, con el rango honorífico de *Kashif* lo que le liberaba virtualmente de la tutela del gobernador de Trípoli. Asimismo, se atribuyen a Barquq donaciones generosas al monasterio de Qanubin que desde entonces se convirtió en sede permanente de los patriarcas aparentemente protegido por los propios sultanes mamelucos. El hecho recuerda la protección que los maronitas prestarían más de un siglo después al emir druso Fakhreddine II.

Dado el estatus privilegiado del *muqaddam-Kashif* de Bsharre, el patriarcado gozó de un periodo de relativa paz y pudo establecer su sede formalmente en Qanubin.⁶⁵ En 1439, el patriarca envió a un monje franciscano al Concilio de Florencia que intentaba formar una cruzada para defender Constantinopla. Los papas romanos comenzaron a enviar legados a la Iglesia maronita. Según Antoine Harb fue en 1440 cuando el papa Eugenio IV envió al patriarca el palio, la carta de confirmación, la mitra y casulla. En 1469 Roma concede al patriarca Al-Hadathi, por primera vez, el título de patriarca *Antiochensis*, hasta entonces era *Maronitarum*.⁶⁶ El título sin embargo sigue siendo honorífico y no oficial. La cuestión, según lo aclara Matti Moosa, no se resolvería hasta después del Sínodo de 1736, que se comenta más adelante, en el que se concretó jurídicamente la unión de la Iglesia maronita a Roma y por lo tanto se fijaron los derechos del patriarca y el protocolo.

De las tres grandes comunidades asentadas en la montaña libanesa los shiitas, maronitas y los drusos sólo estos dos últimos estaban destinados a ser los más exitosos en adoptar una identidad política. A comienzos del siglo XVI el enviado papal, fray Suriano se refiere a la autonomía relativa de la que gozan los maronitas: “Ellos (los maronitas) habitan en Monte Líbano y en la provincia de Fenicia (la costa libanesa). No permiten que los sarracenos habiten entre ellos, especialmente en el territorio donde reside el patriarca... Los maronitas son expertos en la lengua siríaca, astutos y guerreros. Son excelentes arqueros...”⁶⁷ Como señala Philip Hitti: “Los maronitas (bajo los mamelucos) continúan ejerciendo una autonomía local bajo sus jefes llamados *muqaddam* que colectan impuestos y administran la justicia local excepto en cuestiones de estatuto personal que era materia de justicia de su clero”.⁶⁸ Aunque el gobierno del Líbano se ejerce desde el Trípoli sunita (dominado por el clan de los Sayfa) a comienzos del siglo XV los mamelucos parecen haber confiado al clan druso de los Buhtur (Beirut-Gharb) el control militar de la montaña reconociéndoles primacía sobre los demás clanes. Los Buhtur y los Maan (Shuf) eran *qaysi* mientras que los Alameddine eran *yemeni* y los sultanes egipcios, como

⁶⁵ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁶ Harb, A., *op. cit.*, p. 88.

⁶⁷ Dau, B., *op. cit.*, p. 401.

⁶⁸ Hitti, Philip, *Lebanon in History*, Londres, Macmillan, 1962, p. 331.

después los otomanos, jugaron con estas rivalidades favoreciendo a uno u otro según las circunstancias.⁶⁹

Entre los shiitas del Líbano, a pesar de que había una tradición escolástica muy arraigada, la clase de los ulama (doctores de la ley islámica) se mantenía en el quietismo, separada de las querellas clánicas y tribales. En el Kisrawan existían escuelas de shiismo reputadas pero fueron casi erradicadas por las expediciones mamelucas en 1305. Los shiitas de la Beqaa eran de los más atrasados y al parecer no contaban siquiera con un liderazgo religioso fijo. Durante el periodo otomano y ante el surgimiento del primer imperio que adoptó el shiismo oficialmente, el safavida de Irán, en el siglo XVI, los shiitas del Líbano, sus correligionarios, serían sometidos a duras persecuciones por parte de los gobernadores otomanos. Una de las peores persecuciones fue la perpetrada por el infame gobernador Jazaar, a finales del siglo XVIII.⁷⁰ No sería hasta el siglo XX cuando los shiitas salieran de su quietismo y disimulo para liberarse de la tutela sunita.

E. EL EMIRATO DRUSO-MARONITA BAJO DOMINIO OTOMANO, SIGLOS XVI A XVIII

1. *La cuestión de los títulos*

Kamal Salibi ha esgrimido la tesis de que el emirato en el sentido de principado autónomo de Monte Líbano, bajo el imperio otomano, es una “noción fantasmiosa”. Curiosamente Salibi se contradice ya que sostiene la tesis tradicional del emirato autónomo en su obra *The Modern History of Lebanon* pero intenta desecharla en una obra posterior llamada *Lebanon a House of Many Mansions*. En la segunda obra aduce la “reciente investigación” de los archivos otomanos sobre Líbano. Particularmente se refiere al *Tapu Defteri*, registro de tierras y *Muhimme Defteri* o registro de la cancillería.⁷¹

⁶⁹ Salibi, K., *The Modern History of Lebanon*, op. cit., p. 6.

En esa misma época el líder de los Buhturidas- Tanukh, Abdallah al-Tanuki (muerto en 1487) aparece como figura central en la historia drusa y es reverenciado aun hoy como As-Sayyid, el Maestro. Al parecer fue él quien primero instituyó el Consejo de Iniciados que unificó a los drusos del Shuf dándoles un liderazgo institucional equiparable al de la Iglesia maronita.

⁷⁰ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, op. cit., pp. 145-146.

⁷¹ *Ibid.*, p. 127.

Sin embargo, el hecho de que en estos archivos se quisiera o debiera utilizar los títulos oficiales empleados por el Estado otomano para referirse a esa zona no disminuye en nada la autonomía factual de la que gozó la Montaña. Baste señalar la existencia de “dinastías” locales en cuya sucesión no podía interferir Estambul, la existencia de una forma modificada de propiedad de la tierra con una forma de aristocracia feudal asociada y el hecho de que el patriarca y sus obispos maronitas no requirieran confirmación alguna de las autoridades otomanas. Ello sin olvidar las percepciones que la propia población de la Montaña tenía de sus dirigentes. Para Ilya F. Harik: “el gobierno otomano en Monte Líbano (puede considerarse) una ficción, el sultán era reconocido como supremo gobernante pero su poder era tan distante que el Emir era (de facto) supremo en la tierra”.⁷² Esta postura es radicalmente opuesta a la tesis de Salibi.

Lamentablemente los autores que han escrito sobre el Líbano por lo general pasan por alto la necesidad de aclarar la confusión que existe respecto a los títulos administrativos y honoríficos turcos y árabes, en gran parte porque no fueron constantes a lo largo de la historia ni en su significado ni en su alcance. En el Imperio Otomano había al menos dos jerarquías de cargos para controlar las provincias: una de tipo militar político y otra de tipo fiscal-administrativo-agrícola. En la práctica estos cargos, especialmente en el escalón más alto, como las gubernaturas, estaban sujetos a una especie de subasta pública anual o bianual y eran otorgados a aquellos que garantizaran las mayores ganancias para la corona imperial, de ahí que, casi cada año, hubiera cambios en la titularidad. Las gubernaturas de Damasco y Alepo en el siglo XVI se tasaban de 80 a 100 000 ducados venecianos, el cargo de Tesorero General del Imperio, *defterder*, de 40 a 50 mil. De 133 pashas nombrados a Damasco entre 1517 y 1697 sólo 33 lograron mantenerse por poco más de 2 años.⁷³

En las provincias otomanas la jerarquía político militar era encabezada por los pashas o walis o valés —equivalentes a un visir— que corresponden a un gobernador militar. Sus obligaciones eran esencialmente asegurar el tributo a Estambul y mantener un ejército local apto para sofocar cualquier rebelión. Las provincias o wilayatos o elayatos —según diferentes transliteraciones— estaban divididas en *sanjaks* o sanjacatos que

⁷² Ilya Harik, “The Iqta System in Lebanon”, *MEJ*, vol. 19, núm. 4, 1965, pp. 405-421.

⁷³ Dib, P., *op. cit.*, p. 43.

corresponderían a distritos con un *sanjakbey* a la cabeza que también tenía funciones de control militar de su región. Debajo del *sanjakbey* había otras subdivisiones con responsabilidades político militares locales como *najiyes*, especies de prefecturas, y en última instancia estaban los jefes de aldea o *sheij al-balad*.

Desde el punto de vista de la explotación fiscal de las tierras había una jerarquía paralela. En primer lugar estaban las tierras de la corona, tierras del sultán administradas en la práctica por el gobernador, seguían las fincas “concesionadas” por el sultán, generalmente a criterio del gobernador, o *iltizam* administradas por un usufructuario o concesionario, *multazim*, que debía pagar un tributo fijado cada año y finalmente había divisiones más pequeñas llamadas *iqtaa* que aunque teóricamente concesionadas por la corona en realidad eran feudos hereditarios en algunas regiones del imperio, especialmente en el Líbano o en los Balcanes.

La situación de los emires de la Montaña libanesa ciertamente es confusa respecto a su relación con Estambul. Según la mayoría de los autores, tras la conquista otomana, la familia drusa de los Maan sustituyó a los Buhtur al frente del partido *qaysi* y fueron reconocidos formalmente por el sultán turco en calidad de *sanjakbey* (en árabe *emir-i-liwa*) jefes militares de distrito, de la Montaña libanesa. Bajo el régimen otomano el gobierno especial del Líbano se llamó formalmente *hukm Jabal al-shufwa al Kisrawan*, el gobierno de los drusos “sobre el Shuf y el Kisrawan”. En documentos otomanos los emires son además, desde el punto de vista administrativo, *multazim*.⁷⁴

La *Enciclopedia del Islam* aclara que la subordinación de los emires era efectivamente fiscal pero políticamente ficticia. Administrativamente el emir, en su calidad de *multazim*, era usufructuario de tierras del sultán otomano, el soberano teórico de la Montaña, para quien recolectaban el tributo o *miri* derivado de la producción agrícola. En términos fiscales, la zona norte del Líbano, donde estaba el patriarcado maronita, dependía del vilayato de Trípoli a través de su *muqaddam* maronita mientras que la zona sur y central, la zona drusa, dependía en un principio del vilayato de Damasco. En 1660 la administración de esta última pasó al vilayato de Sidón. En ciertos periodos los emires drusos extendieron su poder hacia la zona maronita por lo que debían rendir cuentas a dos pashas distintos. Las negociaciones anuales de los emires para renovar su calidad de

⁷⁴ Touma, T., *op. cit.*, p. 92.

multazim se llamaban *muamalah* o “transacción” que correspondían a la fijación del tributo anual. Así es que, administrativamente, más que un emirato la Montaña era vista como dos *muamalah*, una dependiente de Trípoli y otra de Sidón y la línea divisoria entre ambas, entre los actuales puertos de Yunieh y Biblos, se llama todavía el Maameltain.⁷⁵

El emir debía, en su calidad de *multazim*, distribuir entre las familias feudales de *muqataji*, detentadores de tierras *iqtaa*, la contribución al *miri*, el tributo anual de la Montaña. Los *muqataji* del Líbano eran en realidad familias feudales que heredaban sus tierras como en Europa y no podían ser desposeídas por el Emir sino por la fuerza.⁷⁶

Según la interpretación reduccionista de Kamal Salibi, el emir druso, en su posición administrativa de *multazim* o militar de *sanjakkbey*, debía ser susceptible de remoción como simple funcionario del gobierno otomano. Sin embargo, contrario a lo que señala Salibi, a lo largo del dominio otomano sólo en tres ocasiones Estambul removió a estos emires, *de facto* autónomos, y tuvo que hacerlo por la fuerza, mediante intervenciones militares directas de gran envergadura (dos en el siglo XVII y otra en el XIX).

2. La conquista otomana

Los otomanos, no se tomaron la pena de eliminar las semiautonomías de la montaña libanesa. A semejanza de los selyúcidas se conformaron con un vasallaje que se reducía al pago de impuestos y aportaciones militares esporádicas... la Puerta les permite gobernarse entre ellos y perpetúa así su estado de anarquía.

DONALD PITCHER, 1972

Tras la conquista otomana de 1517, Selim I pasó seis meses en las ciudades sirias tratando de establecer la administración. Creó los vilayatos de Damasco y Alepo y tendió a preservar la división administrativa mamelu-

⁷⁵ Dahdah, Nagib, *Evolución histórica de Líbano*, México, Ediciones Oasis, 1964, p. 120.

⁷⁶ Canard, *op. cit.*,

ca. Entre los jefes tribales y regionales del Líbano, que se le habían sometido, estaban los turcomanos Assaf que controlaban el Kisrawan y el jefe druso Fakhreddine I Maan que controlaba el Shuf. Los Maan fueron favorecidos por los otomanos como nuevos emires-sanjakbeys.⁷⁷

En esta época 6 clanes principales se repartían el Líbano: los Maan en Shuf, Sidón, Tiro y San Juan, los Sherefeddin al norte de Sidón, los Sayfa en Trípoli, Mansur entre Beirut y Trípoli, Ibn Firak en la Montaña y Kerfous en la Coelesyria. Otras familias menos poderosas, en calidad de *muqaddam*, eran los Sauaf en el Metn, los Chehab en Wady Taym, los Harfuch en la Beqaa, los Tanukh en Gharb, los Arslan en Chuayfet y los Al-Khazen cristianos con su señorío en el Kisrawan.⁷⁸ Las rivalidades entre estos clanes se reflejarían en su afiliación, durante siglos, a los “partidos” *qaysi* y *yemeni*.

En 1579 se constituyó el vilayato de Trípoli a cargo de la familia local de los Sayfa, de origen kurdo. Sus dominios se extendían sobre Akkar, Jabal Lubnan, Latakia, Homs y Hama. En 1584 los Sayfa se unieron con el gobernador de Damasco para acusar a Fakhreddine I de traición tras descubrirse su alianza con Venecia, entonces dueña de Chipre.

En esa coyuntura los Sayfa invadieron la zona de Kisrawan y eliminaron al clan Assaf en 1590 lo cual provocó la resistencia de los maronitas. La situación sería revertida poco después cuando Fakhreddine II Maan (1572-1635) recuperó la confianza de los otomanos que lo reconocieron como Emir.⁷⁹

⁷⁷ Según la versión tradicional, utilizada por los historiadores maronitas, el jefe de los Maan, Fakhreddine I habría desertado oportunamente de las filas de los sultanes mamelucos y como recompensa habría recibido del sultán otomano, Selim, el rango de *sanjakbey* “con el tambor, el estandarte y la insignia de esta dignidad”. Según Salibi las relaciones entre los otomanos y los Maan fueron tensas desde un principio.

⁷⁸ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, p. 125.

La versión tradicional señala que Fakhreddine fue asesinado por el pasha Mustapha de Damasco en 1544 debido a intrigas del clan Sayfa. Su hijo Qurqumaz lo sucede pero será acusado en 1584 del robo de un cargamento de impuestos dirigido a Estambul. Su hijo Fakhreddine II encontró refugio en la familia maronita de los Al-Khazen de donde surgieron vínculos transcomunitarios de *garadiye* que llevarían a la conocida alianza druso-maronita. Véase Dib, P., *op. cit.*, p. 50.

⁷⁹ Kissling, H. *et al.*, *The Last Great Muslim Empires*, Princeton, Markus Wiener, 1996, p. 70.

Kamal Salibi da aun otra explicación más lógica a la rápida expansión de Fakhreddine II. Los emires shiitas Harfush en la Beqaa aparentemente tenían contactos secretos con los safavidas iraníes. Los otomanos querían usar a los drusos en contra de los shiitas

Su buena administración le permitirá no sólo pagar el tributo a Estambul sino hacer grandes sobornos a Damasco y a la corte otomana para ampliar sus dominios. Fue nobrado *sanjakkbey* de Sidón y Safad en Galilea. Extendió su autoridad al sur hasta Nablus y al Hawran en Siria así como a zonas de Trasjordania donde sometió a tributo a los jefes tribales árabes y controló las rutas caravaneras a Jerusalén y Meca. El gobernador de Damasco, tras obtener el apoyo de Estambul, decidió poner fin a su expansionismo y en 1613 invadió el Líbano mientras la flota otomana bloqueaba la costa. Fakhreddine escapó y pasó 5 años asilado en Toscana y en Sicilia. Su hijo Ali permaneció como regente hasta que en 1618 Fakhreddine obtuvo el perdón del sultán y fue reinstaurado como Emir. Derrotó a los Sayfa en Trípoli en 1624 y al gobernador de Damasco. En ese año La Puerta se vio forzada a otorgar al emir el título extraordinario de “Sultán del continente desde los límites de Alepo hasta los límites de Jerusalén”.⁸⁰

Entre 1605 y 1630 el clan kurdo de los Jumblat se había apoderado de la gubernatura de Alepo y se alió con Fakhreddine para derrotar a los Sayfa de Trípoli. Cuando comenzó la guerra de Murad IV contra Irán las autonomías de los Jumblat y los Maan resultaban sumamente peligrosas. Los Jumblat fueron derrotados y el clan emigró al Líbano, se convirtieron al drusismo y fueron protegidos por Fakhreddine. En medio de la guerra con Irán, Murad IV decidió que Fakhreddine era un peligro para la seguridad otomana y ordenó en 1633 una expedición conjunta de los gobernadores de Damasco, Alepo y Cairo.⁸¹ El Emir capituló en Jezzine y fue con-

por lo que reinstauraron a Fakhreddine II otorgándole el control de Sidón. En 1598, cuando estalló la guerra con el Imperio Safavida se le nombró también *sanjakkbey* de Safad en Galilea con lo que se esperaba controlara a los shiitas de Jabal Amil. Véase Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁸⁰ Pero más que nada el Emir quedaría impresionado por la organización y liberalidad social de las ciudades italianas. En sus memorias conservadas elogia el mantenimiento de los caminos, el desarrollo técnico, el sistema bancario, la administración de recursos, la magnificencia de los edificios públicos y el trazado ordenado de las ciudades. Se muestra sorprendido por el papel social de las mujeres que “incluso bailan con los hombres en público”. El Emir se mostró interesado por el orden constitucional, el gobierno no era ejercido de acuerdo con el capricho de los gobernantes sino con las “reglas de los libros”, los funcionarios eran juzgados de acuerdo con los “libros”; todos respondían ante la ley. En un aspecto negativo sin embargo no dejó de notar la falta de tolerancia hacia las minorías religiosas, especialmente los judíos.

⁸¹ Valognes, J., *op. cit.*, p. 642.

ducido a Estambul. Como druso que era fue acusado de apostasía del Islam. Una tradición afirma que el Emir murió estrangulado no sin antes pronunciar una plegaria cristiana ante el sultán mismo.

Tras la caída de Fakhreddine el líder maronita Abu Karam sostuvo una revuelta general iniciada en 1641. Como represalia, las autoridades otomanas destituyeron al *muqaddam* cristiano y lo sustituyeron por un shiita de la familia Hamade que en cierto momento tomaron como auxiliares a los Gemayel maronitas. Además, contingentes de shiitas son trasladados desde el Hermel y ocupan las zonas maronitas y el valle de la Beqaa. Como antes los omeyas y abasidas, los otomanos intentan someter el enclave maronita y particularmente el patriarcado a un régimen de terror y saqueos que no terminará hasta la llegada al poder de los emires Chehab.⁸²

Ante la situación de peligro el patriarcado recurrirá a su protector tradicional, Francia. En 1649 el obispo maronita, Chedraoui viaja a París para solicitar la protección real. A cambio recibe cartas patentes prometiendo la “salvaguarda especial” para el patriarcado. Las cartas de protección serán renovadas notablemente en 1737 por Luis XV.⁸³

Los otomanos redujeron el área del emirato druso pero no lo abolieron ni eliminaron a la dinastía Maan. En 1660 fue creada la gubernatura de Sidón que en adelante debía supervisar la zona sur del emirato hasta Beirut mientras el norte quedó bajo control de Trípoli.⁸⁴

A partir de la llegada de los Jumblat al Líbano y su transformación en parte de la aristocracia terrateniente drusa parecen haberse agudizado los conflictos políticos de los clanes drusos en particular porque los Jumblat ambicionaban heredar el emirato.⁸⁵ Este tipo de faccionalismos fue aprovechado por las autoridades otomanas.

3. La situación de los maronitas bajo el dominio otomano

Según la historia del patriarca Duaihi, en 1516 el sultán Selim habría exentado al patriarca de recibir la investidura de Estambul. En 1550, el patriarca Musa al-Akkar obtuvo un *firman* (decreto) del Solimán el Magnífico

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 643.

⁸⁴ Kissling, H., *op. cit.*, p. 71.

⁸⁵ Kissling, H., *op. cit.*, p. 72.

dirigido al gobernador de Trípoli ordenándole proteger y respetar los derechos del patriarca maronita y su comunidad.⁸⁶ Ello implicaba el reconocimiento de que la autoridad del patriarca provenía sólo de Roma, lo cual no dejó de traer resentimiento y envidia de otros patriarcas orientales y conflictos con los pashas de los que formalmente dependía el Monte Líbano. Aparentemente, esta deferencia desproporcionada podía explicarse por la capacidad del patriarcado de movilizar a su favor la protección europea. Ya en 1527 el mismo patriarca Al-Akkar había solicitado la intervención del emperador Carlos V para proteger al Líbano e incluso le ofrecía una alianza militar. Poco después sería Francia la que concretara este estatus de protectora de los católicos en Oriente, lo cual explicaría la disposición del sultán a reconocer una virtual autonomía al patriarcado maronita.⁸⁷

Durante el siglo XVI el territorio bajo control compartido del patriarcado y los *muqaddam* shiitas debía pagar a Estambul, a través del pashá de Trípoli un tributo nominal de 4 500 piastras (15 000 en el siglo XVIII). Frecuentemente el patriarca era objeto de exacciones arbitrarias y sus quejas a Estambul difícilmente llegaban a su destinatario sino por medio de Francia que actuaba, de facto, como “representante de la comunidad maronita”.⁸⁸

En esta época los maronitas comenzaron a emigrar de Jabal Lubnan hacia el Kisrawan donde se sentían más seguros bajo la protección de los emires turcomanos Assaf que controlaron el sanjakato de Beirut de 1516 a 1593. Bajo los Assaf los maronitas se consolidaron en el Kisrawan que pasó al poder de los Sayfa y luego de los Maan.⁸⁹

A comienzos del siglo XVII la alianza druso maronita se solidifica precisamente por la incorporación plena de los maronitas al gobierno, ejército y nobleza drusos. Al título de diácono o *sidiyaq* los feudales maronitas, como los Hobaich y Khazen, suman el de *sheij* que les es concedido por los emires Maan.⁹⁰

La figura de liderazgo “espiritual” del patriarca aparece cada vez más diferenciada ante el surgimiento de esta nobleza secular que debe lealtad a los emires drusos. El legado de Roma, el padre Dandini, quien visita el

⁸⁶ Touma, T., *op. cit.*, p. 551.

⁸⁷ Harb.A., *op. cit.*, p. 90.

⁸⁸ Touma, T., *op. cit.*, tomo II, p. 47.

⁸⁹ Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 103.

⁹⁰ Touma, T., *op. cit.*, p. 50.

Líbano a finales del siglo XVI, ya distingue a los diáconos o *sidiyaq* como poder secular independiente en gran medida del patriarca, pero en cambio sometido a los emires drusos: “los diáconos son señores seculares que gobiernan sobre el pueblo, lo juzgan y tratan con los turcos todo lo relativo a los tributos y otros asuntos”.⁹¹

El patriarca se convierte en una especie de consejero principal de drusos y notables maronitas aunque conserva el carácter de jefe supremo de la magistratura en materia de estatuto personal de la comunidad. Los emires le tienen gran respeto y piden su intervención en asuntos internos o diplomáticos. A través del patriarca Juan Makhluq, Fakhreddine establece una sólida alianza estratégica con el duque de Toscana, con Francia y con Roma. Poco después el propio emir hizo a la Iglesia maronita la primera de una serie de donaciones de tierra en el Shuf, la aldea de Majd al-Maush, para que sirviera como residencia alternativa directamente bajo protección drusa.⁹²

Fakredine II promoverá el cultivo de la seda a manos de agricultores maronitas a quienes dotará de tierras a costa de los propios drusos. Asimismo introducirá asesores italianos para mejorar las técnicas agrícolas y las instalaciones portuarias. Atraerá el establecimiento de consulados franceses en Trípoli y Sidón y un viceconsulado en Beirut. Las relaciones de Fakhreddine con Europa se ven facilitadas por la presencia importante de monjes maronitas en Florencia, Roma y París. Esta presencia se explica por la fundación en 1584 del Colegio Maronita en Roma patrocinado por el papado para la instrucción y formación de monjes maronitas.

Los súbditos maronitas de los emires Maan no son considerados *dhimmis* ya que formalmente no viven bajo la protección de un gobierno propiamente musulmán —el druso— ni están en calidad de “tolerados”; no se les aplica ni antes ni durante el imperio otomano el código de dhimitud. Los maronitas ocupan cargos como tesoreros y generales, utilizan el turbante blanco y el cincho rayado —reservados a los musulmanes— y montan caballos ensillados.⁹³ Pagan al Emir, vía su *muqaddam* cristiano, un impuesto personal llamado *sassiya* que en su monto era equiparable a la *dyizzia* pero que también era pagado por las otras comu-

⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

⁹² Salibi, K., *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 147.

⁹³ Valognes, J., *op. cit.*, p. 641.

nidades musulmanas libanesas y en realidad se compara más a la capitación feudal europea.⁹⁴

En cuanto a la justicia, los gobiernos druso y otomano reconocían la plena jurisdicción del patriarcado en los asuntos del estatuto personal de los miembros de la comunidad. La pena de muerte debía ser aplicada sólo por el emir. Los tribunales musulmanes se encontraban en las ciudades costeras de Trípoli, Sidón o Beirut donde los cristianos no se atrevían a acudir. A los cristianos se les prohibía instruirse en las escuelas musulmanas.⁹⁵

Otra muestra de la inaplicabilidad de los códigos *dhimma* es la constante reconstrucción y construcción de nuevas iglesias y conventos en la montaña muchos de ellos incluso en terrenos donados por los emires todo lo cual contravenía normas fundamentales de la dhimitud. Varios ulama medievales discutieron el “derecho” de los *dhimmis* a levantar templos. Según el derecho musulmán los *dhimmis* no pueden establecer nuevos templos salvo que así lo estipule el pacto de *dhimma*; en cambio en territorios conquistados por el Islam tal posibilidad está excluida y si aparecen tales templos deben ser destruidos. Más aún se especifica que las autoridades musulmanas no pueden hacer tales concesiones. Argumentos de este tipo fueron esgrimidos para derribar sinagogas en el Magreb mientras que, todavía en 1739, el *mufti* Al-Damhuri expidió *fatwas* en El Cairo autorizando la destrucción de iglesias en dicha ciudad.⁹⁶

4. La política de protección religiosa: Francia y el uniatismo de Roma

Bajo Carlos IX (1560-1574), y no bajo Francisco I como se ha dicho frecuentemente, Francia obtuvo del sultán otomano las capitulaciones garantizando los privilegios de comercio cristiano en los puertos de Levante. Bajo Luis XIII (1610-1643) Francia adoptó oficialmente en 1639 la defensa de los cristianos maronitas con el corolario de la instalación en Líbano de diversas congregaciones: jesuitas, lazaristas, capuchinos y car-

⁹⁴ Touma, T., *op. cit.*, p. 644.

En el periodo Chehab dicho impuesto será llamado *gawali* y equivalía a 5 piastras (solteros), 7 piastras (casados) y 9 piastras en las costas. Los titulares de los distritos o *muqaddam* guardaban hasta 12% de lo recolectado.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 488.

⁹⁶ Hunwick, John, “The Rights of *Dhimmis* to Maintain a Place of Worship”, *Al-Qantara*, XII, 1991, pp. 133-135.

melitas principalmente.⁹⁷ Sin embargo, sería el patriarca Yuhana Al Safrawi el que formalizaría dicha protección como se señaló antes. Fue también dicho patriarca el que influyó en el gobierno francés para crear un vice-consulado en Beirut dirigido, excepcionalmente, por un maronita.⁹⁸

La idea de cruzada no había desaparecido en Europa, especialmente ante el avance otomano en el siglo XVI-XVII. El V Concilio de Letrán 1512-1517 la evoca junto con una bula de León X de junio de 1516 y una carta al rey Francisco I. En un plano estratégico los maronitas del Líbano eran vistos como aliados religiosos de gran importancia, lo que se trasluce en la famosa proclama del papa León X en la que describe a la Iglesia maronita como “Elegida por Dios para ser protegida en medio de los infieles (musulmanes) y heréticos (las iglesias orientales) como las rosas son protegidas entre espinas”.⁹⁹

Otra bula del 15 de junio de 1523 de Adriano VI y una carta al rey Francisco I reiteran la solicitud de cruzada. Gregorio XIII llama a defender a los cristianos y los lugares santos contra el progreso de los turcos.¹⁰⁰ La monarquía francesa sin embargo prefiere los acuerdos diplomáticos. El rey francés Enrique VI renueva las capitulaciones en 1603 donde se especifica que los súbditos franceses y sus protegidos podían visitar libremente los lugares santos y los otomanos daban garantías de seguridad a misioneros católicos. Francia insistía en tener el monopolio sobre el derecho de protección de todas las órdenes religiosas católicas en Oriente.

Bajo Luis XIII el padre capuchino, Joseph de Tremblay se encarga de organizar las misiones francesas con la consigna de una cruzada pacífica que favorezca tanto a la Iglesia como a Francia. Paralelamente, el cardenal Gregorio Barbarigo por parte de Roma impulsa el uniatismo de las Iglesias Orientales. En 1625 Tremblay obtuvo la autorización de Roma para fundar misiones en Oriente. El 1 de julio de 1626 fundaba el Seminario de Beirut con el acuerdo del emir Fakhreddine II; incluye una escuela y una imprenta católica. Hasta entonces la propaganda corría a cargo de la Imprenta Oriental de Roma. Pero el proyecto capuchino no fraguó porque en 1634 los monjes fueron expulsados tras la caída del Emir. No obstante, los

⁹⁷ Droz, Bernard, “Quand le Liban était français”, *L'Histoire*, núm. 10, mayo, 1993, p. 37.

⁹⁸ Moosa, M., *op. cit.*, p. 269.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁰ Dib, P., *op. cit.*, p. 60.

Maan se seguirán mostrando abiertos a la instalación de misiones católicas, especialmente los jesuitas. En 1627 éstos se instalan en Alepo, en 1643 en Damasco y en 1645 en Trípoli y Sidón; en 1656 en Antura apoyados por los Sheij Khazen. Los carmelitas se instalan en Bsharre en 1643.¹⁰¹

Justo en el momento en que el Líbano maronita consolida su alianza con Roma y Francia aparecen las primeras obras históricas eclesíásticas que denotan ya una conciencia de identidad proto-nacional.

La primera de estas obras es la ya mencionada "historia" en forma de poema épico escrita en 1495 por el obispo maronita de Chipre, Ibn al-Qilayi, *Madiha ala Jabal Lubnan o Tarikh al-Kisrawan*. Escrita en árabe clásico, tiene numerosas faltas dada la influencia del arameo. Ibn Qilayi presenta a obispos y patriarcas luchando tanto contra los musulmanes como contra las herejías cristianas especialmente el monotelismo.¹⁰² Su objetivo principal era exaltar el apego de los maronitas al catolicismo romano desde su origen.

En el siglo XVII aparece la segunda historia de los maronitas escrita por el patriarca Duaihi y titulada *Tarikh al-taifa al-maruniyya* (Historia de la secta maronita) fue seguida de una crónica desde la primera cruzada (*Tarikh al-azima*) y de una cronología de los patriarcas maronitas (*Silsila*). Sus obras, especialmente la primera, son más rigurosas que las de Ibn Qilayi pero siguen la misma tendencia de presentar la historia de los maronitas acorde a la ortodoxia católica y ligada a Francia. Uno de los aspectos valiosos de este trabajo es la referencia a fuentes medievales cristianas, maronitas y musulmanas muchas de las cuales se han perdido. La historia está escrita en árabe clásico pero contiene numerosos errores explicables por no ser ésta su lengua materna.¹⁰³

¹⁰¹ Véase Riestelhueber, R., *op. cit.*, pp. 75-86.

¹⁰² Salibi, Kamal, *Maronite Historians*, pp. 33-36.

Entre las fuentes musulmanas utilizadas en la gran historia del patriarca Duaihi están la *Tarikh* de Ibn Sibab y la obra de Ibn al-Hariri. Entre sus fuentes cristianas cita a Tomás, obispo de Kafartab. Además de citar la historia de Ibn Qilayi y la historia eclesíástica del obispo Arnaldus Albertinus (siglo XVI) se vale de trabajos breves de los monjes maronitas Jibrail al-Adniti, Jibrail As-Sihyawni e Ibrahim al-Haqilani radicados en Europa en el siglo XVII. Pero, principalmente sus fuentes son los archivos papales en Roma y los propios archivos patriarcales.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 101.

Posterior a la obra de Duaihi son las obras de Yussuf Assemani y la de Georges Saad escrita en 1766 y conocida como el Manuscrito de Bejjeh. Ambas fundamentalmente son cronologías del patriarcado.

Un aspecto importante de las historias de Ibn Qilayi y del patriarca Duaihi es que el primero se refiere explícitamente a los maronitas como *shaab marun*, pueblo de Marón y el segundo habla de la *umma maruniyya*, la nación maronita o a veces de la *taifa maruniyya*, la secta o comunidad maronita. En su introducción a la *Tarikh al-taifa al-maruniyya* (Historia de la secta o comunidad maronita) el patriarca Duaihi señala que “al ver que los historiadores adoptan *posiciones* contradictorias respecto al origen de la nación maronita (*umma al-maruniyya*)... me propuse escribir este trabajo para aclarar la verdad sobre el origen de esta nación...” y concluye en un sumario que “el origen del (nombre) de la nación maronita no es Marón sino el monasterio de San Marón por vía del (primer patriarca) Yuhanna Sarumi quien fue ordenado ahí (y tomó el nombre de Yuhanna Marun)”.¹⁰⁴

El propósito principal de esos textos es demostrar la antigüedad y legitimidad del patriarcado maronita “de Antioquía” fundado, según la tradición, en el siglo VII “y reconocido por Roma” lo cual, como ya se señaló, carece de sustento histórico. En segundo término, ambos autores se empeñan en demostrar que existe un “pueblo” maronita que identifican étnicamente con los ya mencionados mardaitas. En un tercer término, mítico político, ambos autores se empeñan en fabricar un legendario “Estado maronita” vinculado a Francia ya que Juan Marón era “sobrino de Carlomagno” (*sic*) y, apoyado por los francos, “que entonces dominaban Antioquía” (*sic*) estableció dicho Estado. Ambos autores funden hechos históricos distanciados casi cinco siglos, es decir el surgimiento del maronitismo como secta en el siglo VII y el surgimiento de una entidad franco maronita en las Cruzadas, en el siglo XII, para formar un mito histórico que finalmente es el primer “mito nacional”.

5. La vocación occidental de la Iglesia maronita

Desde el siglo XIII cuando el patriarca Al-Amshiti realizara su histórico viaje a Roma y sometiera formalmente la Iglesia maronita al Papado, éste se preocupó por vigilar estrechamente la ortodoxia de la iglesia maronita sobre la cual pesaban diversas sospechas de “desviaciones”, especialmente en torno al supuesto monotelismo: “Podrían señalarse al menos 10 con-

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 95.

versiones diferentes (al catolicismo) de los maronitas entre los años 1131 y 1633...¹⁰⁵ Aun antes del viaje de Al-Amshiti, hacia 1203 o 1204 el papa Inocencio III había enviado al cardenal Pedro de San Marcelo para investigar las prácticas y creencias de los maronitas. El legado papal encontró varios puntos de discrepancia, lo cual motivó en buena medida el viaje del patriarca unos años después como un intento de aclararlos en el marco del Concilio de Letrán. De hecho el patriarca regresó al Líbano, vía Trípoli, acompañado del cardenal Guillermo quien debía reexaminar las creencias de la Iglesia maronita.¹⁰⁶

Todo ello demuestra que Roma no estaba convencida del “catolicismo” de los maronitas lo cual fue agravado por dos cismas que ocurrieron en el seno del patriarcado, uno a finales del siglo XIII y otro a finales del siglo XV. En el primer caso el patriarca se convirtió al monofisismo o jacobismo junto con una parte de la comunidad, lo cual obligó a nombrar un nuevo patriarca en 1282, justo cuando los mamelucos comenzaban a invadir el Líbano. Hacia 1480 ocurrió un nuevo cisma, en favor de los jacobitas, esta vez protagonizado por el *muqaddam* de Bsharre, Abd al-Munim Ayub. Resulta significativa la explicación del patriarca Duaihi al afirmar que los jacobitas predominaban en el Líbano y los maronitas se convirtieron fácilmente debido a que sus rituales y los de los siriacos eran “idénticos” y la gente no podía diferenciar entre ambos.¹⁰⁷

Dadas las sospechas sobre el catolicismo maronita, y para facilitar la comunicación con Roma el patriarcado maronita había pedido que algunos monjes fueran instruidos en la sede papal. En 1584 el papa Gregorio XIII apoyó la fundación del Colegio Maronita de Roma que pronto se destacó por la elevada calidad intelectual de sus egresados. En los dos siglos siguientes 40 egresados llegaron a obispos, 12 de los cuales fueron patriarcas. Particularmente destaca el patriarca Duaihi (1670-704) conocido como “Aldoensis”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁶ Moosa, M., *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 237.

En 1494 el maronita franciscano Al-Qilayi escribió su obra *El bendito Marón* la cual envió al patriarca Al-Hadathi.

Todavía en 1567 el patriarca Mikhail Ar-Ruzzi fue acusado por el obispo maronita de Chipre de ser un “jacobita”.

Véase Moosa, M., *op. cit.*, pp. 237 y 243.

¹⁰⁸ Dib, P., *op. cit.*, p. 94.

Estos monjes tuvieron una influencia notable en el impulso al orientalismo académico europeo, especialmente en los estudios bíblicos, formación de bibliotecas orientales, enseñanza de lenguas semíticas —arameo y árabe— y en la recolección de manuscritos cristianos orientales. Entre los más notables se encuentran Gabriel Sionita (muerto en 1648), Abraham Ecchellensis (muerto en 1664); Faustus Nairon (muerto en 1711). Este último también escribió textos históricos.¹⁰⁹ Luis XIII en 1614 llevó a dos monjes como catedráticos de lenguas orientales a la Escuela Oriental de Francia, Gabriel Sionita y Juan Hesronite. El obispo maronita de Aleppo, Germanus Farhat destacó como intelectual y fue conservador de la Biblioteca Oriental del Vaticano encargado de coleccionar manuscritos antiguos para dicha institución. Hubo también contactos entre España y los maronitas. En el siglo XVIII Fernando VI atrajo al monje Miguel Casiri a El Escorial para hacerse cargo de los manuscritos árabes. Su obra, *Bibliotheca Arabico-Hispana* fue editada en Madrid entre 1760 y 1770; además ocupó durante cuarenta años la cátedra de idiomas orientales de la Universidad de Madrid.¹¹⁰ Otro monje maronita, Hanna Diab amigo de Galland, introdujo varios de los cuentos de las *Mil y una noches* a las ediciones europeas del siglo XVIII. En 1606 la Iglesia maronita adoptaría el calendario gregoriano mucho antes que el resto del Levante y en 1610 fue instalada la primera imprenta de caracteres siríacos, *karchuni*, en el Convento de Kozayha.

A pesar de su muy precaria situación política y económica, la comunidad maronita se convirtió en una de las más cultas. No sólo las misiones latinas sino la Iglesia maronita se encargaron de fundar colegios en los que se difundió la cultura y los valores de la Europa ilustrada. Surgió

¹⁰⁹ Moosa, M., *op. cit.*, p. 7.

¹¹⁰ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 124.

El orientalista francés, Rubens Duval reconoció la contribución especial de la familia Assemani: "Si exceptuamos a Renaudot quien en su colección de liturgias orientales tradujo las siríacas, se debe reconocer que es a los maronitas, a la familia Assemani, que corresponde el honor de haber iniciado a los sabios de Europa en las riquezas literarias de los manuscritos siríacos... Assemani había dotado a la biblioteca del Vaticano de una gran colección que trajo en parte del convento de Notre Dame de los Siríacos situada en Egipto; y es de esta colección que él toma los materiales de su obra *Bibliotheca Orientalis*. El catálogo de los manuscritos orientales del Vaticano que él publica permitió a otros orientalistas continuar mejorando su obra... otras bibliotecas de Europa no habían publicado sus catálogos a excepción de la Lorenciana de Florencia donde Assemani describió los manuscritos orientales destacando los siríacos". Véase Dib, P., *op. cit.*, p 254.

una clase de maronitas educados a la europea que asumieron posiciones administrativas en el emirato. Los Maan y los Chehab al igual que los nobles drusos empleaban a los maronitas para su administración interna. En 1782 el viajero francés Volney señalaba que: “La ventaja más clara de los trabajos misioneros ha sido que el arte de la escritura se ha hecho común entre los maronitas... por esta razón ellos han venido a representar lo que los coptos en Egipto, es decir a ocupar todas las posiciones (administrativas) especialmente entre los drusos”.¹¹¹

Pero sobre todo el Colegio Maronita de Roma y las misiones en el Líbano contribuirían a incrementar el control sobre la Iglesia maronita y su latinización. Desde el siglo XVI el uso del arameo o siriaco se reduce a la liturgia y a regiones aisladas de la montaña mientras el árabe se impone como lengua comunitaria y literaria. Aún así, persistirá por otros dos siglos el uso de los caracteres arameos, karchuni, para la escritura del árabe de manera similar a lo que ocurrió con la escritura aljamiada en España. En este marco es interesante la referencia que hace el morisco cristiano español Núñez Muley en un Memorial a Felipe II. Ahí habla del uso extendido del árabe por parte de comunidades cristianas orientales dando a entender que no afecta su identidad cristiana: “Pues vamos a la lengua arábiga que es el mayor inconveniente de todos. ¿Cómo se ha de quitar a la gente su lengua natural con que nacieron y se criaron? Los egipcios (coptos), surianos (arameos), malteses y otra gente cristiana en arábigo hablan, leen y escriben y son cristianos como nosotros... Aprender la lengua castellana todos lo deseamos, mas no está en nuestras manos”. Al otro lado del Mediterráneo, la elite maronita, especialmente la eclesiástica, se empeña en adoptar el uso del latín, francés e italiano como lenguas paralelas que en cierta forma reafirman su identidad separada.¹¹² El bilingüismo, dice Hodgson, será característico de los “levantinos”, súbditos otomanos vinculados a Europa como la comunidad maronita. Al-

¹¹¹ Salibi, K., *The Modern History of Lebanon, op. cit.*, p. 13.

¹¹² Phares, W., *op. cit.*, p. 45. Al respecto véase Salim Abou, *Le Bilinguisme Arabe-Français au Liban*, París, Presse Universitaire de France, 1962, pp. 158-169.

Véase Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. III, p. 142. Este autor se refiere a los “levantinos” como la clase comerciante que surge al amparo de los privilegios de las capitulaciones logradas por las potencias europeas. Principalmente son cristianos, especialmente católicos como los maronitas o de iglesias uniatas. En ellos se desarrolla un biculturalismo que los hace sospechosos de tener “lealtades divididas”.

gunos autores consideran esto una señal de resistencia: así como el arameo fue asfixiado, los valores culturales de los cristianos se transfirieron a lenguas cristianas occidentales principalmente el francés sin olvidar la persistencia de la escritura karchuni.

En esta época el padre Vitale, enviado de Roma, opinaba de los maronitas: “Son los más ligados a la Sede Pontificia... los únicos entre las comunidades orientales en permanecer firmes en el apego a la santa y única fe hecho de virtud y heroísmo que marcó a sus antepasados”.¹¹³ Sin embargo, los otomanos veían con creciente desconfianza y recelo esta campaña misionera en sus territorios y el proceso de latinización y subordinación de los maronitas a Roma. Los otomanos llamaban a los maronitas *franji* —aquí en el sentido de afrancesados— y los acusaban de ser “partidarios del Papa” o “espías del Papa”. Eran los propios maronitas los que se enorgullecían de llamarse “los franceses del Este”. Ante la creciente hostilidad otomana, el enviado del papa Clemente VIII, Dandini tuvo que entrar clandestinamente al Líbano para organizar el Concilio de Qanubin de 1596.

Además de afectar la lengua, la influencia europea significó sobre todo una pérdida de identidad cultural. En 1580 el legado jesuita de Roma había ordenado quemar los manuscritos, en siríaco, del ritual maronita so pretexto de que podían contener errores. En 1596, durante el Concilio de Qanubin se avanzó aún más en el proceso de reorganización de la Iglesia y el ritual maronitas de acuerdo con las exigencias católicas: “La política de latinización de Roma tuvo efectos destructivos en la Iglesia Maronita. Algunos de esos efectos pueden haber contribuido indirectamente a la crisis de identidad de los maronitas hoy en día... fueron destruidos el ritual siríaco y la lengua aramea... éstos, aun deformados, eran el único vestigio del glorioso pasado de la Iglesia Aramea de Antioquía de la que la Iglesia Maronita era un componente... Estos rituales... enraizados en la tradición apostólica (de Santiago/Jacobo) eran el símbolo nacional y el orgullo del pueblo arameo cuya lengua era la dominante (en el Cercano Oriente) antes de la ocupación árabe en el siglo VII... Hasta hoy en día la Iglesia Siria Ortodoxa de Antioquía se ha adherido tenazmente a su ritual y liturgia siríacas. Fue capaz de resistir el impacto del árabe... gracias a que no cayeron bajo la influencia latina como la Iglesia maronita... En cambio, la Iglesia maronita fue penetrada tanto por la arabización como

¹¹³ Moosa, M., *op. cit.*, p. 283.

por la latinización con el triste resultado de que hoy sufre una deplorable pérdida de identidad... Los maronitas casi perdieron su identidad aramea... desde el siglo XVI en vez de recuperar su legado, los maronitas en su desesperación por encontrar un origen legítimo a su Iglesia y su pueblo han reclamado ser los descendientes de los mardaitas” y más tarde de los fenicios.¹¹⁴

A comienzos del siglo XVIII hubo un nuevo cisma, esta vez de tipo político, generado por la elección de un patriarca que no era el candidato de Roma. Probablemente fue este hecho el que precipitó la decisión de la Iglesia maronita en 1736 de aceptar un concilio extraordinario para terminar de una vez por todas de latinizarse al punto que fuera totalmente aceptable para Roma. Por parte de la Congregación de la Propaganda y la Fe fue nombrado Yussuf Assemani quien presentó un pliego a manera de ultimátum con los puntos que la Iglesia maronita debía reformar. El Concilio de Monte Líbano es de gran importancia porque es el único en tiempos modernos que elabora claramente las reglas y cánones de la Iglesia y que introduce el ritual latino ya exigido desde el siglo XIII por el papa Inocencio III.¹¹⁵

Además de los aspectos de ritual y liturgia el Concilio insistió en asegurar el sometimiento del patriarca el cual fue considerado un “obispo romano” lo que daría lugar en el siglo XX a que los patriarcas aceptaran ser nombrados “cardenales”, rango inferior al de patriarca. Aunque el concilio finalmente reconoce al “patriarca maronita” legalmente reduce sus po-

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 274-275.

La liturgia maronita había sido la versión siríaca o aramea de la liturgia de Santiago (también llamado Jaime o Jacobo), el Apóstol, que es la de la Iglesia de Antioquía. “Los maronitas no tenían liturgias propias sino que utilizaban las liturgias de la Iglesia siríaca ortodoxa”. Como señala el padre Joseph Beggiani: “los maronitas no crearon una nueva liturgia sino que adoptaron y adaptaron las liturgias de los cristianos (siríacos) de esa área”. La liturgia llamada *sharar* que los maronitas reclaman como propia es la liturgia de los Santos Addai y Mari utilizada por la Iglesia de Antioquía en Mesopotamia (y que se identifica con la Iglesia nestoriana) es una liturgia que data del siglo V. “No hay ninguna evidencia producida por escritores maronitas que pruebe que la liturgia *sharar* sea creación maronita.”

Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 276.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 271.

Aun así, todavía en el siglo XX un patriarca rehusó el cardenalato bajo el argumento de que su aceptación era contraria a la autonomía de su Iglesia. No sería hasta el papa Pío XII que se reconociera el valor cultural de los rituales orientales en la Ley sobre las Personas aprobada por este papa. En ese marco el patriarca Bulus al-Meushi restauró algunos aspectos del ritual siríaco de Antioquía. Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 276.

deres: le impide destituir obispos, derecho exclusivo del papa, el nombre del patriarca será mencionado en las misas después de aquél del papa, el patriarca tampoco puede disponer en ciertos asuntos eclesiásticos o disciplinarios sin consultar con el papa; tanto el patriarca como los obispos deben ser confirmados por el papa después de su elección y en casos de “incapacidad” del patriarca, éste puede ser sustituido en sus funciones por una comisión especial nombrada por el papa lo cual de hecho ocurrió en el siglo XX. Asimismo se dejaba la puerta abierta a la interferencia de Roma en la elección del patriarca, incluso los concilios de la Iglesia maronita quedaban sujetos al control de Roma que también podía convocarlos.¹¹⁶ Otro punto importante será la solución final de las ambigüedades en torno al título formal del patriarca.

El Sínodo de Monte Líbano concluye que: “Nuestros antiguos patriarcas desde el día en que la nación maronita se separó de otros pueblos de Oriente, han no solamente portado el título y nombre de patriarca de Antioquía, también han ejercido una plena jurisdicción patriarcal sobre los metropolitanos, los obispos, los sacerdotes, los clérigos y los laicos de la nación maronita, tanto en el distrito del patriarcado de Antioquía como en otras regiones de Oriente... Este título no les ha sido disputado (?) por los soberanos pontífices... al contrario, los diplomas les confieren expresamente este título de patriarca de Antioquía y la plena jurisdicción sobre toda la nación de los maronitas. Nosotros ordenamos a todos y cada uno de los maronitas de Siria, de Fenicia, de Líbano, Palestina, Chipre, Egipto y de otras provincias y localidades de Oriente... reconocer como su legítimo superior al Reverendísimo Patriarca...”¹¹⁷

Otra de las consecuencias políticamente significativas del Concilio fue definir territorialmente las diócesis maronitas y obligar a los obispos a residir en ellas. Antes de 1736 sólo Alepo, Nicosia y Damasco tenían un obispo residente. El número de obispos, especie de abades mitrados, variaba de 15 a 40 y ostentaban celosamente los títulos antioqueños (Tarso, Ciro, Apamea, Trípoli, Cesarea, etc.) Sin embargo, tradicionalmente los obispos permanecían en monasterios, generalmente cerca del patriarca,

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 275.

¹¹⁷ Dib, P., *op. cit.*, p. 273.

Curiosamente el único punto que causó una férrea oposición de los obispos maronitas fue el referente a los monasterios mixtos en el que monjes y monjas estaban separados sólo por un patio común. Hasta el Concilio de 1818 fueron prohibidos pero la práctica continuó hasta mediados del siglo XIX. Véase Moosa, M., *op. cit.*, p. 273.

fuera de sus sedes que sólo visitaban en ciertas ocasiones para recolectar el diezmo e impartir justicia. Sólo en el siglo XIX cambió esta costumbre.¹¹⁸

Como consecuencia del sínodo también se regularizó la situación de las órdenes dependientes de la Iglesia maronita. En 1732 se creó la orden alepina baladita. En 1770 se separó la orden baladita o libanesa mientras que los alepinos adoptaron el nombre de Orden Maronita en 1969. En 1740 fue establecida la Orden Antonina. La Orden Libanesa y la Antonina cuentan con ramas femeninas.¹¹⁹

A cambio del sometimiento a Roma, la Iglesia maronita obtuvo mayores compromisos de protección, esencialmente diplomática, de parte de los monarcas franceses. Los reyes Luis XIII, XIV, XV y XVI entre el siglo XVII y XVIII renovaron las cartas de compromiso de protección a los maronitas ante Estambul. Casi no hubo patriarca que no pidiera auxilio al monarca francés no sólo diplomático sino financiero. Los nombres de los reyes de Francia eran mencionados habitualmente en las misas maronitas para disgusto de los pashas que en algunos momentos intentaron sin éxito cuestionar la autonomía del patriarca en su investidura. Se hicieron misas a la muerte de Luis XIV y el Cónsul de Trípoli y los Khazen hacen otras para su sucesor. Al menos el retrato de Luis XIV estuvo en el altar de Qanubin.¹²⁰

Otro dato que muestra la francofilia de los maronitas es la ya mencionada biografía "editada" de Juan Marón compuesta por el patriarca Duahihí.¹²¹

Al mismo tiempo que Roma rompe la resistencia de la Iglesia maronita, parece producirse un gran optimismo respecto a las perspectivas de la política uniata que se vuelve más activa hacia las iglesias orientales. El papa Clemente XI (1700-1721) hizo un auténtico relanzamiento de esta política.¹²²

¹¹⁸ Tayeh, B., *op. cit.*, p. 100.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹²⁰ Riestelhueber, R., *op. cit.*, pp. 200 y 252.

¹²¹ Moosa, M., *op. cit.*, pp. 120-121.

En ella, se "demuestra" que Juan Maron era hijo de Agathon y "sobrino de Carlomagno" quien había conquistado Antioquía (*sic*). La madre de Juan Marón, Anohamia también era "de la nobleza" franca. Juan Marón nació en Antioquía y se educó en el Monasterio de San Marón donde aprendió "el siriaco" y más tarde fue a Constantinopla donde estudió el griego. El patriarca Duahihí afirma que el "príncipe Eugenio" de los francos intercedió ante el papa para que nombrara a Juan Marón obispo y más tarde patriarca ya que él era fiel a la doctrina de "las dos voluntades" sostenida por Roma y por el Sexto Concilio.

¹²² A partir del siglo XVIII crecen las tierras *wagf*, literalmente inamovibles, fideicomisos a perpetuidad a favor de la Iglesia entre los cristianos o de los jeques auqal entre los

En parte, el interés de Roma responde también a la competencia de la Iglesia anglicana. Desde 1694 los anglicanos comenzaron a acercarse a los griegos ortodoxos. En 1698 el padre jesuita Ressius de Smirna lanza la advertencia a Roma. Afirma que los ingleses han establecido “un seminario para griegos en Oxford donde cultivan a la flor de la juventud griega y amenazan con destruir la obra de los jesuitas en sus misiones”. Solicita ante todo autorización y fondos para que sean retirados de los cristianos orientales los libros anglicanos traducidos al árabe y que empiezan a circular en Constantinopla y Alepo.

Gracias a la tenaz labor de capuchinos y jesuitas, en 1657, tres patriarcas cismáticos se someten a Roma: el siriaco, el melquita y el Armenio. En esta época los embajadores franceses ante Constantinopla cabildean a favor de sus candidatos para ocupar los patriarcados orientales con ánimo de avanzar la causa uniata pero cada vez son vistos con mayor recelo. A partir de 1720 Rusia, el patriarcado de Constantinopla y el de Antioquía lanzan una ofensiva diplomática para detener el movimiento uniata que denuncian ante La Puerta como un factor de desestabilización. Mediante un edicto del sultán de 1722 se prohíbe a los cristianos orientales cambiar al rito latino. A pesar de que las capitulaciones con Francia son renovadas en 1740 sólo se extienden a la protección de algunos lugares santos y de los misioneros y feligreses católicos dejando claro que esta protección no puede extenderse a los “súbditos del sultán” aunque sean católicos. Además, la exclusividad francesa debe ceder terreno ante las capitulaciones que La Puerta extiende a Austria y a Rusia.

El Líbano sigue siendo la base más segura para la expansión franco católica. Ante la persecución de Estambul contra las iglesias uniatas consideradas “cismáticas” y generalmente no reconocidas por La Puerta, éstas buscan refugio bajo la protección de los Emires de la Montaña, una muestra más del grado de autonomía de que gozan éstos. Gracias a la simpatía de la familia Chehab, que continúa la política de los Maan, a partir de 1695 la mayoría de las comunidades uniatas deciden instalarse ahí. Los Sirios católicos adquieren el Convento de San Efrén; los melquitas católicos llegan en 1696.¹²³

drusos. Todas estas tierras estaban sujetas generalmente a la exención fiscal. Véase Touma, T., pp. 528-538.

¹²³ Hajjar, J., *Le Christianisme en Orient*, Beirut: Librairie du Liban, 1971, p. 33.

6. *Las capitulaciones (imtiyazat) y su beneficio para el emirato*

Las capitulaciones eran los acuerdos comerciales y de protección religiosa entre un Estado cristiano y uno musulmán. En el fondo era una forma pragmática de omitir el régimen de *dhimma* (sometimiento de cristianos y judíos) y del *yihad* (guerra santa contra los infieles) en tiempos de paz.

Harún al-Rashid, según Riestelhueber, sentó el precedente de las capitulaciones: no sólo entregó a su aliado Carlomagno las llaves de Jerusalén sino que permitió un hospital para peregrinos y otorgó prerrogativas comerciales. En las negociaciones entre Bagdad y el reino franco aparentemente ya figuran algunos maronitas.

En los siglos XIII y XIV los venecianos y genoveses obtuvieron este régimen gracias a sus alianzas con los mamelucos de Egipto. Bajo el imperio otomano estos privilegios serían obtenidos por Francia.¹²⁴

Las capitulaciones otorgadas por el Imperio Otomano a los reinos cristianos incluían, sobre una base de reciprocidad: garantías a la propiedad, seguridad de las personas, libertad comercial y religiosa, estatus extraterritorial, exención de impuestos y seguridad de los navíos. Las capitulaciones prohibían investigaciones o cateos en los consulados, otorgaban inmunidad a la persona del cónsul y a sus intérpretes *dhimmi*, los *dragoman*, que incluso estaban exentos de tributos y otros impuestos. La presencia del cónsul y su *dragoman* era obligatoria en los juicios mixtos que involucraran a musulmanes y extranjeros, si bien la ley islámica sólo aceptaba el testimonio del musulmán. Casos criminales que involucraran a europeos y otomanos eran juzgados por el Gran Visir para garantizar la “igualdad” de los testimonios. Los comerciantes, en caso de muerte en territorio de la Sublime Puerta o en Europa, tenían la garantía de que sus bienes fueran restituidos a sus deudos.¹²⁵ En 1597 un decreto del sultán prohibía el secuestro de mercaderes cristianos por parte de piratas musulmanes en la costa de Berbería.¹²⁶

El interés comercial francés se dirigió inicialmente hacia las ciudades sirias como Alepo, donde fue creado el primer consulado. Sin embargo el

¹²⁴ Yeor, Bat, *The Decline of Christianity under Islam*, Londres, Associated Universities Presses, 1996, pp. 153-154.

¹²⁵ Shaw, *op. cit.*, pp. 97-98 y pp. 163-164.

Las alcabalas eran de 2 a 5% inferiores a las que pagaban los propios súbditos otomanos. El mercader francés recibía el *aman*, la protección, para poder viajar dentro del imperio y se le daba un documento llamado *dberat*, una especie de visado.

¹²⁶ Yeor, Bat, *op. cit.*, p. 159.

emir Fakhreddine y los comerciantes maronitas hicieron más atractivo y seguro el tráfico vía los puertos de la costa del Líbano. El consulado de Trípoli fue creado en 1616. En 1655, Francia fue persuadida por el patriarca de nombrar vicecónsul en Beirut al maronita Abu Naufal Al-Khazen, favorito de los emires drusos. El caso de la familia Al-Khazen es particularmente importante ya que, desde el siglo XIV no había habido un verdadero liderazgo secular maronita alternativo a la Iglesia; de hecho esta familia no sólo creará su propia base territorial sino que, dado su ascendente sobre los emires y sus relaciones con Francia, mantendrá su predominio sobre la comunidad y la Iglesia hasta las rebeliones campesinas en su contra del siglo XIX.

Luego de la caída de Fakhreddine, el sheij Nassif Al-Khazen logró ser confirmado como *muqaddam* de Kisrawan. En 1697 recibió cartas patentes como cónsul de Beirut algo excepcional porque en principio Francia no aceptaba extranjeros como cónsules y el imperio otomano tampoco permitía que sus súbditos lo fueran. El *sheij* Khazen utilizará el pabellón de Francia en su palacio y nombrará vicencónsules. En las Cartas patentes los Khazen son llamados por la corona francesa “emires” o *sheijs* de los maronitas. En el momento de mayor auge de esta familia, Hussun al-Khazen había llegado a pedir el respaldo de Francia para extender sus poderes consulares hasta tener tropas para “defender a 200 villas católicas, 70 monasterios y 4 misiones francesas”, pedía también un escudo de armas. El hermano de Hussun, Dorgaham, fue patriarca bajo el nombre de Joseph Pierre. Naufal el-Khazen fue cónsul de 1704 a 1753 pero su situación quedó sin resolver ya que Estambul se rehusó a reconocerlo. El comercio con Francia en el siglo XVIII era de 350 000 piastras de las cuales 150 000 eran de seda cuya producción era acaparada en gran medida por los Khazen. Cabe recordar que ese era el monto aproximado del tributo del Pashá de Trípoli a Estambul.¹²⁷

¹²⁷ Riestelhueber, R., *op. cit.*, pp. 120, 125, 150 y 197.

Después de los Khazen, a finales del siglo XVIII Saad el Khoury, favorito de los emires Chehab, fue nombrado cónsul en Beirut. En 1911 había una exportación de 450 000 kg de seda a Francia en bruto.

Los comerciantes extranjeros debían concentrarse en los *funduq* u *okel* en Egipto, *khan* en Siria, que contaban con habitaciones, almacenes y oficinas para los cónsules así como una capilla y un tribunal. Inevitablemente los súbditos otomanos asociados a los europeos, llamados *protégés*, debían gozar de algunas prerrogativas pero La Puerta insistía en no exentarlos de los impuestos locales. En algunos puntos como la costa griega y la de Berbería y en la del Líbano los europeos prefirieron emplear súbditos otomanos como cónsules

La consecuencia a largo plazo de que el patriarca Duaihi aceptara someterse al “protectorado” de los *sheijs* Khazen fue que esta familia junto con la de los Hobaich, también asentada en el Kisrawan, acabarán por apoderarse prácticamente del patriarcado —con la complacencia de Francia, el Vaticano y el emirato— creando un desbalance del poder civil y eclesiástico dentro de la comunidad maronita en detrimento del campesinado maronita.¹²⁸ Los resentimientos acumulados estallarían en sucesivas crisis “anti-feudales” a lo largo del siglo XIX.

7. Expansión de la comunidad maronita bajo los Chehab

Bajo los Maan la frontera teórica entre los drusos y maronitas es el río del Perro, al norte de Beirut. Los shiitas, que habían dominado las zonas maronitas son expulsados hacia la Beqaa en 1788 y los drusos también perderán terreno en sus distritos del Shuf y Al-Kharrub. En el siglo XVIII la comunidad maronita estaba dividida en cuatro zonas: El núcleo principal en las regiones de Biblos-Batrun y Kisrawan con sus propios *sheijs* como los Bitar, Saab, Dahdah, Hobaich y Khazen. Un segundo grupo, el tradicional, vivía en la zona montañosa norte en Qadisha, Zghorta y Bsharre bajo el control de los shiitas Hamade y del Pashá de Trípoli. En el Shuf había una población de campesinos inmigrados bajo control druso y finalmente la “diáspora” se asentaba en las ciudades costeras además de Chipre, Acre, Damasco y Alepo contando con sus respectivos obispos.¹²⁹ Cabe recordar que Chipre había dejado de ser un lugar de refugio en 1571 tras la conquista otomana.

El clan druso de los Alameddine había eliminado a sus viejos rivales, los Tanukh en 1633 y se rebelan apoyados por los otomanos contra los

además de servir como intérpretes o personal auxiliar. Sin embargo, teóricamente en estos casos se les seguía tratando como *dhimmi*, se les obligaba a pagar la *dyizzia* y a utilizar ropa distintiva y cumplir con las demás reglas de discriminación social. Aún así acabaron por imponerse las excepciones a favor de estos *protegés* que tenían una condición socioeconómica mejor que las de sus correligionarios. Véase Yeor, B., *op. cit.*, p. 159.

¹²⁸ Véase Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 113.

Parte del conflicto entre el patriarcado y los Khasen se refleja en el derrocamiento del patriarca Yussuf Istifan (1766-1790) por parte de los Khazen que a su vez habían perdido el consulado de Beirut cuando dicho patriarca intervino ante Luis XIV a favor de Ghandur Saad.

¹²⁹ Tayeh, Boutros, *op. cit.*, p. 91.

Maan en lo que se puede considerar la primera guerra civil drusa. En 1697 los Maan se extinguen y una asamblea de emires, *muqaddam* y *sheij*, drusos, maronitas y sunitas se reúnen en Simkaniyeh para designar un nuevo emir sin que los otomanos pudieran evitarlo. De las grandes familias posibles sucesoras, los Alameddine eran aliados incondicionales de los turcos. Los Arslan emparentados a los Maan son drusos lo mismo que los Abilama y no serían aceptados por los otomanos. Los Chehab eran sunitas pero emparentados a los Maan y surgen como la opción de compromiso.¹³⁰ Según Lammens, La Puerta no intervino mayormente porque estaba muy preocupada por las derrotas de 1699 y 1718 que permitieron avances sustantivos de Austria y Rusia.

Entre 1695, el fin de la dinastía Maan y 1711, de hecho se gestó una segunda guerra civil, indirectamente atizada por el poder otomano, entre las grandes familias feudales que aún cuestionaban el poder de los Chehab y que seguían agrupadas en los partidos *qaysi* y *yemeni*. Para los maronitas, los Chehab ofrecían garantías de continuar la alianza privilegiada dentro del emirato; sin embargo para una parte de la nobleza drusa eran una amenaza latente.

La situación se complicó cuando el emir Bashir I extendió su poderío hacia el sur hasta arrebatar la zona shiita de Jabal Amil y parte de Galilea al Pasha de Sidón. El Pasha de Sidón intentó derrocar a los Chehab en 1708 reconociendo a su rival Yussuf Alameddine del partido *yemeni*. Esto encendió la vieja rivalidad entre los clanes y partidos y estalló la segunda guerra civil que culminó con la derrota definitiva de los drusos *yemeni* y de sus aliados otomanos en Aindara en 1711.¹³¹ En la batalla de Aindara las familias de los Assaf, los Sayfa y los Alameddine desaparecen y, considerando la extinción previa de los Tanukh, el partido *yemeni* y todo un grupo feudal de vieja raigambre se extingue en el Líbano. Las familias drusas *yemeni* que escapan hubieron de emigrar al Hawran, en Siria donde establecen su dominio en el llamado “Jebel Druse” y en el Golán iniciando así una “diáspora”. De hecho estas comunidades nuevas acabarían por generar sus propios liderazgos políticos y se separarían de la comunidad

¹³⁰ Touma, T., *op. cit.*, p. 64.

¹³¹ *Ibid.*, p. 66.

Por la tregua de Carlowitz y el Tratado de Passarovitz, 1700 y 1718, La Puerta aceptó las capitulaciones religiosas a favor de Austria y de Rusia. Austria en particular obtiene derechos de protección en los lugares santos y sobre sus misioneros y órdenes religiosas con lo cual se rompe el monopolio del que gozaba Francia. Véase Hajjar, p. 5.

original del Líbano. Su división se acentuará en el siglo XX por la filiación de los primeros con Siria y de los segundos con Israel.

Tras su victoria en 1711 el nuevo emir Haidar Chehab pudo hacer un reacomodo feudal en la montaña. Quedaron sólo dos familias con rango de emires: los Chehab y los Arslan. El territorio bajo control de los Chehab era Wady Taim pero tras su victoria extendieron su control efectivo a Bsharre, Batrun, Biblos, la Beqaa y el Shuf así como a Deir el Qamar. Los Arslan aunque conservaron su título y parte de su feudo (Shuf, Gharb) eran considerados poco confiables por lo que los Chehab favorecieron el ascenso de los Abilama (Metn) al rango de emir y de otras 5 familias drusas los Abu Nakad, Jumblat, Talhuk, Abd al-Malik en (Jurd) e Imad (Aqrub) al rango de *sheij* que en conjunto formaron la nueva alta aristocracia.¹³² De los maronitas fueron beneficiados con el rango de *sheij*: los Khazen (Kisrawan), los Hobaich (Fetueh) y los Dahdah (Biblos). Estas 8 familias de *muqatajis* tenían el control de los grandes *iqtaa*. En rangos menores otras familias maronitas se convirtieron en terratenientes como los Khuri (Batrún) y Bitar mientras que los shiitas fueron desplazados en el norte y en 1777 fueron remplazados por los cristianos Karam (Ehden), Awad (Hasrun), Daher (Zawiyeh).¹³³ En el balance final la comunidad drusa, que se había dividido por las dos guerras civiles, fue la más perjudicada.

Los emires Chehab no dudarán en auspiciar al partido druso rival de los Jumblat, llamado Yazbaki o Arslani, dirigido por el clan Arslan. Cuando los Jumblat se apropiaron del título de *Sheij al-Aql*, los Chehab alentaron a los Arslan para que proclamaran uno propio.¹³⁴

Parece plausible que para romper la dependencia respecto a los drusos levantiscos que aspiraban a recuperar el emirato, según las crónicas

¹³² Salibi, K., *The Modern History of Lebanon, op. cit.*, p. 9.

¹³³ Dib, P., *op. cit.*, tomo II, p. 166.

En 1732 Haidar transmite la sucesión a Melhem que reina hasta 1754 sucedido por sus hermanos Ahmed y Mansur.

¹³⁴ Touma, T., *op. cit.*, p. 81.

Es muy difícil calcular el número de maronitas. En 1860 se habla de 216 000, 60 000 drusos, 55 000 griegos, 30 000 melquitas, 18 000 metwalis y 15 000 sunitas. 55 000 maronitas en Beirut y 15 000 en Damasco. Volney en 1784 habla de 115 000; en la época de las cruzadas se habla de 40 000. El número de obispos varía: a principios del siglo XX había 8 diócesis Trípoli, Alepo, Baalbek, Damasco, Sidón, Tiro y Chipre más Batrun que dependía directamente del patriarca. El bajo clero, admitía hombres casados pero no en el alto clero. El clero regular era de 18 000 y había 3 órdenes Alepinos, Antoninos y Baladitas. Véase Riestelhueber, R., *op. cit.*, Introducción.

tradicionales, los Chehab se convirtieran al cristianismo. El primer Chehab que se convierte “en secreto” fue el emir Ali en 1754 seguido por otros Chehab. A mediados del siglo XVIII el emirato se habría cristianizado de facto pero en su forma seguía aparentando ser “musulmán” ante los otomanos o druso ante los feudales drusos.¹³⁵ Yussuf, hijo de Melhem, que asciende al poder en 1770 también se habría convertido al cristianismo y finalmente el emir Bashir II (1789-1840) también ocultaría su conversión; un misionero lazarista le servirá de confesor.¹³⁶

Bajo los Chehab un maronita ocupaba la posición de *mudabir* (administrador o consejero en jefe) en realidad un equivalente —toda proporción guardada— al de Gran Visir en la corte otomana. Además los maronitas continuaron expandiéndose hacia el centro y sur de la montaña aislando cada vez más a las debilitadas familias feudales drusas en medio de un “océano cristiano”.¹³⁷

De 1733, año de la muerte de Haidar, a 1788, año del ascenso de Bashir II, hubo una creciente inestabilidad en el emirato porque los Chehab, en su tradición tribal, no tenían reglas fijas para la sucesión pero sobre todo porque en su calidad de *multazim* su cargo estaba sujeto a la confirmación de Estambul lo que sólo favoreció la injerencia de los pashas vecinos. El caso más conocido fue el de Jazaar, pashá de Acre. Para elegir entre los candidatos rivales al emirato, Yussuf y Bashir II, Jazaar puso en tres ocasiones en “subasta” su confirmación oficial unas veces la ganó Yussuf y otras Bashir. En la última ocasión, Yussuf ofreció 75 000 piastras y Bashir II 125 000.¹³⁸

¹³⁵ Moosa, M., *op. cit.*, p. 283.

¹³⁶ Salibi, K., *The Modern History of Lebanon, op. cit.*, p. 12.

¹³⁷ Moosa, M., *op. cit.*, p. 282.

¹³⁸ Khalaf, Samir, *Persistence and Change in 19th Century Lebanon*, Beirut, AUB, 1979, p. 24.

El *miri* se calculaba con base en la tierra cultivada y la cosecha por lo que no era fijo. En realidad el tributo anual al gobernador otomano correspondiente era bastante arbitrario en el caso de los drusos; por ejemplo hacia 1760 el emir Melhem pagaba 35 000 piastras mientras que poco antes el emir Haidar, en situación de debilidad, debió pagar 80 000. En general algunos viajeros europeos de la época consideraban que el pago de tributo era más proporcional a la riqueza en el caso de la zona maronita dependiente de Trípoli. Además del tributo formal, *miri*, los Emires debían pagar impuestos extraordinarios extraídos a la población como pago de “fianzas” o rescates para liberar a sus notables; pagos extraordinarios como los mencionados cuando se subastaba la confirmación del Emir; pago de alcabalas y “regalos” especiales a los pashas. Respecto al pago de la *dyizzia* y el *kharaj* continuó sin cobrarse. Véase Khalaf, S., *op. cit.*, pp. 23-24.

8. Antecedentes de intervenciones militares europeas

Poco conocido es el hecho de que hacia 1774 se dio el primer intento serio por parte de una potencia europea, Rusia, de fragmentar el Imperio Otomano en su zona levantina. La flota rusa estableció una alianza con el gobernador mameluco de Egipto y con los emires Chehab. Al amparo de la flota rusa los Chehab retuvieron el control de Beirut que era sitiado por Jazaar. En dicha ciudad se instalarían miembros de la familia Chehab acompañados por familias cristianas entre ellos los maronitas Tyan y los griegos católicos Faraon familias prominentes hasta hoy que abrieron el comercio con Europa y Egipto.

Con apoyo de los rusos y de los Chehab una fuerza expedicionaria egipcia invadió Siria y ocupó Damasco. Pero en 1774 al terminar la guerra ruso-turca, los otomanos lograron revertir la situación. Sin embargo, esta crisis no fue más que un primer síntoma de la creciente debilidad otomana, lo cual preocupó seriamente a Gran Bretaña y Francia.¹³⁹

Estos antecedentes se encuentran detrás de la intervención militar de Napoleón en el Levante. Sin embargo, ésta llegó a destiempo. En 1799 el emir Bashir II no se atrevió a responder al ofrecimiento de Napoleón de formar una alianza para deponer a Jazaar, atrincherado en Acre, quien esta vez era apoyado por la flota británica. Paradójicamente esta alianza había sido buscada por Fakhreddine casi doscientos años atrás. Napoleón llegó incluso a ofrecer al Emir “la independencia de la nación drusa”.¹⁴⁰ Al mismo tiempo el Imperio Otomano ofrecía reconocer: “la autoridad del Emir Bashir sobre el país de los drusos (Shuf y Metn) Wady Taim, Baalbek, el país de los shiitas (Jabal Amil), la Beqaa y el país de Biblos los cuales le pertenecerán sin retorno a la Sublime Puerta; los pashas no tendrán ningún poder sobre el Emir quien pagará sus contribuciones directamente al Tesoro Imperial igual que en tiempos de Fakhreddine II” (Carta del Gran Visir Yussuf Daia Pasha, 1799). El documento es significativo como antecedente de las futuras fronteras del Estado libanés al ser fijadas en 1861 y ampliadas en 1920.¹⁴¹ Sólo el patriarca Tyan, de parte de la Iglesia maronita, respondió al llamado de auxilio de las tropas francesas y al estilo de la recepción otorgada a Luis IX, quinientos años

¹³⁹ Kissling, H., *op. cit.*, p. 74.

¹⁴⁰ Droz, B., *op. cit.*, p. 37.

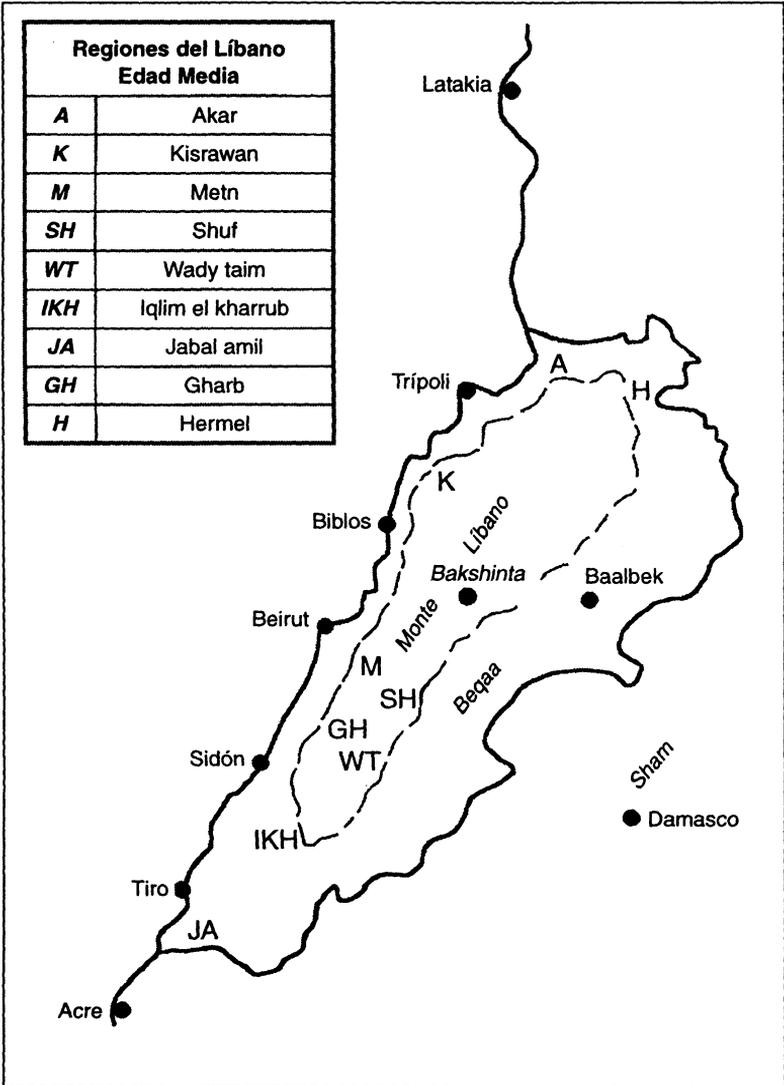
¹⁴¹ Dahdah, N., *op. cit.*, p. 154.

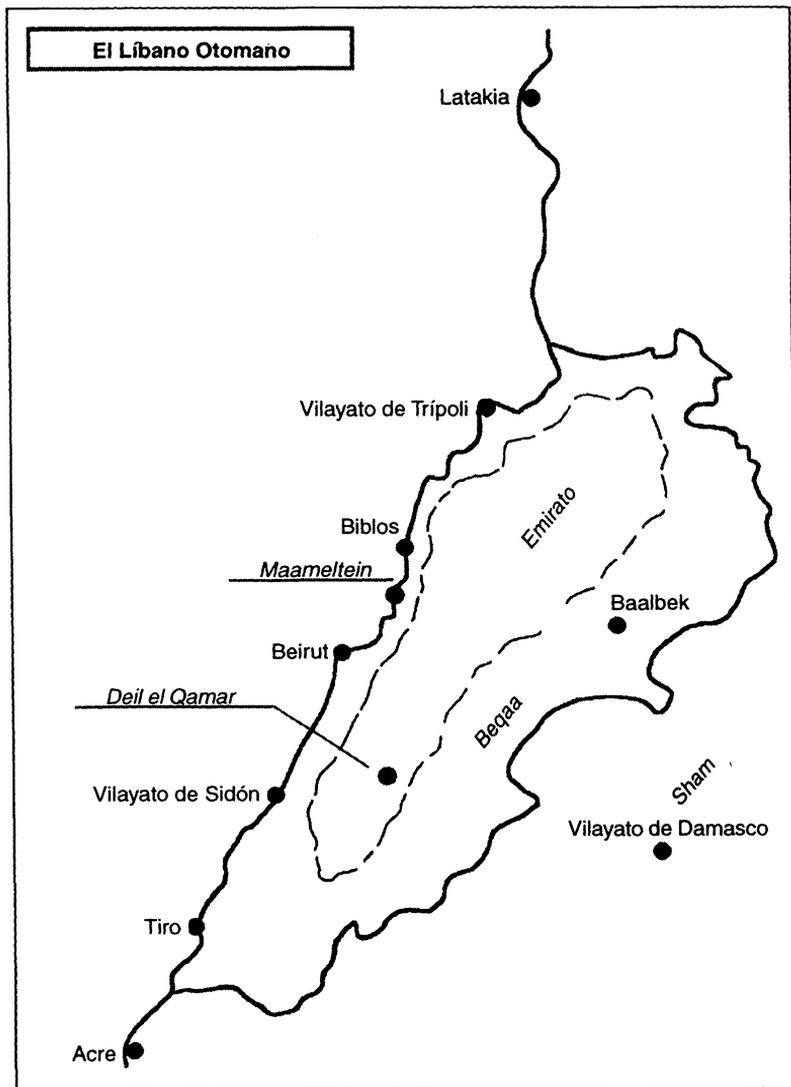
antes, envió una delegación simbólica con aporte de víveres. Una vez que terminó el sitio napoleónico, Jazaar procedió a ejecutar a la población cristiana de Acre, en el mismo sitio de la promesa de protección de San Luis a los maronitas y el de la derrota final de los cruzados.

Ciertamente el derrocamiento de la monarquía francesa explica en parte la reticencia de los maronitas y drusos a confiar en Napoleón lo cual abrió un paréntesis en la relación histórica franco maronita. El rey de Francia se había convertido en un punto focal que atraía la lealtad de la Iglesia maronita y de la comunidad en general; se había convertido más que en un “protector” en un virtual representante del “millet” o incluso de la “nación” maronita ante Estambul.

Los maronitas no tardarían en comprender y aceptar que el revanchismo de los revolucionarios franceses contra la Iglesia católica y contra la monarquía se vio compensado por su celo en mantener y hacer respetar el compromiso del Estado francés con los cristianos de oriente. Al mismo tiempo que en París eran degollados nobles y curas, los embajadores del Comité de Salud Pública Revolucionaria ante Estambul se apresuraban a renovar las capitulaciones tanto en el aspecto religioso como en el comercial.¹⁴² Apenas Napoleón I decide coronarse emperador la relación con los maronitas se normaliza plenamente y se hacen misas en su honor. Éste será el precedente de la intervención armada de Napoleón III en 1861 que lleva al Estado francés del protectorado moral y diplomático al militar a favor de sus clientes maronitas y de los intereses franceses coloniales, lo cual culminará con el establecimiento del “mandato” directo tras la Primera Guerra Mundial.

¹⁴² Dib, P., *op. cit.*, tomo II, p. 129. Véase también, Riestelhueber, R., *op. cit.*, p. 266.





SEGUNDA PARTE
EL SIGLO XIX

A. DESINTEGRACIÓN DEL EMIRATO

1. *El orden feudal*

A la muerte del tirano Jazaar de Acre en 1804, el emir Bashir II pudo restaurar su autoridad en la Montaña y restablecer la alianza con los egipcios.

Sin embargo, el poder en Monte Líbano seguía siendo eminentemente “feudal”. Como *bilad ashair*, país tribal, lo califica uno de los secretarios del Emir, el griego católico Nasif al-Yaziji. A la cabeza estaba el Gran Emir o *Hakim* de la familia Chehab, considerado *primus inter pares* frente a una jerarquía de familias terratenientes muy poderosas. Sobre el Gran Emir de Monte Líbano se encontraba el pasha o gobernador otomano (en Sidón, Trípoli o Acre) y sobre éste el sultán de Estambul. El Emir jugaba un papel de intermediario entre los pashas otomanos y los feudatarios, los *muqataji* de quienes recolectaba los impuestos sobre la tierra, *miri*, y sobre mercancías para pagar los tributos debidos al imperio.

El territorio, contrario a la tradición islámica, estaba dividido en cantones feudales, hereditarios, llamados *iqtaa* regidos por *muqataji*, drusos o maronitas, con rango nobiliario de *sheij*. Cada *muqataji* era responsable del orden en su feudo y de la colecta de impuestos de los campesinos; impartían justicia y podían aplicar castigos por diversos crímenes excepto la pena de muerte, prerrogativa del Gran Emir. Éste a su vez jugaba un papel de árbitro en las disputas entre los *muqataji*.

Frente al Emir, las familias de *muqataji* guardaban un orden protocolario de precedencia y acudían a consejos y salutations formales al palacio en Deir al-Qamar y posteriormente en Beit al-Din. El orden de precedencia, a comienzos del XIX incluía, en el mismo rango que los Chehab, a los emires Abilama del Metn y a los Arslan del Gharb. Después venían los *muqaddam* Muzhir y los *sheij* Jumblat, Yazbak, Abu Nakad —éstos eran dueños del área de la capital del emirato en Deir al-Qamar— los Talhuq, Abd

al-Malik, Imad y los *sheij* maronitas, Khazen, Hobaich, Dahdah y Daher además de los shiitas Hamade y los ortodoxos Azar seguidos por *sheij* menores como los Khuri, Abu Saab y Karam. En el rango inferior venían los pequeños propietarios que cultivaban olivos, viñedos y morera o tabaco, algodón o grano.¹

Un segundo rango de nobleza asociada estaba constituido por ramas menores de las mismas familias que no tenían propiamente un feudo: eran las familias de notables o pequeños *sheij* llamados *sheij-tabaq* y eran intermediarios entre el campesinado y los grandes *sheij* o emires.² De este grupo eran elegidos los *Sheij al-Aql*, jefe espiritual de los drusos por sus cualidades piadosas así como los magistrados y árbitros dentro de los feudos. Miembros de estas familias participaban en las milicias y guardias personales de los *sheij* y emires. Por sus relaciones de clientelazgo estos “leales” eran llamados también los “primos” o *abna amm*, una clase de asociados. En ocasiones estos primos eran grupos de cristianos inmigrados que quedaban bajo la protección de los *sheij* drusos en calidad de “clientes”. Todavía hoy en día algunas familias drusas y maronitas se dicen “primos”.³

Sólo la alta jerarquía “feudal” formaba parte de la Asamblea General que elegía a los emires o era consultada en situaciones de crisis. Las familias trataban de mantener sus privilegios y rangos lo que las obligaba a matrimonios endogámicos. Esta costumbre atávica fortalecía el “clanis-

¹ Tarazi, Layla, *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, University of California, 1994, p. 17.

Como se mencionó antes las dos familias maronitas predominantes, los Hobaich y los Khazen controlaron de facto, entre 1750 y 1850, la nominación de patriarcas alternando a uno u otro de sus miembros hasta 1854.

² Touma, Toufic, *Paysans et institutions feudales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle a 1914*, tomo II, Beirut, Universidad Libanesa, 1972, p. 432. No hay que confundir la naturaleza “feudal” de la autonomía de Monte Líbano con la de tipo político en otras partes del imperio otomano a medida que éste se debilitaba a partir del siglo XVIII. Fue el caso de los *vilayatos* urbanos como Acre, Bagdad Damasco y Alepo donde se fortaleció una clase de “burgueses” acaudalados, *ayan*, que acabaron por dominar, por métodos corruptos, el poder político local dada la escasa duración y venalidad de los gobernadores. Albert Hourani llama a esta situación “la política de los notables”, una de las familias más conocidas de Siria fue la de los Azem que llegó a ocupar incluso la gubernatura de Damasco por casi 50 años. En el caso de Egipto, la casta militar de los “mamelucos” fue la que acabó tomando el control del país y a finales del siglo XVIII era virtualmente independiente de Estambul.

³ *Ibid.*, p. 435.

mo” ya que se extendía incluso a los campesinos, que de esta forma mantenían sus lazos comunitarios y regionales o subregionales.⁴

2. *El peculiar feudalismo de la Montaña libanesa bajo el emirato*

Al contrario de lo que existe en Siria y en otras provincias del imperio otomano, los libaneses siempre han gozado de la plena propiedad de sus tierras y la noción de propiedad era la misma en el Líbano que aquella de los romanos, es decir incluía el derecho de disponer de la tierra con plena libertad.

AWAD

La propiedad entre los maronitas es tan sagrada como en Europa... los habitantes son tan apegados a sus propiedades que rara vez se observan casos de enajenación de tierra.

VOLNEY

Según Samir Faragh y otros autores la organización socioeconómica del Monte Líbano al final del siglo XVIII y la primera mitad del XIX puede caracterizarse como “feudal”. En esta región, como antes se explicó, predominaba nominalmente el sistema islámico de tenencia de la tierra basado en la *iqtaa* (parcela) que sin embargo tenía características muy particulares que lo distinguieron del resto del Imperio Otomano y lo acercan a otras sociedades feudales.⁵

El *muqataji* no era parte de una aristocracia cortesana como en la Europa renacentista ni era designado por el sultán o pasha como en el resto del imperio otomano. Las diferencias de Monte Líbano con su sistema de *iqtaa/muqataji* propietarios respecto al sistema característico del resto del imperio otomano son tres principalmente: 1) El *iqtaa* no era un

⁴ *Ibid.*, p. 438.

⁵ Khalaf, Samir, *Persistence and Change in 19th Century Lebanon*, Beirut, American University, 1979, p. 16. En árabe se puede consultar *Al-Tarikh al-siyasi li al-imara al-shi-habiya fi Jabal Lubnan, 1697-1842* (Historia política de la administración Chehab en Líbano).

feudo militar como en la tradición islámica sino que era hereditario y las familias de *muqataji* no debían servicios militares al sultán. En cambio mantenían una milicia interna con fines policíacos. 2) Existían fuertes vínculos de lealtad solidaria (*arba* o *uhdah*) entre la familia feudal y la población campesina, al margen de su religión, muy similares a los que se daban entre los señores feudales europeos y sus siervos. El *muqataji* podía exigir trabajos tipo corvea a los campesinos para “obras públicas”. Éste era considerado un trabajo solidario colectivo llamado *awna* el cual también podía ejercerse en beneficio de otros campesinos en desgracia. En casos de obras para beneficio personal del *muqataji* los campesinos podían “regalar” su trabajo “voluntario” como muestra de agradecimiento.⁶ 3) Curiosamente esta lealtad “feudal” y arraigo a la tierra pasaba por encima de las divisiones confesionales dado el carácter mixto de muchos *iqtaa*. Esto es cierto a partir sobre todo de la migración de maronitas hacia el centro y sur de Monte Líbano desde el siglo XVI pero no lo es respecto a la zona norte de Monte Líbano que se conservó esencialmente cristiana maronita.⁷

Una diferencia sustancial con el sistema feudal europeo es que el campesino sin tierra, considerado trabajador asociado o *sarik*, podía convertirse en pequeño propietario de un cuarto o la mitad del terreno que cultivaba mediante un contrato de trabajo con el dueño y dependiendo del tipo de cultivo: al cabo de 5 años, en caso de viñedos o higueras, de diez para los olivares. El contrato comenzaba por un régimen de copropiedad y terminaba con la división (*mugarasa*). En el Kisrawan virtualmente controlado por los *sheij* maronitas Khazen se calcula que tres quintas partes de la población eran *sarik*.⁸

Archibald Lewis observó la ausencia del servicio militar en los sistemas feudales del Mediodía francés, Japón y el Monte Líbano. En ese sen-

⁶ Touma, Toufic, *op. cit.*, p. 442.

⁷ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Touma, Toufic, *op. cit.*, p. 605.

Había otras modalidades como la *musaqat* y la *muwaraq*. En algunos casos, si el propietario original no quería que su propiedad se redujera tenía que recomprar la tierra al campesino (*sarik*). Los *sarik* no eran siervos y no podían ser retenidos en un “feudo”. Sea por descontento o para evadir impuestos bastaba con que atravesaran una frontera administrativa para quedar bajo la protección del señor local. De hecho había competencia entre los señorios para atraer campesinos y monjes maronitas, reconocidos como hábiles cultivadores. Los Chehab en particular se opusieron a la persecución de campesinos emigrados. De aquí deriva una muy arraigada tradición política de derecho de asilo, altamente valorada por los maronitas y los drusos.

tido dice: “el sistema de *iqtaa* del Monte Líbano resulta más cercano al francés o japonés que al (islámico)”. Una conclusión similar es la de Charles Issawi quien afirma que “Líbano y Japón fueron las únicas dos zonas de Asia que tuvieron una forma de feudalismo”.⁹ El efecto positivo de esto fue lo que algunos autores han calificado de un régimen de “libertad y seguridad”, “ausencia de despotismo”, “independencia” y hasta “espíritu republicano”. El viajero francés Volney constata esta situación peculiar del Monte Líbano hacia 1780 respecto al resto del imperio otomano: “a diferencia de los turcos todos los hombres viven en una situación de seguridad de sus vidas y su propiedad... el campesino no es rico pero es libre... no conocen la opresión... no están sujetos al despotismo... así tienen un carácter más elevado, energético, activo y en suma un genuino espíritu republicano”.¹⁰

En contraste, la situación de seguridad y acceso relativo a la propiedad privada en el Líbano, así como la permanencia de las estructuras socioeconómicas, explicaría el grado de inversión de trabajo a largo plazo que los campesinos montañeses comprometían: construcción de terrazas para posibilitar el cultivo en las laderas, trabajos hidráulicos, almacenes, etcétera.

En última instancia, la Montaña escapó a la noción básica del derecho musulmán tradicional de que todas las tierras de un país ocupado por la fuerza pertenecían a la comunidad o *umma* islámica y debían ser reguladas por el sultán. Volney confirma que drusos y maronitas no pagaban, como en otras zonas, impuestos sucesorios al sultán para heredar sus tierras familiares: “Los drusos y maronitas no pagan el derecho de sucesión y el Emir no se arroga como el sultán la soberanía universal de la propiedad”.¹¹ Se puede hablar incluso de una autonomía interna de los feudos o *iqtaa* en la que ni siquiera el Emir o *Hakim* podía inmiscuirse: “El poder y su transmisión era estrictamente por relación sanguínea... El título de nobleza y los derechos de gobierno pasaban de padre a hijo y la autoridad se conservaba en una línea de lealtad patrilínea”.¹²

Estas tradiciones parecen remontar a tiempos bizantinos y fueron reforzadas por los cruzados. En el siglo XIX Beugnot escribió: “Los cruza-

⁹ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Touma, Toufic, *op. cit.*, p. 572.

¹² Ilya Harik, “The Iqta System in Lebanon”, *MEJ*, vol. 19, núm. 4, 1965, p. 420.

dos encontraron en vigor en las ciudades marítimas de la costa siria los restos de la legislación de los emperadores griegos y ellos tuvieron la sabiduría de respetarla tal como lo habían hecho los árabes”.¹³

Al parecer, del lado musulmán, los califas omeyas y abasidas respetaron de facto esta forma de *iqtaa* interpretada como una concesión de tierra a perpetuidad, tierra para la colonización de clanes y tribus musulmanas, muchas de ellas transplantadas, que a cambio debían luchar contra los cristianos de la montaña o contra los cruzados. De ahí surgieron los “derechos feudales” originales de muchas de los clanes musulmanes y drusos ya mencionados como los Assaf, los Buhtur, los propios Maan y Chehab. Los sucesivos imperios musulmanes acabaron reconociendo de hecho o de derecho la feudalización, cristiana, drusa y musulmana, de la Montaña e incluso de partes de la zona costera.

Resulta sorprendente constatar que, apenas a mediados del siglo XIX, cuando la Sublime Puerta reconoció un gobierno autónomo en la Montaña —protegido por las potencias europeas— “descubriera” la situación “irregular” de la propiedad (Véase el apartado sobre el mutasarrifato). Estambul tendría que pedir al Consejo Administrativo autónomo de Monte Líbano una explicación de las diversas categorías de propiedad. El Consejo respondió: “El derecho de plena propiedad de los habitantes sobre sus tierras se remonta a tiempos inmemoriales. Ellos pagan un impuesto sobre la tierra y un impuesto personal a los emires del territorio. Ellos practican las operaciones de compra y venta libremente sin formalidad oficial de

¹³ Un reciente y muy detallado estudio de Kenneth M. Cuno constata que, efectivamente, bajo el imperio omeya, abasida y mameluco existió en Siria, Iraq y Egipto la noción de “propiedad privada”, *mulk*, de la tierra agrícola y del *kharaj* concebido como impuesto sobre “propiedad”. En cambio, a partir del imperio otomano, desde el siglo XVI, se impuso el concepto de que, por derecho de conquista, la tierra tenía el estatus de *miri* (tierra bajo custodia del Estado). El impuesto sobre la tierra, el *kharaj*, se entendía como una “renta” a favor del Estado. La noción de “propiedad privada” de hecho se redujo a las áreas y fincas urbanas. Un buen número de tierras fideicomisadas *waqf*, que no podían demostrar su origen en propiedades privadas, fueron desconocidos y enajenados a favor del imperio. Cuno sustenta su estudio en una complicada revisión de las posturas de las diferentes escuelas legales sunitas ante las pretensiones otomanas. Mientras dichas escuelas tendían a legitimar la postura imperial con argumentos como el de “la muerte de los propietarios y la devolución de las tierras al Estado”, también señala que, de facto, en ciertos momentos, especialmente en el siglo XVIII y XIX, los notables de Siria o Egipto lograron restablecer sus derechos. Véase Kenneth M. Cuno, “Was the Land of the Ottoman Syria Miri or Mulk?”, *Studia Islamica*, núm. 1, 1995.

registro (salvo que se tratara de la venta a un musulmán) por simple acto escrito y privado... En cuanto a las sucesiones, éstas no han sido sometidas más que a las leyes ordinarias (locales) y a los testamentos establecidos según las costumbres de las comunidades. Por otra parte, como todos los grupos sociales residentes en la Montaña están unidos los unos a los otros por lazos de parentesco, nunca se llega a la situación en la que un difunto se encuentre sin heredero legal... Jamás hemos sabido de tal caso..."¹⁴

Asimismo parece claro que la Sublime Puerta carecía de "tierras imperiales" llamadas *humayum* o *miriya* dentro del área de la Montaña libanesa. En cambio existían tierras *baqlik* o *amiriya*, no confundir con *miriya*, en el sentido de tierras confiscadas por el Emir pero que no podían ser apropiadas formalmente por el propio Emir, ni por los *muqataji* ni por campesinos particulares pero sí administradas para su explotación, tal era el respeto a la propiedad. Una de las más grandes confiscaciones punitivas fue la que el emir Yussuf Chehab hizo de las tierras de los jeques shiitas Hamade en el norte de Líbano quienes a su vez las habían arrebatado "ilegalmente" a los maronitas apoyados por las autoridades otomanas. La mayor parte de las tierras fue regresada como donación o *waqfa* a la Iglesia mientras que el Emir conservó la administración de otra parte en usufructo. La administración de estas tierras acababa siendo una especie de *joint venture* entre el Emir o el *muqataji* y campesinos particulares mediante un contrato de reparto de utilidades. En tales explotaciones el Emir estaba representado por un administrador llamado *hawli*.¹⁵

3. La descomposición del régimen feudal

Entre la muerte de Jazaar Pasha en 1804 y el ascenso de Abdallah Pasha como gobernador de Acre en 1819, el emir Bashir II intentó centralizar el protoestado amirí para lo cual decidió reducir la feudalización política y territorial. Mediante leva logró formar un ejército regular de 15 000 hombres.¹⁶ En primer lugar atacó y desposeyó a las familias drusas más poderosas: los Nakad, Arslan e Imad. Asimismo jugó con las rivalidades

¹⁴ Touma, Toufic, *op. cit.*, p. 572.

¹⁵ *Ibid.*, p. 576.

¹⁶ Kissling, Hans, *The Last Great Muslim Empires*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1969, p. 76.

de los partidos drusos jumblati y yazbaki. Fortaleció su poder en el corto plazo pero en el fondo desquició la base misma de lealtades feudales que sostenían al emirato y más aún creó resentimientos confesionales.¹⁷

Al igual que su antecesor el emir Haidar en la batalla de Aindara, Bashir II recurrió a la nobleza y a la Iglesia maronitas así como a los comuneros drusos para debilitar a la nobleza drusa. En ese contexto se explica que otorgara asilo a los drusos comuneros expulsados de Siria en 1811 por las razias de los árabes wahabitas sunitas. Asimismo, se explicaría su conversión “secreta” al maronitismo.¹⁸

Sin embargo, el emirato enfrentaba crecientes presiones internas por la posesión de la tierra. A comienzos del siglo XIX el distrito central del Metn era una zona mixta desde el punto de vista confesional, aunque desde el punto de vista feudal era drusa. Con sólo un 20% de tierras cultivables de toda la montaña, la región del Kisrawan abrigaba un tercio de la población. El campesinado maronita excedente va desplazándose hacia el sur dispuesto a someterse a los señoríos locales drusos o shiitas a sabiendas de que le son hostiles.¹⁹

Bashir II se vería frenado por el poderío de Abdallah Pasha de Acre quien había vuelto a las prácticas de extorsión y amenaza de su antecesor Yazaar. Bashir II enfrentó la exigencia de mayores tributos para Acre, lo que provocó en 1820 un tipo de rebelión campesina inédita, llamada *ammiyeh*.

La característica más notable fue la organización de comunas campesinas rebeldes a instancias de algunos obispos maronitas que se erigieron en defensores de la causa popular frente a los *muqataji* drusos y cristia-

¹⁷ Tarazi, Layla, *op. cit.*, pp. 18-19.

En 1797 mandó asesinar a los líderes del clan Abu Nakad y destruyó sus posesiones. En 1807 sometió a los Arslan, Talhuq, Abd al Malik e Imad confiscando sus propiedades y poco después atacó a los muqataji cristianos Khazen y Abilama. Bashir II cambió la residencia de su gobierno de Deir al-Qamar, controlado por los shejts Nakad, a la cercana Beit al-Din cuyo suntuoso palacio levantó en gran parte mediante trabajo comunitario voluntario llamado *awn*, especie de corvea.

¹⁸ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, Berkeley, University of California, 1988, p. 137.

En su palacio de Beit De Din contaba con una mezquita y una capilla. Al igual que los anteriores emires Chehab y Maan dio mucho de qué hablar a los cónsules sobre su verdadera fe, algunos autores creen que los Chehab no eran sunitas sino drusos. Al parecer su negativa a reconocer su conversión provocó choques con el patriarca Tyan quien renunció a su investidura en 1807 apelando para ello a Roma. Véase Kissling, H., *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ Piccard, Elizabeth, *Liban: etat de discorde*, París, Flammarion, 1988, p. 44.

nos.²⁰ A partir de este momento y hasta la creación del mandato francés, la Iglesia maronita reasume su papel de liderazgo social y político que será clave en la creación del Estado libanés moderno.

El obispo Yussuf Istifan (muerto en 1823) evidentemente influido por las ideas europeas, propuso la creación de comunas en las aldeas que debían elegir a un vocero o representante, un *wakil* que defendiera sus derechos frente al Emir. Dados los antecedentes señalados se explica que las ideas de Istifan se extendieran en los distritos maronitas del norte mientras que en la zona drusa del sur apenas tuvieron eco.²¹ Por tercera vez en la historia del emirato, las autoridades otomanas decidieron intervenir y destituir a Bashir II entre 1820 y 1821, para reinstalarlo poco después convencidos de que sólo él podía sofocar la rebelión. Aunque el Emir mandó matar al obispo Istifan, la *ammiyeh* marcó el primer caso de toma de conciencia de “clase” de los campesinos maronitas. Incluso Bashir II no fue insensible a las demandas del movimiento que aprovechó para acelerar el descabezamiento de los *muqataji*, especialmente drusos, que él mismo había comenzado.²²

²⁰ Hasta finales del siglo XVIII la mayoría de los obispados habían estado bajo control de las grandes familias feudales de Hobaich y Khazen. Los sheij Khazen, en su calidad de *muqataji*, recibían sumas de dinero cada vez que nombraban a algún prelado y a su vez facilitaban la transformación de tierras en donaciones pías o *waqafa* a favor de la Iglesia. Como parte de sus prerrogativas ellos elegían a los prelados maronitas, controlaban la elección de obispos y del patriarca. Sin embargo, una vez que Roma logró el sometimiento de la Iglesia maronita, el papado se opuso al nepotismo y corrupción en la elección de obispos. En segundo término favoreció el surgimiento de órdenes monásticas nuevas dentro de la Iglesia maronita, como los baladitas y antoninos, que se mantuvieran lejos del alcance de los señores feudales y que fueran financieramente autosuficientes. Estas órdenes resultaron tan exitosas que a mediados del siglo XIX explotaban un cuarto de las tierras de la Montaña. Estas medidas permitieron que “a finales del siglo XVIII la Iglesia maronita se convirtiera en la más grande, mejor organizada y más rica institución de todo el Monte Líbano”. Pero más significativo aún fue el cambio de orientación ideológica de la Iglesia que pasó de ser una mera legitimadora del orden feudal de los *muqataji* a reivindicar los “derechos” de la comunidad maronita. El cambio se explica no sólo por el acceso al poder eclesiástico de prelados de origen común sino por su contacto con las ideas europeas ilustradas y revolucionarias. Véase Harik, Ilya, *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon, 1711-1845*, Princeton, Princeton University, 1968, p. 85-93.

²¹ *Ibid.*, p. 43.

²² Deniz Akkarli, Engin, *The Long Peace, 1861-1920*, Berkeley, University of California, 1993, p. 21. El fin de la *ammiyeh* coincide con el ascenso del patriarca Elias Hobaich (1823-1845) que marca hasta cierto punto la restauración de la influencia feudal. Sin embargo, el nuevo patriarca asumirá un papel más activo en la defensa del campesinado y hasta cierto punto apoyará al Emir en lucha contra las familias feudales drusas.

En 1825, apoyado por el pasha de Acre, Bashir se lanzó contra el más poderoso de los *muqataji*, el *sheij* Jumblat quien a su vez se había aliado con el pasha de Damasco.²³ Lo hizo arrestar y confiscó sus propiedades, una parte la repartió entre el campesinado. Otros miembros del clan Jumblat fueron exiliados a Hawran.²⁴ Volverían a asumir la causa “feudal” hasta 1840; en cambio, la Iglesia maronita asumirá cada vez más su papel de liderazgo político y social que culminará con la creación del Gran Líbano.²⁵

4. La ocupación egipcia

Ante la amenaza de los pashas otomanos la invasión egipcia iniciada en 1831 fue apoyada por Bashir II y por buena parte de los cristianos del Líbano y Siria que veían en el régimen pro francés de Mohamed Ali una mayor garantía de seguridad. Generalmente este periodo se ha considerado el inicio de la época “moderna”, en realidad parece ser que acabó por dislocar las estructuras feudales y contribuyó a la confesionalización de la política. En una primera instancia los egipcios quisieron introducir un gobierno centralizado para Monte Líbano lo que implicaba la abolición de privilegios feudales, pero también implicaba la conscripción y el desarme de las comunidades así como mayores impuestos para sostener el esfuerzo expansionista. En el Líbano, los ocupantes egipcios confiaron la aplicación de estas medidas a su aliado Bashir II.

Al margen del descontento generado, es un hecho que la ocupación egipcia buscó acelerar el proceso de apertura y modernización del Líbano impulsado por el desmantelamiento del sistema socioeconómico “feudal”. La mayor evidencia fue el éxodo rural hacia las ciudades y aldeas que se reorientaron como centros comerciales y de industria artesanal para satisfacer la demanda externa. Beirut contaba con un puerto más accesible a los barcos de gran calado y acabó por desplazar a Sidón, Acre y Trípoli. Un informe consular británico señalaba que en 1824 dicho puerto recibió 15 barcos y en 1840 fueron 150.²⁶ En 1824 las exportaciones del Líbano sumaban casi 4 millones de francos y en 1841, al final de la ocupación

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 50.

egipcia, eran de 19 millones de francos. La población de Beirut pasó de 10 mil a 15 mil habitantes, en 1856 tendría 22 000 y en 1863, 70 000. Ciertamente el régimen egipcio avisó el enorme potencial comercial de la costa libanesa y de las ciudades sirias y creó condiciones para atraer a los europeos. El régimen egipcio apoyó particularmente la explotación de la seda; los árboles de morera llegaron a cubrir un 50% de la tierra cultivable del Monte Líbano. La producción de la seda se cuadruplicó entre 1833 y 1836.²⁷

Sin embargo, esta transformación del Líbano en un casi monoexportador acabó creando un déficit comercial por los términos de intercambio desiguales con las manufacturas industriales europeas. Ya en 1833 las importaciones duplicaban el valor de las exportaciones; Beirut no tendría sino un sólo superavit excepcional hasta 1854.²⁸ Junto con el déficit comercial hubo una pérdida de divisas e inflación en los costos de vida. Pero el aspecto más delicado fue la disparidad socio confesional. Los cristianos, protegidos por el Emir y los europeos fueron los beneficiados de la apertura comercial y constituyeron una verdadera burguesía mercantil mientras que las familias de notables desposeídas, especialmente drusas, caían en bancarrota o en desgracia hostigados por el Emir y los egipcios.

Viajeros europeos de la época atestiguan el auge de las comunidades cristianas, maronita y ortodoxa, visible sobre todo por su asentamiento en los puertos, antes dominados por los sunitas. Churchill señala: "Los cristianos eran admitidos en los consejos locales. Su testimonio era igual al de los musulmanes ante los tribunales. Las distinciones de vestido fueron abolidas. Como funcionarios, oficiales militares y prefectos de distritos sus servicios eran premiados. Muchos que durante años habían vivido ocultos en las montañas para escapar de las exacciones de Jazaar y Abdallah Pasha comenzaron a ubicarse cómodamente en los puertos y Beirut estaba congestionado de barcos de Londres y Marsella."²⁹

Los egipcios quisieron reorganizar los medios de comunicación y de explotación de recursos de Siria y el Líbano. Una de las medidas inmediatas fue tratar de reducir el estado de fragmentación de la Montaña que

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁹ Churchill, Charles, *The Druzes and Maronites Under the Turkish Rule, 1840-1860*, Londres, Spottiswoode, 1862 (reedición), pp. 29-30. Otro estudio en árabe es el de Abbas Abu Salih, *Tarikh al Muwahhidin al-Duruz* (Historia de los unitarios drusos).

impedía la libre circulación de personas y bienes entre regiones, comunidades y feudos. En el valle de la Beqaa, infiltrado por tribus beduinas árabes dedicadas al pillaje, el ejército egipcio impuso el orden apoyado por las comunidades locales como la de Zahle que poseía su propia milicia.³⁰

Las medidas de reclutamiento, el alza de impuestos y el sentimiento de despojo y humillación de los drusos hacia los maronitas y sus protectores egipcios se conjugaron en la rebelión drusa de Hawran que estalló en 1838. Seguramente las autoridades otomanas contribuyeron a dicho levantamiento como una forma de debilitar a los ocupantes egipcios. Bashir II, aún leal al régimen egipcio, asumió la responsabilidad de eliminar la resistencia drusa con un ejército de 4 000 cristianos.³¹ Sin embargo, al poco tiempo en 1840 los mismos cristianos y los drusos se alzarían contra los egipcios cuando éstos exigieron que se les desarmara. Bashir II y las tropas egipcias sofocaron la nueva rebelión druso maronita pero la Iglesia maronita se puso del lado de los rebeldes, fomentó un pacto intercomunitario “nacionalista” para expulsar a los egipcios, el Pacto de Antelías y además pidió la intervención europea.³²

Gran Bretaña, aliada de los otomanos, había provisto a sus agentes, incluyendo a la excéntrica lady Hester Stanhope, con armamento destinado a los drusos para atizar estas rebeliones. Finalmente, en septiembre de 1840, las potencias europeas, con la neutralidad reticente de Francia, aliada de Egipto, decidieron intervenir directamente a favor del Imperio Otomano. Ocho mil quinientos soldados europeos dirigidos por sir Charles Napier desembarcaron en Beirut y en un mes derrotaron al ejército de Ibrahim Pasha. Los egipcios aceptaron, a cambio de su retirada de Siria y la Montaña, el reconocimiento de su dinastía y la virtual independencia de Egipto. Bashir II fue enviado al exilio mientras Bashir III, reconocido como Emir por La Puerta desde 1835, quedó al frente del gobierno de la Montaña.³³

Su llegada al poder coincide con el inicio de las reformas modernizadoras otomanas conocidas como *Tanzimat* que en primera instancia tenían por objeto la centralización del poder con la consecuente reducción

³⁰ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 47.

³¹ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 24.

³² *Ibid.*, p. 24.

³³ Bashir II murió en 1851 en Estambul y fue enterrado en el cementerio armenio católico de dicha ciudad.

de las autonomías locales.³⁴ El inédito interés otomano en el Líbano estaba motivado por dos circunstancias: en primer término era cuestión de salvaguardar su prestigio internacional evitando nuevas intervenciones; en segundo lugar los otomanos habían descubierto —a través de los egipcios— el potencial económico comercial de la zona.

5. *La crisis confesional-feudal de 1841*

El imperio otomano y las potencias europeas habían acordado retribuir a drusos y maronitas por su apoyo en la expulsión de los egipcios. Sin embargo, la situación de la propiedad de la tierra se había vuelto caótica. Los campesinos maronitas se habían apoderado total o parcialmente de los feudos de los *muqataji* drusos expulsados o muertos bajo Bashir II. En el marco de sus primeras reformas modernizadoras europeizantes, el Imperio Otomano tendió a favorecer la propiedad privada *mulk* de los individuos. La situación de los *waqaf* tierras fideicomisadas a favor de la Iglesia también se complicó por reclamos de los herederos de los fideicomitantes originales que intentaban compensar los despojos de los que habían sido objeto.³⁵

Británicos y otomanos facilitaron el regreso a la Montaña de los antiguos *sheij* y *muqataji*, especialmente drusos, sin embargo era prácticamente imposible restituirles las tierras. Los jeques drusos que habían regresado guardaban un profundo resentimiento hacia lo que consideraban la “traición” final de los maronitas que habían apoyado al Emir en la represión de 1838 y ahora eran protegidos por los europeos y por el nuevo Emir.

Para 1841 esta cuestión de la propiedad de la tierra se había convertido en un factor de tensión confesional; ambas comunidades se habían armado. La Iglesia maronita, temerosa de las consecuencias, apeló a Francia mientras que los drusos buscaron el apoyo británico y otomano y los griegos (católicos y ortodoxos) acudieron a Rusia y Austria. Se estableció así el patrón de internacionalización que será recurrente en el Líbano. En un vano intento de reconciliar a las comunidades, Bashir III organizó un consejo o *diwan* con 12 miembros, dos por cada una de las sectas predominantes: maronitas, drusos, griegos ortodoxos y católicos, sunitas y shiitas.

³⁴ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, Londres, Weidenfeld, 1965, pp. 50-52.

³⁵ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 26.

Los notables drusos y maronitas se rehusaron a sentarse juntos. El patriarca Hobaich apoyado por los notables maronitas lanzó un edicto de corte confesional en el que exhortaba a los maronitas a asumir las funciones legales y judiciales dentro de los feudos drusos ocupados lo que implicó legitimar la expropiación y declarar la guerra.

En 1841 estalló la insurrección drusa, apoyada por las fuerzas otomanas: las familias feudales drusas de los Abu Naqad y Jumblat intentaron un golpe de Estado contra el Emir al que atacaron junto con su guardia cristiana en Deir al-Qamar. Desde ahí los enfrentamientos confesionales se extendieron por el centro de la Montaña. Al menos hubo 300 muertos y cuantiosas pérdidas materiales para los maronitas lo que dio a los otomanos el pretexto para intervenir.³⁶

En enero de 1842 Bashir III fue destituido y se dio por terminado el emirato. El Imperio intentó establecer un gobierno directo para la Montaña y nombró a Umar Pasha como primer gobernador. Pero la situación empeoró. El gobernador no mostró intenciones de restituir los privilegios de los notables drusos que nuevamente se sublevaron. Por su parte los maronitas apoyados por Francia intentaban restaurar el emirato Chehab y obtener indemnizaciones por las pérdidas sufridas a manos de los drusos.

Ante el deterioro de la situación, a nombre del “Concierto Europeo de Potencias” los embajadores de Francia, Gran Bretaña, Rusia, Austria y Prusia se reunieron con el canciller otomano en Estambul para buscar una solución a la crisis de la Montaña Libanesa. En diciembre de 1842 el imperio otomano cedió ante las presiones europeas.³⁷

Pocos autores han apuntado la importancia de esta internacionalización de la “cuestión libanesa” en el marco de la “cuestión de oriente”, es decir la limitación creciente de la soberanía otomana por parte del Concierto Europeo. El resultado de las pláticas fue que no eran conciliables las posiciones otomana, drusa y maronita y que la Montaña debía dividirse confesionalmente en dos distritos autónomos con sus respectivos prefectos: el régimen de los dos *qaimaqam*. El camino entre Beirut y Zahle correspondería a la frontera.³⁸

³⁶ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 67.

³⁷ Tarazi, Layla, *op. cit.*, p. 27.

La situación no deja de recordar pasadas y recientes crisis en los Balcanes en las que comunidades cristianas y musulmanas fueron objeto de intervenciones internacionales.

³⁸ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 29.

La alianza druso-maronita, que durante trescientos años había sostenido la autonomía factual de la Montaña libanesa, había llegado a su fin.³⁹ Sin embargo, la idealización histórica posterior de que dicha alianza era una prueba de viabilidad de la convivencia “cristiano musulmana” parte de una apreciación incorrecta. Los maronitas no eran cristianos “típicos” del Oriente Medio ya que nunca aceptaron el régimen de *dhimma*; los drusos eran considerados “herejes” por parte de los verdaderos musulmanes ya que no creen siquiera en el Corán ni siguen sus preceptos de ahí que no se preocuparan jamás por imponer la *dyizzia* o la *dhimma* o de forzar conversiones. En realidad la prolongación de dicha alianza fue anómala; su motivación puede explicarse mejor en el marco feudal peculiar de la Montaña y de los lazos de *garadiye*, solidaridad transcomunitaria, que salía a relucir cuando se trataba de rechazar el dominio extranjero musulmán o de aprovechar el apoyo europeo.

³⁹ Mikhail Mishaka recrea la reunión secreta de los sheij drusos en vísperas de la masacre de los cristianos del Shuf. Según Mishaka un pacto formal fue establecido entre los *sheij* pero uno de ellos, Najm, se opuso. Lo interesante de la argumentación, real o imaginaria, es que muestra la situación acorralada de los drusos entre su dependencia económica creciente hacia los cristianos y la hostilidad y desconfianza sectaria de los musulmanes: “si pudiéramos lograr lo imposible de masacrar a todos los cristianos de Líbano, acaso el Sublime Imperio guardaría silencio... aun suponiendo que los reyes cristianos no ignorarían tal ataque a sus correligionarios. ¿Qué podemos lograr (5 mil drusos en Líbano) contra cerca de 40 000 cristianos en la montaña?... ¿Por qué no podemos vivir en las ciudades y en cambio debemos habitar en estas rocas y áridas montañas soportando la pobreza y la miseria? Es para salvar nuestro honor, posesiones y vidas del ataque de los musulmanes. La Ley musulmana requiere que ellos nos traten con tanta dureza. Aun si nos convirtiéramos al Islam ellos no aceptarían nuestra conversión... no es legal para ellos comer carne de animales que hayamos sacrificado o casarse con nuestras mujeres... es obligatorio para ellos hacernos la guerra... Esto es diferente de su dispensa hacia los cristianos y judíos e incluso los mazdeos. Ellos pagan la *dyizzia* y son tratados como si fueran musulmanes protegidos... Es lícito para ellos comer carne de animales sacrificados por ellos y casarse con sus mujeres que pueden conservar su religión... En cambio nuestra comunidad cuando se enfrenta con los musulmanes son forzados a mentir y negar su verdadera religión para pretender ser musulmanes y salvar sus vidas... Los musulmanes creen que el Corán dijo de nosotros: ‘Cuando se encuentran con los no creyentes ellos dicen somos ceientes’ pero cuando se retiran en privado para adorar a sus demonios, ellos dicen: ‘Nosotros somos enemigos y nos burlamos de esa gente (musulmana)’”. Véase Mikhail Mishaqa. *Murder, Mayhem, Pillage and Plunder*, Nueva York: State University of New York Press, 1988, p. 44 (traducción del original árabe del siglo XIX).

6. *La intervención europea y el régimen del doble qaimaqam*

Tras la crisis de 1842 el Monte Líbano había quedado bajo la tutela internacional con lo cual se reconocía de paso la existencia formal de una “entidad libanesa” que, después de Egipto, era la primera en adquirir identidad especial y fronteras definidas en el Cercano Oriente. Cabe recordar que sólo hasta las reformas otomanas de 1865 se creó la “Provincia de Siria” en torno a Damasco mientras Alepo siguió constituyendo una provincia separada.

El doble *qaimaqam* libanés estuvo condenado desde el principio. La partición fue precipitada y artificiosa y no hizo sino concentrar aún más los odios comunitarios. Cada *qaimaqam* debía controlar a sus correligionarios, sin embargo, los dos distritos seguían siendo mixtos, especialmente el druso del sur. La población total estimada de la Montaña era entonces de 213 000 de los que 95 000 eran maronitas, 41 000 griegos católicos, 28 000 griegos ortodoxos, 35 000 drusos, 12 000 shiitas y 2 000 judíos. El distrito cristiano, con su sede en Bickfaya, en la montaña (área que se identificaría con el clan Gemayel) tenía 75 000 maronitas y 10 000 drusos. En el sur, el distrito druso tenía 25 000 drusos 17 350 maronitas, 15 600 griegos católicos y 5 200 griegos ortodoxos y su sede estaba en Deir al-Qamar. Para paliar los problemas jurisdiccionales se nombró un *wakil*—especie de procurador— cristiano en el sur y uno druso en el sector cristiano que atenderían los casos mixtos y colectaría los impuestos de sus respectivas sectas. Las localidades de Baabda y Deir al-Qamar, dentro de la zona drusa, quedaron en un estatus de excepción por su población predominante cristiana.⁴⁰ En enero de 1843 fueron nombrados los *qaimaqam* correspondientes: en la zona cristiana el emir Haidar Abilama (antigua familia drusa convertida al cristianismo maronita) y en la zona drusa el emir Ahmad Arslan, familia rival de los Jumblat. Ambos eran designados por Estambul y dependían del gobernador otomano de Sidón, nuevamente la Montaña rechazaba la jurisdicción de Damasco.

Francia y la Iglesia maronita insistían en restaurar el emirato Chehab mientras que Gran Bretaña se oponía. La posición francesa estaba muy debilitada por su apoyo reciente a la ocupación egipcia. Por su parte Rusia abogaba por la creación de un tercer *qaimaqam* para los cristianos ortodoxos.⁴¹

⁴⁰ Samir, Khalaf, *op. cit.*, p. 70.

⁴¹ Tarazi, Layla, *op. cit.*, p. 28.

En 1845, tras nuevos enfrentamientos confesionales, el canciller otomano Shakib Efendi fue enviado a Beirut e introdujo un nuevo plan conocido como *Reglement*: en principio reestablecía, *mutatis mutandis*, algunos privilegios de las antiguas familias feudales.

Los *qaimaqam* druso y cristiano debían ser miembros de la nobleza pero se debía consultar el parecer de la Iglesia maronita y de los notables drusos respectivamente. Particularmente importante es el precedente de haber creado un consejo multiconfesional de 12 jueces, representante de las 6 sectas principales de la Montaña, para juzgar los asuntos de sus correligionarios. Dicho órgano debía supervisar el cobro de impuestos para evitar los tradicionales abusos contra el campesinado.⁴² Sin embargo, en el sur, las familias feudales drusas como los Jumblat, Imad, Talhuq y Abu Nakad acabaron por apoderarse del Consejo.⁴³

El régimen del *qaimaqam* estaba condenado al fracaso: 1) ni los otomanos ni las potencias garantes previeron fórmulas claras de gobierno; 2) no hubo separación efectiva de las comunidades confesionales; 3) el cargo del *qaimaqam* recayó en manos de los clanes que de facto reestablecieron sus antiguos privilegios en especial la exacción de impuestos al campesinado. Sólo una institución permanecía suficientemente sólida para paliar las deficiencias del régimen: la Iglesia maronita. En 1854 un clérigo de origen humilde, Boulos Massad, opuesto a los Khazen y Hobaich, defensor de la causa campesina, logró ser nombrado patriarca. La señal del fracaso del régimen fue inequívoca cuando en 1858 ocurrió una nueva rebelión campesina que acabó con el poder feudal de los Khazen. La revuelta, liderada por Tanios Chahin y Yussuf Karam fue alentada por la Iglesia.⁴⁴ En el sur los campesinos maronitas intentaron rebelarse contra los *muqataji* drusos lo que sólo reactivó las tensiones confesionales que darían paso a una nueva crisis en 1860.

⁴² Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 28.

⁴³ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴ *Ibid.*

B. VINCULACIÓN DEL LÍBANO CON EUROPA

1. De la protección religiosa a la política de emancipación

Hoy nos ocupamos mucho más del Oriente que nunca antes. Los estudios orientales jamás han sido tan impulsados. En el siglo de Luis XIV se era helenista, hoy se es orientalista. Nunca antes tantas inteligencias se han adentrado al mismo tiempo en este gran abismo de Asia... Todo este continente (europeo) se dirige hacia Oriente.

VICTOR HUGO, *Orientales*

A mediados del siglo XIX, las potencias europeas habían diagnosticado que el Imperio Otomano requería reformas modernizadoras para mantenerlo a flote. Los reclamos europeos se enfocaron al tema de la “emancipación” de los *dhimmis* y a mejorar las condiciones de territorios cristianos bajo soberanía de La Puerta. El conjunto de estas medidas fue conocido como *Tanzimat* (reordenamiento).⁴⁵

⁴⁵ Dentro de las reformas “modernizadoras” del *tanzimat* destacaron por su impacto desestabilizador los dos decretos o *firman* de 1839 y 1856 sobre la “emancipación” de las comunidades dhimma. Aunque difícilmente puede decirse que estos decretos llegaron a aplicarse, el hecho es que exacerbaron la identidad musulmana tradicional y alentaron la rebeldía de las comunidades sometidas. La situación se complicó por la percepción musulmana de que el mundo cristiano (las potencias europeas) “conspiraba” contra la *umma* musulmana (el imperio otomano): el edicto de 1839 se dio precisamente tras la humillante intervención europea para salvar al imperio otomano del rebelde Mohamed Ali.

En este marco las reformas legales de la Sublime Puerta a favor de la “igualdad” de todos sus súbditos resultaban blasfematorias desde el punto de vista legal islámico. En el texto de 1839 el sultán proclamaba la intención de otorgar igualdad y justicia para todos los súbditos en lo relativo a su seguridad, fortuna, al sistema de impuestos y al reclutamiento de tropas “sin distinción por religión o secta”. Hasta entonces el régimen de *dhimma*, creación del propio Mahoma, había garantizado a los musulmanes un estatus de superioridad correspondiente a la religión “vencedora y verdadera”: “el musulmán podía presumir de otorgar a los inferiores una posición de benévola seguridad y confort, podía decir que esta discriminación (la *dhimma*)... era motivada por una elección consciente de los infieles. El infiel y el creyente debían mantener un estatus separado, pretender igualarlos o mezclarlos era una ofensa al Islam y al sentido común”. Véase Khalaf, Samir, p. 75 y Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 107.

En el marco de las reformas otomanas, el comercio entre los puertos libaneses y Europa floreció gracias a la situación de relativa seguridad legal que ahora tenían los maronitas para desplazarse fuera de sus refugios tradicionales en las montañas. El comercio ancestral de caravanas del interior de Asia, procedente de Damasco, Alepo o Bagdad comenzó a declinar a favor de las ciudades costeras libanesas dominadas ahora por los cristianos; para 1830 representaba sólo un 30% del volumen intercambiado en los puertos.⁴⁶ Esta nueva clase comerciante, de banqueros y de empresarios artesanales, “*dhimmis* emancipados”, comenzó a desplazar a las clases terratenientes tradicionales musulmanas: el Código Otomano de Propiedad de la Tierra de 1858 permitía a los europeos y emancipados adquirir tierras agrícolas y urbanas. Ciudades antes insignificantes se convirtieron en puertos prósperos o en centros de producción artesanal-industrial como Beirut, Deir al-Qamar, Zahle y Hasbaya.⁴⁷ A mediados del siglo XIX, Zahle, dominada por los cristianos ortodoxos y melquitas, se había convertido en el centro comercial más importante del Líbano, no sólo era un centro de intercambio ideal por su situación a medio camino entre Siria y la costa sino que, situada en el valle de la Beqaa, era un centro agrícola de primer orden y productor de manufacturas como textiles y vinos. De ser una aldea de 1 000 habitantes a finales del XVIII pasó a los 12 000 en 1850. Para 1840, los habitantes de Zahle tenían ya una pequeña milicia propia de entre 1 000 y 2 000 hombres.⁴⁸

Deir al-Qamar siguió un proceso similar de crecimiento. Por ser la capital tradicional de los emires Maan y Chehab gozaba de un estatus de exención de impuestos pero en el siglo XIX se convirtió en centro de comercialización agrícola y ganadera y sobre todo de la seda cruda para su venta en los puertos y en Siria; también era un centro de producción artesanal. La comunidad judía local actuaba como intermediaria financiera prestando dinero contra las cosechas. La riqueza de los “nuevos ricos”, cristianos y judíos, los convirtió en banqueros de los emires Chehab.⁴⁹ En cambio, las familias feudales tradicionales comenzaban a decaer como fue el caso de los Khazen que hacia 1850 estaban en bancarrota.⁵⁰

⁴⁶ Tarazi, Layla, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

No obstante lo anterior, en sentido global, la apertura de la economía libanesa hacia Europa se dio con términos de intercambio desfavorables que ya se habían manifestado bajo la ocupación egipcia y se incrementaron en el periodo del *Qaimaqam*. Sencillamente el Líbano se había convertido en exportador de materias primas —virtualmente monoexportador de seda— subvaluadas en el mercado internacional frente a las manufacturas industriales europeas. De ahí que la única clase favorecida por la apertura fuera en realidad la de los intermediarios, cristianos y judíos. En cambio, los artesanos, campesinos y comerciantes pequeños, todos ellos mayoritariamente musulmanes o drusos, se vieron afectados por la creciente importación de manufacturas europeas.

Cualquier perturbación en la economía europea comenzaba a reflejarse en el Líbano. El cónsul francés en Beirut observó que la crisis financiera francesa de 1857 tuvo efectos desastrosos en el Líbano y Siria. Para empeorar la situación hubo una mala cosecha y las autoridades otomanas establecieron impuestos sobre la producción de seda, lo que arruinó las fábricas de hilado locales.⁵¹

2. La crisis confesional de 1860

Los historiadores, especialmente libaneses, se han referido a la crisis confesional de 1860 como “incidentes” en un intento deliberado o ingenuo por minimizar el fondo de la misma al tiempo que satanizan a las potencias extranjeras como “causantes”. Resulta preocupante que la misma actitud de encubrimiento o negación sería adoptada por ciertos autores respecto al origen de la crisis de 1975.

En realidad la crisis conjugó tres factores: 1) La mala planeación del régimen del doble *qaimaqam* que no había logrado una separación confesional efectiva (situación similar a la que se enfrenta en Bosnia o Kosovo hoy en día); 2) el resentimiento religioso acumulado de las comunidades musulmana y drusa que consideraban su ruina económica como resultado de la alianza perversa entre los emancipados *dhimmis* y sus protectores europeos; 3) el descalabro en las relaciones de producción que pasó en 30

⁵¹ Issawi, Charles, “British Consular Views on Syria’s Economy in 1850-1860”, Beirut, Centennial Publication of the American University, American University, 1967, pp. 103-120.

años de una relación contractual entre señores feudales y campesinos a una de relaciones monetaria o financieras, especialización y trabajo asalariado vinculados a la orientación de Líbano al mercado internacional.

En realidad la guerra intercomunitaria venía planeándose con gran cuidado por ambas comunidades. Existe evidencia de que desde el fin de la crisis de 1841 drusos, maronitas y griegos ortodoxos en particular habían comenzado a rearmarse; existía un importante y casi descarado flujo de armamento europeo y otomano a través de los puertos.⁵² Varias aldeas cristianas tenían sus milicias guiadas por su *sheij shabab* (jefe de los jóvenes). Incluso en Beirut el obispo maronita Tobías Aoun había organizado una milicia mientras que en la Montaña el líder carismático de la rebelión de 1858, Yussuf Karam, mantenía sus fuerzas guerrilleras activas.

Junto con los comités juveniles maronitas llamados *lijan al-shabab* había “círculos intelectuales” cristianos en las ciudades, especies de clubes políticos semisecretos, que mantenían contacto con los consulados europeos. Como señala Hourani: “Kamal Salibi menciona de pasada una Liga Juvenil Maronita organizada por el obispo Aoun pero había en el fondo algo más importante, un comité político de empresarios y clérigos en Beirut a los que los turcos acusaron de haber conspirado para derrocar a los notables drusos”.⁵³

Por su parte, los notables drusos también se habían concentrado en Beirut, desde finales de 1859, y mantenían contactos con las autoridades otomanas. Estambul los alentaba a armarse temiendo que los cristianos prepararan una insurrección nacionalista similar a la de los cristianos en los Balcanes. Los maronitas del norte acusaban a los drusos de apoyar a la nobleza desplazada y los drusos del sur acusaban a los maronitas de tratar de extender su “revolución”.⁵⁴

⁵² Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 91.

Los libros oficialistas de historia libanesa generalmente citan el siguiente incidente pueril como “origen” de la crisis: “En agosto 31 de 1860 una pelea entre niños drusos y cristianos se transformó en un gran incidente entre las comunidades de Beit Mery en el Metn que produjeron similares incidentes (*sic*) en otras partes del Monte Líbano”.

Un recuento detallado de las crisis confesionales de 1840 y 1861 se encuentra en *Shahine Makkarius*, obra publicada en Egipto en 1895 así como la obra de Ibn Yaqub *Abkarius* escrita precisamente en 1861.

⁵³ Hourani, Albert, “Lebanon from Feudalism to Nation-State”, en *The Formation of the Modern Middle East*, Berkeley, UCLA, 1981, p. 143.

⁵⁴ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 55.

A pesar de la actitud desafiante de las milicias maronitas, tras los primeros choques en 1860 se hizo evidente la superioridad táctica y la bravura de los drusos que no estaban solos sino que contaban con el apoyo de milicianos sunitas, shiitas y de agentes otomanos. De manera similar a lo ocurrido recientemente en la ex Yugoslavia, en cuestión de horas, los druso musulmanes completaron la “limpieza étnica” en pueblos y aldeas maronitas al sur de la línea Beirut-Damasco. Los supuestos baluartes maronitas y ortodoxos como Ayn Dara, Baabda, Jezzine, Hasbaya, Rashaya, Zahle y Deir al-Qamar fueron precisamente los sitios donde ocurrieron las peores matanzas.⁵⁵ Según Michel Riquet hubo 3 000 muertos en los alrededores de Beirut, 2 600 en Deir al-Qamar, 1 800 en Sidón y Jezzine, 1 000 en Hasbaya; 75 000 desplazados; 10 000 huérfanos, 6 000 viudas, 3 000 mujeres secuestradas; 360 aldeas destruidas; 560 iglesias, 28 escuelas cristianas, 42 conventos y 9 establecimientos religiosos europeos destruidos.⁵⁶

La mayoría de la población maronita cristiana desplazada buscó refugio en las grandes ciudades portuarias como Beirut y Sidón o en Damasco. Obedeciendo a lo que parece un plan previamente pactado con los drusos, las autoridades otomanas permanecieron “al margen” permitiendo o incluso participando en las masacres y saqueos. (Algo similar haría el ejército israelí en las masacres de palestinos en Sabra y Chatilla más de 100 años después.) Las fuerzas cristianas en el norte se reorganizaron y prepararon la contraofensiva. Los drusos y sus aliados ya habían penetrado en el qaimacamato cristiano a través del Metn y atacaron la capital cristiana de Bickfaya, sin embargo sufrieron una importante derrota en Bhannes. Las milicias cristianas lanzaron una doble ofensiva contra Beirut y Trípoli, bastiones sunitas otomanos a la vez que comenzaban a reconquistar sus aldeas en el centro-sur. Cuando el balance de fuerzas militares favorecía a los cristianos los otomanos decidieron entrar en negociaciones con las potencias europeas.

Contenidos los cristianos por la promesa europea de protección, el gobernador otomano de Beirut, Khushid Pasha, actuó como mediador y logró un cese de las hostilidades al tiempo que las tropas otomanas por primera vez en veinte años se desplegaban en la Montaña.⁵⁷ La crisis pa-

⁵⁵ Las estimaciones son de Churchill, Charles, *op. cit.*, pp. 142-143 y Hitti, Philip, *Lebanon in History*, Londres, Macmillan and Co., 1957, p. 439.

⁵⁶ Riquet, Michel, *Les Maronites au Liban* (folleto), p. 10.

⁵⁷ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 57.

recía resuelta cuando a las pocas semanas la población cristiana refugiada en los barrios cristianos de Damasco fue víctima de una masacre aun mayor perpetrada principalmente por drusos y sunitas con la complicidad de las autoridades otomanas. En Damasco los consulados europeos fueron objeto también de saqueos. Se calcula que perecieron unos 11 000 cristianos. En total, en cuatro semanas, de mayo a junio, perecieron unos 15 000 cristianos, hubo 100 000 desplazados y las pérdidas en propiedad se estimaron en millones de piastras.⁵⁸

Paradójicamente las masacres de cristianos eran justamente lo que 20 años de reformas y de intervenciones europeas en el imperio otomano habían tratado de evitar. Los miembros del Concierto Europeo, Francia, Austria, Rusia y Prusia, con la sola oposición de los británicos, decidieron la intervención militar. Ante el ultimatum, Turquía tuvo que colaborar.

Desde la Guerra de Crimea el gobierno ruso apoyado por los franceses había insistido en una firme presión sobre el Imperio Otomano para garantizar la seguridad e igualdad de los cristianos, súbditos otomanos. Gran Bretaña en cambio tenía como prioridad impedir la desintegración del Imperio Otomano y se conformaba con reformas “en el papel” como el edicto de “emancipación” de los *dhimmis* de 1856 redactado en gran parte por Lord Canning. La ineficacia de las reformas y la duplicidad tanto de británicos como de otomanos ahora quedaban en evidencia.

Los británicos, en situación vergonzosa, acusaron a los otomanos de instigar la crisis confesional, valiéndose de los drusos, para demostrar que el qaimaqamato —en gran medida una fórmula británica— había fracasado. Así lo expresa lord Dufferin en 1860: “Los turcos han exaltado en toda ocasión posible la animosidad crónica que existe entre los drusos y

⁵⁸ Hitti, Philip, *op. cit.*, p. 439.

En general la historiografía libanesa oficialista trata de arrojar toda la culpa de la crisis confesional a las “maquinaciones” europeas tratando de minimizar los graves resentimientos y odios religiosos internos ya descritos. Generalmente se señala que los gobiernos europeos enviaron agentes a sus consulados con la misión de “preparar el terreno para provocar una crisis confesional”. Se señala que el gobierno británico utilizó como agente al coronel Rose; Rusia envió al señor Basili y Austria se valió de su cónsul, De Weckbeker, mientras que Francia se valió de su ex cónsul el señor Bouree. Véase Antoine Aboukhatir, *op. cit.*, p. 26.

En el caso de Damasco el líder argelino exiliado, Abd el Qader junto con algunos notables musulmanes se distinguió por sus esfuerzos por salvar a la población cristiana refugiándola en la ciudadela. No obstante, al final de los enfrentamientos se calcula que habían perecido 15 000 cristianos en Líbano y Siria. Todos los detalles de las masacres son recogidos en el libro citado de Layla Tarazi.

maronitas. En la medida en que las influencias extranjeras vienen a alentar la arrogancia y el fanatismo de los cristianos, su independencia se hace insostenible para los turcos y ellos han llegado a la decisión de infligir a los cristianos, utilizando a los drusos como instrumentos, una represión devastadora. Lo que ha ocurrido en Hasbaya, Rashaya, o Deir al-Qamar fue el desbordamiento de este plan. Khurshid Pasha (el gobernador otomano) y sus cómplices eran incapaces de ejecutar una política (de represión) sutil”.⁵⁹

Por su parte Francia interpretaba la crisis de otra manera: “El día en que Europa (Gran Bretaña) permitió a La Puerta violar el edicto de 1856, considerado un acto internacional por el Tratado de París, el día en que Europa toleró que el derecho de los cristianos de Oriente de ser admitidos a las fuerzas militares fuera abolido o remplazado por un impuesto de exoneración obligatorio, ese día las poblaciones cristianas quedaron desarmadas y (Europa) quedó obligada a actuar como policía de Oriente. Europa fue obligada a la ocupación de las provincias donde los cristianos desarmados eran masacrados por los musulmanes armados... No hay más remedio contra la amenaza de masacre que la insurrección de los cristianos de Oriente o la ocupación europea”.⁶⁰

⁵⁹ Aboukhater, Antoine, *Le mutassarifat du Mont Liban*, Beirut, Universidad Libanesa, 1977, p. 34.

Mishaka afirma que la masacre en Damasco se inició por una disputa entre el gobernador y la población cristiana en torno a la aplicación de la ley de 1856 relativa a la conscripción “universal”. El gobernador insistía en que los cristianos pagaran una cuota por exención. El gobierno se mostró inflexible intentado hacer el pago de la cuota de exención retroactivo varios años. Los musulmanes dice Mishaka estaban molestos por “la actitud arrogante de los cristianos ya que estaban acostumbrados a humillarlos y a excusarse cuando los mencionaban (a los cristianos) como lo hacían cuando mencionaban algo sucio. Utilizaban fórmulas como ‘esto y aquello del cristiano —seas tú excusado de mencionarlo—’ o ‘tú eres demasiado noble para mencionarlo’. Los turcos se referían a los cristianos como *bir gavur*, el infiel. Durante el actual gobierno tales insultos han sido prohibidos pero tal prohibición no es cumplida fuera de los círculos cultos pues incluso en oficinas de gobierno muchos turcos usan expresiones derogatorias hacia los cristianos”. Mishaka también refiere que los musulmanes atacaron las iglesias y monasterios de todos los ritos, exceptuando a los judíos, incluso la colonia de leprosos que vivía en el barrio cristiano. El Monasterio de Tierra Santa y el Lazarista fueron incendiados. Véase Mishaka, Mikhail, *op. cit.*, pp. 247-250.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

Hay que recordar que la intervención francesa estuvo en gran medida inspirada por las nociones románticas derivadas del orientalismo académico. En 1822 fue fundada la Société

Meses antes de que estallaran los enfrentamientos el gobierno de Napoleón III había previsto la urgencia de una intervención militar europea; tras el derramamiento de sangre los británicos no podían oponerse pero hicieron todo lo posible por hacerla aparecer como una “misión humanitaria” producto del “Concierto Europeo” y no como una misión punitiva por lo que insistieron en la participación activa del Imperio Otomano. El ejército de Estambul, dirigido por Fuad Pasha, fue expedito en hacer los primeros ajusticiamientos contra las autoridades otomanas locales y contra los líderes drusos. Una flota de 30 barcos europeos, incluidos tres otomanos, llegaron a Beirut en agosto de 1860. Los británicos tenían la esperanza de persuadir a los franceses de que su intervención era innecesaria. No obstante, Napoleón III no estaba dispuesto a ceder.

En su discurso dirigido a los soldados franceses el Emperador dijo: “Ustedes que parten a la Siria sepan que el propósito de Francia es uno solo: hacer que los principios de justicia y humanidad triunfen. No van con el propósito de hacer la guerra sino de ayudar al Sultán a hacer obedecer a sus súbditos (musulmanes y drusos) cegados por el fanatismo. Serán ustedes dignos descendientes de aquellos héroes (cruzados) que llevaron la bandera de Cristo a esa tierra”. Las tropas francesas, 6 000 soldados, quedaron al mando del general Beaufort. Conforme a lo acordado por el Concierto Europeo la expedición no podría permanecer más de 6 meses y su área de acción se limitaría al Monte Líbano y no entrarían en Damasco. Las instrucciones del gobierno francés a Beaufort eran de que “actuara con toda libertad limitándose a explicar sus acciones al representante turco (Fuad Pasha)”.⁶¹ Las tropas francesas mantuvieron en realidad un papel de apoyo y vigilancia de la expedición punitiva otomana, brindaron seguridad a las comunidades cristianas y colaboraron en trabajos de reconstrucción

Asiatique que publicaba el *Journal Asiatique* que continúa hasta nuestros días. La Societe Asiatique estaba bajo la presidencia honoraria del Duque de Orleans y fue creada por “los Orientalistas y las gentes del mundo amigas del Oriente”. Entre los más eminentes de la época estaban Silvestre de Sacy, Champolion, Abel Remusat, Eugene Burnouf, Daniel Kieffer, Humboldt, Emile Littré y Chateaubriand, entre otros. Esta institución fue precedida por otra organizada por los capuchinos en 1744 la cual sin embargo tenía un interés principal en los estudios bíblicos y eclesiásticos y sólo permaneció hasta 1752. Posteriormente la erudición y academicismo de los orientalistas en general sería señalado como “construcción artificiosa de una realidad” e “instrumento del imperialismo y del colonialismo” por autores levantinos como Edward Said. Véase Reig, Daniel, *Homo Orientaliste: La langue arabe en France depuis le XIX siècle*, París, Eds. Maissonneuve, 1988, pp. 13-14.

⁶¹ Tarazi, Laila, *op. cit.*, pp. 114-115.

y prácticamente no se vieron envueltas en incidentes con los drusos. En junio de 1861 la expedición francesa concluyó formalmente.

A nivel judicial era imposible determinar la verdadera responsabilidad y la forma de indemnizar a las víctimas según la exigencia europea. Tan solo en Damasco se calcula que 3 300 casas de cristianos fueron destruidas, además de iglesias y conventos. Las pérdidas se calculaban en 150 millones de piastras.⁶²

Bastante cuestionable parece la exactitud de la lista de acusados que incluía a 4 600 drusos y sólo 360 sunitas y shiitas y que fue preparada por una comisión de cristianos. Aun así, las aprehensiones no se concretaron en muchos casos porque ningún musulmán o druso estaba dispuesto a atestiguar en contra de sus correligionarios.⁶³

Las medidas de Fuad Pasha pretendían ser ejemplares. Hubo cerca de 400 condenados a muerte, otros fueron obligados a trabajos forzados y otros más exiliados. Sin embargo, los principales instigadores de las masacres, entre ellos Sheij Abdallah al Halabi, *ulamas* y otros notables fueron tratados con muchos miramientos por su condición de sunitas. No pasó mucho tiempo antes de que la mayoría de los acusados fueran liberados y los que habían sido exiliados o deportados, cerca de 250, especialmente algunos notables sunitas, pudieron regresar a sus domicilios.⁶⁴ La población cristiana, principalmente damascena, protegida por las tropas otomanas de Fuad Pasha, decidió emigrar en masa hacia la costa libanesa, la mayoría se estableció en Beirut desde donde se unió a la gran diáspora cristiana que continúa hasta hoy.

Después de 8 meses de discusiones entre los diferentes proyectos de las potencias europeas y el Imperio, en junio de 1861, se acordó el llamado *Reglement Organique* que transformaba al Monte Líbano, formalmente y por primera vez, en una provincia otomana de régimen especial autónomo, *mutasarrafyeh* o Mutasarrifato de Monte Líbano bajo supervisión internacional de las 6 potencias del Concierto Europeo. Como señala Hitti, los 17 artículos del *Reglement* constituían un documento inusualmente breve y preciso que no ocupaba más de dos cuartillas. Gran Bretaña había puesto cuanto obstáculo diplomático encontró para evitar primero la intervención francesa y segundo para minimizar la garantía europea. Los británicos proponían convertir a "Siria", incluido el Líbano, en un vi-

⁶² *Ibid.*, p. 133.

⁶³ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁴ Hitti, Philip, *op. cit.*, p. 440.

reinato similar al egipcio o partir al Líbano en tres qaimacamatos pero su propuesta no tuvo eco.⁶⁵

C. EL MUTASARRIFATO AUTÓNOMO DE MONTE LÍBANO

1. *El Règlement Organique*

Contrario a la afirmación puramente ideológica, no histórica, de escritores de tendencia pansiria o panárabe de que “Líbano fue un invento francés” o de que “fue separado de Siria” ya se ha explicado en los capítulos anteriores que la Montaña nunca dependió administrativamente de Damasco y que, sin los antecedentes medievales y del protoestado del emirato, no hubiera sido posible el qaimacamato o el mutasarrifato. En cierta forma éste fue la culminación legal y formal a casi 300 años de autonomía factual bajo las dinastías Maan y Chehab. Sin embargo, en su empeño por darle un estatuto legal internacional a dicho territorio y a la vez garantizar un máximo de homogeneidad confesional, las potencias europeas cometieron el error de reducir al mínimo el territorio autónomo con lo cual redujeron su viabilidad.

El *Reglement* no se limitaba a crear “un territorio reservado a sectas cristianas en peligro de extinción”, internamente pretendía organizar un miniestado “moderno” al estilo europeo con un régimen republicano democrático que evitara las exacciones y corrupción de la clase señorial que habían llevado a las revueltas campesinas anteriores. El poder ejecutivo estaba representado por el gobernador o *mutasarrif*; el poder legislativo por el Consejo Administrativo y el Judicial por el Consejo Judicial, todos ellos integrados sobre la base confesional. Pero ante todo este “experimento” se convirtió en el precedente directo del Estado libanés del siglo XX por lo que es necesario conocer sus características.

En pleno corazón de las tierras islámicas del imperio otomano fue establecido un gobierno autónomo “cristiano”. El gobernador otomano debía ser católico pero no “libanés”. Tanto en el nombramiento como en la destitución del *mutasarrif* la Sublime Puerta debía consultar a las potencias garantes. La duración del gobierno del *mutasarrif* fue primero de 10 años y a partir de 1892 de cinco, renovables.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 442.

El poder del gobernador sería balanceado por el Consejo Administrativo y por el poder de 7 *qaimaqam* o jefes de distrito. Los distritos se dividían en unidades más pequeñas llamadas *mudiriyat* o directorados, 40 en total. A su vez, los directorados estaban integrados por aldeas con el *sheij* local a la cabeza.⁶⁶ Como señala atinadamente Antoine Aboukhater el mutasarrifato como esquema administrativo y de organización política constitucional parece inspirado directamente por la organización de un departamento francés. El mutasarrifato en sí equivaldría al departamento, la *caza* al cantón o la subprefectura y la *mudiriyyeh* a la comuna. El *mutasarrif* equivalía a un prefecto, el *qaimaqam* a un subprefecto y el *mudir* a un alcalde.

En 1864 se hicieron algunos ajustes. El Consejo Administrativo como órgano consultivo adquirió más importancia y un carácter de representación proporcional confesional —antecedente de la actual— con 12 miembros: 4 maronitas, 3 drusos, 2 griegos ortodoxos, 1 católico más un sunita y un shiita. Los consejeros eran elegidos cada 6 años; los *sheij* de sus distritos actuaban como electores. Cada dos años un tercio de los consejeros era renovado o reelegido.⁶⁷ En general las elecciones se llevaron a cabo con éxito si bien hubo casos de manipulación por parte de los gobernadores o de los consulados europeos para favorecer a uno u otro candidato.

Según el *Reglement* el mutasarrifato debía generar los recursos propios para su administración con un tope máximo de gastos de 3.5 millones de piastras. En caso de ser insuficiente la recaudación, el tesoro imperial otomano cubriría el déficit. En caso de haber excedentes estos serían remitidos como tributo a Estambul. A lo largo de los casi 60 años del mutasarrifato el Consejo se las arregló para evitar que se elevara el tope de impuestos e incluso para forzar a algunos gobernadores a reducir los gastos de administración y a solicitar subsidios de Estambul.⁶⁸

⁶⁶ Véase Antoine Aboukhater, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁷ Aunque los maronitas están aparentemente subrepresentados y los drusos sobrerrepresentados en realidad los primeros tenían el control efectivo del poder. Según una estimación de 1861 la población total del Monte Líbano tenía la siguiente distribución: 208 180 maronitas, 68 040 griegos ortodoxos, 33 475 griegos católicos, 76 656 sunitas, 55 120 shiitas, 44 160 drusos y 2 060 judíos. Véase Kahlaf, Samir, *op. cit.*, p. 114. En 1908 había 50 000 drusos; 350 000 maronitas; 54 000 griegos ortodoxos; 15 000 shiitas; 35 000 griegos católicos y 12 000 sunitas. Véase Antoine Aboukhater *op. cit.*, p. 105.

⁶⁸ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 103.

Para evitar modificaciones potencialmente desestabilizadoras en los impuestos tradicionales, el Consejo se opuso a un censo de población —salvo el referido a la población

La justicia era impartida por tribunales regionales y uno central pero la corte en Estambul seguía siendo la última instancia de apelación.⁶⁹ La Corte Central, equiparable a un poder judicial, estaba integrada también sobre la base confesional con 6 jueces y seis consejeros representando a las seis sectas principales. El presidente y los jueces eran nombrados por el gobernador mientras que los defensores serían designados por las comunidades respectivas. En casos que involucraran a judíos y protestantes sus jueces y defensores serían nombrados *ad hoc* para integrarse temporalmente a la Corte.⁷⁰

El Reglement estipulaba en su artículo 5 “la abolición de los privilegios de notables, especialmente los *muqataji* y el trato equitativo de todos ante la ley”. Sin embargo el gobierno otomano no intentaba destruir a la clase feudal sino más bien forzarla a colaborar, táctica similar a la que utilizaría Siria para imponer su dominio después de 1975. De esta forma las grandes familias fueron orientadas para que, a cambio de sus privilegios feudales, se enfocaran a competir por los cargos administrativos. Por ejemplo los cargos de los 7 *qaimaqam* acabaron rotando entre las viejas familias feudales como los Chehab, Abilama, Arslan, Jumblat y Khazen.⁷¹ En casi todas las elecciones o designaciones de funcionarios, desde el *sheij* de la aldea en adelante la democracia era “indirecta”, como sigue siendo ahora; en realidad era un sistema de “grandes electores” lo que garantizaba el predominio de los intereses de la Iglesia maronita y de las familias de notables.

Esta perturbadora rehabilitación política de los antiguos *muqataji* es descrita por el gobernador Vasa Pasha (1883-92): “Si bien los privilegios

masculina en edad militar que debía pagar un impuesto de exención— pero aceptó una serie de alcabalas sobre el comercio interno, lo que permitió al gobierno aliviar en parte los déficit. Los consejeros apoyaron estos impuestos bajo la condición de que se utilizarían exclusivamente para el desarrollo de obras públicas locales. Si bien el Consejo tuvo éxito en limitar el poder de los gobernadores en el área fiscal, en cambio no logró forzar al imperio otomano a conceder un puerto sobre el Mediterráneo bajo su control directo ya fuera Beirut o Yunieh. De hecho hubo constantes conflictos con el gobierno de Beirut por los abusos de los que eran objeto los habitantes del mutasarrifato que debían pagar no solo impuestos sino exacciones al transitar por dicho puerto. Este sería uno de los argumentos para la creación del Gran Líbano durante el mandato francés.

Véase Deniz, Engin, *op. cit.*, pp. 83, 104 y 128.

⁶⁹ Aboukhater, Antoine, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁰ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 136.

⁷¹ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 127.

de los *muqataji* han sido anulados de acuerdo al *Reglement* mis predecesores (permitieron) que algunos de los puestos de gobierno quedaran confinados (de facto) a algunas familias *muqataji*. Cuando había una vacante alguien de la misma familia era nombrado. De esta forma (tales familias) han llegado a considerar sin base alguna su puesto como un dominio personal (*milkane*) que le corresponde sólo a su familia. Estos vicios van en detrimento de la Sublime Puerta... Por ejemplo, emplear a un Arslan en el distrito del Shuf, a un Abilama en el Metn y a un sacerdote maronita en la corte distrital de Kisrawan se ha convertido en práctica común... Estas gentes creen que el gobierno sólo puede ejercerse adecuadamente por su intermediación lo cual daña seriamente la reputación del gobierno..."⁷²

De esta forma, el Monte Líbano seguía siendo en muchos aspectos dominado por las relaciones de clanismo y clientelismo que lo habían caracterizado en el emirato. Las antiguas familias de notables habían conseguido reciclarse a través del nuevo gobierno como líderes políticos y veían sus cargos como un símbolo de prestigio social y poder, lo que generaba también luchas internas por los puestos. Como señala un autor de la época: "Un puesto de gobierno significaba virtualmente todo. La gente recurría a cualquier medio, corrupción, lambisconería o humillación para obtener del *mutasarrif* su favor".⁷³

Como señala Khalaf: "Los intentos de las administraciones egipcia y otomana de crear una administración central fuerte poco lograron en su esfuerzo por transformar las lealtades comunales, de clan, regionales (o confesionales). El Monte Líbano continuó siendo un mosaico de comunidades semiautónomas más que una entidad política unificada".⁷⁴ De hecho los sucesivos gobernadores aprendieron a usar estas características para manejar a los representantes comunitarios que ocupaban los cargos administrativos: "éstos no podían ser demasiado independientes a riesgo de ver a alguno de sus parientes destituido o a riesgo de verse a sí mismos sustituidos por algún primo o tío suficientemente ambicioso".⁷⁵ En gran

⁷² Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 155.

⁷³ Khalaf, Samir, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁵ *Ibid.*

Como ya se señaló los gobernadores hallaron la manera de reciclar a los notables hacia los puestos del *mutasarrifato*. Incluso la familia Al-Khazen despojada de sus propiedades en la revuelta de 1858 fue rehabilitada. El gobierno del *mutasarrifato* intentó adoptar una

medida todas estas características se continuarán en el Estado del Líbano independiente.

El *Reglement* trataba de evitar la apariencia de subordinación de una secta frente a otra, a pesar de tratarse de un Estado esencialmente cristiano maronita, de ahí la fórmula de reparto confesional de cargos y de democracia confesional. Como señala Khalaf, si bien no logró disolverse la lealtad confesional en cambio se evitó, por un tiempo, su expresión violenta. El *Reglement* de hecho institucionalizó, para bien o para mal, lo que se percibía como la realidad inevitable del confesionalismo y sin duda heredó esta característica a la futura república libanesa.

El *mutasarraf* era asistido por un conjunto de burós equivalentes miniaturizados de las secretarías de un poder ejecutivo. Uno de los funcionarios de la época los describe así: "Al lado del Gobernador, funcionan los servicios administrativos que lo asisten en su labor. Ellos son: la dirección de asuntos extranjeros con un buró de traducciones (para la correspondencia turca, árabe y europea); una dirección de contabilidad; una dirección de archivos; una dirección de correo y telégrafos..." El gobernador además dirigía las fuerzas de seguridad y, dado el caso, podía pedir apoyo de las tropas otomanas.⁷⁶

A pesar de ser católico, el gobernador era también un leal súbdito de Estambul y un extranjero; en ese contexto se inscribe la rebelión encabezada por Yussuf Karam que encontró apoyo en el clero maronita pero que eventualmente fue derrotado. Karam fue enviado al exilio en 1867; el Imperio Otomano deseaba a toda costa evitar pretextos para una nueva intervención europea.

2. El liderazgo de la Iglesia maronita en el mutasarrafato

El movimiento de Yussuf Karam puede interpretarse como un intento frustrado de la Iglesia de ganar el control efectivo del mutasarrafato o de ejer-

actitud mediadora en la vieja disputa de tierras que oponía a la Iglesia y al campesinado contra los Khazen que habían sido despojados. También los líderes drusos proscritos tras las masacres de 1860 fueron restituidos incluyendo a los Jumblat y los Arslan. Sin embargo bajo el mutasarrafato la política en general fue de opresión y segregación hacia los drusos muchos de los cuales se vieron forzados a vender sus propiedades a los cristianos y a emigrar. Véase Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁶ Aboukhater, Antoine, *op. cit.*, p. 100.

cer al menos un poder tutelar. El patriarca Massad, al reconocer la derrota de Karam, decidió cambiar de estrategia. Empezó contactos diplomáticos directos con las grandes potencias visitando en 1867 París, Roma y Estambul en parte para promover el nombramiento de un gobernador aceptable para la Iglesia. El viaje de Massad a Roma y luego a París instauraría la costumbre de que el patriarca acuda personalmente a Roma para recibir el palio y a Francia para recibir una especie de confirmación política. Napoleón III no dejaría de aprovechar la histórica visita para renovar la tradición de protección monárquica al afirmar que “los maronitas son los franceses de Oriente”; sin embargo, prácticamente será la última vez en que ocurra este tipo de afirmaciones.⁷⁷ En Estambul, la primera visita del patriarca Maronita en la historia del dominio otomano, generó una reacción entusiasta: el sultán aprobó el nombramiento del gobernador apoyado por la Iglesia y condecoró al patriarca por su “expresión de lealtad al Estado” lo cual se interpretó como el primer acto de mutuo reconocimiento, si bien no de sometimiento, desde el siglo XVI (sin olvidar el supuesto *firman* otorgado por Sulayman al patriarca mencionado en la Primera Parte).

Aunque las acciones del patriarca Massad involucraban el reconocimiento al régimen del mutasarrifato, la Iglesia maronita no renunció a su pretensión de tutela sobre el mismo, lo que causaría recelo y oposición tanto de los otomanos como de los maronitas liberales y representantes de las otras sectas. A lo largo del mutasarrifato esta lucha se tradujo en la existencia de facto de tres partidos: el gobierno, el Consejo Administrativo, compuesto por liberales, y la Iglesia. Una muestra de esta competencia se refleja en una especie de “querrela de investiduras” que involucró al patriarca a los obispos y al gobierno local e imperial.

La elección de un nuevo patriarca en 1898 reabrió la cuestión de su investidura. El elegido fue un francófilo reconocido, Elías Howayek. Para ponerlo a prueba, Estambul ofreció condecorarlo pero sólo si aceptaba además el *berat* imperial, es decir la confirmación formal por primera vez en la historia del sultán otomano con lo cual, después de 4 siglos, la Iglesia maronita quedaría formalmente sometida al régimen otomano.⁷⁸ La cuestión no se resolvió hasta 1905 cuando el patriarca tuvo audiencia con el sultán Abdulhamid II; fue condecorado pero no recibió el *berat*. Polí-

⁷⁷ Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1996, p. 403.

⁷⁸ Deniz, Engin, *op. cit.*, p. 171.

ticamente Howayek interpretó la medida como un éxito: la confirmación de su autonomía frente a Estambul.

Parte importante de la efervescencia política e ideológica es la producción de nuevas obras históricas que intentan forjar una identidad nacional. En la primera mitad del siglo XIX, Tanus Shidyaq escribió el tercer gran conjunto de obras de la historiografía maronita pero el primero que a su vez tiene un tono claramente nacionalista, transconfesional y “libanés”. Su forma de interpretar la historia evidentemente está influida por el nacionalismo europeo. Shidyaq comenzó en 1833 por hacer una reedición de la obra del patriarca Duaihi, *Tarikh al-taifá al-maruniyya*, la cual decidió “corregir” tanto en fechas y datos como en la escritura árabe. En ese mismo año compiló un diccionario de la lengua coloquial libanesa. En 1855 completó su obra más importante *Ahbar al-Ayan* (Noticias de los Notables) a la que añadió una significativa sección sobre la geografía política del Líbano. En su obra señala que utiliza la del patriarca Duaihi pero se ha propuesto concentrarse en la historia de los notables libaneses, maronitas, drusos y musulmanes. Esencialmente trata de establecer la continuidad de un Estado “libanés” desde el siglo VII hasta el siglo XIX para lo cual traza las genealogías de las familias de notables y sus periodos de gobierno (*wilaya*).⁷⁹ En la parte dedicada a la geografía política describe las fronteras históricas del Monte Líbano incluyendo las principales ciudades en la costa desde Trípoli hasta Tiro y Acre, los 9 ríos principales desde el Qadisha hasta el Litani y la historia de los distritos feudales.⁸⁰

En la segunda mitad del siglo XIX aparecen obras promovidas por la Iglesia reafirmando la identidad maronita. La obra de Duaihi fue reeditada también por el sacerdote Rashid al-Khury en 1890. En 1905 apareció la obra del obispo Yussuf Deryan *Trabajo detallado sobre la verdadera historia de los Maronitas*, Beirut, 1905 seguida en 1911 por la obra *Claras y esenciales pruebas de la verdad acerca de la cuestión de la Comunidad Maronita*.⁸¹ La obra *Tanwir al-Athlan* de Ibrahim al-Aswad recoge la pervivencia de trajes tradicionales, costumbres, etiqueta y folclore además de las ceremonias y rituales religiosos en la Montaña.⁸²

⁷⁹ Salibi, Kamal, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut, American University, 1959, p. 169.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁸¹ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 42.

⁸² Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 137.

3. Algunas implicaciones del desarrollo económico y social bajo el *mutasarrifato*

El *mutasarrifato* y el vilayato de Beirut desarrollaron obras públicas paralelas que inevitablemente contribuyeron a su mayor integración económica lo cual evidenciaba ya la dependencia mutua entre la Montaña y la costa. Desde el primer *mutasarrif* se planeó una red de caminos carreteros y en 1863 una compañía francesa completó el camino de Beirut a Damasco con un servicio de diligencias.⁸³

Dentro del *mutasarrifato* alrededor de 7 kilómetros de caminos fueron construidos entre 1861 y 68. Entre 1868 y 1873 se construyeron 22 kilómetros más y 18 puentes y en 1883 había ya 60 kilómetros. Para 1892 había 250 kilómetros de caminos y 117 puentes. Cabe recordar que dichos enlaces terrestres resultan particularmente significativos en un territorio esencialmente montañoso y de terreno muy accidentado. Especialmente importante para el futuro país sería la carretera costera desarrollada por el gobierno otomano para unir los puertos históricos de Beirut, Trípoli y Sidón, dicha ruta-carretera continúa siendo la arteria principal del Líbano. En 1895 fue completado el ferrocarril que unía a Beirut y Damasco. El telégrafo se introdujo a Beirut en 1861. El puerto de Beirut fue dotado de un faro en 1859 y se transformó en un puerto moderno hacia 1890 gracias a la inversión francesa. El primer banco que operó en la zona sirio libanesa, el Banco Otomano, fue establecido en 1856 en Beirut aunque fue incapaz de regular el sistema monetario o proveer créditos dada la competencia de los banqueros usureros locales.⁸⁴ Prácticamente estas obras fueron las primeras inversiones públicas del régimen otomano a pesar de sus casi 4 siglos de supuesto control sobre Líbano y aun así estas obras se

⁸³ Poco después se inauguraron caminos entre Ghazir y Yunieh, entre Zahle y Shtura, Deir al-Qamar y Beit el Din, etc. Algunas vías dentro de Beirut fueron agrandadas por una compañía francesa. A finales del siglo XIX se habían construido 10 *serais* o edificios públicos de gobierno en las principales localidades del *mutasarrifato*.

⁸⁴ Khalaf, Samir, *op. cit.*, pp. 80 y 98.

La obsesión de los gobernadores por la construcción de caminos no dejaba de ocultar un interés estratégico y militar para mejorar el control efectivo de los territorios mediante la movilización rápida de tropas.

Sobre la economía del siglo XIX libanés véase Chevallier, Dominique, *La société du Mont Liban a l'époque de la révolution industrielle en Europe* y la obra de G. Ducouso, *La industrie de la soie en Syrie et au Liban* de Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*.

explican porque la recaudación fiscal, bajo el mutasarrafato, se debía reinvertir localmente.

A finales del siglo XIX las poblaciones principales ya contaban con agua potable y también comenzó a introducirse la luz de gas⁸⁵. A pesar de estos avances la salubridad pública hasta 1870 permaneció rezagada. En los primeros 10 años del mutasarrafato hubo una serie de epidemias afectando principalmente a los puertos que eran la entrada “natural” de enfermedades como el cólera, fiebre amarilla y sarampión. Hasta 1870 las universidades comenzaron a producir las primeras generaciones de médicos y farmacéuticos. Lo importante de estos desarrollos es que de facto estaban integrando lo que sería el futuro Gran Líbano uniendo la Montaña, el área del mutasarrafato cristiano, a los puertos históricos “fenicios”, cada vez más cosmopolitas, que formaban el vilayato de Beirut. En cambio, el valle de la Beqaa que permanecía como una zona rural separaba al Líbano de lo que se convertiría en Siria.

En este marco, las minorías cristianas prosperaban favorecidas por la tutela internacional europea. Desde 1826 el consulado francés de Beirut había anotado que de 34 firmas locales que trabajaban con firmas europeas, 15 pertenecían a cristianos y sólo 6 a musulmanes. En 1862 los cristianos controlaban la mayoría de las 33 fábricas de hilado de seda, otras 14 estaban en manos extranjeras. En 1854 el cónsul británico de Beirut señalaba que: “El comercio británico con Siria ha pasado casi enteramente a manos de los mercaderes nativos que son a su vez agentes de los levantinos domiciliados en Londres. La mayoría de ellos son cristianos”. Para 1920, de 230 fábricas de hilado de seda en los 7 qaimacamatos, sólo 10 no pertenecían a cristianos. Griegos católicos y griegos ortodoxos constituían la nueva aristocracia empresarial asentada en los puertos con grandes fincas en los alrededores, entre ellos familias como Sursuq, Bustrus, Trad, Freij, Butrus y Twayni.⁸⁶

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 99-100.

Salvo por las curiosas medidas que adoptó el emir Bashir II como la introducción en 1810 de la vacuna contra la viruela y las medidas de “cuarentena” para aislar poblaciones como focos de infección.

⁸⁶ Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 111.

Las grandes familias feudales eran ahora deudores de los comerciantes y prestamistas cristianos. Los Khazen estaban endeudados con los Lahoud y Tabit; los Jumblat con Dumani; los Abilama con Tubiyya y Asfar los Arslan con Baz y los Chehab con Matar todos ellos empresarios de Beirut. En Trípoli las familias greco ortodoxas como los Catsefis, Nawfal, Khlat y Sadaqah tenían sujetos a familias señoriales de Akkar e incluso al gobernador de Trípoli.

Como lo explica el cónsul francés, Riestelhueber: “Era la seda la que constituía el principal objeto de nuestras transacciones especialmente entre Líbano y la región de Lyon. Ésta absorbía casi toda la producción de hilos de la Montaña, aproximadamente 450 000 kg en 1911 y reexportaba alrededor de 5 millones de francos de sedas francesas. Cada año las fábricas de Lyon adelantaban hasta 12 millones de francos a los libaneses para la compra de capullos. De Francia venían los granos a cambio de la seda. Después de la seda las telas, representando importaciones de 2 millones y medio de francos, los cueros, perfumes, jabones, armas y tules constituían los artículos de importación a Francia. En total la marina francesa movilizaba hasta 400 000 toneladas de comercio en la costa siria mientras que Inglaterra movilizaba 300 000”.⁸⁷

4. La emigración

La imagen de un sector cristiano enriquecido “a costa de la marginación de los musulmanes o drusos” es relativa. En realidad una buena parte de la población cristiana estaba igualmente marginada. Sin embargo, su penuria no se hizo tan evidente ya que tenía la opción de emigrar a Egipto, Europa o América consciente de que no había esperanzas en el reducido espacio económico del Líbano. Durante el mutasarrifato la población creció a un ritmo muy moderado de 0.81% lo que se explica en parte por las oleadas migratorias.⁸⁸

Después de la oleada migratoria generada tras la crisis confesional de 1860, el primer grupo de emigrantes estuvo integrado por graduados universitarios. El punto de atracción inmediato fue Egipto donde había tolerancia y un plan de modernización amplio bajo los khedives. En la segunda mitad del siglo XIX, Hitti estima que había allí un total de 30 000 libaneses. En los 1870 los libaneses descubrieron América; se calcula un promedio de 3 000 emigrados hacia esa zona, anualmente. Entre 1900

⁸⁷ Riestelhueber, Rene, *Traditions francaises au Liban*, París, Felix Alcan, reedición, 1994, p. 283.

⁸⁸ La población que crecía más lentamente —por cuestiones de endogamia religiosa— era la drusa con una tasa de 0.58%, la maronita, por la emigración, a 0.71% mientras que los griegos ortodoxos crecían a 1.35% y los sunitas a 1.03%. En 1860 la población total se estimaba en 487 600 personas y en 1914 había alcanzado 754 000. Véase Khalaf, Samir, *op. cit.*, p. 114.

y 1914 el flujo se elevó a 7 500 emigrantes anualmente. Este incremento se dió sobre todo por las persecuciones otomanas en contra de los cristianos en el transcurso de la Primera Guerra. En 14 años la población de Monte Líbano se había reducido en un cuarto. Una característica concomitante fue que la pérdida de esta población se tradujo en remesas muy importantes e inversiones de los emigrados que aun hoy en día siguen siendo fundamentales para la economía.⁸⁹

El fenómeno de la emigración masiva fue paralelo al del éxodo masivo de población rural hacia las ciudades y la expansión de las mismas. El detonante de este fenómeno parece ser la crisis confesional de 1860: sencillamente las aldeas se revelaron como vulnerables e inseguras. A partir de ese año la población de Beirut creció aceleradamente pasando de 46 000 habitantes en 1861 a 70 000 en 1863 y 120 000 en 1900.⁹⁰

Aunque el mutassarifato gozaba en general de una buena administración, un clima de seguridad y una relativa estabilidad económica, el conflicto comunitario permanecía latente. Las comunidades se fortalecieron aún más como formas básicas de identidad e integración socio-cultural lo cual se refleja en el incremento de agencias de beneficencia de corte confesional. La Iglesia continuó aumentando su fuerza y presencia durante el mutassarifato, ya fuera por su control sobre escuelas y colegios o por la actividad industrial o agrícola de los monasterios o por la presencia constante del cura de aldea. De un centenar de estas asociaciones establecidas entre 1860 y 1919, 53 eran de tipo familiar confesional, 42 eran religiosas y sólo 5 comunales. Ninguna era de carácter secular.⁹¹

La hostilidad confesional continuó presente si bien disimulada. Un documento de 1907 debido al gobernador Muzafar Pasha lo explica claramente. El patrón de violencia, dice, podía asumir tres formas: En las aldeas o pueblos mixtos como Selima, Shuayfet, Aramun, Sofar, Baruq hubo numerosas vendetas entre familias de diferentes confesiones. En segundo lugar los poblados homogéneos confesionalmente dentro de regiones mix-

⁸⁹ Hitti, Philip, *op. cit.*, p. 474. Según información del doctor Ulises Cassab, el primer emigrante oficialmente registrado fue un maestro de escuela, Antún al-Bishalany de Selima quien arribó en 1854 a Estados Unidos. Otros emigrantes tempranos fueron Habib al-Nashabi, Argentina, 1868, Elías Ben Kasis, Chile, 1868 y Yussuf Mossa, Brasil, 1859. Véase Hourani, Albert y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁹¹ *Ibid.*, p. 133.

tas mantenían una fuerte rivalidad con los poblados vecinos de otra confesión como sucedía entre Zghorta-Tripoli o entre Ammatur-Badaran o entre Baalbek y Aqura o muchos otros en la región de Shuf. Finalmente se dieron numerosos casos criminales de tipo confesional cuando un miembro de una comunidad se adentraba en una región confesionalmente distinta generando luego interminables vendetas a larga distancia. Todo parece indicar que estos actos clasificados simplemente como “criminales” no eran casos aislados sino que detrás de ellos había grupos o milicias secretas que periódicamente lanzaban campañas de terror, intimidación o venganza. En los dos primeros años del gobierno de Muzaffar Pasha hubo 140 asesinatos la mayoría de los cuales tuvo un carácter confesional.⁹²

5. *El desarrollo educativo e intelectual en el mutasarrifato*

Durante los siglos XVII y XVIII la Iglesia había establecido escuelas rurales pero pocos colegios de educación superior. A comienzos del siglo XIX sólo poseía dos colegios que ofrecían educación superior a las elites maronitas y griego católicas mientras que en las ciudades portuarias prevalecían las escuelas coránicas.⁹³ No obstante, durante el mutasarrifato se incrementaron las misiones católicas y protestantes que competían ferozmente entre sí y con las madrasas.

El cónsul francés Riestelhueber resume así el resultado de siglos de penetración cultural francesa: “Ha sido evidente para todos, sin distinción de raza o religión, que Francia se ha esforzado para hacer sentir los beneficios de su misión caritativa y educativa. En ninguna parte del mundo más que en Líbano nuestras obras se han desarrollado y multiplicado tan prodigiosamente. Desde los primeros misioneros que desembarcaron en el siglo XVII hasta los profesores de la Misión Laica de la Universidad de

⁹² *Ibid.*, pp. 119-120.

⁹³ Véase Joseph Naffah, *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, México, Porrúa, p. 217. Durante el siglo XIX la Iglesia maronita comprendió la necesidad de incrementar el número de escuelas que patrocinaba. Por iniciativa del patriarca Yuhanna al-Hulu (1809-1823) dos monasterios, como antes el de Ain Waraka, fueron transformados en escuelas, uno en Batrun en 1812 y otro en Rumiya en 1817 en el Metn. El patriarca Yussuf Hobaich transformó otros tres monasterios en el área de Kisrawan (Sarba, 1827; Mar Abda Hirhaya en 1830; Rayfun en 1832.) Siguiendo el ejemplo maronita, los griegos ortodoxos establecieron una escuela en el monasterio de Ballamand cerca de Tripoli en 1833.

Lyon, todos han colaborado en la gran obra francesa. El resultado de este esfuerzo es extraordinario, en 1913 contamos, tan sólo en nuestras escuelas de Líbano, con cerca de 25 000 estudiantes, un tercio del total de alumnos que frecuentan nuestros establecimientos en todo el imperio otomano. La lengua francesa se ha extendido universalmente en Siria-Líbano casi en todos los medios. Es la lengua del mundo, de los negocios, los sirios la utilizan mejor que su propia lengua. Además de nuestra lengua, es nuestra civilización y nuestro genio lo que ha penetrado en esta tierra. Hemos formado una elite de hombres que son nuestros hijos intelectuales de los que muchos nos honran. Nuestros establecimientos (educativos) propagan nuestras ideas... y hacen imprimir en los espíritus además de la imagen de la Francia protectora, aquella de la Francia civilizadora".⁹⁴

Los lazaristas y los jesuitas francófonos, que habían regresado a Líbano en 1831, competían contra los protestantes anglófonos y arabófonos pero éstos supieron explotar la demanda que había de escuelas en sectores no maronitas contrarios a los franceses. En 1834 los protestantes inauguraron la primera escuela para mujeres en Beirut seguida de otra para niñas drusas.⁹⁵ Los misioneros norteamericanos pusieron especial interés en el estudio del árabe frente a las lenguas europeas y en desarrollar escuelas en la zona drusa que tuvieron gran aceptación. Llegaron a establecer una cadena llamada la Lebanon Schools, lo cual fue imitado por los maronitas y griegos ortodoxos.⁹⁶ Poco después, en 1866, fue fundado el Colegio Sirio-Protestante-Universidad Americana en terrenos donados por la familia drusa de los Talhuk.

Como señala Salibi estos misioneros protestantes fomentaron el renacimiento literario árabe, la *Nabda* así como el principio de un nacionalismo panárabe cultural capaz de desafiar la legitimidad turca islámica del Estado otomano: "Los misioneros americanos en particular alentaron el interés en la lengua y la cultura árabes destacando Eli Smith y Cornelius Van Dyck. Entre sus logros estaba la traducción de la Biblia al árabe modernizando y simplificando la lengua para lo cual se valieron de un equipo de traductores cristianos y musulmanes".⁹⁷

⁹⁴ Riestelhueber, Rene, *op. cit.*, p. 280.

⁹⁵ Salibi, Kamal, *op. cit.*, p. 133.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 135-140.

⁹⁷ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 39. Según información del doctor Ulises Cassab, el antecedente del renacimiento de la lengua árabe debe ubicarse en el seminario de Ain Waraka, fundado en 1789 por el patriarca Istifhan. En el siglo XIX, el

El renacimiento literario de la lengua árabe, *Nahda* consistió precisamente en lograr que, después de siglos de estancamiento, el árabe modernizado por ellos “nuevamente sirviera como un instrumento viable de pensamiento y enseñanza”.⁹⁸ Entre los pilares de esta *nahda* destacan: Faris Shidyaq (maronita converso al protestantismo) y el griego católico Nasif al-Yaziji, considerados los creadores del árabe literario moderno. Al Yazihí fue el primero en rescatar a los escritores clásicos árabes como Al-Mutanabi y escribió prosa y verso en el estilo clásico. Su hijo Ibrahim sería un destacado hombre de letras, estudiante de la gramática y compilador de un diccionario de sinónimos. Al-Bustani, maronita converso al protestantismo, es recordado por ser un erudito en la lengua, publicó un diccionario de árabe en 1870 y una enciclopedia que quedó incompleta; además fundó el periódico *Nafir Suriyya*. Al-Bustani fue de los principales promotores de un nacionalismo árabe sirio. Yusuf al-Asir, fue el primer musulmán en publicar un periódico en Líbano, *Thamara al-Funun*, creado en 1875.⁹⁹

Para finales del siglo XIX el Líbano era sin duda la región más avanzada del Imperio Otomano en el campo de la educación. El grado de alfabetismo —aunque no necesariamente en árabe— era notable en las grandes ciudades. Había al menos 15 imprentas, incluida la católica y la protestante, que publicaban libros en árabe y más de 40 publicaciones, incluidos 15 periódicos, entre 1870 y 1900.¹⁰⁰ “En una época en la que la occidenta-

obispo maronita Farhat y sus alumnos más brillantes impulsaron el rescate de la literatura árabe clásica.

⁹⁸ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, op. cit., p. 146.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 140.

La introducción de la imprenta para caracteres árabes fue muy lenta. La escritura árabe, por ser la del Corán, era considerada sagrada y durante mucho tiempo prevaleció la opinión teológica musulmana de que no debía utilizarse en forma impresa. Técnicamente no existía impedimento ya que en Fano, Italia, se había desarrollado la imprenta para caracteres árabes desde 1514 a instancias de la Santa Sede para cuestiones de propaganda religiosa. Las minorías cristianas del Imperio Otomano introdujeron la imprenta para sus lenguas litúrgicas como la armenia, en 1567, la griega en 1627 mientras que los maronitas habían hecho lo propio para la escritura *karchuni* en 1610. En 1702 el patriarca melquita de Antioquía estableció la primera imprenta de caracteres árabes en el Medio Oriente. Cabe recordar que en esa época los melquitas adoptaron el árabe como lengua litúrgica en lugar del griego. Hasta 1727 cambió la actitud del imperio otomano que por un *firman* imperial permitió el establecimiento de la imprenta en árabe en Estambul la cual produjo su primera obra en 1729. Sin embargo, fue cerrada en 1742 y reabierto hasta 1784. Casi todas las impresiones eran en lengua turca.

lización era vista con recelo y hostilidad en el mundo musulmán y éste engendraba fieros revolucionarios religiosos como Namiq Kamal y Jamal al-Din al-Afghani, en Líbano surgían académicos y lingüistas como Nasif al-Yaziji, Butrus al-Bustani y Faris al-Shidyak o escritores como Jurji Zaydan o periodistas como Bishara Taqla y Faris Nimr".¹⁰¹

De la Universidad Americana surgieron figuras intelectuales que ayudaron a difundir, en árabe, el pensamiento científico y político europeo y la crítica erudita como Constantine Zurayk y Nabih Amin Faris, el primero griego ortodoxo, el segundo protestante.¹⁰² Justamente Elizabeth Piccard señala que la *Nabda* o resurgimiento de la lengua árabe tiene más afinidades con la era ilustrada europea que con el Renacimiento italiano del siglo XVI. Selim Taqla emigró a Egipto y fundó el periódico *Al-Ahram*. Otros dos egresados de la Universidad Americana fundaron en Egipto el periódico *Al Muqattam*. Zaydan, griego ortodoxo, escribió una historia de la literatura árabe. Otro personaje ligado a la educación protestante, Chebli Chumail viajó a Europa e introdujo al Medio Oriente las tesis de Darwin; su lema era "ciencia, justicia y libertad" para el Imperio Otomano. Lo que caracterizó a la *Nabda* fue no sólo el predominio de cristianos como interlocutores entre las ideas políticas y científicas europeas sino su recurso a la prensa escrita para difundir estas ideas. Aun así el movimiento siguió siendo esencialmente elitista y limitado en su alcance.¹⁰³

6. Las implicaciones del árabe como lengua nacional

El nacionalismo europeo del siglo XIX había hecho de la lengua vernácula uno de los principales vehículos de identidad. Hubo una fuerte tendencia a abandonar los resabios cultistas del latín como respuesta a la modernización. Sin embargo, las lenguas literarias orientales existentes hacia 1800 estaban profundamente escindidas de sus versiones vernáculas. En Turquía la respuesta fue un rechazo drástico a las formas clásicas de la lengua para crear un estilo literario adecuado a la cultura de masas. Pero entre los

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 143.

Otros destacados escritores son: Yaqub Sarruf, Shibli al-Shumail, Farah Antun, Ibrahim al-Hawrani. Entre los musulmanes destacan Yusuf al-Asir, Ibrahim al-Ahdab, Abdul Qadir al-Qabbani.

¹⁰² Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰³ Piccard, Elizabeth, *op. cit.*, p. 51.

pueblos arabófonos la tarea resultó más compleja. Para los arabófonos musulmanes, a diferencia de los turcos o persas, el árabe clásico, por ser el vehículo del Corán, debía ser la única forma de expresión literaria pero estaba mucho más alejado de sus versiones vernáculas que el persa o el turco. Hodgson considera que todas las lenguas vernáculas árabes (*ammīyeh*) se habían desviado del árabe clásico a un grado que corresponde a la desviación de los dialectos italianos e hispánicos del latín literario tardío “pero no hubo un Dante árabe que formalizara la lengua *ammīyeh* en forma literaria”.

La distancia entre el clásico (*fusha*) y el dialectal (*ammīyeh*) es mucho más profunda ya que el *ammīyeh* no es sólo un “estilo” o una “forma coloquial” como tratan de reducirlo los “puristas”. Constituye, dice Hodgson, la verdadera lengua vernácula mientras el *fusha* es enseñado en la educación elemental “con la pretensión” de ser la lengua materna:¹⁰⁴ “Así se ha pretendido que el dialecto no es una lengua bajo el pretexto de que representa una forma degenerada del árabe verdadero (y correcto). Este (sólo) debe buscarse en el Corán y en las obras de la época clásica excluyendo la forma moderna del árabe aun si ésta se presenta en forma literaria... Esta lengua moderna considerada como una simple continuación del árabe clásico no tiene el estatuto lingüístico autónomo... El arabófono nativo y letrado puede pasar sin dificultad de un periódico contemporáneo a un manuscrito del pasado mientras desarrolla su vida cotidiana en el dialecto habitual (viviendo de hecho) una situación triglósica... Las resistencias son muy grandes ante el deseo de liberar la lengua árabe de su carcan mitológico y de su pasado para aceptar el funcionamiento triglósico real.”¹⁰⁵

Desde el punto de vista europeo la visión, al menos diglósica factual del árabe, queda manifestada por la introducción en los currícula de lenguas orientales del árabe clásico como materia distinta de los dialectos regionales “árabes”. El árabe “literario” se introdujo en la Escuela de Lenguas Orientales francesa en 1795 mientras las variantes del árabe “dialectal” se introdujeron en 1821. Éstas se dividieron en “árabe oriental” y “árabe magrebi”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Hodgson, Marshal, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University, 1974, pp. 291-293.

¹⁰⁵ Reig, Daniel, *Homo Orientaliste. La langue arabe en France depuis le XIX siecle*, París, Eds. Maissonneuve, 1988, pp. 24-26. Las lenguas “libanesa” o “egipcia” o “marroquí”, según el doctor Walid Phares deben ser reconocidas como lenguas vernáculas, independientes del árabe.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

Hechas estas reflexiones resulta aparentemente paradójico que el nacionalismo árabe basado en la lengua fuera inicialmente una formulación surgida de las elites cristianas religiosas, europeizadas y secularizadas del área de Líbano-Siria y Egipto preocupadas por encontrar una identidad común que rebasara el ámbito comunitario confesional. Pero fue sólo al final del siglo XIX cuando el movimiento elitista cultural arabista se convirtió en una ideología nacionalista de resistencia a la creciente turquificación del imperio otomano. Tal como lo presentaban los cristianos arabistas, la supuesta identidad “étnica” árabe, común a cristianos y musulmanes arábofonos, debía permitir su alianza “nacionalista”, sobre una base “secular” para lograr la liberación de los turcos.¹⁰⁷

Uno de sus primeros exponentes, Butrus al-Bustani, llamaba a la fraternidad entre musulmanes y cristianos de Siria tras la crisis confesional de 1860 especialmente en su semanario *Nafir Suriyya* (Trompeta Siria). Bustani utilizaba el lema transconfesional del “amor a la patria es parte de la Fe”, la patria era la Siria irredenta y el arabismo era parte esencial de la identidad “nacional”. Probablemente fue bajo la influencia del misionero Van Dyck, con su profundo interés en la herencia árabe, que Bustani desarrolló su sirianismo y a la vez influyó en el arabismo de otros autores cristianos como Ibrahim al-Yazihí, Sarruf y Nimr.¹⁰⁸

En el mismo sentido influyó el orientalismo europeo con su visión reduccionista de una “civilización árabe” en donde se confunde lo árabe con lo musulmán sunita. En ese sentido destacan el “descubrimiento” y traducción de la obra de Ibn Jaldún (sepultada durante siglos en bibliotecas de El Cairo y Túnez) y la obra del orientalista francés Gustave Le Bon, *La civilization des arabes*, aparecida en 1884 la cual, por primera vez, establece una identidad panárabe. La obra traducida en Egipto al árabe influyó en la del cristiano libanés, emigrado a Egipto, Jurji Zaydan quien —a finales del siglo XIX— escribió la primera *Historia de la Civilización Islámica* basada en autores musulmanes medievales mientras que Hassan

¹⁰⁷ De hecho ésta será la base cultural del Partido Nacional Sirio surgido en los años treinta que precisamente rechazará ser llamado “árabe” para evitar confusiones religiosas. Los sirianistas reivindicarán la base étnica “aramea” de los pueblos del Levante, que los distingue de los árabes verdaderos, peninsulares, o de los egipcios. Asimismo, reivindicarán la deuda lingüística del árabe frente al arameo que habría aportado innumerables vocablos.

¹⁰⁸ Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 155.

Tawfiq, que había estudiado en Alemania, escribió la primera *Historia de la Literatura Árabe*.¹⁰⁹

Desde el punto de vista de los cristianos arabófonos, en especial los egipcios y libaneses, la preservación del árabe *fusha* (clásico, coránico) era planteada con un enfoque práctico y cultural sin que afectara realmente su identidad confesional esencial. No obstante, en Egipto hubo un intento en el siglo XIX de desarrollar una lengua *ammīyeh* literaria para remplazar al *fusha* pero el principal problema fue crearle una estructura especial. Por su parte, los cristianos libaneses se empeñaron en adaptar el *fusha* a las necesidades modernas, modificando la semántica de su vocabulario de acuerdo con conceptos tomados del francés y el inglés e introduciendo algunos neologismos. Al final de cuentas este *fusha* resurrecto y “actualizado” cumplió adecuadamente el papel que se habría requerido de un *ammīyeh* literario.

Otro argumento de peso para que los cristianos libaneses aceptaran el árabe como parte de su identidad fue que la literatura árabe medieval, incluso una gran parte de la producida dentro de sus comunidades, estaba escrita en el *fusha* y se perdería si acaso el *ammīyeh* se convertía en lengua literaria y vehículo educativo. Desde un punto de vista histórico y práctico, durante siglos los cristianos habían utilizado el árabe como *lingua franca* para relacionarse con las otras comunidades. La lengua árabe era virtualmente el único elemento cultural verdaderamente común. Así, al menos desde el Estado amirí y sus sucesores, se estableció “naturalmente” un consenso transcomunitario, transconfesional en torno al uso del árabe.

Desde el punto de vista de los musulmanes arabófonos la conservación del *fusha* nunca estuvo sujeta a discusión, era parte esencial de su identidad religiosa. El *fusha* era por definición la lengua de la revelación coránica y de toda la literatura teológica y jurídica producida por la civilización islámica; tenía un carácter sagrado. En la España del siglo XVII, la prohibición del uso del árabe fue motivo principal de la última rebelión morisca: “Lamentaban verse obligados a servirse de la odiada *aljamía* (castellano) al mantener bien arraigada la creencia —que tanto daño ha

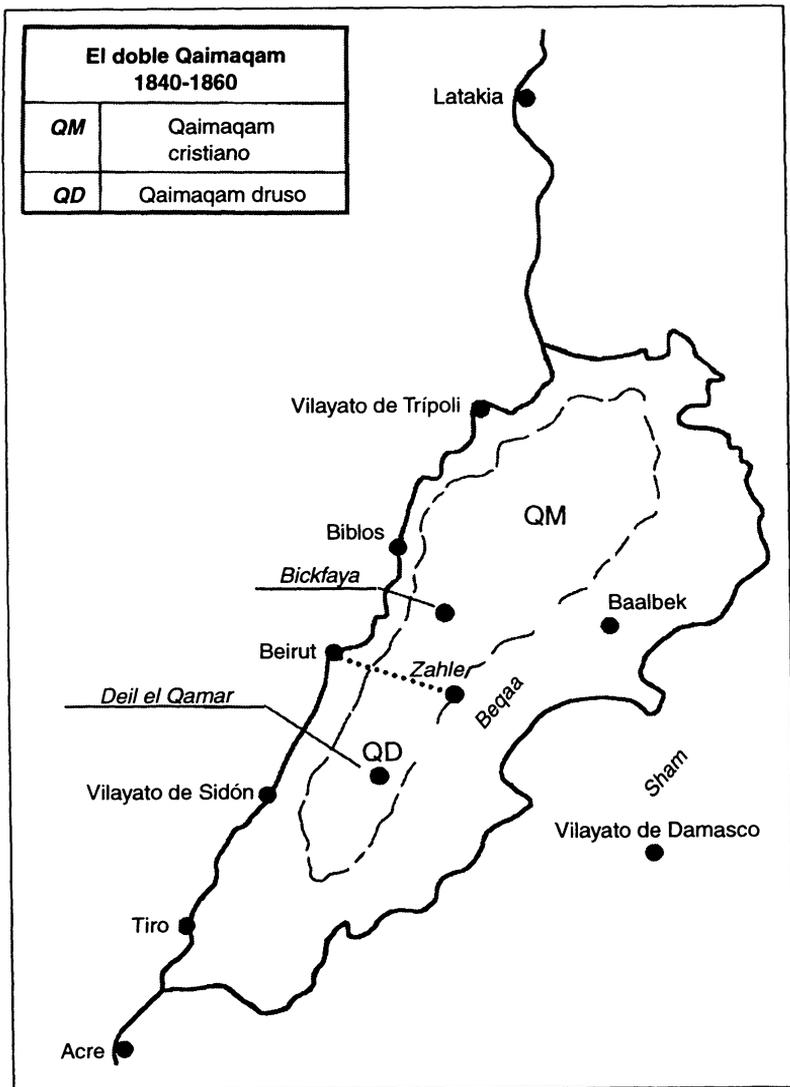
¹⁰⁹ Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge, Cambridge University, 1988, p. 122.

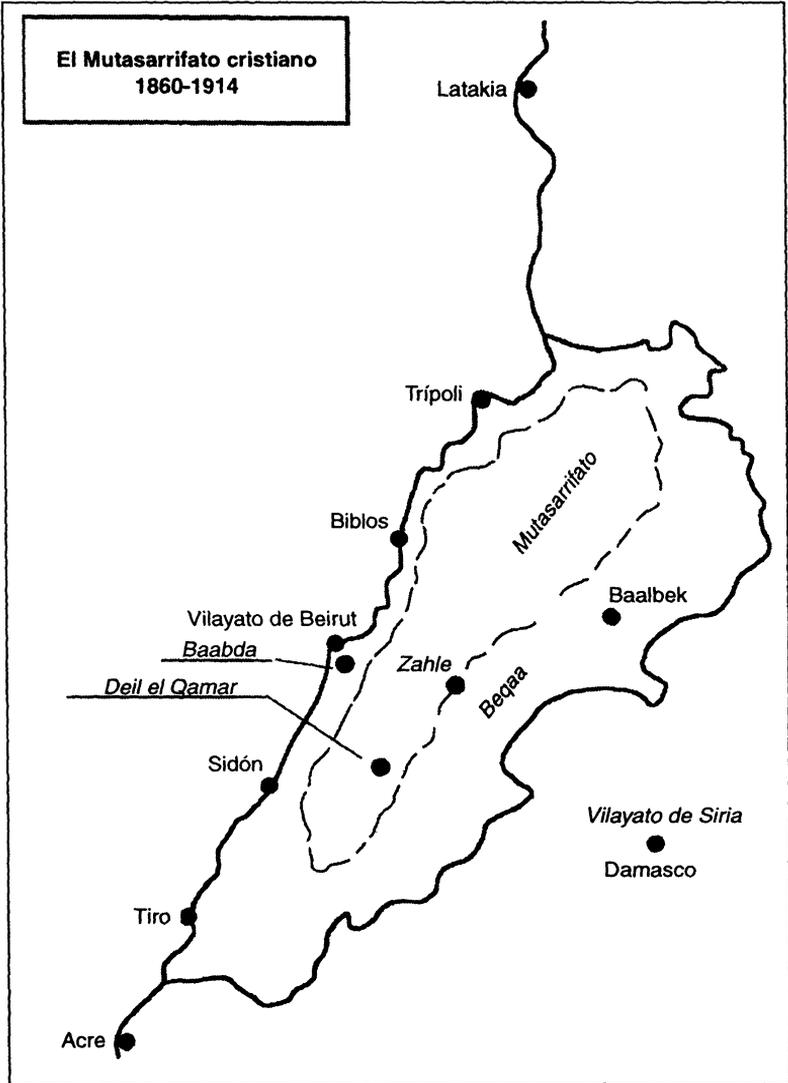
En su obra, ampliamente aceptada, Zaydan introduce la tesis de la decadencia gradual de la civilización islámica tras los primeros cuatro califas. No es de extrañar que Zaydan se convirtiera en el primer profesor de historia islámica en la nueva Universidad Nacional de El Cairo.

hecho al desarrollo y evolución del árabe— de que la lengua de la revelación coránica era inmutable y eterna, como el mismo Dios y su Libro”.¹¹⁰ Tan fuerte era la identificación del *fusha* con el Islam que aún con el *Tanzimat*, los cristianos del Imperio Otomano estaban impedidos, sin importar sus cualificaciones, para enseñar el árabe en las escuelas ya que carecían del “modelo irremplazable” del Corán.

No obstante el consenso cristiano musulmán, al plantearse la creación del mutasarrifato y posteriormente del Gran Líbano, en 1920, la adopción “lógica” del árabe como lengua “oficial” y luego “nacional” tendría una serie de implicaciones políticas y de identidad cuyas graves consecuencias no fueron claramente previstas por las elites cristianas.

¹¹⁰ Fanjul, Serafín, “Atalaya del tiempo. Datos para una revisión”, *Qurtuba* 2, 1997, p. 264. Al profeta Mahoma se le atribuye el hadiz: “Oh hombres, Dios es el único Dios y el padre es un padre único; la religión es una religión única (el Islam) y la lengua árabe no es ni aquella de vuestro padre, ni aquella de vuestra madre. Es una lengua. Quienquiera que hable árabe es por lo tanto Árabe.” (Ibn Asaker, *Takikh*).





TERCERA PARTE
EL GRAN LÍBANO: 1920-1975

A. LA TRANSICIÓN DE MONTE LÍBANO AL GRAN LÍBANO

1. *Nacionalismos árabe, sirio y libanés*

El análisis del tránsito final del Líbano, como provincia autónoma bajo tutela internacional, a su situación de “país”, bajo mandato francés, despierta agrias discusiones ideológicas. Generalmente los enfoques hacia este periodo pierden objetividad se politizan: unos hacen aparecer al Líbano como “continuación de Fenicia”, otros como mera “invención francesa”, otros más como “secesión de Siria” o aún peor como “traición maronita al panarabismo”.

En el cercano oriente el Líbano tenía la más clara tradición de identidad geográfica y autonomía política con la notable excepción de Egipto. En la Edad Media se le llamaba simplemente Monte Líbano o la Montaña. Del siglo XVI al XVIII los Estados europeos mantenían relaciones con el “Gran Príncipe” de la Montaña o Monte Líbano que distinguían de la “Fenicia” (la costa libanesa actual) de la “Siria” o la “Palestina” (Tierra Santa) como provincias otomanas según aparecen en mapas europeos de la época. Desde la constitución del qaimacamato, el canciller austríaco Metternich se refería al Monte Líbano como un “país” y después de 1861 se le llamó Mutasarrifato o simplemente Mont Liban con una clara identidad “cristiana”.¹

Sin embargo no fue hasta la necesaria delimitación de las fronteras del mutasarrifato de Monte Líbano, en 1861, cuando las autoridades otomanas, por primera vez, desde tiempos romano bizantinos, reintrodujeron el nombre de “Siria”, como denominación oficial político administrativa, para referirse a la Provincia de Damasco. El mutasarrifato, provincia

¹ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, Berkeley, University of California, 1988, p. 68.

autónoma, como antes el emirato, quedó formalmente limitado al área de la Montaña mientras la costa “fenicia” permaneció como provincia otomana con capital en Beirut. Como señala Daniel Pipes aunque el término “Siria” es muy antiguo, bajo el dominio musulmán, fue sustituido por el término árabe de “bilad as-Sham”, “as-Sham” o “barr-as-Sham” mientras los europeos conservaron los nombres latinizados antes citados.²

Bernard Lewis y Daniel Pipes enfatizan la reintroducción del término Siria al uso local por los misioneros protestantes del siglo XIX. Su primera reedición formal sería una carta de 1825 de Jonas King en la que se refiere a “Siria y Palestina”. Su aceptación en medios locales, en su forma arabizada “Suriya”, queda plenamente constatada por la creación en 1847 de la “Sociedad Siria para la Adquisición de las Ciencias y las Artes” como “círculo cultural” dirigida por tres misioneros americanos y en la cual participaban sólo cristianos levantinos. En 1861 apareció en Beirut el libro “Las ruinas de Siria”. En 1865 el sirianismo cobró un nuevo impulso cuando La Puerta substituyó oficialmente la denominación tradicional del Vilayato de Damasco por la de “Siria”. En el plano ideológico no deja de llamar la atención la rivalidad franco británica sobre este punto. Justo cuando el historiador francés, Renan estaba resucitando la “Fenicia” arqueológica, los misioneros protestantes americanos creaban, en 1866, el “Colegio Sirio-Protestante de Beirut” que se convertiría en el foco intelectual del sirianismo y el panarabismo que rivalizarían con el naciente libanismo.

En 1868 fue creada “La Sociedad Siria del Conocimiento” (*Al-Jamaiya al-Ilmiya as-Suriya*) en la que participaban también musulmanes. Butrus al-Bustani, maronita converso al protestantismo, comenzó a publicar desde 1860 el periódico *Nafir Suriya*, La trompeta de Siria, con connotaciones evidentes de promover el “renacimiento” de una entidad antigua pa-

² El término es semítico y corresponde a “Siryon” que en la Biblia se refiere al área del Monte Hermon mientras que la actual Siria correspondería más bien al “País de Aram”, tierra de los arameos, equivalente a Bilad-as-Sham, en torno a Damasco. Otra hipótesis cercana señala que el término podría derivar de Zor (la ciudad de Tiro) y se referiría a su *hinterland* como zoriya (la tierra de Zor). El término fue adoptado por los griegos y romanos y ya aparece en la obra de Herodoto. En la época helenística el término se usó en sentido geográfico más amplio para señalar el área entre Asia Menor y Egipto aunque se mantuvo la distinción de “Fenicia”, como la zona costera, y de “Mesopotamia”. Los romanos añadieron a estas áreas distintivas la de “Palestina” a fin de sustituir el nombre de Judea. Véase Bernard Lewis, *El Oriente próximo*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 30 y Daniel Pipes, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University, p. 13.

ralela a la “Fenicia”. En 1868 el musulmán Muhammad Abu Suud al-Hasibi ya utiliza el término Siria para su historia de la región. En 1874 Ilyas Dib Matar escribió una *Historia del reino sirio* y en 1881, Jurji Yanni escribió una *Historia de Siria*, ambas publicadas en Beirut.³ Para ese momento, los círculos intelectuales comenzaban a imaginar la resurrección de una “Gran Siria” que absorbería “naturalmente” regiones culturales afines como “Fenicia”, “Palestina” e incluso el Monte Líbano. En 1877 un grupo de notables sunitas se aproximó al líder argelino exiliado en Damasco, Abd al-Qader, para proponerle un movimiento de independencia de la Gran Siria con él como su rey, pero Abd al-Qader declinó.⁴ Casi al mismo tiempo surgió formalmente un “Movimiento de la Independencia de As-Sham”. El hecho de que buena parte de este movimiento se vinculara con Beirut indica para Hitti que dicha ciudad tenía escasa identificación cultural con la tradición tribal y de clanes de la “Montaña Druso-Maronita” con la que había sin embargo una relación económica e histórica más estrecha.

No es de extrañar que Beirut fuera el foco intelectual del sirianismo tanto como del fenicianismo por ser una ciudad tanto islámica como cosmopolita que, desde el siglo XIX se abrió a las influencias europeas rivales francesas y anglosajonas. La población cristiana local, principalmente griegos ortodoxos o griegos católicos, a diferencia de los recién instalados maronitas, se habían desarrollado durante siglos en una cultura urbana de dhimitud y se identificarían fácilmente con las tesis del arabismo y el sirianismo que en cierta forma les garantizaban la reunificación de sus comunidades dispersas entre ciudades sirias, jordanas y palestinas.

Con un sentido y propósito diferentes a los anglosajones, el padre jesuita francés, H. Lammens, ligado a la Universidad de Saint Joseph en Beirut, había desarrollado la noción específica de una “civilización siria cristiana” frente a la formulación de la “árabe musulmana” presentada a mediados del siglo XIX por Gustave Le Bon. Para Lammens, quien escribe a comienzos del siglo XX, estaban claras las “fronteras naturales” de esa civilización siria a pesar de la fragmentación histórica y sectaria de la región sin dejar de reconocer el carácter “especial” del Líbano al que coloca aparte bajo la tesis de la “tierra de asilo de las minorías confesionales”. La conquista árabe de “Siria” no podía comprenderse sino como una “in-

³ Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford: Oxford University, 1990, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

vasión bárbara” que produjo la desviación de un desarrollo cultural, esencialmente cristiano, “muy superior” al de los conquistadores. Lammens apela a los espectaculares hallazgos arqueológicos franceses en Siria y Líbano —especialmente su herencia cristiana bizantina— sin olvidar los aspectos étnicos arameos y mardaítas (véase la Primera Parte): “Una raza admirablemente uniforme, un verdadero tipo nacional (el estudio de las razas estaba en boga en Europa) se desarrolló a lo largo de siglos y fue resguardada en el área cuyas fronteras (naturales) son las montañas Taurus, el Eufrates, el desierto y el Mediterráneo, marcadas por la Providencia”. La tesis de una civilización cristiana siria, caracterizada en particular por su lengua aramea, común a las regiones del Mashreq reaparece en la obra monumental de Arnold Toynbee en los años treinta. Por su parte Philip Hitti confirmaba estas tesis en 1926, en su obra *Syria and the Syrians in History*: los sirios “son árabes sólo en su lengua y cultura no en su sangre”.⁵

La obra de Lammens *La Syrie. précis historique*, que apareció en 1921, indudablemente tenía tintes políticos y propagandísticos para contrarrestar el auge del panarabismo auspiciado por los británicos en torno a la figura del emir Faisal. De esta forma Francia buscaba argumentos en el academicismo orientalista para impulsar su reclamo a establecer el mandato sobre el área especial de Siria y Líbano que no podía ser considerada “árabe”.

La obra causaría un fuerte impacto entre los cristianos ortodoxos y algunas de sus tesis serían recogidas por figuras como George Samne quien publicó, con tintes nacionalistas ortodoxos, *La Syrie* en 1920 y por George Antonius, autor de la primera historia del movimiento árabe nacionalista, *El despertar árabe* escrita en 1938. Pero sobre todo sus ideas serían retomadas por el fundador del Partido Popular Sirio, el cristiano ortodoxo Antun Saade. Algunas minorías heterodoxas musulmanas, como se verá más adelante, también adoptarían a su conveniencia esta concepción sirianista.⁶

Frente a estas elaboraciones elitistas, románticas y culturalistas, los medios políticos imperialistas franceses y británicos reconocían la imposibilidad práctica de crear un verdadero “sentimiento nacional”, base de un “Estado-nación”, en estas regiones. En términos reales la “identidad”

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ Salibi, Kamal, *op. cit.*, p. 132.

común pansiria o panárabe en el área del Levante no pasaba de algunos rasgos de folclore compartidos, un dialecto del árabe más o menos homogéneo, una literatura no religiosa compartida, gastronomía y rasgos físicos similares evidencia estos últimos de un intenso mestizaje entre grupos semitas, egipcios, persas, grecorromanos y del Mediterráneo occidental.

Viajeros y cónsules europeos no dejan de expresar su perplejidad ante el rompecabezas comunitario confesional que parece imposibilitar el surgimiento del más mínimo sentimiento nacionalista o patriótico al estilo europeo. Isabel Burton, que vivió en Damasco a mediados del siglo XIX señala que: “Las varias religiones y sectas conviven más o menos y practican cultos conflictivos en una (incómoda) vecindad. Externamente no es muy visible pero en sus corazones se odian unos a otros. Los sunitas excluyen a los shiitas y ambos odian a los drusos; todos detestan a los alawitas; los maronitas no quieren a nadie sino a sí mismos y son aborrecidos por todos; los griegos ortodoxos abominan a los griegos católicos y a los latinos y todos desprecian a los judíos” (Isabel Burton, *The Inner Life of Syria, Palestina and the Holy Land*, Londres, 1875). Por su parte Lord Shaftsbury escribía en 1853 que “Siria es un país sin nación... el patriotismo es desconocido. No hay un hombre en el país, turco, árabe, mahometano o cristiano que soltara un penique para salvar al imperio de la ruina... el patriotismo del sirio está confinado a las cuatro paredes de su casa; cualquier cosa más allá no le concierne”.⁷

En 1907 K.T. Khairalla decía: “La sociedad siria no existió en el pasado, no había más que grupos distintos y hostiles. Era un conglomerado de elementos dispares reunidos por la fuerza de la conquista y sometidos a una autoridad central por la tiranía y el terror. Cada grupo mantuvo sus tradiciones, costumbres y forma de vida ignorando la de su vecino. Si algo de ésta se conocía era mejor responder con el odio y el fanatismo. (Esta) sociedad se basa en el despotismo de la fuerza bruta modelada a imagen de su gobernante”⁸ (“La Syrie”, *Revue du Monde Musulman*, 19, 1912).

En 1915 T. E. Lawrence señalaba que “Siria y sirio son términos extranjeros. Al menos que conozca el inglés o francés, el habitante de estas tierras no tiene un término para describir su país. Siria en turco es la provincia de Damasco, Sham en árabe, es (únicamente) el pueblo de Damasco. Un alepino se considerará siempre un alepino, un beirutí será un

⁷ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 19.

⁸ Al final de cuentas lo único que quedó del ambicioso reino árabe fue Jordania.

beirutí y así hasta llegar a las más diminutas aldeas. Esta pobreza verbal (conceptual) indica una condición política. No hay sentimiento nacional alguno. Entre ciudad y ciudad, entre aldea y aldea, entre familia y familia, entre credo y credo existen rivalidades profundas” (T.E. Lawrence, *Secret Dispatches from Arabia*, Londres, s. f., p. 77).

Freya Stark se refería concretamente a los maronitas de quienes decía en 1928: “La gente es encantadora para mí. No son realmente orientales, sólo una pobre franja de un pueblo entre el Islam y el mar, condenados a ser peones de la política regional... No he llegado aún a vislumbrar una chispa de sentimiento nacional: todo son sectas y odios religiosos. Leí el misal maronita y sentí que la oración ‘que seamos salvados del derramamiento de sangre’, tiene un particular significado en un país de masacres... un gran país aun así”.

Ante este panorama, en vísperas de la primera guerra, Gran Bretaña había apostado al arabismo islámico como una forma práctica y simple de homogeneizar los sentimientos antiturcos y evitar la dispersión. En general esta posición sería continuada por los estadounidenses en sus formulaciones políticas y académicas después de la segunda guerra. La corona británica, a través de su agente T. E. Lawrence, “Lawrence de Arabia”, y de su alianza con la familia hashemita de la Meca consideraban que podían legítimamente recrear de la nada un califato árabe al frente de un Estado “panárabe” el cual evidentemente esperaban satelizar. En cuanto a las comunidades minoritarias, éstas debían resignarse a continuar en su situación marginal y no tener aspiraciones nacionales.⁹

De ahí que los medios intelectuales y académicos británicos o ligados a ellos se empeñaran en desalentar y desacreditar las reivindicaciones nacionalistas “sirias”, “libanesas” y sus referencias “históricas” como el fenicianismo y el arameísmo. Las posturas panarabistas se difundieron y aún se difunden particularmente a través de instituciones anglófilas locales como los colegios protestantes y la Universidad Americana de Beirut. Por su parte, los franceses elegirán una política opuesta y más apegada a la realidad sociológica e histórica del Levante: la *politique minoritaire* basada en las comunidades confesionales y en la máxima de “el que divide impera”.

Más allá de las manipulaciones intelectuales e ideológicas francesas y británicas el verdadero detonador de los movimientos independentistas en el Mashreq fue sin duda la política de turquificación, es decir el

⁹ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 19.

propio movimiento nacionalista turco que en 1908 llevó al poder a los “jóvenes turcos” y cuestionó la legitimidad del sultán califa. Dicho movimiento fue de inmediato rechazado por los musulmanes sunitas de las provincias arabófonas que, por primera vez estuvieron dispuestos a romper la unidad de la *umma* islámica. Momentáneamente, la lucha contra la turquificación unió a cristianos y musulmanes y subsumió la diversidad de formulaciones ideológicas nacionalistas en las que frecuentemente se confundían —quizás deliberadamente para evitar divisiones— “arabismo”, “sirianismo” o “libanismo”.

Ya en 1905 Negib Azoury había definido el “imperio árabe” idealizado que se extendería desde el Tigris y el Éufrates a Suez y del Mediterráneo al mar de Arabia”. Sin embargo en su proclama no se atreve a incluir a Egipto o el Norte de África y asegura que se respetará la autonomía del Líbano y la independencia de los principados de Yemen, Najd e Iraq. El poeta cristiano Anis Mawdisi trata de salvar la contradicción: “Si la religión nos divide, nuestra lengua árabe nos une... Oh Siria, deseo tu gloria, independencia y progreso”.¹⁰

En respuesta a la turquificación un grupo de intelectuales cristianos exiliados (sirios y libaneses) formó el Comité Central Sirio en París que buscaba promover la independencia de “Siria” bajo mandato francés. Otro grupo similar, Al-Fatah, la victoria, fue fundado en 1911; la Sociedad de la Descentralización en 1912; el Comité de Reforma de Beirut y el Renacimiento Libanés en 1913 y poco después el Comité Central de Reforma y Defensa de los Intereses Sirios. El Congreso Árabe-Sirio de 1913, celebrado en París, se refiere casi como sinónimos a las “provincias árabes y sirias”. Egipto y el norte de África —de hecho ya desligados del imperio otomano desde mediados del siglo XIX— quedaban fuera de estas nociones y los egipcios eran los primeros en reclamar su diferencia. Fue nada menos que el primer ministro Saad Zaghlul quien dijo: “el arabismo es la suma de cero más cero más cero” y el doctor Mohamed Adham afirmaría que la proporción de sangre árabe en el pueblo egipcio era de “tres por ciento”.¹¹

Musulmanes y cristianos levantinos se unieron en la causa independentista. En 1915 y 1916 un total de 33 líderes de ambos grupos fueron ajusticiados por las autoridades otomanas de Beirut y Damasco acusados de co-

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹¹ *Ibid.* Información proporcionada por el embajador Joseph Naffah. Realmente fue Nasser el que decidió “arabizar” retroactivamente a Egipto en los años cincuenta y ello como parte de una política expansionista que eventualmente fracasaría.

laborar con los aliados; pasarían a la historia oficial como los primeros “mártires nacionales”. Muchos de ellos, incluidos los hermanos Khazen, representaban a las familias de notables tradicionales que ahora se oponían al imperio turco. Como explica Hourani antes de la Primera Guerra Mundial el libanismo, el sirianismo y el arabismo estaban fundidos en un solo movimiento: “los que apoyaban un nacionalismo sirio estaban orgullosos de reivindicar la cultura árabe, estaban conectados con el Partido de la Descentralización y tomaron parte en el Congreso de 1913; al mismo tiempo apoyaban la independencia de Líbano. Los que hablaban del nacionalismo árabe generalmente pensaban en una autonomía árabe para Siria con Damasco como su centro. Los que apoyaban un Líbano independiente pensaban en términos de cristianos y musulmanes más que de árabes y turcos y querían su independencia tanto de Damasco como de Constantinopla; veían a Líbano como un país mediterráneo vinculado al Cristianismo occidental. Pero al mismo tiempo estaban... conscientes de que no podían dar la espalda al *hinterland* sirio y árabe por razones económicas y culturales”.¹²

2. Ideologías nacionalistas en vísperas de la independencia de Líbano: fenicianismo, maronitismo, amirismo y libanismo

Esta confusión entre la historia del (Gran) Líbano y el (pequeño, original) de la Montaña, una visión segmentaria de la historia del país y una tendencia a privilegiar ciertas comunidades en detrimento de otras en la edificación nacional y en la apreciación de su libanismo... La percepción geográfica de la historia de Líbano se sitúa en el corazón del problema de la metodología de la historia de Líbano.

ANTOINE MESSARA

La recuperación de diferentes pasados históricos puede producir conflictos de lealtad e incluso de identidad.

BERNARD LEWIS, 1998

¹² Hourani, *Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Londres, Oxford University Press, 1958, pp. 286-287.

Ustedes los árabes deben aprender sus genealogías y no ser como los nativos de Mesopotamia a quienes, si se les pregunta su origen, responden “Soy de tal o cual aldea”.

CALIFA OMAR IBN KHATAB

Fenicianismo.— Al mismo tiempo que surgían el arabismo y el sirianismo, los arqueólogos franceses estimularon la aparición del llamado “fenicianismo” particularmente a raíz de la expedición científica que acompañó a las tropas de Napoleón III. Ernst Renan se encargó de excavar los restos fenicios sepultados bajo Tiro, Sidón, Aradus y Biblos modernos junto con las primeras muestras del alfabeto fenicio. En 1864 Renan publicó los resultados de su expedición bajo el título de *Mission en Phénicie* que de inmediato fue acogida con interés en los círculos intelectuales del mutasarrifato y de la costa libanesa otomana. Aunque muchos de los objetos rescatados fueron a parar a los museos de Estambul y de París, el impacto en la elite intelectual local fue casi inmediato ya que cobraron conciencia del pasado fenicio de la costa libanesa y decidieron reivindicarlo aunque sin ninguna base que pudiera demostrar “continuidad” étnica, lingüística o cultural sino meramente geográfica. De hecho el ya mencionado historiador Tannus al-Shidyaq, quien conoció a Renan personalmente, incluyó en su obra por primera vez, la referencia desde entonces “obligada” a los fenicios algo que no figuraba en las obras de sus antecesores Duaihi o Ibn Salit. Al trazar su geografía del Líbano, Shidyaq se esfuerza en reestablecer el vínculo geohistórico entre la costa fenicia antigua y el Líbano medieval maronita de la montaña.

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX y especialmente bajo el mandato francés se consolidaría el fenicianismo, como ideología de raigambre arqueológica, tratando de establecer un vínculo de continuidad, por demás imaginario, entre la civilización fenicia —extinta en tiempos romanos— los maronitas medievales y la noción del Gran Líbano. En ese sentido destacan la recuperación de la lengua fenicia en el siglo XVIII gracias al orientalista abate Barthelemy quien descubre que está íntimamente vinculado al hebreo y que ambos son “dialectos” del cananeo; en el siglo XIX, tras la exitosa expedición arqueológica de Renan, se establece una Dirección de Antigüedades en Beirut y comienza la publicación de *La Revue Phénicienne*. El fenicianismo acabaría siendo ideología oficialista de la futura República Libanesa propugnando una identidad laica: una

civilización precristiana y preislámica que sería la base de una supuesta identidad nacional “aceptable” para todas las comunidades incorporadas por la fuerza al Gran Líbano. Así los textos académicos y oficiales harían énfasis en una antigüedad fantástica de la “entidad libanesa” con “6 000 años de historia” y mediante anacronismos absurdos “nacionalizarán retroactivamente” Biblos, Tiro, Baalbeq o Trípoli de tiempos bíblicos o medievales para hacerlas aparecer como “ciudades libanesas” y sus monumentos antiguos como “obra de libaneses” o del “genio libanés”.¹³

¹³ Ejemplos de este fenicianismo son las obras de Corm, Charles, “6 000 Ans de genie pacifique au service de l’humanite”, *Revue Phenicienne*, 1949 o las de Nina Jidejian ricamente ilustradas como su serie sobre “Biblos”, “Tiro”, “Sidon” o “The Story of Lebanon in Pictures”. Se atribuyen a la herencia fenicia ciertos rasgos del folclore, las peculiaridades del árabe dialectal libanés y la supervivencia de numerosos toponímicos.

Arqueólogos e historiadores occidentales desvinculados de los intereses ideológicos del debate fenicio, como Harden y Gordon, sostienen la tesis de que si bien el origen de los fenicios es indudablemente semítico y muy anterior a la aparición del pueblo árabe, en cambio la civilización “fenicia” como tal no puede entenderse sino como resultado de un mestizaje cultural con los pueblos cretomicénicos egeos a partir al menos del segundo milenio a.C. De hecho Gordon, junto con Raimond Weill (*Phoenicia and Western Asia*, 1940) sostiene que “fenicio” y “minoico” debían entenderse como términos equivalentes que se refieren a una misma civilización mediterránea oriental que incluía la costa libanesa y siria actuales, Chipre, Creta y algunas otras áreas del Egeo. Gordon cita a Homero señalando que en la Iliada, Phoenix, que aparece como ancestro de los fenicios, es el abuelo materno de Minos y que ésta es una forma de indicar el mestizaje de las civilizaciones del Egeo y la semítica fenicia. Gordon señala que la lengua minoica antigua es específicamente semítica noroccidental es decir “fenicia” y que el carácter “fenicio” de la civilización egea se mantuvo hasta mediados del segundo milenio cuando fue desplazado por los invasores indoeuropeos que se apoderaron gradualmente de la península griega y descendieron hacia las islas del Egeo hasta llegar como “los pueblos del mar” a ocupar partes de la costa del Levante especialmente Palestina. Algunos historiadores como el alemán Philip Hilterbrandt y el libanés griego ortodoxo Baramki sostienen la tesis de que el “renacimiento” fenicio en torno a Tiro a partir del año 1000 a.C. fue resultado de un mestizaje cultural y étnico entre los pueblos egeos indoeuropeizados y los semitas cananeos que se les sometieron. Véase Gordon, Cyrus, *Before the Bible*, Londres, Collins, 1962; Aubet, Ma. Eugenia, *Tiro y las colonias fenicias de occidente*, Barcelona, Crítica, 1997; Baramki, D., *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut, 1961; Harden, Donald, *The Phoenicians*, Londres, Penguin, 1972.

La tesis contraria que defiende el carácter “puro” semítico de los fenicios e incluso su colonización temprana de Grecia es reivindicada por Martin Bernal, *Atenea negra*, Barcelona, Crítica, 1993.

Los fenicianistas “fundamentalistas” no tardarían en retomar estos argumentos para enfrentarse con los historiadores “clasicistas” occidentales tratando de demostrar, a toda costa, que la civilización helénica había sido sólo receptora y deudora de la herencia feni-

De la misma forma resulta curioso el intento pseudoacadémico de los arabistas de “torcer” el fenicianismo para convertirlo en un antecedente más del “arabismo” y para ello recurren a Herodoto y otros escritores clásicos. De ahí derivan la falsa premisa, por demás anacrónica, de que al señalarse en fuentes clásicas el supuesto origen de los fenicios en algún punto del sur o el oriente de la actual península arábiga debían ser considerados “árabes”. En todo caso el argumento sería que por origen y por su lengua se les debe considerar “semíticos” al igual que a los hebreos o a los acadios pero de ninguna manera “árabes” puesto que dicho pueblo o su lengua ni siquiera habrían surgido como tales cuando aparecieron los fenicios.¹⁴

Maronitismo.— Como ideología nacionalista, el maronitismo sólo toma forma en el siglo XIX. Se desvincula del pantanoso fenicianismo y en cambio ubica los orígenes de la entidad e identidad libanesas en el periodo medieval temprano, en la reivindicación del Monte Líbano como “hogar histórico” de los cristianos orientales, en particular de los maronitas. Las tesis mismas del maronitismo ya están presentes en las obras de Ibn Qilayi y sobre todo del patriarca Duaihi (siglos XV y XVII). Desde la obra de Duaihi el maronitismo acentúa su particularismo y su identidad étnica especial no árabe sino mardaita y/o aramea además de su “relación histórica especial” con Francia y Roma (véase la Primera Parte). En términos religiosos cristianos el nombre de “Líbano” queda “certificado” por

cia. En ese contexto surgirían publicaciones en Líbano como *Les legues pheniciens a la philosophie* que hace aparecer a sabios “fenicios” como precursores del pensamiento filosófico griego; en esta misma corriente se inscribe la tesis de la “historicidad” de Cadmus, la “invención” del “alfabeto” y otras aportaciones fenicias. Véase la obra de Fuad Ammoun, *Les legues des pheniciens a la philosophie*, Beirut, Universidad Libanesa, 1983.

La verdad es que la “cuestión fenicia” está llena de lagunas inmensas y por ello se ha prestado a una serie de hipótesis y conjeturas más o menos científicas dada la ausencia de textos originales fenicios o incluso cartagineses. En ese sentido la única fuente de textos originales indirecta hasta ahora localizada es la que proviene de la ciudad-Estado de Ugarit considerada una cultura protofenicia. De ahí en fuera lo poco que se conoce de los fenicios es a través de referencias muy fragmentarias e incluso hostiles de los pueblos circundantes: egipcios, griegos, romanos, asirios o hebreos.

¹⁴ Curiosamente el mismo Salibi retoma este argumento pseudoacadémico tratando de sustentarlo en su conocimiento de la filología semítica: el término griego *phoenix*, dice, se refiere a la palma datilera y alude tanto al pájaro mitológico fénix como al toro sagrado de la mitología “árabe” *faniq* de donde deriva el toponímico *faniqa* en la costa árabe occidental. De ahí, por un silogismo, resulta que los fenicios “son árabes”. Véase Salibi, *Kamal, A House of Many Mansions*, p. 172.

diversos pasajes bíblicos; los salmos aluden a una “predestinación” del territorio y la presencia de Cristo y sus apóstoles en Tiro y otras localidades cercanas definen su “consagración”. En ese sentido los maronitas se consideran a sí mismos los “custodios” de la “tierra santa” del Líbano. Estas nociones no se pueden soslayar ya que en el siglo XX el Líbano fue declarado por el Vaticano como parte de la “Tierra Santa”.¹⁵

Aunque existe continuidad histórica de una voluntad de la Iglesia maronita de mantener un hogar comunitario en el Monte Líbano desde el siglo VII, difícilmente puede hablarse de un proyecto claro de “Estado nacional maronita”. Dejando de lado el semilegendario Estado mardaita, la primera toma de conciencia de esa posibilidad es evocada por la rebelión de Yussuf Bey Karam y por el obispo maronita Niqula Murad, tras la intervención francesa de 1861. La creación misma, bajo protectorado europeo, del mutasarrafato como entidad maronita satisfizo en parte estas aspiraciones.¹⁶ En el siglo XX el maronitismo representará la opción del “pequeño Líbano”, continuación del mutasarrafato, como verdadero hogar nacional maronita y de otros cristianos orientales afines. Durante la independencia esta opción sería ampliamente discutida pero fue rechazada como “inviabile” por el Patriarcado que se compromete con la idea del Gran Líbano; sin embargo volverá a plantearse como opción “realista” una y otra vez en las crisis político confesionales de 1958 y sobre todo en la larga guerra de 1975-1991.

Amirismo.— Habría que mencionar una corriente histórico ideológica no señalada como tal por otros autores y que podría llamarse “amirismo”. Esta corriente efímera se identificaría con los drusos pero sobre todo será reivindicada en el siglo XIX por los maronitas en su apoyo a la restauración del emirato Chehab.¹⁷ Se refiere a la noción de que en la montaña libanesa existió un emirato continuo y autónomo, desde el siglo XV, cuyos dirigentes “legítimos” fueron los Maan y los Chehab. Las obras del druso Ibn Yahia (siglo XV), la del maronita Tannus Shidiaq (siglo XIX) y la de un miembro de la familia Chehab, Haidar (siglo XIX) representan esta corriente.¹⁸ El que consolida el emirato es sin duda Fakhredine II ad-

¹⁵ Al respecto véanse las obras de Antoine Khuri Harb: *Los maronitas, Líbano: tierra cristiana y Las ratces del cristianismo en el Líbano*.

¹⁶ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷ Véase la Segunda Parte.

¹⁸ Kissling, Hans J., *The Last Great Muslim Empires*, Princeton, Princeton University, 1996, p. 77.

mirado como héroe “nacional” tanto por drusos como por maronitas. Sin embargo, en la elaboración histórica posterior hay una “usurpación” maronita, desde el punto de vista druso, que comienza en la batalla de Aindara cuando los maronitas “traicionan” la alianza con los drusos al apoyar a los sunitas Chehab para apoderarse del emirato, lo cual generará una inquina sectaria que se mantiene hasta nuestros días. A partir del siglo XVIII habrá una corriente amirí drusa rebelde, guiada por el clan Jumblat, y otra chehabista apoyada por la Iglesia maronita que se consolida tras la conversión de los emires al cristianismo. Cuando las autoridades otomanas desmantelen el emirato Chehab en 1842 la Iglesia maronita será incapaz de restaurarlo. Los clanes drusos, humillados y despojados, optarán por aliarse con los otomanos y en el siglo XX con los sunitas y palestinos para contrarrestar la hegemonía maronita. Por último verán sus aspiraciones de restaurar su autonomía cumplidas al vincularse a la intervención siria e israelí en Líbano (1978-1982); ello les permitirá forjar su propio cantón nada menos que bajo el liderazgo de los Jumblat que aunque se dicen socialistas de facto actuarán como neoemires de la Montaña (véase la Sexta Parte).

Libanismo.— Aunque cercano al maronitismo, esta corriente se identificaría con el proyecto del Gran Líbano del mandato francés: laico, multicomunitario y multiconfesional si bien asegurando el predominio cristiano. Sin dicho predominio de los cargos dirigentes, se argumenta, no sería posible garantizar que el Líbano fuera una tierra de refugio y tolerancia, abierto a todas las minorías de Medio Oriente. Éste fue el proyecto apoyado internacionalmente bajo la premisa falsa de que el Gran Líbano derivaría su fuerza de la suma de sus minorías. Apoyado oficialmente por la Iglesia maronita, a partir del patriarca Howayek, significó que el patriarcado abdicara de su liderazgo tradicional de la comunidad y de sus reivindicaciones maronitistas en favor de los *zaim* o líderes políticos seculares. El proceso coincidió con un mayor sometimiento del patriarcado a las directrices políticas del Vaticano. Con todo y sus graves contradicciones internas, el libanismo desembocó en el Pacto Nacional de 1943 que dio paso a la independencia y aun superó la crisis de 1958 y fue varias veces parchado hasta la crisis de 1975-1991.

3. *El establecimiento del mandato*

Realzado por ocho siglos de tradiciones históricas, el prestigio de nuestro país era, en vísperas de la (Primera) Guerra Mundial inmenso y sin igual. Para la gran mayoría de los habitantes de Siria (Líbano) Francia representa una patria lejana: a ella dirigen naturalmente su reconocimiento, su simpatía y su devoción... el día de su liberación no está lejano... en ese día Francia sabrá recoger el fruto de una larga y gloriosa tradición.

RIESTELHUEBER, 1912

Yo no tengo necesidad de recordar que especialmente en Líbano y en Siria nosotros tenemos intereses tradicionales y que nos proponemos hacerlos respetar.

POINCARÉ, 21 de diciembre de 1912

En noviembre de 1914, al entrar Turquía en la Primera Guerra, las fuerzas otomanas ocuparon el Líbano y abolieron su autonomía hasta entonces garantizada precisamente por las potencias con las que el Imperio estaba en guerra. El Consejo Administrativo fue suspendido y se desató un régimen de represión y terror bajo la ley marcial. Desde el punto de vista turco, la guerra era la ocasión de liberar al Imperio de la humillante tutela impuesta durante casi un siglo por Francia, Gran Bretaña y Rusia. El gobierno militar de Jamal Pasha decretó la conscripción militar, requisó bestias de carga y obligó a la población a proveer de víveres a las tropas; los bosques del Líbano fueron talados en una escala sin precedente. De todas las provincias otomanas, el mutasarrifato cristiano fue de las más castigadas por haber sido un territorio protegido por los europeos. Fue sujeto a un bloqueo total de alimentos y medicinas con ánimo de provocar un verdadero holocausto cristiano. Para 1916 la hambruna, las plagas de langostas y epidemias diversas causaron la muerte de unas 100 000 personas de una población total de 450 000.¹⁹ Según otra estimación 180 000

¹⁹ Khalaf, Samir, *Persistence and Change in 19th Century Lebanon*, Beirut: AUB, 1979, p. 140. Sobre la relación turco libanesa en la Primera Guerra véase la obra en árabe

cristianos perecieron. Los drusos, conforme a su doctrina de acomodo con el poder dominante y revancha frente a los maronitas, colaboraron con el gobierno turco sunita. La mayor oleada migratoria cristiana hacia América ocurrió precisamente entre 1914 y 1920. Tan sólo en Estados Unidos, a mediados de 1980, se calcula la presencia de 2 millones de ciudadanos de origen sirio libanés mientras que en Brasil alcanzan los seis millones y en México unos 300 000.²⁰

Ésta fue sin duda una de las épocas más oscuras y en la que el balance de poderes externos operó en contra del Líbano. Hasta octubre de 1918 pudieron llegar a Beirut las tropas árabes y británicas para ser reemplazadas unos días después por las tropas francesas.

Frente a las aspiraciones nacionalistas cristiano libanesas favorecidas por la *politique minoritaire* de Francia, los británicos insistían en el panarabismo monarquista a través de su alianza con los jefes hashemitas de la Meca. En junio 5 de 1916 el jefe hashemita, Hussain, se había proclamado “Rey de las tierras árabes” e inició una campaña militar, de hecho dirigida por los británicos, contra el ejército turco avanzando hacia Jerusalén, Damasco y Beirut. Sin embargo no se habían definido cuáles eran los límites de esas “tierras árabes”.²¹

El movimiento sharifiano-arabista fue recibido con entusiasmo por los notables sunitas de Siria y la costa del Líbano que veían en éste la encarnación del arabismo islámico. Después de todo la familia hashemita era descendiente del profeta Mahoma y habían sido custodios de la Meca durante siglos. Cabe recordar que de un total de 126 líderes políticos e ideológicos del panarabismo, antes de la Primera Guerra, 51 fueron sirios. El Protocolo de Damasco, la base de la negociación entre el jefe Hussain y el comisionado inglés McMahon sobre los términos de la insurrección árabe, fue compuesto por sirios arabizantes.²²

Por su parte los maronitas y griegos-católicos urgían a Francia a intervenir para impedir que se consolidara el “rey árabe musulmán”. Para

de Ali Muti, *Tarikh Lubnan al-siyasi wa al-ijtimai. Dirasat fi al-alaqat al-arabiyya al-turkiyya, 1908-1918* (estudio de las relaciones árabe turcas, 1908-1918).

²⁰ Laurent, Annie y Antoine Basbous, *Guerres Secretes au Liban*, París, Gallimard, 1987, p. 176.

²¹ Su gran prestigio explica que durante varios años el jefe Hussain y sus hijos permanecieran virtualmente secuestrados en la corte del sultán Abdulhamid en Estambul.

²² Saliba, Najib, “Syrian-Lebanese Relations”, en Halim Barakat (edit.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988, p. 146.

tranquilidad de los antisharifianos Francia y Gran Bretaña ya habían iniciado negociaciones nada menos que a través del consulado francés de Beirut. Es incorrecto afirmar que el jerife Hussain ignorara estas negociaciones cuyo contenido ya le había sido “filtrado” por sus aliados británicos. El representante británico, el alto comisionado Henry MacMahon le advirtió a Hussain que la Siria noroccidental no podía ser considerada como parte de las “tierras árabes” pero éste insistió en intentar su anexión basándose en el apoyo de los panarabistas.²³

En su carta de octubre 24 de 1915 McMahón define los límites del territorio “árabe” que los británicos reconocerán pero aclara: “Los dos distritos de Mersina y Alejandreta y los territorios al oeste de los distritos de Damasco, Homs, Hama y Alepo (la zona alawita de Siria y el Líbano) no pueden considerarse puramente árabes y no serán incluidos en los límites demandados...” En su respuesta de noviembre 5 el jerife Hussain cuestiona tales límites y exige la inclusión del Líbano: “Los dos vilayatos de Alepo y Beirut, y sus zonas costeras son puramente árabes y no hay diferencia entre un musulmán y un cristiano árabe(*sic*)”. En diciembre 14, McMahón le responde que los intereses de Francia estaban involucrados en esos dos vilayatos. Hussain, en carta de enero 16, aparenta ceder: “Nos sentimos obligados a evitar lo que posiblemente perjudique la alianza entre Gran Bretaña y Francia y el acuerdo alcanzado entre ambas durante esta guerra, sin embargo en la primera oportunidad, una vez que termine la guerra, le solicitaremos a usted (su apoyo)... por ahora dejamos a Francia en Beirut y sus costas... (Pero a la larga) es imposible permitir excepción alguna que deje a Francia o a otro poder porciones de tierra de esas regiones”.²⁴

En 1915 los británicos informaron a los franceses de la postura de Hussain. Pocos meses después, en abril-mayo de 1916, fue concluido el acuerdo negociado por el cónsul Georges-Picot y sir Mark Sykes, semanas antes de que el Jerife iniciara su campaña militar. Esencialmente se garantizaba a Francia el control de Siria-Líbano y el norte de Mesopotamia. Francia podría establecer su administración desde un punto entre Tiro y Acre en el sur hasta Cilicia en el norte mientras Gran Bretaña establecería la suya en los vilayatos de Bagdad y Basra, Palestina quedaría como zona internacional, con la excepción de Acre y Haifa, bajo su

²³ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, Londres, Weidenfeld, 1965, p. 160.

²⁴ Hourani, Albert, *Syria and Lebanon*, Oxford, Oxford University, 1946, pp. 43-45.

control. Los árabes se quedarían con Transjordania y los vilayatos de Alepo y Damasco aunque dicha *zona* quedaría dividida en áreas de influencia económica, el norte para los intereses franceses y el sur para los británicos.²⁵

4. *El Pequeño Líbano y el Gran Líbano*

En un memorándum lord Balfour explicaba: “nunca he podido entender sobre qué bases históricas los franceses reclaman Siria o Líbano. La participación francesa en las cruzadas, los arreglos de Mazarino con los turcos en el siglo XVII, la expedición de 1861, en mi opinión, dan muy poco sustento a sus desmedidas ambiciones”.²⁶

En vísperas de la Conferencia de Paz de Versalles, Gran Bretaña alentaba las ambiciones de los sharifianos arabistas con ánimo de crear un *fait accompli* en perjuicio de los cristianos libaneses y de Francia. Por su parte la diáspora de cristianos nacionalistas sirianistas o libanistas ahora se organizaba en todo el mundo para oponerse a un Estado monárquico panárabe. Francia los instó a formar en 1917 un “Comité Central Sirio” en París mientras la flota francesa acechaba ante la isla de Arwad.

La alianza transconfesional cristiano musulmana se rompió definitivamente cuando en marzo de 1920 un congreso de notables sunitas se reunió en Damasco y ofreció la corona de Siria y Palestina a un miembro de

²⁵ *Ibid.* Tras hacerse público el contenido del Acuerdo Sykes-Picot, en enero de 1918 el gobierno británico envió al Comandante Hogarth ante el jerife Hussain (autoproclamado) Rey del Hedyaz para explicarle que “la colonización judía en Palestina sólo sería permitida mientras fuera consistente con la libertad política y económica de la población árabe”. En enero 5 el canciller Lloyd George aclaró que “no cuestionamos la continuación del imperio turco en las tierras de la raza turca... pero Arabia, Armenia, Mesopotamia, Siria y Palestina en nuestra opinión tienen derecho al reconocimiento de sus condiciones nacionales separadas... La forma exacta de ese reconocimiento en cada caso particular no puede ser precisada ahora...”. Tres días después el presidente Wilson incluyó entre sus 14 puntos la idea de que “Las porciones turcas del actual imperio otomano deben ser confirmadas en su soberanía pero las otras nacionalidades, actualmente bajo régimen turco, deben tener seguridad de la oportunidad de un desarrollo autónomo”. Finalmente el 17 de enero un comunicado conjunto franco británico afirmaba sin ambages la liberación de los pueblos de la región de los turcos y el establecimiento de gobiernos y administraciones electos por sus poblaciones. Véase Hourani, Albert, *op. cit.*, pp. 47 y 48.

²⁶ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 198.

la familia hashemita de sharifianos, el emir Faisal quien la aceptó. Este acto fue repudiado por los gobiernos francés y británico y por los grupos cristianos locales y exiliados. Las potencias europeas respondieron con la instauración formal del régimen de mandatos definido en San Remo.²⁷

Para atraer el apoyo del Líbano, los sharifianos habían restaurado el gobierno autónomo del Consejo Administrativo del mutasarrafato. Pero apenas una semana después, el 7 de octubre, las tropas británicas al mando de Allenby desembarcaron en Beirut y desconocieron a su vez al gobierno sharifiano. Lord Balfour aceptaría en julio de 1920 que: “No hemos sido honestos ni con los franceses ni con los árabes, pero era preferible una disputa con los árabes que con los franceses”.²⁸

El coronel De Piepape fue nombrado Administrador en Jefe de la zona francesa mientras Emile Edde, un nacionalista francófilo libanés, que había permanecido refugiado en Francia, fue nombrado consejero.²⁹ La ocupación francesa encontró apoyo entusiasta de los maronitas y de los comités de emigrados que la consideraban la “protectora natural” del Líbano cristiano como lo había sido desde las Cruzadas. La segunda opción, apoyada por el resucitado Consejo Administrativo, era continuar la autonomía interrumpida del mutasarrafato pero solicitando a Francia su apoyo para anexar los territorios considerados indispensables para darle viabilidad.

Como señala Salibi, el dilema ante la ocupación de las fuerzas aliadas era determinar si la población o qué parte de ella prefería una tutela francesa a una “árabe”. En realidad, desde el punto de vista de las potencias, no había tal dilema sencillamente porque los “árabes” sharifianos no podían ser considerados en el estatus de “aliados” de pleno derecho sino como “tropas auxiliares”. Francia en particular se encargaría de recordarle eso a los británicos y a los panarabistas.

En una primera instancia la Iglesia maronita y el Consejo Administrativo, todavía en calidad de representante del gobierno autónomo, estuvieron de acuerdo en optar por la tutela francesa y en enviar una delegación de 5 personas: 3 cristianos, dirigidos por Edde, un sunita y un druso

²⁷ Hourani, Albert, *op. cit.*, p. 53.

²⁸ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 199.

En octubre 24 de 1918 Allenby declaró a Siria y Líbano como “territorio Enemigo Ocupado” dividido en tres zonas: la británica en el sur, Palestina; la árabe, en el este y la francesa en la zona costera incluyendo el Líbano, la costa siria y Cilicia.

²⁹ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, *op. cit.*, p. 163.

a la Conferencia de Paz de Versalles a fin de solicitar formalmente la consideración de Líbano como entidad independiente de cualquier otro futuro Estado de la región. La diáspora libanesa cristiana continuaba su actividad de *lobby* intensa en los países occidentales, especialmente contra los propósitos británicos de apoyar a una Gran Siria.

Los griegos ortodoxos no simpatizaban del todo con la idea de un Gran Líbano temerosos de la hegemonía maronita y muchos apoyaban la opción de una Gran Siria junto con los musulmanes y drusos. La famosa comisión King-Crane, apoyada por Estados Unidos a instancias del rey Faisal para visitar Siria y Líbano y conocer directamente la voluntad de las comunidades concluyó, para satisfacción de Francia, que la mayoría de las comunidades cristianas querían una entidad libanesa separada y rechazaban la unión con Siria o la hegemonía árabe. En caso de un mandato, los maronitas y otras comunidades católicas preferían a Francia. El Patriarca Howayek habría dicho que “prefiero morir de hambre que estar bajo el gobierno de Damasco”.³⁰

Sin embargo, como explica Elie Kedouri la comisión fue meramente una cuestión de maquillaje diplomático: “El que la Comisión King-Crane estuviera perfectamente mal informada no era un secreto”. Un asesor explicó que el presidente Wilson, en una clásica demostración de ingenuidad norteamericana, consideró que estos dos personajes, King y Crane, eran particularmente adecuados para dirigir la encuesta en Siria porque “no sabían nada de esa región”. Los diplomáticos europeos consideraban que los americanos eran demasiado honestos para lidiar con los orientales.³¹

Británicos y norteamericanos insistían en la creación del mandato francés pero no en la separación del Líbano. Otras dos delegaciones del Líbano, esta vez dirigidas por el Patriarca Howayek en persona, reiteraron la petición de mantener a Líbano como entidad independiente. El patriarca Howayek llegó a ser conocido así como “el Patriarca de Líbano” casi equivalente a un Padre de la Patria. Howayek maniobró en dos sentidos, primero garantizar de una vez por todas la independencia y segundo la ampliación del territorio libanés.

Desde el siglo XVI la comunidad maronita había crecido constantemente en términos demográficos y comenzó a extenderse territorialmente desde sus reductos tradicionales de Jabal Akkar, Bsharre, Batrun y Biblos.

³⁰ Saliba, Najib, *op. cit.*, p. 146.

³¹ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 199.

Al amparo de los clanes drusos fueron colonizando las zonas de Jabal Kisrawan, Jabal el Barouk y Jabal Jezzine en el centro-sur del actual Líbano. La presión demográfica y las malas condiciones políticas y económicas obligaron a un éxodo constante de la población cristiana a partir de 1860 primero hacia las ciudades costeras y luego hacia el extranjero. Según Michael Davie, en el proyecto del Gran Líbano “La Iglesia maronita buscaba extender el territorio de la comunidad, aumentar los recursos y absorber la crisis demográfica ganando importantes territorios como la planicie costera, la de la Beqaa y el puerto de Beirut...”³²

Históricamente los imperios musulmanes habían tratado sistemáticamente de hacer inviable una entidad cristiana en la Montaña aislándola de la costa. La mejor prueba de las consecuencias de este aislamiento fue el holocausto libanés de 1915-1918. Además de los musulmanes, paradójicamente la oposición al esquema del Gran Líbano provenía también del grupo maronitista de “Al-Nahda al-Lubnaniyya”³³ centrado en el Kisrawan. Los hermanos Khazen y Emile Edde, George Samne así como Sulayman Kenaan entre otros se pronunciaban por conservar un Pequeño Líbano, relativamente homogéneo y seguro, continuación del mutasarrafato; eran apoyados por miembros del clero intermedio y bajo conscientes del peligro de incorporar áreas mayoritariamente musulmanas.

Los ataques musulmanes en el sur de Líbano contra aldeas cristianas, en mayo de 1920, revivieron los recuerdos de 1860 y aumentaron la convicción en círculos franceses de mantener el “Petit Liban”. George Samne escribió que el Pequeño Líbano debía ser una “tierra de refugio” siguiendo la tradición del mutasarrafato. Un Líbano de fronteras extendidas ya no sería un “hogar cristiano”: “¿Dónde está ese hogar nacional cristiano donde una misma familia se reúne? ¿Qué es una familia donde la mitad de sus miembros son extranjeros?”³⁴

³² Sneiffer-Perri, Regina, *Guerres Maronites*, París, Harmattan, 1995, p. 17.

³³ Al-Nahda al-Lubnaniyya fundada por los hermanos Khazen pedía la liberación de Líbano y una alianza con Francia. Philippe al-Khazen era el editor del diario *Al-Arz* que representaba al movimiento nacionalista libanés; la Alliance Libanaise establecida en Cairo y Alejandría, y el Comité Libanais de Paris dirigido por Shukri Ghanem. Todos ellos crearon el Comité Central Sirio en París. El *lobby* político “libanés” sorprendentemente se llamaba a sí mismo el Partido Sirio. Otros comités eran el Comité de l’asie Francaise y el Comité de l’Orient. Mucha de la actividad de estos grupos fue publicada en la obra de George Samne *La question Syrienne*.

³⁴ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 72.

Pero era demasiado tarde. En la Conferencia de San Remo, celebrada en abril de 1920, finalmente se formalizó el régimen de mandatos dando a Francia los de "Siria y el Gran Líbano". Estados Unidos se mantuvo al margen. Su delegado, al no recibir instrucciones particulares, "permaneció en el jardín del hotel leyendo periódicos mientras los británicos y franceses negociaban los asuntos más importantes concernientes al Medio Oriente".³⁵

El gobierno de Faisal que se mantenía en Damasco se opuso terminantemente a la creación de dicho mandato y a la independencia del Líbano. En marzo Faisal proclamó en Damasco la independencia de su reino árabe. Por su parte, el Consejo Administrativo, el 22 de marzo, hizo lo propio respecto a Líbano.³⁶ El Consejo Administrativo, que aún se consideraba a sí mismo la autoridad legítima, pues había sido reconocido internacionalmente bajo el Reglement, exigía al Alto Comisionado francés, al general Gouraud, la independencia efectiva e inmediata de Líbano y la redacción de una Constitución. Como mínimo querían mantener las prerrogativas del mutasarrifato, sin interferencia de Francia, salvo como potencia militar garante. La falta de entendimiento con Gouraud llevó al Consejo Administrativo a sostener negociaciones secretas con Faisal a fin de resistir la ocupación francesa a cambio de lo cual obtendría el reconocimiento condicionado. Entre los conspiradores estaban el maronita Sulayman Kanaan, el druso Amin Arslan y el sunita Riadh al-Solh. Faisal ofreció 40 000 libras egipcias a los consejeros para que viajaran a Europa, a la Conferencia de Paz de Versalles, y dieran marcha atrás en la aceptación del mandato francés promovida por el Patriarca.³⁷

El 12 de julio de 1920 Gouraud disolvió definitivamente el Consejo Administrativo. Los "traidores" fueron arrestados y exiliados. Años después, todo este episodio fue reivindicado por el presidente Bishara al-Khuri considerando la actitud de los consejeros no solo sensata sino patriótica.³⁸

Acto seguido, el autoproclamado gobierno de Faisal fue desconocido internacionalmente. El alto comisionado Gouraud tuvo luz verde para proceder militarmente contra Faisal cuyas fuerzas fueron derrotadas el 22

³⁵ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 198.

³⁶ Zamir, Meir, *The Formation of Modern Lebanon*, Ithaca, Cornell University, 1988, p. 87.

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³⁸ *Ibid.*,

de julio en Maysalun. Tras la ocupación de Damasco la autoproclamada “zona árabe” fue integrada al mandato francés.

En unas cuantas semanas Francia reorganizó sus mandatos y el 31 de agosto Gouraud, por un decreto militar, estableció el Estado del Gran Líbano que, de acuerdo con la petición de la Iglesia y de los expansionistas, incluyó los territorios de la Beqaa y las ciudades costeras de Beirut, Trípoli, Sidón y Tiro. La cuestión de Jabal Amil, el territorio al sur del río Litani, fue especialmente complicada. En la primera propuesta de límites presentada por el patriarca Howayek en febrero de 1919, ante la Conferencia de Paz de París, la delegación libanesa aceptaba el Litani como frontera meridional excluyendo Tiro y la región de Marjaiun conforme a un trazo establecido por la expedición francesa de 1860. No sería hasta el otoño de 1919 cuando la segunda delegación, con apoyo de Francia, reclamó el Jabal Amil, zona predominante shiita. La inclusión de esta región en realidad era un ajuste de cuentas franco británico ya que en el Acuerdo Sykes-Picot Francia debía recibir el control de la Alta Galilea hasta San Juan de Acre. Gran Bretaña no cumplió esta parte del acuerdo, so pretexto de apoyar la colonización judía en esa zona que se extendió hasta el Monte Hermón en el llamado “dedo de Galilea”, por lo que Francia no estaba dispuesta a ceder más territorio.³⁹

Gouraud negoció con los líderes del Jabal Druz sirio que decidieron apoyar a los franceses, lo que facilitó la cooptación de Nasib Jumblat, el líder druso de Monte Líbano. Los drusos no reconocieron a Faisal como rey.⁴⁰ Pero en cambio Faisal impulsó una nueva serie de ataques beduinos contra aldeas cristianas en el sur de Líbano que fueron apoyados por los metwallis shiitas. Las tropas francesas se limitaron a bombardear las aldeas shiitas como represalia. Pero Faisal continuó instigando la rebelión de los metwallis hasta que las tropas francesas emprendieron acciones punitivas directas. El líder metwalli, Sheij Assad, huyó con 20 000 seguidores a Siria. Las autoridades francesas querían afirmar su posición militar en el sur de Líbano. Sin embargo, si un plebiscito se hubiera llevado a cabo al sur del Litani, la población shiita y la cristiana muy probablemente hubieran pedido su incorporación al mandato de Palestina.⁴¹

En la conformación y delimitación de los mandatos de Siria y Líbano las autoridades francesas mantuvieron visiones opuestas representadas

³⁹ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁰ Zamir, Meir, *op. cit.*, p. 84.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

por el general De Caix y por Gouraud. Junto con algunos grupos libaneses, De Caix reconoció los riesgos demográfico confesionales de inestabilidad que enfrentaría un Líbano ampliado.

Con una gran visión, De Caix proponía crear una zona autónoma metwalli en el sur de Líbano al tiempo que un estado alawita en la costa siria y rechazaba la incorporación de Trípoli al Gran Líbano por ser una zona sunita; proponía que esa área fuera dejada como municipalidad autónoma lo mismo que Beirut al que consideraba ajeno a la Montaña. De Caix en suma proponía una Federación libanesa bastante descentralizada.⁴² En total el plan de De Caix preveía formar una federación de 9 zonas administrativas, incluyendo distritos municipales autónomos. Gouraud en cambio propuso la división en tres o cuatro estados autónomos unidos en una confederación relativamente laxa. De Caix sugería que Líbano permaneciera fuera de la federación siria bajo control directo francés. Gouraud pretendía la inclusión de Líbano en la confederación de estados sirios argumentando sobre todo los lazos económicos entre ambos si bien esperaba que Líbano sirviera de contrapeso a los estados musulmanes del interior.⁴³

Al final prevaleció la propuesta de Gouraud si bien modificada; se añadió un quinto "estado" para los drusos en Siria mientras que Líbano debía permanecer independiente. Apenas 6 años después de establecido el Gran Líbano, De Caix advertía: "un grave error, visible en el momento mismo de ser cometido, consiste en haber creado un Líbano demasiado grande. Es cierto que para hacer viable económicamente a un Estado, era necesario darle algo más que los peñascos que obtuvo en 1860. Francia tenía una deuda con estos antiguos clientes... pero las fronteras geográficas reclamadas por los libaneses desde 1860 resultan desmesuradas (peligrosas). El (Pequeño) Líbano autónomo... tuvo una población de mayoría cristiana... el Gran Líbano de 1920 engloba muchos elementos no cristianos en sus fronteras que son artificiales... El hecho es que en el Gran Líbano existe un verdadero irredentismo por los numerosos musulmanes que no quieren ser parte y que no han dejado de manifestarse con energía..."⁴⁴

La transformación del Mutasarrifato en el Gran Líbano provocó un cambio demográfico y alteró totalmente el sistema de reparto confesio-

⁴² Zamir, Meir, *op. cit.*, p. 93.

⁴³ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

nal del poder que había funcionado desde el siglo XIX tomando en cuenta el predominio maronita. De acuerdo con el censo de 1932 los cristianos habían conformado el 80% de la población del mutasarrafato pero apenas el 51% del Gran Líbano. El censo contabilizó 452 081 cristianos y 398 079 musulmanes; en 1944 un censo no oficial contaba 732 542 cristianos y 548 387 musulmanes. En los dos casos los emigrados fueron tomados en cuenta, con lo cual los cristianos mantenían una mayoría artificiosa. Sin considerar a los emigrados en 1932, la población cristiana era de 396 746 y la musulmana de 386 499 es decir un margen de apenas 10 000 personas de diferencia.

Aún este margen de mayoría era en gran parte ilusorio pues incluía a cerca de 30 000 armenios refugiados recientes que se consideraban a sí mismos “en tránsito”. Los maronitas eran 30% de la población total lo que los colocaba como la secta relativamente mayoritaria mientras que en el mutasarrafato habían sido 58%. Los griegos ortodoxos y católicos mantuvieron sus porcentajes pero los drusos pasaron de un 11% en el mutasarrafato a un 7% cayendo en un quinto lugar. Los sunitas en cambio pasaron de sólo un 3.5% en el Pequeño Líbano a 22%, ocupando el segundo lugar, mientras que los metwallis (los shiitas) pasaron de 5.5% a 20% ocupando el tercer lugar. Para colmo, los maronitas habían pasado de 242 308 habitantes en 1911 a 159 090 como resultado de la emigración y las muertes por la hambruna. En 7 de los distritos anexados, los sunitas y metwallis constituían la mayoría absoluta: 55% en Akkar; 72% en Trípoli, 80% en Sidón, de los que 62% eran metwallis, y 87% en Tiro de los que sólo 4% eran sunitas. En Marjaiun eran 46% de metwallis y 15% de sunitas; en Baalbek eran 67% de metwallis, 5% de sunitas y en Hermel eran 64% de metwallis y 5% de sunitas. Tampoco en Beirut o Zahle había una mayoría cristiana absoluta. En 1932 Beirut tenía 94 472 habitantes, incluyendo 12 206 extranjeros. Del total, 41 000 eran musulmanes y casi 40 000 cristianos. Las autoridades francesas sabían que la mayoría cristiana era muy frágil y trataron de frenar la emigración o de atraer cristianos de otras zonas. Sin embargo la emigración alcanzó un pico de 16 000 personas en 1923. Entre las dos guerras hubo un éxodo anual de 4 000 personas. Sólo medidas restrictivas a la emigración y la crisis económica mundial de 1929 redujeron el flujo.⁴⁵

⁴⁵ Pero el casi total desprecio de los maronitas hacia estos peligros puede explicarse por una combinación de factores políticos, económicos psicológicos e históricos. Los efec-

Las subdivisiones en los territorios de la Siria y el Líbano respondían claramente a la *politique minoritaire* francesa que intentaba aislar a los árabes sunitas en sus dos regiones tradicionales, Aleppo y Damasco, donde formaban el 85% de la población. En los demás "estados" del mandato los sunitas constituían minoría: 30% en Latakia donde predominaban los alawitas, 20% en Líbano (dispersos entre Trípoli, Sidón y Beirut principalmente) 10% en Alejandreta, 2% en Jabal Druz. En sí, Latakia era un 60% alawita, Líbano tenía un 51% de cristianos; Jabal Druz un 90% de drusos y Alejandreta tenía población alawita y turca. Debido a la presión interna Francia accedió a unificar los estados de Aleppo y Damasco en enero de 1925 pero las zonas de Latakia y Jabal Druz resistieron la unificación la primera hasta 1942 y la segunda hasta 1944.⁴⁶

A pesar de todo, Francia vio sus expectativas económicas en Siria reducidas a un mínimo tras la pérdida de la región petrolera de Mosul, cedida a Gran Bretaña y de Cilicia, área agrícola entregada a Turquía. La opinión pública francesa se oponía a la continuación de las aventuras coloniales. Entre 1920 y 1924 el presupuesto civil para los mandatos cayó de 185 millones de francos a sólo 8 millones y el militar de 560 millones a 210. Las tropas francesas fueron reducidas de 70 000 a 20 000. Estos recortes provocaron la renuncia de Gouraud.⁴⁷

tos de la ocupación turca con los cientos de miles de habitantes muertos de hambre o emigrados, habían convencido a la Iglesia maronita de que era necesario proveerse de tierras cultivables en la Beqaa o en las llanuras costeras. De hecho en negociaciones previas con Faisal se había acordado que el destino de la Beqaa sería decidido por voto de sus habitantes. También había una obsesión con el control de los puertos, en especial Beirut y Trípoli porque ello garantizaría a Líbano mantener una posición estratégica de control del comercio entre Siria y Europa. De hecho ya había aprehensión por la competencia que implicaba la rehabilitación de los puertos palestinos de Acre y Haifa aunque éstos quedarían de facto excluidos del comercio regional tras la creación de Israel. Véase Meir, Zamir, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 29.

El estado mandatario francés recurrió a las levantiscas tribus beduinas implantadas en Siria a fin de consolidar su poder. El objetivo era retardar o evitar la consolidación de una autoridad central. Mas aún, el gobierno francés recurrió a las muy marginadas poblaciones alawita y drusa para constituir las Tropas Especiales mientras trataban de limitar el acceso de los sunitas a las mismas. (Véase *infra*, Séptima Parte).

⁴⁷ Zamir, Meir, *op. cit.*, p. 104.

B. EL ESTADO DEL GRAN LÍBANO BAJO EL MANDATO

1. *La Constitución de 1926*

El pueblo maronita identificado con su Iglesia no tiene como los armenios una voluntad colectiva verdaderamente completa: es de lengua y cultura árabes, su especificidad religiosa ha sido erosionada por la latinización, su sistema de valores se identifica con el occidental y no ha podido encarnarse en un Estado que sea verdaderamente propio; en todo caso guarda una conciencia de su residencia colectiva milenaria sobre la tierra libanesa donde el relieve accidentado sin duda ha influido en la psicología de su pueblo.

JEAN-PIERRE VALOGNES

A la inversa del sionismo, que amalgama judaísmo y nacionalismo, el nacionalismo cristiano se diluye en el concepto laico de libanismo. Más que un hogar nacional cristiano o maronita, el Líbano debía ser un refugio para los cristianos propios y desplazados del resto del Medio Oriente pero también de otras minorías no cristianas. La única identidad política posible era la de la "tierra refugio": "plural" y "tolerante"; ciertamente una identidad muy tenue. El idealismo de la dirigencia maronita queda expresado por uno de los rectores de la Universidad del Santo Espíritu, el Abad Pierre Azzi: "No son los musulmanes o los drusos los que han venido a habitar con los maronitas sino al contrario. Los cristianos no han vivido jamás aislados y no podrán hacerlo jamás".⁴⁸ Años después, durante la guerra civil, dicha universidad católica se convertiría en el think tank del separatismo maronita. Líbano no tenía las condiciones para ser otro Estados Unidos ni otra Suiza y pronto lo demostraría.

A partir de 1920 el Gran Líbano, bajo tutela francesa tuvo 6 gobernadores nombrados por el Alto Comisionado. A semejanza del mutasarrafato, el gobernador era asistido por un Consejo Consultivo integrado por representantes de las diversas comunidades nombrados por el propio Gouraud. Poco después se decidió que la selección de los representantes

⁴⁸ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 178.

fuera, como en el mutasarrifato, por voto universal (sólo ejercido por los varones). El Consejo Representativo a su vez elegía a su presidente que debía ser un maronita. Este arreglo “transitorio” duró seis años para dar lugar, en 1926, a la formalización de la “República Libanesa”.

En 1926, bajo la supervisión del Alto Comisionado civil, Henry de Jouvenel, se efectuó la elección para formar la Primera Cámara de Diputados de la República Libanesa. El propio de Jouvenel nombró a los 16 miembros del Senado cuya presidencia recaía en manos de un druso. El 26 de mayo ambas cámaras eligieron al primer presidente de la república, un griego ortodoxo, Charles Dabbas. Al mismo tiempo, de Jouvenel coordinó los trabajos para elaborar la primera Constitución en la que descolló la figura del banquero católico, Michel Chiha; la Constitución fue aprobada el 23 de mayo de 1926. Chiha tenía una visión clara de lo que debía ser el Estado libanés. Para él era vital mantener la apropiada representación sectaria confesional como garantía de estabilidad: “Líbano es un país en el que la Tradición debe evitar la fuerza”.⁴⁹

Entre los cristianos surgió un sentimiento de orgullo considerándose los triunfadores sobre los otomanos y los musulmanes y una percepción ilusoria de que eran los “socios” de Francia en la región. Mediante la nueva Constitución los maronitas pretendían asegurar a largo plazo su hegemonía sobre el mosaico comunitario del Gran Líbano escudándose tras el concepto de nación libanesa “plural” —que para ellos era un sinónimo de predominio maronita— bajo un disfraz conceptual “moderno”. El patriarca advierte: “Hemos aceptado el mandato con corazón abierto pero la cuestión de minorías y mayorías y su actitud hacia nosotros no nos concierne: Líbano es una nación cristiana”.⁵⁰ En vez de reconocer la peligrosa polarización confesional entre la mayoría maronita y la relativa minoría musulmana, las autoridades mandatarias trataron de diluirla al reconocer 17 comunidades confesionales que, a ojos de los occidentales, debían comportarse como “partidos políticos” en un sistema democrático sectario traducido arbitrariamente como *taifyeh*. El sistema tenía una apariencia de modernidad plural y democrática aceptable para los estándares de los aliados y de la Liga de Naciones.

La Constitución hacía referencia a la entidad abstracta de la nación libanesa como foco de afiliación para un concepto igualmente abstracto

⁴⁹ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, op. cit., pp. 168-170.

⁵⁰ Phares, Walid, op. cit., p. 82.

de “ciudadanía” libanesa. La autonomía de la vida confesional sería regulada por el artículo 9 que reconocía los derechos religiosos de las comunidades, la conservación del régimen jurídico interno en cuanto al estatuto personal y el derecho a mantener sistemas educativos particulares para cada comunidad.⁵¹

Los independentistas no criticaron el reparto confesional pero sí aquellos artículos en los que el texto garantizaba plenamente la tutela francesa en materia de política exterior y militar. Además, el Alto Comisionado podía, por decreto, suspender la Constitución y disolver el parlamento. En 1927 una enmienda eliminó el senado, considerado impráctico, con lo que los drusos perdieron su cuota de poder simbólica. En cambio, la presidencia de la república, maronita, se fortaleció cuando en 1929 se extendió el periodo presidencial de 3 a 6 años no renovables.

El artículo 95 pretendía que el reparto confesional del poder era “un estadio interino”, sin fecha límite, para dar tiempo al Estado de asegurar la “libanización” gradual de sus ciudadanos. Para garantizar la flexibilidad del sistema constitucional, la carta magna libanesa debía evitar establecer cuotas fijas para el reparto del poder entre las diferentes comunidades con lo que se dejaba la posibilidad de futuras negociaciones de acuerdo con las circunstancias y peso específico de cada confesión. En realidad, al igual que en el mutasarrifato, los cargos públicos del Estado se convirtieron en un sustituto político del antiguo reparto feudal del poder para así canalizar la ambición de los líderes comunitarios tradicionales.⁵²

Pero la Constitución apenas ocultaba la persistencia del sistema tradicional comunitario confesional de rasgos arcaicos que ya entonces planteaba el dilema de si Líbano podía ser un Estado-nación moderno o seguiría siendo un conglomerado de comunidades religiosas confederadas bajo la apariencia de un Estado.⁵³ La dualidad contradictoria del confesionalismo, religioso y político, excluyente en términos sectarios e incluyente en términos políticos de reparto del poder, continuará definiendo a la entidad política libanesa; permitirá en algunos momentos su estabilidad y en otros el caos.

A pesar de este confesionalismo, es un hecho que el régimen libanés llevaba inscrito el sello laico y republicano de la propia Francia, radical-

⁵¹ Véase Figueie, Gerard, *Le point sur le Liban*, Beirut, Anthologie, 1996.

⁵² Phares, Walid, *op. cit.*, p. 83.

⁵³ *Ibid.*

mente ceñido a la separación de la Iglesia y el Estado. Ello no sólo era contradictorio sino casi suicida para los maronitas en términos de su identidad. Francia misma trató al patriarcado como una venerable institución que necesitaba ser “jubilada” para dar lugar a un Estado secular. El patriarcado que había apoyado la idea del Gran Líbano y del republicanismo, no opuso resistencia y más aún fue instado por el Vaticano a marginarse voluntariamente; sin embargo su liderazgo histórico resultaría insustituible. El poder estatal en manos de los clanes “seculares” cristianos y musulmanes probó ser un factor de inestabilidad perpetua, de corrupción y finalmente de desastre en la guerra de 1975.

El primer acto de dichos clanes fue el Pacto Nacional que en realidad fue un pacto oportunista y excluyente entre líderes a espaldas de sus comunidades. En gran medida era una forma de alianza *garadiye* entre maronitas y sunitas que de facto desconocía la complejidad del nuevo mosaico comunitario confesional del Gran Líbano y marginaba a las demás comunidades, especialmente a los drusos, ortodoxos y shiitas.⁵⁴

2. *Libanismo y sunismo*

Los musulmanes, ahora “libaneses” *a forciori*, estaban en dificultades para entender o aceptar el nacionalismo si no era en términos religiosos y así veían el sirianismo o el arabismo como sucedáneos de un irredentismo islámico sunita.⁵⁵ El nacionalismo tenía implicaciones amenazadoras si no

⁵⁴ Paradójicamente, ante la modernidad europea, el confesionalismo aparece como la única base sociocultural firme para generar un tipo de nacionalismo.

⁵⁵ Jacques Weleurse quien estudió el medio rural sirio hacia 1946 escribió: “para el campesino el Estado (sigue siendo) arbitrario es una maldición ineluctable que lo aflige. Su falta absoluta de patriotismo es tan sorprendente en comparación con los campesinos franceses. Uno busca en vano entre los campesinos sirios la noción de sacralidad de las fronteras o la santidad de la defensa de su tierra ancestral. Su concepto del mundo no va más allá de la tribu. No conoce otra comunidad sino la de la religión. Si uno interroga a un campesino de Mesopotamia o a uno del Antilíbano sobre quién es, él le responderá que pertenece a tal o cual tribu, a tal aldea o a tal confesión nunca responderá espontáneamente que es iraquí, sirio, libanés o jordano. En el Oriente se da esta situación paradójica, por una parte Estados sin territorio nacional, sin pueblo sin patriotismo y campesinos sin nación o patria. Moshe Maoz anotaba que “la vida sociopolítica siria está caracterizada por la falta de un gobierno central fuerte, por una multitud de centros de poder regionales, por fracturas administrativas, segregación social y contrastes comunitarios, religiosos, regionales y sociales”. Véase Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 20.

destructoras para la hegemonía tradicional sunita con su visión laica del Estado que nada tenía que ver con la del Islam. Enfatizaba lengua, territorio, cultura y sobre todo ciudadanía que implicaba igualdad entre todos los individuos y marginación de la religión retando abiertamente el dogma de la superioridad del Islam y la norma de la dhimitud.⁵⁶ Como elite gobernante de los sucesivos imperios musulmanes, los sunitas árabes no podían aceptar ser reducidos a términos de minoría étnica. De ahí la presunción de que los sunitas y no los shiitas o mucho menos los cristianos tenían un derecho legítimo a gobernar: “Después de todo desde el 635 al 1917 los sunitas (sin distinguir entre árabes o turcos) habían de hecho controlado la mayor parte de Siria”.⁵⁷

La comunidad sunita “libanesa” veía sus intereses mejor representados por el futuro Estado musulmán sirio en donde mantendría una mayoría relativa. Como lo explica un escritor sunita: “El Gran Líbano fue creado contra los musulmanes. Se trataba de crear un Estado cristiano. Cuando las autoridades crearon el Gran Líbano, nosotros los musulmanes (sunitas) fuimos sacrificados ya que nuestro (verdadero) país (debía ser) Siria. Si algún día nos convertimos en ciudadanos del Gran Líbano, será porque se nos impuso. Demandamos ser anexados a Siria”.⁵⁸ En 1928 los sunitas “libaneses” enviaron una delegación de notables a Damasco para pedir que en la Constitución de Siria se incluyera el reclamo de anexión voluntaria de los distritos sunitas del Líbano, principalmente Trípoli y Sidón.

⁵⁶ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷ *Ibid.*

Damasco y no “Siria” puede considerarse como el centro cultural y religioso islámico más importante del Levante. En tiempos bizantinos la capitalidad cristiana de la región era Antioquía pero ésta fue desplazada por Damasco. Dicha ciudad sin embargo sólo fue capital del imperio árabe musulmán durante la dinastía omeya y nunca más volvió a ocupar tal posición quedando en general como dependencia de Bagdad o de El Cairo y en ciertos periodos como capital de un pequeño reino. En tiempos otomanos la ciudad recuperó preeminencia como punto intermedio entre Estambul y la Meca. El gobernador de la ciudad, ostentaba el título honorífico de Amir al-Hajj, Príncipe de la Peregrinación.

Sin embargo, Damasco no podía reclamar “soberanía” sobre las demás provincias de la región levantina. Sólo después de 1860 fue creada la provincia de “Siria” con capital en Damasco mientras que Beirut, Trípoli y Alepo seguían constituyendo provincias separadas por lo que la pretensión de los pansirianistas de que Beirut o Trípoli le fueron “arrancadas” a Siria es ahistórica y sólo tiene un sentido emotivo o religioso. Sólo en términos de afinidad confesional la población sunita de Trípoli o Sidón reclamaba su anexión a “Siria” a la vez que rechazaba por las mismas razones su anexión al Gran Líbano.

⁵⁸ Zamir, Meir, *op. cit.*, p. 128.

Efectivamente el artículo 2 de la Constitución siria llamaría a la cesión de los distritos de Beirut, Trípoli y la Beqaa a Siria.

Otro factor de oposición de los sunitas a pertenecer al Estado libanés fue la incapacidad del régimen mandatario de unificar las tasas impositivas heredadas del mutasarrifato, significativamente más bajas con respecto a aquéllas de la zonas costeras sunitas. Pasarían más de 20 años para que se unificaran los dos sistemas mientras los sunitas argumentaban que estaban subsidiando a los distritos cristianos.⁵⁹ (El argumento es el mismo que hoy en día usan los cristianos respecto a las zonas shiitas.)

Los musulmanes no querían manifestar su lealtad a la entidad o ciudadanía libanesa sobre dos argumentos: consideraban que su ciudadanía amenazaba con separarlos definitivamente de la *umma* y del mundo árabe musulmán en formación; segundo que pasarían a una virtual situación de dhimitud (a la inversa) dentro de una entidad libanesa en manos francesas y de cristianos.⁶⁰ En el fondo de las reticencias musulmanas está sin duda el viejo debate teológico de si una comunidad musulmana puede someterse a un gobierno "infel". La cuestión se planteó seriamente desde la "hijra" del Profeta de la Meca hacia Medina y fue invocada ampliamente en *fatwas* medievales respecto a la situación de los mudéjares españoles (en árabe son llamados *muslimin mudajjanin* es decir musulmanes quedados o sometidos). El teólogo medieval Ibn Rabiá advertía: "el musulmán tiene la obligación de combatir a los infieles y de establecer la superioridad del Corán. Estos objetivos se cumplen por la conversión o el sometimiento de los infieles a través de la *dyizzia*; sólo así es posible convivir con ellos, una vez que han sido sometidos a la humillación y la degradación. Pero si la situación se invierte, un musulmán que vive bajo gobierno cristiano coloca el Corán en situación inferior; la palabra de Alá es desafiada no honrada" incluyendo el hecho de que los cinco pilares no pueden ser realizados. Sin embargo, el precedente más importante y autorizado son las cuatro *fatwas* emitidas en el siglo XVI en El Cairo nada menos que por los cuatro muftis de las correspondientes escuelas sunitas ortodoxas para responder a la consulta de mudéjares andaluces. En suma, las cuatro escuelas están de acuerdo en que las cinco obligaciones básicas del musulmán no se pueden practicar correctamente bajo un gobierno no musulmán que evidentemente

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon, op. cit.*, p. 172.

te no puede estar comprometido. En la cuestión del Yihad se estipula que los musulmanes sometidos de hecho están colaborando con los *harabi*, infieles, pagándoles impuestos.⁶¹

Los mismos argumentos teológicos resurgieron durante el siglo XIX cuando las comunidades musulmanas de Europa Oriental y el Asia Central pasaron a control cristiano, la solución fue la emigración a Turquía o Irán de grandes contingentes lo que, como se señaló antes, fue visto como una humillación profunda a la *umma*. Estos argumentos fueron evocados igualmente en la secesión de Pakistán de la India, en la partición de Chipre y durante la reciente guerra civil confesional libanesa. Por ejemplo el líder sunita de Trípoli, sheij Chaaban afirmó: “a los musulmanes les corresponde el papel histórico de dirigencia para poner de rodillas al opresor; un musulmán no tiene el derecho de dejarse gobernar por un no creyente”.⁶²

Este tipo de consideraciones se encuentra en la raíz del régimen comunitario libanés, que institucionalizado durante el mandato, buscaba

⁶¹ Van Koning, P., “The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source”, *Al-Qantara*, XVII, 1996, pp. 25 y 47. De este contexto también derivaron *fatwas* en cuanto a la posibilidad de traducir el Corán o de dar los sermones en una lengua extranjera bajo el supuesto de que la comunidad hubiera perdido el uso del árabe. Salvo la escuela hanafita las demás prohíben la recitación del Corán si no es en árabe. De acuerdo con las demás escuelas el Corán deja de ser el Corán al ser traducido. Incluso surgió la cuestión de si los edictos de los ulama, bajo gobiernos no musulmanes, podían ser válidos. También se consideró la “contaminación” de costumbres y ritual por la convivencia con un medio predominante no musulmán incluido el caso de matrimonios de mujeres musulmanas con cristianos lo que equivalía a la apostasía. En suma, estas *fatwas* recomendaban —salvo imposibilidad física o peligro extremo— la emigración a tierras musulmanas.

Otro grupo de *fatwas* también relacionado sobre todo con la situación de Al-Andalus y de Sicilia, daban un enfoque totalmente pragmático y justificaban la posibilidad de que los musulmanes residieran bajo gobiernos no musulmanes. En la Edad Media el argumento principal era que se ponía en peligro la vida de los creyentes al forzarlos a emigrar y se apostaba a que su permanencia en tierras reconquistadas, en el caso de España, era una forma de garantizar que el Islam no se perdiera o que eventualmente volviera a ser predominante.

Hasta después de la Segunda Guerra la cuestión resurgió dado el crecimiento de nuevas comunidades formadas por la emigración de trabajadores a Europa o Estados Unidos. En fechas más recientes, el marroquí Ibn al-Siddiq, conforme a la escuela Shafeaita, considera que dadas las libertades y garantías de las que gozan los musulmanes bajo los gobiernos laicos (ateos) de Europa y Estados Unidos incluyendo la garantía del proselitismo religioso, puede considerarse que están residiendo “en tierras islámicas”. Esta postura pragmática fue adoptada también por Rached al-Ghannouchi, líder tunecino, quien en 1989 declaró que Francia debía ser considerada parte de la “Dar al-Islam” dada la libertad de la que gozan los musulmanes. Véase Koning, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁶² Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paris: Fayard, 1994, p. 613.

ante todo dar seguridad y autonomía jurídica y legal a las comunidades musulmanas para que no pretextaran una situación de “dhimitud” frente al gobierno cristiano.

La elección de un primer presidente ortodoxo y no maronita para el Líbano fue una forma de acallar la oposición de los sunitas si bien los puestos directivos estaban en manos de maronitas, en particular el cargo de primer ministro que se alternó entre Emile Edde y Bishara al-Khuri. En estas figuras se refleja el constante dilema del Líbano: el de vocación europea o mediterránea y el que reconocía los lazos hacia el mundo árabe que se forjaba a sus espaldas pero que tenía una presencia innegable en el Líbano a través de las comunidades musulmana y drusa.⁶³

3. La evolución del conflicto confesional bajo el mandato

Mientras en el Líbano el mandato funcionaba con relativa fluidez y colaboración de la población, incluidos los líderes drusos locales, en Siria la inestabilidad se manifestaba por la pugna entre las fuerzas centrífugas drusas, alawitas e ismaelitas apoyadas por Francia y el hegemonismo centralista sunita.⁶⁴

La oposición principal a Francia en el Líbano procedía igualmente de los sunitas. Sólo unos cuantos líderes musulmanes habían aceptado participar en el gobierno de Charles Dabbas. El principal de ellos era el jurista sunita de Trípoli, sheij Mohamed al-Jisr quien ostentaba el cargo de presidente del senado y más tarde de la Cámara de Diputados de 1926 a 1932. Otros notables sunitas —que después ocuparán cargos prominentes en la República libanesa— continuaban el movimiento político de unión con Siria como Abd El Hamid Karame y Selim Salam mientras en la oposición radical se hallaban los panarabistas recalcitrantes como Al-Ahdab y Riadh al-Solh.

En 1931 la elección presidencial para remplazar a Dabbas presentaba tres candidatos de posturas muy diferentes. Edde a favor de la continuación del mandato y la cooperación con Francia, Khuri, un político pragmático y oportunista, tratando de conciliar el libanismo con el panarabismo y el propio sheij Mohamed al-Jisr inaceptable por ser un su-

⁶³ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, op. cit., p. 172.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 165.

nita.⁶⁵ La candidatura de Jisr iba en contra del acuerdo no escrito que definía a Líbano como una entidad esencialmente cristiana si bien laica y que debía tener un presidente cristiano para garantizarlo. Jisr tenía el apoyo de los griegos ortodoxos panarabistas (véase la Segunda Parte) y de los musulmanes. El patriarca Antun Arida se oponía a su candidatura tanto como a la de Al-Khuri. Jisr seguro de que la población musulmana era en realidad mayoritaria impulsó la idea del famoso censo que se celebró en enero de 1932. Los resultados, aunque cuestionados, mostraban aún un margen de mayoría para los cristianos.

Jisr no estaba dispuesto a retirarse y la perspectiva de una guerra confesional llevó al Alto Comisionado francés, Ponsot, a suspender la Constitución y disolver la Cámara de Diputados mientras que el presidente Dabbas aceptó la prórroga de su mandato. La medida fue considerada una afrenta por parte de los cristianos independentistas, encabezados por Khuri, que se acercaron aún más a la oposición musulmana.

En 1933 la creciente oposición llevó a los franceses a acelerar la elección de una nueva Cámara de Diputados de 25 miembros de los que 7, incluidos Edde, Dabbas y Khuri, fueron nombrados por el Alto Comisionado.

Khuri encabezó un movimiento para la restauración de la Constitución llamado el Bloque Constitucional y utilizó el periódico *Le Jour* como plataforma personal mientras que el diario *L'Orient* era utilizado por los franceses y Edde para atacarlo. En 1936 la elección del Presidente por parte de la Cámara recayó en el maronita francófilo Edde, el primer presidente maronita del nuevo Estado libanés, mientras Khuri permanecía a regañadientes en la Cámara de Diputados.⁶⁶

Edde decidió remplazar al Secretario de Estado musulmán, antecedente del Primer Ministro. Los musulmanes sunitas protestaron y comenzaron nuevamente a presionar por la anexión a Siria para lo cual celebraron la "Conferencia de la costa" (en alusión a los territorios tradicionalmente sunitas que esperaban unirse a Siria). Asistieron miembros de un partido hasta entonces desconocido, el Partido Nacional Sirio, cuya existencia en Líbano sólo había sido descubierta por la autoridad francesa un año antes. El partido, fundado en 1932 por el profesor Antun Saade, un griego ortodoxo, contaba entre sus miembros a estudiantes protestantes y ortodoxos de la Universidad Americana de Beirut, mencionada antes como foco ideoló-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁶ *Ibid.*

gico del panarabismo y el sirianismo. En marzo de 1936 las autoridades francesas desbandaron el partido y Saade fue arrestado.

Más que el partido en sí, su ideología expresada en los términos más vagos, tendría importantes repercusiones políticas a mediano y largo plazo. En respuesta a las tendencias secesionistas pro sirias, en noviembre de 1936, los maronitas crearon una organización de jóvenes cristianos libaneses nacionalistas —cuyo modelo eran los grupos paramilitares fascistas de Italia, Francia y España— dirigidos por Pierre Gemayel. Como en un peligroso juego de espejos, esta organización fue confrontada a su vez en 1937 por una organización paramilitar musulmana llamada Najjada o (Scouts musulmanes). Al mismo tiempo los sunitas habían formado un Congreso Nacional Islámico cuyo objetivo era coordinar las demandas sectarias ante el gobierno mandatario.⁶⁷

Así, apenas a 15 años de su nacimiento, el régimen comunitario libanés, en el que se habían depositado esperanzas de conformar una república estable, plural y democrática, comenzaba a generar sus primeras milicias confesionales.

Por una parte los musulmanes habían optado por el boicot al gobierno como muestra de su repudio. El reducido grupo que sí participaba junto con los cristianos, especialmente en la cámara de representantes, sostenía una actitud independentista antifrancesa que intentaba acelerar el fin del mandato. Por su parte el liderazgo cristiano se había polarizado. Una corriente representaba al maronitismo y abogaba por la vuelta al Petit Liban. Este grupo se sentía dependiente de Francia y estaba representado por Emile Edde y apoyado por el bajo clero maronita; Edde hablaba abiertamente de liberar a Trípoli. La otra corriente cristiana, pragmática y ambiciosa, representaba a la burguesía mercantil (surgida del auge comercial costero del siglo XIX) prefería distanciarse de Francia y asegurar sus nexos comerciales con la burguesía sunita dentro y fuera de Líbano. Esta corriente estaba encabezada por Khuri, casado con la hermana del prominente banquero Michel Chiha.⁶⁸

La efervescencia política se vio catalizada cuando el régimen mandatario inició la negociación de un tratado para la independencia gradual de Siria lo cual llevó a Khuri y a los musulmanes sunitas a exigirle a Francia una negociación similar para el Líbano.⁶⁹

⁶⁷ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, op. cit., p. 180.

⁶⁸ Phares, Walid, op. cit., p. 84.

⁶⁹ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, op. cit., p. 179.

4. La crisis de 1936

El grupo de Khuri logró convencer al Congreso Nacional Islámico de aceptar, por el momento, la negociación con Francia. Sin embargo, dicho congreso exigía que el Tratado Franco-libanés estipulara la garantía de un reparto equitativo de los cargos entre las comunidades y una cláusula que garantizara la eventual unión con Siria. El tratado con Francia fue firmado un mes después. Aunque se incluyó la primera condición musulmana en cambio el tratado establecía claramente la integridad a ultranza del Gran Líbano y la continuación del protectorado francés. En cumplimiento del acuerdo, en 1937 Emile Edde pidió a un diputado musulmán, Al-Ahdab, ocupar el cargo de Primer Ministro. A partir de entonces se impuso la costumbre de que un sunita ocupara dicho cargo.⁷⁰

El Partido Kataeb de los Gemayel (maronita derechista) se presentó como representante del libanismo nacionalista a fin de disimular la ideología confesional de fondo. Ante la clase financiera el Kataeb aparecía como protector del sistema capitalista y en ese sentido se mostraba dispuesto a negociar con la burguesía musulmana a cambio de que ésta dejara de insistir en la unidad con Siria. Las condiciones estaban dadas para la creación del célebre “Pacto Nacional” cristiano-musulmán que permitiría la independencia del país. Este movimiento se tradujo en la alianza Khuri-Solh dentro del Bloque constitucional que pronto marginaría al grupo francófilo maronitista de Edde.⁷¹

Líbano debía ingresar a la Liga de Naciones en 1939 sin embargo para finales de ese año Francia detuvo la ratificación del acuerdo de independencia so pretexto del inicio de la Segunda Guerra. El “estado de excepción” se extendió a Líbano y Siria en un momento en que las expectativas de soberanía eran muy altas lo que provocó insurrecciones en 1940

⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁷¹ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 87.

En septiembre de 1936 fue firmado el Tratado Franco-Sirio sobre el modelo del Anglo-Iraquí de 1930. Uno similar se negociaba con Líbano mediante el cual este país obtendría su pleno reconocimiento como nación soberana y se apoyaría su ingreso a la Liga de Naciones. Líbano mantendría un estatus de protectorado de Francia la cual controlaría la defensa y las relaciones externas. El texto del acuerdo iniciado por Edde fue aprobado por la Cámara el 13 de noviembre de 1936. Sin embargo, aunque los diputados musulmanes lo aceptaran, los grupos musulmanes iniciaron una revuelta considerando que el tratado confirmaba la separación definitiva del Líbano de la Umma islámica.

y la salida de Edde en abril de 1941. La rápida derrota de Francia fue un duro golpe para el maronitismo y definitivamente cambió la ecuación de poder interno deslegitimando las aspiraciones maronitas de largo plazo de crear un Estado vinculado estratégicamente a Francia. En cambio, los grupos “nacionalistas” cobraron mayor fuerza en sus demandas asumiendo la ideología panarabista y propugnando una independencia total, si bien los lazos económicos especiales con Francia se mantendrían por un largo periodo. Este grupo de nacionalistas que reunía a maronitas y sunitas buscaría el apoyo británico.⁷²

El Gobierno de la Francia Libre, presionado por los aliados, emitió un comunicado el 8 de junio de 1941 proclamando la independencia de Siria y Líbano al tiempo que las tropas británicas ocupaban estos países. En noviembre 26 de ese año el general Catroux en su calidad de “Delegado General” y ya no como “Alto Comisionado” formalizó la independencia y nombró a Alfred Naccache como presidente.

C. EL PACTO NACIONAL Y LA INDEPENDENCIA

1. *El Pacto Nacional*

En febrero de 1942 los británicos se encargaron de hacer efectiva la independencia otorgada por la Francia Libre para disgusto de los franceses que aún pretendían regatearla. El Plenipotenciario británico general Spears apoyó al Bloque Constitucional utilizando como intermediario a Camille Chamoun.

De esta coyuntura surgió la idea del *Mithaq al-Watani*, el Pacto Nacional. Cristianos y musulmanes debían dejar de lado su desconfianza mutua, establecer una alianza táctica para aprovechar la situación según lo reconocieron los líderes Khuri y Riadh al-Solh. La fórmula acordada para el Pacto fue: “Líbano es un país con rostro árabe” equivalente a decir que no era un país árabe sino que estaba en proceso de arabización. Para los cristianos era una forma de apaciguar a los musulmanes, para los musulmanes era una fórmula eminentemente transitoria, un aplazamiento de sus metas unionistas con el mundo árabe musulmán sunita.

⁷² Olmert, Yossi, “A False Dilemma? Syria and Lebanon’s Independence during the Mandatory Period”, *Middle Eastern Studies*, vol. 32, núm. 3, julio, 1996, p. 46.

La fórmula final decía: “Líbano es un país independiente con un rostro árabe. No será la base del colonialismo ni servirá como pasaje para el colonialismo que amenace a los hermanos árabes” (es decir musulmanes). La fórmula resultaba perfectamente ambigua y traería graves consecuencias; mientras se reconocía a Líbano como unidad independiente separada de Siria, tanto como de Francia, no se estipulaba su separación del resto del mundo árabe. En junio 3 de 1943, Bishara al-Khuri, durante una visita a Egipto quiso matizar la fórmula: “Líbano desea su completa independencia con sus fronteras actuales y deseamos cooperar con los Estados Árabes en la extensión más amplia posible”. Por su parte, Riadh al-Solh en una declaración de octubre 7 interpreta: “El *hinterland* árabe apoya la independencia de Líbano así como el Líbano independiente se abstiene de convertirse en un corredor del imperialismo contra éste”.⁷³

De forma paralela al aspecto doctrinario del pacto, se había acordado mantener el sistema de reparto comunitario confesional pero estableciendo cuotas fijas: presidente maronita, primer ministro sunita, líder del parlamento shiita, vicepresidente del parlamento griego ortodoxo; comandante del ejército, jefe de seguridad y jefe de la política exterior, maronitas. La rama ejecutiva y legislativa tendrían la proporción fija 6/5 dando 6 posiciones oficiales a los cristianos por 5 a los musulmanes siendo la base “congelada” el censo de 1932. En este reparto los drusos quedaban nuevamente relegados, se les consideraba parte del “bloque musulmán” por cuestión de afinidad política y no confesional y se les otorgaba alguna cartera ministerial además de posiciones menores en otros ministerios. Al garantizar el reparto del poder por cuotas fijas se perdía la flexibilidad que había permitido incertidumbres pero también acomodos durante el régimen mandatario. La cuestión de “congelar” la realidad demográfica en 1932 sería quizás el elemento más endeble del pacto y sería cuestionado constantemente hasta el estallido de la guerra en 1976.

Los británicos —sustituyendo de facto a los franceses— presionaron para que se celebraran las primeras elecciones libres y la restauración de las constituciones de Siria y Líbano. El parlamento tendría 55 escaños de los cuales 30 serían cristianos y 25 musulmanes y drusos, conforme a la proporción de 6 a 5.⁷⁴ En septiembre de 1943 fue electo presidente Bis-

⁷³ Khalidi, Walid, “Lebanon: Yesterday and Tomorrow”, *Middle East Journal*, vol. 43, núm. 3, 1989, p. 378.

⁷⁴ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, *op. cit.*, p. 188.

hara al-Khuri quien nombró a su aliado Riadh al-Solh como primer ministro. Se formó así el primer gobierno independiente que garantizaría el reparto confesional dando cabida a drusos, griegos católicos, shiitas, sunitas y armenios bajo la entente del “Pacto Nacional”.

El Pacto era meramente político y táctico no resolvía los problemas de fondo de la identidad “nacional” libanesa, ni ofrecía soluciones para enfrentar crisis confesionales futuras, tampoco daba lugar a la neutralidad efectiva del Líbano que hubiera sido la única fórmula para evitar el fácil contagio de las crisis de sus vecinos.⁷⁵ El Mithaq al-Watani pretendía alcanzar objetivos precisos a corto plazo: la retirada militar de Francia, el ejercicio de la soberanía libanesa y, sobre todo, satisfacer las ambiciones personales de sus promotores: los zaim o líderes seculares. Estos jefes de clanes políticos habían logrado la independencia y por lo tanto podían marginar a los líderes religiosos tradicionales que tan importante papel histórico y social jugaron en la conformación del Estado libanés.

El pacto era en esencia producto de componendas entre clanes y liderazgos individualistas y no representaba una verdadera entente entre las comunidades. Fue una solución temporal, una fórmula coyuntural que ocultó una serie de dobles intenciones y dobles sentidos que no tardarían en emerger a pesar de los compromisos supuestamente nacionalistas de las partes. En realidad cada comunidad tenía su concepto de Estado y de nación y cada cual buscaba cómo realizar sus metas, mientras fuera posible por la vía política, pero siempre con la opción de la secesión o la guerra. Como señala Entelis: “un número significativo de las elites locales mantenía su vocación transnacional y rehusaron reconocer la legitimidad de Líbano como realidad étnica”.⁷⁶

El patriarca Arida aceptó la fórmula pues ingenuamente creía que la hegemonía política maronita en el Estado había quedado salvaguardada. Sin embargo, pronto fue evidente que los maronitas no podrían impedir la infiltración, la injerencia y la propaganda desestabilizadora de los países árabes instigados por los propios musulmanes libaneses. El patriarca Meushi intentó acercarse a los panarabistas pero tras la crisis de 1958 acabó inclinándose por la tesis de la neutralidad libanesa. Su política errática sólo fue un claro testimonio de que la Iglesia maronita había perdido el liderazgo y que el Estado tampoco estaba dispuesto a

⁷⁵ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.

dejarla intervenir. Meushi reconoció que: “En el pasado los maronitas estaban solos y el Patriarca era todo (para ellos). Pero cuando tuvimos nuestra propia República en 1943 la función del Patriarca y su papel cambiaron”.⁷⁷

El gobierno de unidad nacional pretendía eliminar de la Constitución las restricciones impuestas por el Tratado de 1936 incluido el uso del francés como segunda lengua oficial. Las autoridades francesas rechazaron el intento de establecer “cambios unilaterales” de parte de los libaneses. Sin embargo el 9 de noviembre las enmiendas fueron votadas por la Asamblea. El Delegado General enfrentaba un *fait accompli*. Ordenó el arresto del Presidente y del Primer Ministro, así como de algunos diputados, disolvió el parlamento, suspendió la Constitución y nombró a Edde como Presidente. Las acciones sólo provocaron una reacción nacionalista que unificó, como en pocas ocasiones, a las diferentes fuerzas sectarias incluidos los extremos como el Kataeb y la Najjada. Bajo presión británica y norteamericana el gobierno de De Gaulle se vio forzado a desconocer las medidas tomadas por su Delegado General y a aceptar la plena independencia del país el 23 de noviembre.

Francia transfirió el control de diversas áreas como las aduanas, las compañías concesionarias, la seguridad pública. Hasta 1946, al término de la Segunda Guerra, las tropas especiales francesas fueron transferidas al control del gobierno libanés y el general Fuad Chehab fue nombrado primer comandante del ejército nacional. Apenas se logró la retirada militar francesa, el presidente Khuri se embarcó en la doble política de acercamiento al mundo árabe y de normalización de relaciones con Francia. Líbano participó, junto con Iraq, Siria, Jordania y Egipto en la fundación de la Liga Árabe promovida por los británicos. En 1945 Líbano participó también como fundador de las Naciones Unidas.⁷⁸

En el caso de la Liga Árabe el gobierno libanés insistió en un anexo especial que reconociera su plena independencia. Tras largas negociaciones la delegación libanesa, a instancias de su cancillería en manos de los maronitas, logró que se incluyera un apartado en el que se exigía a todos los miembros el respeto pleno a la soberanía y fronteras libanesas. Los británicos, a través de Spears, advirtieron al gobierno sirio de no insistir en la

⁷⁷ Moosa, Matti, *The Maronites in History*, Nueva York, Syracuse University, 1986, pp. 29 y 298.

⁷⁸ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, op. cit., p. 191.

integración o partición de Líbano: “Reducir a Líbano a un núcleo cristiano sería la mejor forma de perpetuar la influencia francesa en el Levante”.⁷⁹ La referencia a la independencia y soberanía de Líbano en el Protocolo de Alejandría, frente a las pretensiones sirias, fue un importante logro diplomático. Sin embargo algunos cristianos previeron que en realidad ataría al Líbano a la política panárabe de la propia Liga. El Protocolo limitaba el derecho de los Estados miembros a concluir acuerdos con no miembros salvo que fueran compatibles con el texto y el espíritu del Protocolo y no implicaran políticas perjudiciales a los Estados árabes. Así Líbano se vio obligado a rechazar el tratado de seguridad y defensa propuesto por Francia.⁸⁰

La razón de la desconfianza del liderazgo maronita hacia el arabismo como eufemismo de panislamismo sunita queda confirmada por las declaraciones del sunita Abd al-Rahman al-Bazzas: “Podemos afirmar que el nacionalismo árabe moderno descansa en la lengua, la historia, la literatura, costumbres, carácter... si tomamos estas bases y luego consideramos la actitud del Islam hacia cada una de ellas encontraremos una completa similitud, en verdad un total acuerdo, entre lo que el nacionalismo pide y lo que la religión islámica provee... Cuando un árabe musulmán se siente orgulloso de sus héroes, los dos sentimientos del musulmán piadoso y los del nacionalista árabe celoso se mezclan en su alma”.⁸¹ En este contexto los diplomáticos cristianos libaneses reaccionaron en contra de la mal intencionada propuesta del Congreso Cultural de la Liga Árabe, celebrado en Beirut del 2 al 10 de septiembre de 1947, que buscaba radicalmente la unificación de los programas escolares: la lengua, la literatura, la historia y la geografía “árabes” (sunitas) debían ser objeto de enseñanza en todos los países de la Liga a manera de cultivar en los estudiantes de cualquier país árabe “el sentimiento de un nacionalismo común”. Los diplo-

⁷⁹ Olmert, Yossi, *op. cit.*, p. 56.

Aunque el ingreso a la Liga Árabe permitió una especie de tregua y “mutuo reconocimiento” indirecto entre Líbano y Siria, todavía en 1958 la guerra civil estuvo marcada por el irredentismo sunita libanés que buscaba la anexión a Siria. Significativamente, a partir de que los alawitas toman el poder en Siria en 1970, los sunitas libaneses optan por buscar una alianza estratégica con los palestinos y con Egipto. Véase la Sexta Parte relativa a la intervención siria en Líbano a partir de 1976.

⁸⁰ Olmert, Yossi. *op. cit.*, p. 64.

⁸¹ Talhami, Ghada, “From Palestinian Nationhood to Palestinian Nationalism”, *Arab Studies Quarterly*, vol. 8, núm. 4, p. 348.

máticos libaneses se empeñaron en sustituir el término “nación árabe” por el de “comulgar en el arabismo” y por la idea de “colaboración cultural en el cuadro del Pacto de la Liga Árabe” con lo que se confirmaba la soberanía de cada uno de los países. Por su parte los delegados egipcios rechazaron la propuesta del delegado libanés, Fuad Bustany, de adoptar una declaración para abolir el principio teocrático islámico consagrado, bajo diferentes fórmulas, en las constituciones de los Estados miembros de la Liga ya que evidentemente no estaban dispuestos a la separación del Estado y religión musulmanes.⁸²

2. La fragilidad del Pacto Nacional

El reparto de cargos en el gobierno del primer Presidente del periodo independiente, Bishara al-Khuri, no tardó en reproducir el viejo sistema clientelístico que respondía a las más añejas tradiciones de lealtades feudales en las que cristianos y musulmanes de acuerdo con sus sectas favorecían a sus partidarios. Además de la corrupción interna, Al-Khuri manipuló la elección parlamentaria de 1947; la nueva Asamblea aprobó una enmienda a la Constitución para permitir al Presidente una “excepcional” renovación de su mandato. Algunos aliados de Al-Khuri como Camille Chamoun pasaron a la oposición.

El fracaso de la aventura “panárabe” de Palestina en 1949, en la que participó el ejército libanés, por primera y última vez en una aventura externa, contribuyó al desprestigio del régimen de Al-Khuri lo mismo que ocurrió en los demás países que habían intervenido contra Israel. En julio de ese año fue descubierto un complot del Partido Nacional Sirio y su líder fue ajusticiado. Con ese pretexto el gobierno quiso suprimir las organizaciones paramilitares como Najjada y Kataeb que se convirtieron en partidos políticos de oposición. Chamoun obtuvo el apoyo no sólo de estos grupos sino de los drusos con Kamal Jumblat a la cabeza (Jumblat había fundado en 1949 el Partido Progresista Socialista). En 1952 el principal aliado de Al-Khuri, Riadh al-Solh, fue asesinado por un miembro del Partido Nacional Sirio. Ante la crisis generada, en septiembre de 1952, Al-Khuri se vio forzado a renunciar para ser remplazado por Camille Chamoun.

⁸² Sakr, Maurice, “Nationalisme Arabe et Dirigisme Culturel”, *Cahiers de l'Est*, núm. 2-3, 1947, p. 123.

En realidad la caída de Al-Khuri y la muerte de Al-Solh, junto con la del patriarca Arida, en 1955 marcan el comienzo del fin del Pacto Nacional. Sin embargo, los tres primeros años de la presidencia de Chamoun se asocian con una era de prosperidad económica y apertura política. En momentos en que los demás países árabes estaban regidos por dictaduras militares o monárquicas, Líbano gozaba de una gran libertad de prensa y un régimen parlamentario. Ya desde Al-Khuri, el gobierno libanés había adoptado una política económica liberal que incluía el libre cambio de moneda y libertad de comercio. La libra libanesa tenía una cobertura en oro de 95% y era considerada una divisa altamente estable. La libertad de intercambios permitía a Líbano actuar como base reexportadora e intermediaria entre Europa y el mundo árabe como lo había sido desde el siglo XIX. El sistema bancario había tomado como dogma el secreto bancario convirtiendo a Beirut en centro financiero líder en el Medio Oriente.⁸³

La crisis de liderazgo interno de los musulmanes sunitas probablemente explique su retorno a la ideología panarabista como una forma de contrarrestar el creciente auge de la burquesía comercial y financiera cristiana. En 1953 apareció un panfleto en inglés titulado "Libano Musulmán Hoy" que describía a los musulmanes sunitas como una "minoría oprimida" por los cristianos. La política populista y panarabista del Presidente egipcio, Gamal Abd al-Nasser sedujo a las masas musulmanas dirigidas por figuras como Al-Yafi, Saib Salam y Rashid Karame. Los dos primeros ocupaban los cargos de Premier y Ministro de Estado respectivamente. El panarabismo integracionista de Nasser, apoyado por Siria y el sector musulmán libanés, llegó a convertirse en un problema de seguridad nacional para Líbano. En 1957 el gobierno de Chamoun se unió a la doctrina Eisenhower. Yafi y Salam respondieron con la formación de un Frente Nacional parlamentario, eufemismo de "musulmán panarabista", que incluyó a Kamal Jumblat y Rashid Karame y al líder shiita Ahmad Assad. Jumblat recurrió incluso a tácticas terroristas guerrilleras en el Shuf para desestabilizar al gobierno. Chamoun contaba con el apoyo de los miembros del bloque nacional así como del Kataeb. El conflicto ideológico apenas enmascaraba la división confesional cristiano-musulmana de fondo.⁸⁴

⁸³ Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, op. cit., p. 197.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 200-201.

La situación hizo crisis en febrero de 1958 tras la formalización de la unión entre Siria y Egipto a la cual los panarabistas libaneses deseaban unirse en contra del espíritu del Pacto Nacional, según lo entendían los cristianos. Diversas insurrecciones ocurrieron a partir de marzo de 1958 en Tiro, a cargo de los shiitas, en Trípoli y Beirut a cargo de los sunitas mientras los drusos recibían armamento desde Siria. El general Chehab al mando del ejército se rehusó a reprimir la rebelión. Consciente del peligro inminente de una guerra civil confesional Chamoun optó por la intervención occidental. El oportunismo político del general Chehab y su visión acertada de que el involucramiento del ejército en la situación de guerra civil provocaría su desintegración confesional (premonición de lo que ocurriría en 1976) alentó a los cristianos a reactivar su movimiento paramilitar: la “Thawra al-Mudada”.

Antes de solicitar el apoyo estadounidense, el presidente Chamoun acudió al Consejo de Seguridad para denunciar a la República Árabe Unida de instigar la subversión en Líbano. El Secretario General intentó mediar personalmente entre Nasser y Chamoun sin éxito. El 14 de julio los naseristas iraquíes derrocaron a la monarquía de ese país; fue la señal para que el Gobierno libanés solicitara la intervención militar inmediata de Washington, con base en la doctrina Eisenhower. Las tropas norteamericanas desembarcaron el 15 de julio.

Aunque las tropas norteamericanas no terminaron la insurrección sí persuadieron a los líderes de la misma de enfocar su oposición hacia el inminente cambio de presidente que debía ocurrir en septiembre. La elección recayó en el general Chehab que había ganado su reputación “nacionalista” por oponerse a involucrar al ejército. Dentro de la negociación de la llegada de Chehab al poder, el líder de la revuelta musulmana, Rashid Karame, se aseguró de ocupar el cargo de Primer Ministro. Su llegada al poder inmediatamente provocó un conato de insurrección cristiana dirigida por el Kataeb y una huelga general cristiana. Una negociación bajo el lema de “ni vencedores ni vencidos” permitió prorrogar el Pacto Nacional con la formación de un gabinete en el que se incluyeron a líderes “chamunistas”.⁸⁵

Sin embargo, el Pacto Nacional había mostrado ya sus límites y el político y escritor George Naccache publicó un célebre artículo titulado “Deux negations ne font pas une Nation” (Dos negaciones no hacen una

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 203-204.

Nación) donde dice: “¿Qué clase de unidad puede uno derivar de semejante fórmula? Es fácil entender lo que la mitad de los libaneses (los cristianos) no desean. Es fácil comprender lo que la otra mitad (los musulmanes) no quiere. Pero realmente qué es lo que las dos mitades quieren... eso no es comprensible... Este Líbano que han construido para nosotros es un país consistente en dos quintas columnas... (una occidental y otra árabe). Fue una locura elevar un compromiso (el Pacto) a nivel de doctrina de Estado; tratar este accidente histórico como elemento de estabilidad y creer que dos negaciones pueden, en política, producir una afirmación. Un Estado no es la suma de una doble negación”. El autor fue encarcelado y el periódico suspendido por seis meses. Sin embargo el eslogan de que “Un Estado no es la suma de dos negaciones” permaneció entre los cristianos libaneses como recordatorio de lo endeble del Pacto Nacional.⁸⁶

3. Algunos rasgos de la economía libanesa en el periodo independiente

El sectarismo y el *laissez tout faire* capitalistas eran dos caras de un sistema económico, político y social.

Por tanto cualquier llamado a la justicia social adquiriría un significado sectario y se transformaría en un conflicto sociopolítico y sectario y no en uno de clase. Los partidos sectarios, las milicias y el liderazgo sectario apoyados por sus protectores externos estallarían en la guerra civil.

SAMIH FARSON

Una cultura industrial (moderna) no puede permanecer vinculada —sin importar su historia— a la fe religiosa y a la Iglesia. Su supervivencia requiere de los recursos de un Estado más que de una iglesia. Requiere de la innovación cognoscitiva que no puede depender de una fe doctrinal que se vuelve rápidamente obsoleta y hasta ridícula. Así es que tal cultura (industrial, moderna) necesita

⁸⁶ Phares, Walid, *op. cit.*, pp. 99-100.

sustentarse como tal y no como un mero vehículo o
apéndice de una fe religiosa.

ERNST GELLNER

Del periodo de 1943 a 1950 hacen falta estadísticas lo que ha generado muchas lagunas en las interpretaciones del desempeño económico. En términos generales se puede decir que hubo crecimiento del ingreso nacional y que se aceleró la industrialización como en otros países debido a la situación de guerra en Europa.

Tras la creación del Estado de Israel y su consecuente aislamiento en la región, Líbano acaparó buena parte de las transacciones económicas regionales: terminales de petróleo, finanzas, puertos, servicios en general. En los años cincuenta y sesenta, el nacionalismo radical y las revoluciones socializantes de los Estados árabes vecinos provocaron la salida de capitales, el exilio de las elites industriales, comerciales y financieras que establecieron bases en Líbano; también las compañías transnacionales optaron por Líbano.

El Acuerdo Catroux de 1944 obligaba a Líbano a mantenerse en la zona del franco lo que permitía a Francia regular las reservas de divisas requeridas por los empresarios libaneses para financiar importaciones. Francia ejercía ese control a través del Banque de Syrie et du Grand Liban y de otras compañías que gozaban de concesiones a largo plazo y que fueron respetadas por el gobierno libanés. El Banco podía dirigir la política económica al controlar la oferta de dinero y el nivel de crédito además de mantener, con apoyo de grupos empresariales libaneses, una libra libanesa fuerte con un sólido respaldo en oro. Este predominio monetario francés se reforzó con el Acuerdo Monetario de 1948 que regulaba la situación del Líbano dentro de la zona del franco. Al mismo tiempo se formalizó la circulación de la libra libanesa, independiente de la libra siria, con la ley de mayo de 1949.⁸⁷

El gobierno sirio y los panarabistas rechazaron ese protectorado financiero francés sobre Líbano lo que llevó a Siria a separarse de la zona del franco en 1949. La medida no hizo sino fortalecer la independencia económica libanesa marcada por la abrogación de la Unión Aduanera con

⁸⁷ Owen, Roger, "The Economic History of Lebanon", en Halim Barakat, *op. cit.*, p. 30.

Siria en 1950. Como consecuencia, Siria inició un boicot económico y comercial contra el Líbano afectando la agricultura e industria. Las protestas más importantes surgieron en Trípoli dados sus estrechos vínculos con Siria. La reapertura de fronteras no se logró hasta 1952 pero el gobierno libanés ya había decidido diversificar sus socios comerciales en el mundo árabe.

Para enfrentar la inflación y la restricción de divisas el gobierno libanés optó por la liberalización de su comercio aunque con la oposición del sector industrial y los sindicatos que no tuvieron sino algunas concesiones parciales en cuanto a protección tarifaria. En el exterior, la hegemonía francesa no dejó de ser objeto de presiones por parte de Gran Bretaña y Estados Unidos que deseaban penetrar en la economía libanesa. La influencia francesa no pudo ser cuestionada hasta 1964 cuando terminó la concesión del Banque de Syrie et du Grand Liban lo que permitió al gobierno libanés establecer su propio banco central. Aun así, el gobierno de Beirut fomentó una amplia participación y asesoría técnica francesas en la creación de su banco central y en el establecimiento del Primer Plan Quinquenal de Desarrollo publicado en 1965.⁸⁸

De 1950 a 1975 la economía libanesa experimentó casi 25 años de expansión acelerada, detenida sólo por la recesión de 1958 y la que provocó la guerra de 1967. De acuerdo con Andre E. Chaib pudo haber un crecimiento anual hasta de 7% en promedio en ese periodo. En la composición del PNB el sector terciario fue el que más contribuyó: comercio, banca y servicios en general, que incrementaron su cuota de 2/3 del ingreso nacional a casi 3/4 en el periodo. Este sector se benefició en los sesenta de una combinación de eventos en el Medio Oriente que hicieron de Beirut un santuario del capital árabe especialmente a través del reciclamiento de los petrodólares vía las instituciones financieras libanesas. Un buen índice es el crecimiento en el número de bancos de 9 en 1945 a 93 en 1966; si bien los bancos extranjeros acaparaban 75% de las firmas extranjeras en Beirut. Se calcula que dos tercios de los excedentes financieros árabes del petróleo pasaron por el sistema financiero libanés entre 1956 y 1966. De acuerdo con Albert Badre, casi 60% del dinero árabe que llegó a Líbano se invirtió en bienes raíces; fueron los excedentes generados por los servicios financieros y otros los que permitieron mantener un alto nivel de importaciones. En cuanto a los sectores industrial y agrícola es más

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

difícil señalar su desempeño debido a la falta de estadísticas. En términos generales el sector agrícola creció a tasas del 5% entre 1950 y 1966.⁸⁹

La agricultura libanesa sufrió una transformación radical para orientarse a la exportación principalmente hacia la península arábiga. Fruta, manzanas y cítricos en especial desplazaron el cultivo de cereales. También se desarrolló la avicultura y cultivos de tabaco y azúcar que en 1975 representaban dos tercios del valor total.⁹⁰ Áreas agrícolas importantes en la costa y en la Beqaa fueron transformadas en latifundios agroindustriales que preferían contratar mano de obra barata de inmigrantes sirios y palestinos como asalariados. Sin embargo, mientras las áreas musulmanas fueron transformadas en latifundios las zonas cristianas, “desfeudalizadas” en el siglo XIX tendieron a permanecer como pequeñas propiedades familiares en las montañas. Estas pequeñas tierras producían fruta y olivos. Aquellos con propiedades en las áreas cercanas a Beirut las vendieron o rentaron para desarrollos turísticos o vivienda incrementando los precios de la tierra estrepitosamente. Estas transformaciones implicaron la migración, proletarización o pauperización del campesinado libanés, sobre todo en las áreas musulmanas, pero propiciaron el enriquecimiento relativo de los pequeños propietarios cristianos. El 49% de la fuerza laboral estaba en la agricultura en 1959 mientras que sólo 19% lo estaba en 1970. En diez años el 30% de la fuerza laboral había sido desplazada hacia Beirut principalmente. En parte el éxodo se debió a la situación insegura creada por los palestinos en el sur a partir de 1967, también influyó el mayor índice de educación en el medio rural y los mejores salarios en las ciudades. En 1972 el 32.1% de la fuerza rural del sur había sido desplazada a las ciudades contra el 19.5% de habitantes de la montaña y 18.6% de la Beqaa y 16% del norte. “Para comienzos de 1975, el 40% de la población rural libanesa, incluyendo el 50% de la Beqaa y el 65% del sur de Líbano había sido desplazado”.⁹¹ El campesinado musulmán shiita engrosaba las filas de los desposeídos formando cinturones de miseria en Beirut y otras ciudades. En cambio, los campesinos cristianos en general pasaban a ser “pequeña burguesía”, muchos arrendaban partes de sus tierras o podían emplearse en los servicios o como campesinos asalariados o artesanos.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁹⁰ Fasroun, Samih, “Cultural Pluralism and Social Class in Lebanon”, en Halim Barakat, *op. cit.*, p. 120.

⁹¹ *Ibid.*, p. 124.

En los años sesenta, dos tercios de la fuerza laboral libanesa trabajaba en los sectores agrícola e industrial, de los cuales el 50% en la agricultura que generaba sólo 30% del PNB. La contribución de la agricultura al producto nacional cayó de 20 a 9% entre 1950 y 1974. El ingreso rural per cápita era de 166 dólares al año y el de la clase urbana más alta era de 3 680 dólares. El endeudamiento de los campesinos se incrementó así como su dependencia de trabajos secundarios o temporales. Según datos de 1971, había diferencias de ingreso significativas por secta y ocupación: "Las diferencias socioeconómicas entre las sectas eran muy claras: los cristianos en el estrato más alto, los drusos en el sector intermedio y los sunitas y shiitas en la última escala".⁹² El promedio de escolaridad de las cristianas y drusas quedaba por encima del promedio nacional de 3.6 años mientras que las mujeres sunitas tenían un promedio de 3.3 años y las shiitas de 1.6. Un 70% de las mujeres shiitas no tenían escolaridad alguna. El ingreso familiar para una familia cristiana era de 7 143 libras, de 6 180 libras para los drusos, de 5 571 para los sunitas y de 4 532 para los shiitas. Entre las familias más pobres, dentro de los cristianos un 7% calificaba en ese rubro, 22% de los shiitas, 15% de los sunitas y 11% de los drusos.⁹³

La industria en cambio creció rápidamente para elevar su contribución al producto nacional del 12 y 13% hasta llegar a 25% en 1974. Hubo crecimiento de las industrias productoras de bienes de capital, maquinaria, metales, electrónicos y químicos que junto con las manufacturas se dirigían al mercado del Golfo. Tan sólo de 1946 a 1950 fueron construidas 381 plantas más de las 220 que existían entre 1939 y 1945. En 1970 un 21% de los bienes industriales eran exportados. Las exportaciones pasaron de una tasa de 3.2% anual entre 1950-1960 a 16% en 1960-1970 y 30% en 1970-1973. Las manufacturas pasaron de 46% de las exportaciones totales a 79% en 1974. Esto convirtió a Líbano en el proveedor de manufacturas más importante del mundo árabe. El mercado sirio pasó de absorber 25% de las exportaciones en 1951 a sólo 7% en 1973 mien-

⁹² *Ibid.*, p. 123.

⁹³ También el nivel de calificación para el trabajo denota la diferencia sectaria: entre los asalariados, 75.5% de los trabajadores musulmanes era no calificado contra 46.2% de los cristianos. Entre los musulmanes sólo 7.8% era de profesionales y técnicos y 13.1% de los cristianos lo era pero el 19.7% de los cristianos era de directivos contra 4.7% de los musulmanes. Véase Fasroun, Samih, *op. cit.*, p. 123.

tras Arabia Saudita en los mismos años pasó de absorber del 5 al 21%. Todo el Golfo absorbía 50% de las exportaciones libanesas en 1974.⁹⁴

El verdadero auge de la economía libanesa ocurrió en los años setenta más que en las dos décadas anteriores y ello se debió al *boom* petrolero de la región. No sólo aumentó el crédito disponible para nuevas inversiones sino que el turismo del Golfo pronto se concentró en Líbano, sin olvidar las remesas de los casi 150 000 trabajadores. Los depósitos bancarios se duplicaron entre 1971 y 1974. Los ingresos por turismo crecieron 4 veces entre 1968 y 1974 para proveer 10% del PNB en 1974. El éxito de las instituciones financieras libanesas provocó fuertes inversiones americanas y europeas al grado de que para 1974 sólo 2 de los 16 bancos locales eran 100% de inversionistas nacionales: “Ciertamente el camino estaba abierto para hacer de Líbano un gran poder industrial al mismo tiempo que financiero”.⁹⁵ La guerra destruiría físicamente las industrias locales mientras que el sector financiero logró sobrevivir ya que los servicios pueden transferirse fácilmente de un lugar a otro.

Aunque faltan muchos datos estadísticos, los analistas sostienen que el gobierno libanés mostró en el periodo previo a la guerra, una sorprendente combinación de subdesarrollo administrativo y una política económica muy cercana al *laissez faire* ideal. En términos de planeación del desarrollo urbano y conservación ecológica —por ejemplo el caótico crecimiento de Beirut— y en términos sociales sectorarios los resultados fueron negativos dadas las grandes desigualdades aunque en términos macroeconómicos el país estaba en auge.⁹⁶

⁹⁴ Owen, Roger, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

CUARTA PARTE
EL LÍBANO INDEPENDIENTE

A. EL ESTADO SECTARIO

1. Nación y comunidad

Los imperios árabes y otomano fueron sistemas políticos débiles, descentralizados y poco integrados. No crearon nada como instituciones nacionales que se opusieran a las lealtades locales, tribales o regionales.

HOURANI, 1947

El sectarismo (*taifiyeh*) regionalismo (*iqlimiyeh*), tribalismo (*ashariyeh*) o clanismo (*ailiyeh*) siguen definiendo las identidades del Cercano Oriente. De ahí que, como dice Bernard Lewis, “la religión se convirtiera en una expresión (de identidad) orgánica y necesaria”.¹ Sin embargo, su predominio es tema de extrema sensibilidad; el discurso oficial reprime su discusión abierta. Este ocultamiento es lo que hace del supuesto discurso secularista en realidad una forma de ideología étnica solapada.²

Algunos autores, como Alfred Cobban, consideran que una comunidad con base territorial definida es una nación: “cualquier comunidad territorial, cuyos miembros son conscientes de ellos mismos y desean mantener la identidad de su comunidad, constituyen una nación”. Weber definió la nación como “comunidad de sentimiento”. Meinecke distingue entre nación cultural, *kulturnationen*, como nación que posee sólo “comunidad de lengua o cultura” pero que carece de lazos políticos comunes y *staatsnationen*, nación-Estado que posee aspiraciones políticas comunes basadas en la cultura común. Alfred Cobban señala que antes de la Revolución francesa

¹ Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Nueva York, Harper and Row, 1966, p. 44.

² Quintana, Santiago, “El discurso secularista como ideología étnica”. *Revista de Estudios de Asia y África*, vol. XIX, 1984, p. 139.

el término nación se utilizaba en un sentido no político, principalmente referido a la comunidad de lengua de un pueblo. Weber también enfatiza la diferencia entre Estado y nación. Para Weber una comunidad sólo podría ser considerada una nación en caso de aspirar a tener un Estado, en cuanto a las demás características que identifican una comunidad, Weber las incluye bajo el término *kultur*.³

Para Rodinson la identidad comunitaria se asemeja a la nación sin establecer los nexos políticos de un Estado. Como advierte Kamal Salibi es más fácil crear un Estado que darle una nación. En algún punto intermedio entre comunidad y nación o entre nación política y nación cultural se encuentra la comunidad maronita. Al respecto resulta esclarecedora la opinión de Jean Pierre Valognes de que el “pueblo maronita identificado con su Iglesia no tiene como los armenios (o los judíos) una voluntad colectiva verdaderamente completa: es de lengua y cultura árabes, su especificidad religiosa ha sido erosionada por la latinización, su sistema de valores se identifica con el occidental pero no ha podido encarnarse en un Estado que sea verdaderamente propio; en todo caso guarda una conciencia de su residencia colectiva milenaria sobre la tierra libanesa donde el relieve accidentado sin duda ha influido en la psicología de su pueblo”.⁴

En este marco se comprendería la indecisión que los maronitas han manifestado en momentos cruciales entre lograr su independencia o “asociarse” con otras comunidades lo que en la Edad Media y en tiempos del emirato se llamó *garadiye*, es decir el establecimiento de lazos o alianzas transcomunitarios en vez de institucionalizar un Estado-nación propio. Clifford Geertz se refiere a la *garadiye* como “un sistema que actúa para alinear a ciertos líderes de diversas sectas contra líderes opuestos a fin de generar lazos políticos que atraviesen los sectarios”.

El resultado es el régimen pluricomunitario del Gran Líbano, sucesor miniaturizado del imperio otomano, una especie de confederación,

³ Talhami, Ghada, “From Palestinian Nationhood to Palestinian Nationalism”, *Arab Studies Quarterly*, vol. 8, núm. 4, 1984.

Nikolaos Van Dam advierte que la mayoría de las fuentes sobre el problema sectario en Siria tiende a ser parcial, prejuiciada o de naturaleza propagandística.

⁴ Valognes, Jean Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1994. Como toda reconstrucción del pasado con fines de afianzar una identidad, la historia de la comunidad maronita ha estado sujeta a un proceso de selección de hechos, idealizaciones, interpretaciones románticas y sobre todo a una politización que la hace aparecer como una sucesión de acontecimientos que culmina en un resultado “inevitable”: el surgimiento de una identidad nacional.

con un Estado que pende como entidad meramente administrativa pero que no integra una nación. Edmond Rabath define este régimen: “Se caracteriza por la coexistencia, en el mismo territorio, de diversas agrupaciones que tienen sus propias autoridades regidas por sus instituciones y jurisdicciones autónomas, con sus propias jerarquías a las cuales el Estado reconoce la competencia de aplicar sus leyes y costumbres en lo que concierne al estatuto personal, familiar y espiritual”. La constitución libanesa reconoce la lealtad e identidad sectaria o *taifyeh* como fundamentales; sin apelar directamente a un “nacionalismo” se conforma con apelar al patriotismo —el apego a la tierra— o *wataniyeh*.⁵

Las constituciones libanesas de 1926 y 1943 encuadraron a los “ciudadanos” bajo su filiación religiosa. En realidad el Estado libanés surgido tras el Pacto Nacional se convirtió en la arena de luchas y competencia intercomunitaria. Trágicamente, para modificar los equilibrios internos, las comunidades no sólo recurrían a alianzas internas entre sí, polarizándose grosso modo en un campo musulmán y otro cristiano, sino también a aliados externos:

“Los partidos políticos drusos y musulmanes pregonaban la abolición del confesionalismo en favor del secularismo político a sabiendas que tal cosa no sería posible al menos que se aboliera a nivel social. Los partidos políticos cristianos, conscientes de que el secularismo promovido por drusos y musulmanes tenía por objeto arrancarles el control político del Estado, insistían en que el confesionalismo no podía ser abolido sino era a nivel social, lo que los musulmanes no podían aceptar. En ambos bandos las posturas eran hipócritas e interesadas.”⁶ Los verdaderos y sinceros secularistas eran una minoría intelectual aislada de la realidad.

Durante el periodo postindependentista, los políticos y académicos libaneses se empeñaron en negar o enmascarar el sectarismo comunitario. Mediante traducciones amañadas, forzadas o eufemismos hablaban de la *taifyeh* como pluralismo, cuando en realidad se referían al confesionalismo político.⁷ Como tantos otros conceptos filosóficos o políticos

⁵ Rabath, Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut, Universidad Libanesa, 1986, p. 65.

⁶ Salibi, Kamal, *A House of Many Mansions*, Berkeley, Universidad de California, 1988, p. 196.

⁷ El pluralismo como parte de la visión liberal ignora las divisiones de clase. La definición de clase social es en relación con los medios de producción, la clase superior posee los medios de producción y subordina a las otras.

occidentales traducidos al árabe clásico el resultado es ambiguo cuando no francamente contradictorio o absurdo. Otros ejemplos son “secularización”, “estado” (cuya concepción occidental nada tiene que ver con la traducción *dawla* arraigada en el derecho islámico) los de “modernidad”, “modernización” y “moderno” frecuentemente confundidos en árabe o el de “científico” que inevitablemente acaba aplicado a las verdades del Corán.

A nivel del discurso oficial se insistía en un proceso de secularización en marcha y los intereses comunitarios y confesionales atávicos se enmascaraban tras partidos políticos de apariencia “moderna”. Los discursos “cristianos” frecuentemente se ocultaban tras ideologías de “derecha” mientras el druso y musulmán se ocultaban tras ideologías “izquierdistas”. Para referirse a este sectarismo encubierto los académicos ingenuos utilizaron el eufemismo de “mosaico” que, en sentido positivo, llevaba implícito un “sano pluralismo” y aún más el germen mismo de la democracia.

De acuerdo con la visión liberal occidental la sociedad democrática “plural”, especialmente en aquellos países de inmigración como Estados Unidos, Australia o Brasil o incluso Suiza, acepta y estimula la diferenciación entre diversos agrupamientos sean étnicos, religiosos, educacionales, ocupacionales, comunitarios o regionales. Los ciudadanos son capaces de afiliarse teóricamente de acuerdo a sus intereses materiales para coordinar su acción política y contrabalancear las amenazas de otros grupos y del gobierno central. La política económica y social en sociedades pluralistas es el resultado de compromisos.

El pluralismo político ideal implica competencia pero coexistencia pacífica, tolerancia mutua. Sin embargo la condición *sine qua non* para que funcione el pluralismo es tener una sociedad altamente secularizada donde además los individuos, sin importar su identidad de origen, aceptan una identidad común, “nacional”. Este aspecto sencillamente fue “relegado” por los políticos y académicos libaneses y occidentales anteriores a la guerra civil confesional de 1975. Paradójicamente el régimen comunitario sectario libanés era celebrado por propios y extraños como ejemplo excepcional de “pluralismo” en el Cercano Oriente y como fuente de la fuerza interna del país (!) según un eslogan famoso de Michel Chiha. De ahí la frecuente comparación del Líbano con Suiza aunque en realidad la comparación no era válida más allá del eficiente sistema financiero o de las montañas nevadas.

No fue sino hasta el colapso del Estado libanés a partir de 1975 que comenzó a aceptarse que las masacres intercomunitarias de 1860 y las

que ocurrieron entre 1975 y 1990 eran producto del sectarismo, dice Makdisi. El sectarismo, taifiyeh, es un neologismo para el árabe que surge en la era del nacionalismo para significar una tendencia antitética a la nación. En Líbano el sectarismo es tan vigente como el Estado que pretende ser nacional y moderno desde 1920. No se pueden disociar. El Estado libanés de 1920 fue creado como un Estado liberal pero no secular: “la paradoja de una supuesta unidad nacional en una sociedad multiconfesional en la que la religión se inscribe como una característica del ciudadano, y aparece estampada en sus cartas de identidad y de elector”.⁸

2. La cultura sectaria

Es muy difícil distinguir las sectas por sus valores ya que pueden compararse muchos como la hospitalidad o la cohesión familiar. Los antropólogos tratan de identificar a un grupo étnico por ciertos marcadores de frontera. Estos indicadores son más visibles en aspectos como la vestimenta, el vocabulario, la ceremonia, rituales, nombres y gestos peculiares.

Otros autores se aferran a la tesis del bilingüismo como sello de identidad especial para los cristianos. Selim Abou afirma que el francés es una lengua tan libanesa como el árabe y actualmente el inglés.⁹ En realidad el bilingüismo franco árabe es una característica distintiva de los maronitas en especial mientras las comunidades ortodoxa y sunita prefieren el bilingüismo árabe inglés. En ese sentido las dos grandes universidades, la de Saint Joseph y la Americana, pueden verse como polos culturales cuyos rasgos ya se han señalado.

Las fiestas religiosas separan claramente a las sectas al igual que la vestimenta religiosa; aunque la vestimenta “occidental” ya es predominante, en medios rurales los drusos se aferran a su vestimenta tradicional y grandes sectores shiitas, influidos por el fundamentalismo, se apegan a la vestimenta musulmana. Los nombres propios también suelen identi-

⁸ Maqdisi, Ussama, “The Modernity of Sectarism in Lebanon”, *Middle East Report*, julio-septiembre, 1996, p. 23.

⁹ Además del inglés o francés continúa latente la posibilidad de que el árabe dialectal libanés llegue a convertirse en lengua escrita. De hecho algunos escritores han mantenido la tendencia a utilizarlo en esta forma si bien prefieren la escritura árabe en vez de las letras latinas. En ese sentido destacan los esfuerzos del poeta Said Aql y seguidores como el mexicano libanés Nabih Chartouni.

ficar el origen sectario; muy característico entre los maronitas es el uso de nombres franceses y apellidos arabizados aunque estos, salvo algunas excepciones, se distinguen claramente de los musulmanes. Estos indicadores mantenidos conscientemente son una forma de sectarismo simbólico. Todo ello se ve reforzado por el carácter autónomo oficial de las cortes religiosas sectarias que regulan el derecho familiar y el estatuto personal sin olvidar desde luego la educación sectaria que se analizará más adelante.

Beirut es un microcosmos del Líbano comunitario confesional con sus barrios yuxtapuestos pero sectarios: barrio armenio, zona cristiana maronita, zona ortodoxa, zona sunita, drusa y shiita. Esta división desde luego se acentuó durante la guerra pero ya un estudio de 1970 indicaba que 68% de los armenios estaba concentrado en un solo barrio, 79% de los sunitas en otro, 74% de los maronitas en Beirut este mientras los shiitas se concentraban en el sur de la ciudad formando cinturones de miseria. El carácter sectario de los barrios se refuerza por la presencia de instituciones comunitarias desde escuelas y universidades hasta hospitales y dispensarios. Por ejemplo los hospitales Maqasid y Barbir son sunitas y se encuentran en la zona correspondiente mientras Hotel Dieu y Dayr al-Salib y los hospitales franceses e italianos están en la zona cristiana. Los servicios gubernamentales de escuelas y hospitales son escasos y han servido sobre todo a los sectores más deprimidos sunitas y shiitas.¹⁰

Las instituciones filantrópicas naturalmente son sectarias incluyendo clubes, grupos de rezo, fraternidades, etc.: “En breve, el sistema familiar se extiende a las instituciones sectarias. La familia y la secta religiosa se sostienen mutuamente no sólo en relación a la socialización de los niños en la familia y la iglesia, en escuelas sectarias y en actividades sociales y comunitarias... A través de la secta la gente se matrimonia, hace amigos, trabaja y participa social y políticamente”.¹¹

En 1934 el gobierno mandatario francés había impuesto por decreto el Código de Procedimientos Civiles que remplazaba los códigos otomanos. En la República Libanesa la ley comercial, civil y criminal continuó bajo control secular del Estado y sus cortes. La cuestión del estatuto personal, matrimonio, divorcio, herencia del sistema de *millet*, permaneció en el ámbito de las cortes religiosas de cada secta que fueron recono-

¹⁰ Farsoun, Samih, “Cultural Pluralism and Social Class in Lebanon”, en Halim Barakat (Ed.) *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988, p. 107.

¹¹ *Ibid.*, p. 110.

cidas como parte del sistema judicial. Para la ley libanesa cada individuo, antes que ciudadano, debía pertenecer a una de las comunidades lo cual debía registrarse oficialmente en los récord gubernamentales y en la carta de identidad. De esa forma, aunque el individuo quisiera declararse ateo, el gobierno libanés le reconocía un doble estatus de ciudadano y de miembro de una secta-comunidad. Miembros de diferentes sectas difícilmente podían contraer matrimonio para lo cual debían escapar a Turquía o Chipre donde existía el matrimonio "civil" siempre y cuando fueran aceptados por sus respectivas familias y círculos sociales. El asunto del "matrimonio civil", elemento básico para un mínimo de integración nacional no fue resucitado hasta 1998 cuando el presidente Hrawi pasó una iniciativa a sabiendas de que sería rechazada en el parlamento.

Entre los musulmanes, las cortes shiitas y sunitas aplican la *sharia* de acuerdo con las respectivas escuelas sin llegar a los extremos de Arabia Saudita. Para los cristianos y drusos que no tenían un equivalente tan claro de ley religiosa, el parlamento en consulta con los líderes religiosos de ambas sectas tuvo que crear sendos códigos de estatuto personal. Así a comienzos de los sesenta, las cortes religiosas cristianas y drusas comenzaron a funcionar. En cuanto a los musulmanes, estaban dispuestos a aceptar los códigos civiles siempre que no interfirieran en materia familiar y personal como en otros países. Sólo la República turca había establecido una secularización completa en el mundo musulmán.¹²

Hacia el exterior Líbano proyectaba la imagen de un país "avanzado" en el que los cristianos podían ser cristianos y los musulmanes, musulmanes en un marco jurídico estable y diferenciado que permitía y respetaba las libertades religiosas. Pero éste era sólo un barniz superficial. Como señala el escritor druso Said Takeddin "afuera los libaneses se comportan como gente de mundo, urbana y sofisticada pero de regreso a sus aldeas, aun los que han alcanzado altas distinciones afuera, revierten en sus más profundas tradiciones feudales y tribales."¹³

¹² Salibi, Kamal, *op. cit.*, p. 196.

Los textos del Concilio de Loaize de 1736 le reconocen al patriarca una jurisdicción personal sobre los clérigos y laicos de su comunidad (art. 4) y de poderes y derechos de tipo feudal entre los que se señala la obligación de los fieles de pagarle el diezmo. En materia de derecho de personas, él constituye la instancia de apelación en los juicios de los tribunales eclesiásticos.

¹³ *Ibid.*, p. 193.

3. *El carácter sectario de la educación: la falta de una historia nacional*

Según Munir Bashur, “En Líbano la educación ha sido esencialmente servidora de otras fuerzas que han llevado a la sociedad libanesa a donde está ahora: fracturada y fragmentada o desintegrada más allá de cualquier esperanza”.¹⁴

El artículo 8 del régimen mandatario afirmaba: “el derecho de cada comunidad a mantener sus propias escuelas para la instrucción y educación de sus miembros con sus propios idiomas a la vez que deberá conformarse a los requerimientos educativos generales que la administración decida imponer”. Al crearse el Gran Líbano George Antonious advirtió sobre este sistema: “los cristianos están expuestos a convertirse en el transcurso del tiempo en una minoría dentro de un Estado diseñado para asegurar su hegemonía. Pero más aún el agrandamiento de Líbano introdujo un nuevo motivo de lucha en un país ya rico en motivos para la disensión”. El artículo 10 de la Constitución de 1926 confirma el 8 del mandato: “Las comunidades religiosas tendrán el derecho a mantener sus propias escuelas, siempre que se conformen a las prescripciones relacionadas con la instrucción pública asentadas por el Estado”.¹⁵

La cuestión de los currícula oficiales fue un claro reflejo de las disensiones confesionales especialmente en torno a dos temas: la identidad “nacional” y la lengua “nacional”. El debate se inició precisamente en las escuelas sunitas llamadas Al-Maqasid y de ahí se extendió al ámbito académico superior.

Durante el Mandato, en los años treinta, dos profesores sunitas de dicha escuela, Zaki Nakkash y Omar Farrukh escribieron un libro de tex-

¹⁴ Bashur, Munir, “The Role of Education...”, en Halim Barakat (ed.), *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

En 1847, bajo el qaimacamato, fue creado un ministerio de instrucción pública orientado a las escuelas primarias oficiales, las tres primeras escuelas públicas fueron creadas en Beirut hacia 1870. En 1926 había 1 037 escuelas primarias privadas que absorbían a 80% de los niños en edad escolar. En 1939 había 182 escuelas oficiales sobre un total de 1 509 es decir un 12% que absorbía a 13% de los niños en edad escolar. La mayoría, un 70% eran drusos y musulmanes, los cristianos estaban en escuelas privadas libanesas y extranjeras. En 1939 había 126 escuelas musulmanas, 28 drusas, 421 maronitas, 157 greco católicas y 193 greco ortodoxas pero también los judíos, los sirio católicos, los armenio católicos, los caldeo católicos, los sirio ortodoxos, los armenios ortodoxos, los armenio protestantes, los protestantes tenían sus propias escuelas. Además había 267 escuelas francesas, 35 americanas 11 inglesas además de italianas y otras. Véase Figuié, Gerard, *Le point sur le Liban*, Beirut, Anthologie, 1996, p. 103.

to cargado con todas las proclamas características del panarabismo para contrarrestar la versión oficial que consideraban manipulada por los maronitas. En primer lugar desconocían el concepto del Líbano histórico como una “invención cristiana destinada a servir los intereses imperialistas de dividir el mundo árabe”. Para ellos Líbano era una parte histórica de Siria y no podía pretender una historia “separada” o “particular” sino que la suya era parte de la historia “árabe”. Intelectuales maronitas y el Alto Comisionado francés de Beirut rechazaron el texto. Se ordenó un nuevo para educación elemental en el que se enfatizara la historicidad específica del Líbano, separado de Siria y de lo árabe. La tarea recayó en Assad Rustum, un griego ortodoxo profesor de historia de la Universidad Americana y el profesor Al-Bustani de la Universidad de Saint Joseph. En 1937 apareció su *Historia de Líbano*. Como era de esperarse, el libro fue rechazado por la comunidad musulmana.

Respecto a los drusos, los maronitas creían que podían contar con su aprobación tácita dada la exaltación del emirato Maan. Sin embargo, como se explicó en la Segunda Parte, para los drusos la historia del emirato no era sino la de la traición de los cristianos y la usurpación de sus tierras. Reconocían una especificidad histórica al Líbano, pero de eso a aceptar que “habían cooperado” con los cristianos en la realización de una “entidad nacional” había una gran distancia.¹⁶ Los maronitas también daban por sentado que los shiitas aceptarían esa visión —patriótica más que nacionalista— de la historia considerando que “el Líbano” al menos había sido su tierra refugio ante las persecuciones sangrientas de mamelucos y otomanos sunitas. Sin embargo, los shiitas habían tenido un papel marginal o a lo mucho esporádico en la entidad druso maronita aferrados a su tradición de quietismo, disimulo y aislamiento por lo que les resultaba indiferente la historia del emirato.

Para los musulmanes sunitas la historia árabe era la historia de los califatos omeya y abasida pero dichas dinastías no habían tenido un poder efectivo por más de doscientos años. De esa forma los historiadores

¹⁶ Salibi, Kamal, *op. cit.*, pp. 204-205 y 210.

Señala Salibi que: “Resulta altamente cuestionable si el imperio islámico de los omeyas y abasidas era en realidad un imperio árabe, el califato que estaba al frente era árabe pero la institución era una soberanía islámica y no árabe”.

Curiosamente el elemento “fenicio” resultaría atractivo para los shiitas considerando su importancia en el sur del Líbano, especialmente en Tiro. Durante la guerra los shiitas no sólo protegieron la zona arqueológica de Tiro sino también respetaron la zona arqueológica de Baalbek a la que de alguna forma consideraban “propia”.

panarabistas tuvieron que inventar “etapas” basándose en la argumentación ya mencionada de Gustave Le Bon y otros orientalistas: una de esplendor “árabe” que terminaba con la invasión mongola y otra de decadencia cuando el califato había caído en manos de razas no árabes, de los otomanos, señalados desde entonces como causantes del “atraso” del mundo árabe, la era del oscurantismo o la degeneración, *asr inhitat*. Luego añadieron la era del despertar, o el Nahda del siglo XIX, paradójicamente iniciado por los cristianos sirio libaneses bajo influencia europea.¹⁷ El hecho de que tantos cristianos hubieran participado en ese renacimiento “árabe” era la mejor prueba de que se identificaban como “árabes”.

Aunque se trataba de establecer un currículum básico y un control del Estado sobre los exámenes, la educación privada mantuvo su predominio y su filiación confesional. El primer currículum oficial fue emitido en 1946 cubriendo las tres primeras etapas de la educación. Su orientación refleja claramente la tensión ideológica del Pacto Nacional: se admitía la enseñanza de un segundo idioma extranjero aunque el árabe era la lengua oficial. No obstante, el árabe sólo se usaría para la enseñanza de la historia y geografía de Líbano y de otros países árabes y se disminuía el énfasis en historia europea. Un decreto especial fue publicado respecto a las escuelas privadas aclarando que la enseñanza del árabe era “obligatoria en todas las escuelas privadas nacionales o extranjeras” y que utilizarían el currículum oficial. Añadía que los libros de texto debían ser aprobados por el Ministerio específicamente para las áreas de historia, geografía, moral y civismo. Sin embargo un nuevo decreto de 1950 especificaba que sólo los estudiantes libaneses debían aprender árabe y señalaba que las escuelas privadas podían incluir otras materias y expedir sus propios certificados.¹⁸

El debate sobre la “arabización” de la educación acabó dividiendo a los campos cristiano y musulmán. Los panarabistas musulmanes autodenominados izquierdistas insistían en una arabización cultural bajo el eufemismo de “la necesidad patriótica y nacionalista de arabizar el sistema educativo”. Por arabización entendían que el lenguaje de la educación debía ser sólo árabe y el contenido del currículum debía utilizar autores, cultura e identidad árabes especialmente en la lucha contra el sionismo. Clovis Maksud, un nacionalista árabe (representante ante la Liga Árabe y luego ante la ONU) afirmaba que Líbano es “Parte del mundo árabe, ét-

¹⁷ Figue, Gerard, *op. cit.*, p. 109.

¹⁸ Bashshur, Munir, *op. cit.*, p. 48.

No hay que olvidar que muchos libaneses tienen una o dos nacionalidades extras.

nica, cultural, histórica y geográficamente”.¹⁹ El *establishment* tradicionalista cristiano carecía de argumentación para oponerse a la arabización pero círculos cristianos en el Ministerio de Educación, en las escuelas privadas y en medios intelectuales de facto se oponían a hacerla efectiva considerándola una amenaza a su libertad cultural. Percibían una doble intención en la arabización: la hegemonía musulmana y el mayor involucramiento de Líbano en los conflictos regionales.

Más tarde estos temores se tradujeron en una resistencia cultural abierta denunciando que “el árabe refleja la identidad árabe musulmana mientras que las lenguas occidentales, especialmente el francés o el inglés, expresan la identidad cristiana”. En los años setenta un grupo de estudiantes universitarios cristianos fundó la “Ligue Nationale des Etudiants Francophones” para “resistir la arabización y luchar por la restauración del francés como lengua oficial en Líbano, paralela al árabe”; publicaban una revista llamada *Action Francophone*. A pesar de que la arabización ha ido ganando terreno, las instituciones privadas y las universidades mantienen hasta hoy el uso del francés o el inglés como lenguas para la educación superior en las áreas científicas y Líbano forma parte, junto con Egipto de los “países de la francofonía”.²⁰

En realidad la capacidad del gobierno de establecer un sistema nacional de escuelas que garantizara precisamente la “libanización” o la “ciudadanización” de los estudiantes fue sumamente limitado. Hasta 1952 el gobierno pudo establecer una escuela secundaria y la universidad nacional, la Universidad Libanesa, aunque fundada en 1951, hasta 1959 sólo tenía una facultad, la de educación.

El Estado en el periodo independiente no logró consolidar un programa educativo nacional ni parece haberse empeñado en ello: “Mientras el Medio Oriente se fragmentaba en confrontaciones, Líbano se convertía en fiel espejo sin una ciudadanía unificada o una identidad común. La educación libanesa era un prisma de la imagen nacional fracturada”.²¹ En 1960 dos tercios de los alumnos en la escuela elemental, en manos del Estado, eran musulmanes sunitas y shiitas. En las escuelas secundarias el

¹⁹ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 102.

²⁰ *Ibid.*, p. 103.

²¹ Bashshur, Munir, *op. cit.*, p. 54.

El dilema no sería resuelto hasta que la Constitución de 1990, impuesta por Siria, acabó por decretar que Líbano es un país de identidad y de pertenencia árabe.

62% era musulmán. En las escuelas católicas privadas el 76% eran católicos mientras en las escuelas Maqasid su alumnado era sunita. En 1967 un tercio de los estudiantes acudía a escuelas religiosas cristianas y otras comunitarias; casi un 40% estaba en escuelas del gobierno y otro tercio en escuelas privadas laicas.²²

Antes de la guerra las escuelas cristianas, orientadas a la población maronita menos favorecida, escolarizaban hasta 50% del estudiantado católico de nivel primario y un 27 % en el nivel secundario. En el nivel secundario, la Iglesia tenía unos 25 establecimientos, francófonos, entre los que hay algunos prestigiados como el College de la Sagesse de Beirut cuyas 5 instituciones tienen capacidad para 10 000 alumnos así como el colegio de la orden libanesa maronita de Yunieh, el de los padres antoninos de Baabda y el de las hermanas de la Santa Familia para niñas.²³

Por su parte, los drusos también decidieron consolidar su sistema educativo independiente. En 1970 fue creado el Irfan (gnosis) como institución educativa comunitaria. Actualmente escolariza 5 500 estudiantes por año, de primaria y secundaria, en cinco escuelas repartidas en las zonas de población drusa.²⁴

En la educación universitaria se acentúan las divisiones sectarias. Beshara Menasa señalaba que en 1995 el 58% de los cursos se impartía en francés, 30% en inglés y 12% en árabe. De 21 universidades e institutos superiores, casi todas tienen una orientación confesional. En los setenta los estudiantes cristianos con una educación en francés entraban a la Universidad Saint Joseph o iban a Francia. El 85% de los estudiantes de Saint Joseph era cristiano mientras 90% de los estudiantes de la Universidad Árabe de Beirut era musulmán. En la Universidad Libanesa 54% de los estudiantes era cristiano y en 1973 sólo 56% de los estudiantes de la Universidad Americana era cristiano con un alto porcentaje de griegos ortodoxos. Estas tendencias se acentuaron aún más durante y después de la guerra dada la división de Beirut.²⁵

²² *Ibid.*, p. 49. Precisamente la película libanesa *West Beirut* que habla del inicio de la guerra de 1975 comienza con una discusión en una escuela secundaria entre una maestra francesa y los alumnos que insisten en hablar árabe. Véase Jean-Pierre Valognes, *op. cit.*, p. 662.

²³ Bashshur, Munir, *op. cit.*, pp. 49-54.

²⁴ Lallier, Frederic, "Liban: L'identite de la communaute druze du Chouf", *Monde Arabe, Maghreb, Mashreq*, núm. 165, 1999, p. 13.

²⁵ Farsoun, Samih. *op. cit.*, p. 108.

Las tres primeras universidades fueron: la Americana fundada en 1866, la de Saint

4. *La politización del problema educativo*

Un sistema educativo “nacional” en las sociedades modernas es el modo más significativo de socialización para transmitir una tradición cultural, valores e ideología de una sociedad. Un sistema unificado de educación actúa idealmente como solvente integrando a los futuros ciudadanos de un país a una cultura cívica común y nacionalista. El sistema libanés fragmentado en términos de estructura, currículum y lengua actuó como todo lo contrario fomentando no sólo el sectarismo religioso sino la vinculación al extranjero.²⁶

En vísperas de la crisis político confesional de 1975, los medios religiosos lejos de contribuir a unificar la imagen nacional enmascaraban la defensa del confesionalismo tras la educación. Un mensaje del Alto Consejo de Obispos Católicos de 1972 decía que “Líbano es un país democrático en su composición social y cualquier desviación de esa condición es un acto de destrucción de los fundamentos del país”. Añadía el derecho de los padres a seleccionar el tipo de educación para sus hijos. Su mensaje cinco años después advertía: “La unidad de Líbano será más durable y estable en proporción al nivel de respeto dado a la libertad de los

Joseph en 1875 y la sociedad filantrópica, Al-Maqasid, fundada en 1877. La Universidad libanesa fue creada en 1953. La Universidad Americana se identifica con los musulmanes y griegos ortodoxos, la Universidad de Saint Joseph se identifica con los maronitas. La Universidad Libanesa, que funge como universidad nacional trata de mantener una postura laica. La Universidad Árabe de Beirut creada en 1960 fue fundada bajo auspicios de la Liga Árabe y está vinculada a la Universidad de Alejandría, la mayor parte del programa es en árabe. La Universidad del Santo Espíritu de Kaslik fue creada en 1962 por la Orden Libanesa Maronita, se encuentra en la zona maronita cerca de Yunieh. La Universidad de Balamand, creada en 1990 fue fundada por el arzobispado greco ortodoxo, la enseñanza es en inglés y árabe pero admite estudiantes que hayan estudiado en Rusia o Grecia. El Colegio Haigazian es subvencionado por la comunidad armenia; de orientación católica es El Centro Universitario Notre Dame de Louaize; la Lebanese American University, creada en 1925, está ligada a la Universidad de Nueva York. La Universidad Al-Manar creada en 1993 en Trípoli tiene orientación islámica sunita. El Centro Universitario Dentario depende de la Orden de los Antoninos. Institutos teológicos son el Near East School of Theology, Institut Saint Jean de Damas, Institut de philosophie et theologie Saint Paul Harissa (todos ellos cristianos) y los islámicos: Faculte de l'Imam al-Ouzai (shiita) Instituto Superior de Estudios Islámicos de Makassad (sunita) y la Facultad de Vocación islámica filial de Al-Azhar en Líbano (sunita) Según datos de 1995, hay 354 escuelas técnicas o profesionales donde sólo 29 son públicas. Véase Figuié, Gerard, *op. cit.*, p. 115.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

individuos y la libertad de las comunidades constitutivas de Líbano. La democracia aritmética no es apropiada para sociedades de composición plural ya que pronto daría lugar a subyugar una minoría por la mayoría”.²⁷ En materia de escuelas la declaración señalaba que “se debe tomar en consideración la libertad de los grupos culturales de los que Líbano está compuesto y hacer al gobierno responsable de gastar los impuestos en apoyo de las escuelas privadas de la misma manera en que lo gasta en las públicas”. Ésta era una forma de señalar la inconformidad de los sectores cristianos ante el “subsidio” que estaban dando a los sectores musulmanes que eran los que realmente aprovechaban las escuelas públicas.

Ya en los inicios de la guerra, el programa nacional de educación fue discutido por el Frente Libanés (coalición de fuerzas cristianas) reunido en 1977 en el monasterio de Sayyidat al-Bir. En su resolución decían “adoptar una concepción pluralista de la sociedad libanesa que... permita que cada grupo cultural conduzca sus propios asuntos, especialmente aquellos relativos a la libertad en materia de cultura, educación, finanzas y seguridad y asuntos de relación con el exterior, como cada cual desee hacerlo”. Ésta era una posición extrema en busca de autonomía más allá de la Constitución de 1943, de hecho planteaba reducir a Líbano a una confederación de comunidades. Por su parte el Congreso Permanente de Las Ordenes Monásticas Libanesas, uno de los 5 componentes del Frente Libanés, afirmaba: “desde la independencia el Estado ha tratado de poner en práctica el eslogan de la unidad nacional con sus implicaciones integradoras esperando que la mezcla de gente en escuelas, universidades, ejército y oficinas públicas llevaría a la integración... a pesar de las profundas diferencias humanas, religiosas, culturales y sociales. El resultado de este intento fue la unificación de programas de estudio que no tuvo efecto alguno en unificar las mentes, los sentimientos o las actitudes de la gente. En cambio las raíces de las diferencias espirituales y culturales de cada comunidad son más fuertes que cualquier programa de escuela. La última guerra (1975-1977) ha puesto en evidencia el fracaso de estos programas ya que los que en ellos participaron se han colocado en campos de batalla opuestos”.²⁸

Mientras la posición cristiana tendía a una fórmula federal, los grupos musulmanes denunciaban el “secesionismo” cristiano y se escudaban a su

²⁷ Bashshur, Munir, *op. cit.*, p. 57.

²⁸ *Ibid.*

vez en fórmulas “nacionalistas” y “unificadoras” siempre en torno a la “arabidad”. El Alto Consejo Superior Shiita emitió una resolución en la que decía: “La correcta concepción de la cultura está enraizada en una concepción política, su meta principal es la construcción de una nación unificada, civilizada y ambiciosa. Es necesario que una concepción que enfatice la unidad de la cultura nacional sea adoptada”.²⁹ En materia educativa afirmaba la necesidad de nuevos programas que enfatizaran la unidad y la modernización, hacer la educación obligatoria hasta el nivel intermedio, fortalecer la Universidad Nacional y hacer la educación religiosa —dentro de cada comunidad— obligatoria.

La Coalición para un Líbano Unido, coalición de asociaciones sunitas, shiitas y drusas hacía un llamado en 1979 a establecer una “educación secular y del Estado” y afirmaba que “Todas las referencias a pluralismo espiritual, social o cultural llevan a conclusiones separatistas y debilitan el pilar más importante que sostiene a la nación, el educativo cultural”.³⁰

En plena guerra, los grupos musulmanes producirían “La posición Islámica Conjunta” que reiteraba la necesidad de un sistema educativo nacional y de programas que “fortalecieran la unidad nacional y la identidad libanesa y sus relaciones árabes”. Por su parte el Partido Nacional Liberal, cristiano chamounista y los Kataeb, afirmaban en 1984 en un documento llamado “Líbano como Estado federal” que “Los libaneses han sido educados en la creencia de que son una sola nación, en realidad la educación debía enfatizar lo opuesto, la necesidad de mutuo reconocimiento entre las diferentes sectas y de mutuo respeto y coexistencia... no es verdad que un sistema federal provoque la división o que prepare la partición... la historia no muestra casos de explosión en Estados federales por el contrario muestra casos de explosión en sistemas centralistas...”³¹

En términos prácticos la guerra destruiría la infraestructura de escuelas gubernamentales o muchas fueron ocupadas por los desplazados, principalmente shiitas. Los exámenes para obtener certificados fueron pospuestos o cancelados. La Universidad Nacional Libanesa y otras universidades acabaron estableciendo “ramas” para no decir divisiones profesionales entre los lados cristiano y musulmán de Beirut.

²⁹ *Ibid.*, p. 59.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 62.

5. *El encuadramiento comunitario*

El sectarismo se puede definir como la politización de las diferencias religiosas en un proceso en el que las diferencias reales o imaginarias influyen en el control y acceso a la fuerza laboral, así como a bienes y servicios y al poder político. La elegibilidad para tener acceso a estos recursos se ve incrementada por la membresía sectaria. El sectarismo se acentúa en las sociedades que requieren que los individuos recurran a organizaciones sectarias para satisfacer sus necesidades básicas mientras que las opciones no sectarias permanecen escasas. Las agencias sectarias a su vez se politizan porque a través de ellas se canalizan recursos comunitarios. Para que se dé esta politización las organizaciones sectarias requieren una existencia reconocida y oficial.³²

Bill y Laden sostienen que el sectarismo exige la religiosidad de sus líderes y Hottinger asevera que las relaciones de confianza sólo son posibles entre miembros de la misma secta. Cuando las organizaciones sectarias surgen su crecimiento depende de la solución de más y más de las necesidades de su clientela por la propia vía sectaria. Actúan a través de partidos, clubes, hospitales, clínicas, escuelas; pueden desalentar o prohibir matrimonios exógenos y otros tipos de contacto. El éxito de una organización sectaria puede inspirar o estimular a otras a actuar de la misma forma. Un aspecto clave para el sectarismo es transformar a los políticos en sus vocales y representantes frente al Estado. Los partidos políticos se convierten en intermediarios entre su clientela sectaria y el Estado. Movilizan a su clientela para que trate de obtener el control del Estado y manipulan los recursos estatales para satisfacer su clientela.

Desde 1920, el proyecto estatal libanés ha sido incapaz de rebasar o sustituir el control clientelístico de las elites comunitarias que lo mismo proveen trabajos, pavimentan calles y traen electricidad a sus afiliados y a sus regiones. Este sistema de patronazgo o clientelismo comunitario sin duda implica corrupción, pero es el único que otorga un grado de "seguridad social". Los beneficios no se obtienen por el estatus de ciudadanía sino por el encuadramiento dentro de una comunidad sectaria representada, según su peso, por sus cuotas de diputados, funcionarios, ministros de acuerdo con las leyes sectarias. El alineamiento o la movilización transectaria, de clase, sindical o gremial, ha sido poco efectivo en el Líbano

³² Véase Joseph, Suad, "Muslim-Christian Conflicts", en Joseph Suad y K. Pillsbury (eds.), *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins*, pp. 20-22.

salvo en casos excepcionales como la huelga de Ghandour de 1972, la de los pescadores y algunas de trabajadores después de la guerra.³³

Maqdisi afirma que: “Si bien los compromisos de las elites estaban encaminados a repartir el poder entre las comunidades... y contener el conflicto sectario, al mismo tiempo muchos ciudadanos recurrían al sectarismo (cada vez más radical) para expresar su descontento. Ésta fue la lógica de la reciente guerra civil en Líbano”.³⁴

El sistema de clientelismo comunitario funcionaba en tanto los liderazgos respectivos lograran politizar las demandas sectarias dentro de un peligroso margen de tensión confesional. La tendencia de un grupo de *zaim* (líderes políticos) tradicionales a monopolizar la política acabó por personalizar en mayor o menor medida los conflictos de la misma manera en que ocurría en tiempos de los emires. En los sesenta se llegó a señalar que estas rivalidades familiares y de clanes habían llegado al punto de que “ni uno de los diez o doce oligarcas líderes del país puede conversar con los otros”.³⁵

6. Partidos políticos y confesionalismo

¿En qué medida puede hablarse de partidos de izquierda y de derecha en Líbano? La distinción carece de sentido en el contexto libanés.

ANTOINE MESSARA

De parte del sector musulmán, el discurso exigía reformas constitucionales y denunciaba los “privilegios” del sector cristiano maquillando la inquina confesional con discursos “izquierdistas”. El conjunto de demandas musulmanas que agrupaba a sunitas, shiitas y drusos se conocía como “Mataleb al-islamiya” (peticiones) mientras que las prerrogativas “cristia-

³³ Farsoun, Samih, *op. cit.*, p. 113.

³⁴ Maqdisi, Ussama, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 103.

Ambos bandos se culpaban de falta de patriotismo en sus alianzas externas. Los cristianos señalando como irresponsables a los musulmanes por haber introducido a los palestinos y arrastrado a Líbano a la guerra con Israel y los musulmanes acusando a los cristianos de “aislacionistas”, *inisoliyun* o agentes del imperialismo. Los musulmanes frecuentemente retaban a los cristianos aun en contra del argumento eufemístico de que era necesario tal censo para “fines de políticas de desarrollo”.

nas” eran referidas como “Al-*imtiyazat*” (capitulaciones). Al final, el margen de negociación se reducía al estrecho esquema del Pacto Nacional y al regateo en la distribución confesional del poder que había quedado anquilosado por el sistema de cuotas fijas. El sector cristiano lo consideraba “intocable” o “sagrado” mientras el sector musulmán denunciaba la intransigencia y la falta de realismo político demográfico del mismo. Pierre Gemayel señalaba: “entre 21 países árabes, sólo Líbano no tiene al Islam como religión de Estado, de ahí que la presidencia (maronita) de Líbano sea una garantía de seguridad frente a los temores cristianos”.³⁶

El sistema electoral tampoco favorecía la integración transectaria sino todo lo contrario. Los diputados eran y siguen siendo electos con base en distritos sectarios relativamente homogéneos para asegurar así el reparto confesional estipulado en la constitución. Los votantes son obligados a regresar a sus distritos originarios para votar y asegurar que dichos distritos mantengan su homogeneidad. Este sistema conserva la hegemonía de los *zaim*. De esa forma las demandas acaban siendo sectarias o identificadas como tales. La lucha política parlamentaria acaba confesionalizando las demandas socioeconómicas.

En un reciente análisis sobre los partidos políticos libaneses, Antoine Messara explica que por un lado destaca su carácter pionero en el mundo árabe, sin embargo, reconoce que, en el régimen confesional, era prácticamente imposible que lograran romper las estructuras comunitarias: “Existen partidos políticos pero no un sistema de partidos, es decir el poder no es ejercido por grupos políticos organizados racionalmente y que deciden competir para participar en el gobierno o controlar el ejecutivo. Los partidos no son los agentes a través de los cuales los electores son integrados y representados. El sistema libanés puede ser calificado de poliárquico con una pluralidad de centros de decisión: además de los partidos, las organizaciones comunitarias, bloques parlamentarios, sindicatos y otros grupos de presión... Los partidos políticos han sido en efecto más proclives a explotar los atavismos religiosos para movilizar a la población... incluso los partidos que se dicen laicos han recurrido a la movilización confesional en tanto medio privilegiado para acceder al poder.”³⁷

³⁶ Farsoun, Samih, *op. cit.*, p. 113.

³⁷ Messara, Antoine, “Les partis politiques au Liban: une expérience arabe pionnière et en déclin”, *Revue de études du monde musulman et de la Méditerranée*, núm. 81, 1996, pp. 137 y 143.

Otra clasificación se basa en la distinción entre partidos legales “que reconocen la independencia e integridad de Líbano... y los partidos ilegales que obran en favor de integrar a Líbano en una entidad más grande. Al interior de esta diferencia se añade otra, entre partidos nacionales, surgidos en Líbano y partidos transnacionales”.³⁸

Sin embargo, en términos reales los grandes partidos representaban a las comunidades confesionales. El Kataeb o Partido nacionalista era cristiano de predominio maronita mientras el Partido Popular Sirio era de apariencia transectaria pues implicaba una alianza de griegos ortodoxos y musulmanes sunitas que aspiraban a la unión con Siria. El Partido Progresista Socialista de Kamal Jumblat, es un caso particular. Siendo dominado por el clan Jumblat, su peculiar laicismo vinculado al drusismo, produjo un partido realmente multiconfesional que atrajo a intelectuales de todas las comunidades. Entre 1957 y 1964, del total de 56 candidaturas al parlamento 14 eran maronitas, 12 greco ortodoxos, 11 sunitas, 10 dru-

Los partidos políticos en orden cronológico de aparición: Partido Comunista Libanés* (1924); Del Pueblo Libanés (1925); Republicano de la Independencia (1931); Sirio Nacional Social* (1932); Kataeb, Partido Demócrata Social,* (1936); de la Unidad Libanesa (1936); Del Frente Nacional (1936); De los Najjades (1936); del Llamado Nacional (1944); del Bloque Nacional* (1946); Baath* (1947); Movimiento de los Nacionalistas Árabes* (1948); Partido Socialista Progresista* (1949); Del Congreso Nacional (1950); de la Liberación Árabe (1952); Destour (1954); de los nacionales liberales* (1958); Movimiento del Progreso Nacional (1960); Demócrata Socialista* (1960); Unión de Fuerzas del Pueblo Trabajador (1963); Laico Demócrata (1963); Movimiento de Acción Nacional (1965); Republicano Libanés (1967); Organización de la Acción Comunista en Líbano* (1968); Demócrata (1969); Movimiento Demócrata Socialista del 24 de octubre (1969); Fuerzas Libanesas (1991); Al-Waad Partido Nacional Laico Demócrata *(1991). *Con asterisco se marcan los que aún están activos hasta 1996. Según datos de Gerard Figueie, *op. cit.*

³⁸ Messara, Antoine. *op. cit.*, p. 137.

Formalmente los partidos políticos libaneses se han clasificado en: partidos institucionales y partidos subversivos. Los institucionales son el Partido del Bloque Nacional (1946) el Partido Destour (1954) Partido Kataeb (1936) Partido de los Nacionalistas Liberales (1958) Republicano Libanés (1967) Demócrata laico (1963) Republicano de la Independencia, Del Llamado Nacional, Progresista Socialista (1949) del Congreso Nacional (1950) de la Liberación Árabe (1952) de los Najjada(1936) Demócrata Socialista (1960) Movimiento de Acción Nacional (1965) y Movimiento Demócrata Socialista del 24 de octubre (1969). Los subversivos son: el Partido Comunista Libanés (1924) el Sirio Nacional Social (1932) el Baath (1947) Unión de Fuerzas del Pueblo Trabajador (1963) Movimiento de los Nacionalistas Árabes (1948) y Organización de la Acción Comunista en Líbano (1968). Véase Figueie, Gerard, *op. cit.*, pp. 75-76.

sos, 5 shiitas y 4 de otras sectas. Aunque estuvo vinculado al panarabismo, a partir de los años setenta, su orientación pro palestina alienó progresivamente a shiitas y maronitas.³⁹ El Movimiento de los Árabes Nacionalistas agrupaba a los musulmanes sunitas y a los antiguos miembros del partido sirio en los periodos en que fue proscrito. Estaban en contra de la intervención occidental, del imperialismo y a favor de la causa palestina.

Entre los sunitas destacó el movimiento nasserista de Ibrahim Qulayat mejor conocido por su rama militar, Al-Murabitun. A finales de los sesenta la comunidad shiita fue organizada magistralmente por el imam Musa al-Sadr quien se apoderó del Supremo Consejo Shiita establecido en 1967 como representación autónoma frente al Supremo Consejo Islámico Sunita. En 1974 Al-Sadr lanzó el Movimiento de los Desposeídos conocido por su milicia Amal (Esperanza).

Entre los principales partidos maronitas existentes antes de la guerra civil se encontraban el grupo informal del clan Franyieh de Zghorta, el Partido Nacional Liberal de Camille Chamoun creado en 1959 contra las políticas estatistas del gobierno Chehabista y el Bloque Nacional, maronitista, anterior a la independencia y centrado en torno a la familia Edde. El grupo más grande era sin embargo el mencionado Kataeb en manos del clan Gemayel. Entre 1943 y 1972 el total de los 53 candidatos a diputados por el Kataeb fueron cristianos y, de ellos, 39 maronitas.⁴⁰ No obstante, el Kataeb y otros partidos de clientela cristiana, aunque en competencia, solían establecer alianzas sectarias o incluso transectarias frente a ciertas cuestiones críticas. Así se formó la Alianza Tripartita entre el PNL, Kataeb y el Bloque Nacional en las elecciones parlamentarias de 1968. En la concertación de estas alianzas el Patriarca o algunos obispos jugaban un papel crucial como catalizadores y árbitros. Un papel mucho más activo pero más discreto lo desempeñaría el Consejo de Órdenes Maronitas Monásticas.

Los partidos transectarios y secularizantes eran precisamente los menos significativos. El Baathismo panarabista estaba representado por dos partidos, el Baath y el Partido Árabe Socialista del Baath, el primero pro sirio y el segundo pro iraquí. Habría que incluir a la ya mencionada corriente pansiria, representada por el Partido Nacionalista Sirio Socialista o Partido Popular Sirio creado como partido de corte fascista en 1932.

³⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibid.*

Se opuso al panarabismo hasta la década de los setenta cuando formuló un acomodo con dicha ideología. Otros partidos menores de tendencia laica —casi siempre limitados a círculos intelectuales y sindicatos— eran los partidos marxistas leninistas, el más importante el viejo Partido Comunista, creado en 1920, y la Organización de Acción Comunista fundada en 1971 junto con el Partido Árabe de Acción Socialista. Estos partidos, en especial el comunista, rechazaban el nacionalismo árabe aunque modificaron su posición en 1968 tras la guerra con Israel.

Ante la radicalización guerrillera palestina infiltrada en Líbano y en vísperas de la guerra civil confesional hubo realineamientos y polarización de los partidos en sendos “movimientos”, en realidad dos bloques confesionales reminiscentes de los que se habían creado durante el mandato, la independencia o la crisis de 1958. Los partidos musulmanes de izquierda o anti-*statu quo* formaron el Frente Progresivo Nacional de Fuerzas y Partidos o Movimiento Nacional Libanés liderado por Kamal Jumblat con una ideología antimaronita, panarabista y alineada con la “causa palestina”. En la guerra civil dicho movimiento se desintegró tras la destrucción militar de la OLP en 1982 a manos de la coalición formada por Siria, Israel y los cristianos. De los componentes del MLN sólo sobrevivieron los shiitas agrupados en Amal y los drusos en el PPS mientras que los grupos sunitas serían fuertemente diezmados. Por su parte, los partidos cristianos acabaron formando el Frente Libanés en el que se unieron los diferentes partidos representantes de los clanes tradicionales y de los sectores medios del clero maronita.⁴¹ Antoine Messara señala la escasa

⁴¹ Además existen “movimientos” o corrientes políticas más recientes y no estructuradas como partidos: El Movimiento Amal creado en 1974; el Hizbollah fundado en 1982 por el Sheij Sobhi al-Tufaili. Utiliza el membrete de Jihad Islámica en sus acciones armadas al tiempo que su rama política participa en la política doméstica y en las elecciones parlamentarias. Su meta a largo plazo es la creación de una república islámica. Al-Tawhid fue creado en 1982 por el sheij Said Chaaban. De corte fundamentalista sunita desconoce al Estado libanés. El Congreso Popular de Fuerzas Libres Islámicas Nacionales, creado en 1981 por Kamal Chatila es de corte sunita. La Corriente Aounista, fue creada tras la derrota del general en 1990. Pide su regreso a Líbano y mantiene una posición antisiria. Paralelamente, se crearon el Movimiento del 13 de octubre, el de Rassemblement pour la Republique y el de Rassemblement pour le Liban, estos últimos integrados por exiliados. Todos estos movimientos nacionalistas cristianos y antisirios han intentado formar un “congreso nacional libanés”.

El verdadero pluralismo político, transectario, ha tenido un desarrollo limitado en el Líbano. Al comienzo de la guerra civil existía un total de 125 sindicatos con 50 000 afi-

representatividad de los partidos en el sistema parlamentario. En los años cincuenta era sólo de 20% (de los diputados) en 1972 llegó a 34%, su máximo histórico.⁴²

liados o 15% de la fuerza laboral. Estaban organizados en federaciones como la Confederación del Trabajo Libanesa esta a su vez formada de 67 uniones. La mayoría de los trabajadores estaban empleados en microempresas familiares. Aunque el movimiento laboral es importante dirigido sobre todo por el partido comunista libanés, los individuos practican la múltiple afiliación lo que los vincula a organizaciones sectarias.

⁴² Messara, Antoine, *op. cit.*, p. 139.

QUINTA PARTE
LA DESINTEGRACIÓN DEL ESTADO LIBANÉS

A. EL ROMPIMIENTO DEL PACTO NACIONAL

1. *Alianzas sectarias internacionales*

Los libaneses siempre han mirado hacia los extranjeros en busca de una solución, pero la intervención directa de los poderes regionales o globales sólo ha agravado las dimensiones de la crisis. Han usado sus últimas cartas y han perdido.

JIM MUIR, 1984

Todo aquello de partidos políticos es un absurdo para mí. En Líbano no hay más que cristianos y musulmanes.

SAAB SALEM

De 1926 a 1990 el Estado libanés sobrevivió sólo a base de frágiles componendas que denotaban los equilibrios de poder entre las comunidades. En este panorama la gran crisis de 1975 a 1990 parece a todas luces un intento, el más costoso, por reformular el equilibrio comunitario a través de un nuevo reparto confesional del poder en el marco de un Estado apenas integrado. En ese sentido, puede considerarse que el Estado libanés moderno ha pasado por 12 formulaciones diferentes: la del Gran Líbano en 1920, la del Congreso de la Costa en 1935; la del Pacto Nacional, de 1943; la fórmula Malik-Chamoun de 1958; la del gobierno Chehab, 1958-1964; la del Acuerdo de El Cairo y el Movimiento Nacional de finales de los sesenta; la propuesta constitucional de Franyieh de febrero de 1976; la del Frente Libanés de finales de los setenta; la del Acuerdo Líbano-Israel del 17 de mayo de 1983; la del Acuerdo Tripartito de diciembre de 1985, la fórmula de Amin Gemayel-Aoun de 1988 y la fórmula

de Taef de 1989 a la fecha.¹ En estas formulaciones se observa la estructura sectaria del balance de poder; segundo, la interconexión de éstas con poderes externos. Sin embargo, hay indudablemente dos puntos de quiebre que anuncian la disolución del pacto nacional: la crisis de 1958 y la entrada de la OLP a Líbano en 1967.

El pacto nacional de 1943 incluía dos pilares doctrinales, uno relativo a las relaciones externas y el otro al reparto interno, sectario, del poder. Los cristianos aceptaron terminar con su dependencia de la protección francesa/occidental y alinear a Líbano con el mundo árabe. Los musulmanes aceptaron la independencia de Líbano y prometieron ser leales ciudadanos. Como señala Daniel Pipes los cristianos aceptaron “hacerse árabes” y los musulmanes “hacerse libaneses”.²

Sin embargo, tras la intervención estadounidense de 1958, el gobierno chamunista fue acusado de romper el Pacto y de entregar a Líbano en los brazos del imperialismo; el gobierno chehabista, con su fachada nacionalista apenas logró restablecer por breve lapso el consenso. En los sesenta, el polo musulmán no cesó en sus esfuerzos por arrastrar al país hacia las causas “árabes”, en sí, la causa palestina y la confrontación con Israel. Su objetivo era hacer de los palestinos una “quinta columna” sunnita dentro de Líbano que contribuyera a derrocar el poder maronita. El punto de quiebre fue la guerra árabe-israelí de 1967. Hasta entonces, el polo cristiano había mantenido la neutralidad militar del país en una especie de acuerdo tácito con Israel. Aunque Líbano no intervino en la guerra, el sector musulmán se empeñó exitosamente en dar asilo al éxodo de 300 000 palestinos junto con las fuerzas guerrilleras de la OLP. El Pacto Nacional estaba virtualmente roto.

Para ese momento, dentro de la OLP dominaba la facción radical que reivindicaba una lucha de liberación “palestina”, directa e inmediata sin esperar una nueva intervención militar probadamente ineficiente de sus “hermanos” árabes. La estrategia de la OLP se enfocó a la guerra de guerrillas para lo cual exigía un uso irrestricto de los territorios fronterizos con Israel, en especial Jordania y Líbano. En Líbano la región montañosa de Aqrub se prestaba a este propósito por su dificultad de acceso y su

¹ Khalidi, Walid, “Lebanon: Yesterday and Tomorrow”, *Middle East Journal*, vol. 43, núm. 3, 1989, pp. 376-378. Sobre la guerra civil del Líbano véase Ma. de Lourdes Sierra Kobeh, *La crisis del Líbano, un entreluzamiento local, regional e internacional*, México, Paradigma, 1999.

² Daniel Pipes, “The Real Problem”, *Foreign Policy*, 1982, p. 45.

conexión con Siria. El radicalismo de la OLP se refleja en la siguiente declaración:

Creemos que todo régimen árabe alrededor de los territorios ocupados es responsable (*sic*) por nuestra tragedia y ellos tienen la obligación (*sic*) de darnos la oportunidad de liberar nuestro país porque ellos son responsables... Ellos deben pagar el precio de este crimen contra nuestro pueblo y su parte en la creación de nuestra tragedia (*sic*)... dándonos permiso de estar ahí (en sus territorios) organizarnos y prepararnos para regresar a nuestra tierra... por ello consideramos que toda frontera con Palestina debe ser una base (militar) para nuestro pueblo...³

Como señala en términos eufemísticos un profesor palestino “había una inevitable contradicción entre la *raison de revolution* de la resistencia palestina y la *raison d'état* de cada uno de los regímenes árabes donde ésta operaba. La contradicción se agravaba porque la resistencia palestina trataba de arrastrar al llamado mundo árabe a una nueva guerra con Israel, algo que (ninguno) de estos regímenes deseaba”.⁴

La única excepción fue Líbano. Las posturas guerrilleras palestinas, contrarias al interés y seguridad nacional de cualquier país, encontraron eco y apoyo entusiasta y visceral de parte del liderazgo sunita y druso en Líbano mientras que países como Siria, Jordania y Egipto no tardaron en ponerle freno a la OLP o de plano expulsarla a sangre y fuego.

La explicación al “absurdo” libanés eran la falta de identidad nacional perenne y el sectarismo reflejados en la volatilidad misma del Pacto Nacional. En 1968 una encuesta del diario *Al-Nahar* señalaba que 79% de la población, incluidos sectores cristianos importantes, apoyaba la estrategia de los fedayines. En abril de 1968 el funeral de un “mártir” fedayin, Khalil al-Jamal provocó una manifestación pública de cerca de 200 000 personas lideradas por el primer ministro sunita Abdullah Yafi y el mufti Hassan Khalid.⁵

³ Brynen, Rex, *Sanctuary and Survival: The PLO in Lebanon*, Londres, Pinker Publishers, 1990, p. 37.

⁴ Khalidi, Rashid, “The Palestinians in Lebanon”, *Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 194, p. 255.

⁵ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 47.

Una característica interpretación de la guerra como “complot extranjero” contra Líbano que, de paso exculpa a los palestinos, es la que dan Joseph Chaim y Gerard Casto-

Los ataques guerrilleros palestinos contra Israel desde la frontera libanesa se incrementaron en 1968 y culminaron con el atentado a un avión israelí en Atenas. El gobierno israelí respondió con el bombardeo a la flota comercial libanesa en el aeropuerto de Beirut: fue el fin de la neutralidad libanesa. La intención israelí desde entonces y en sucesivos ataques hasta los de abril de 1996 o junio de 1999 sería la de presionar al gobierno libanés (léase al sector cristiano) a salir de su “pasividad” frente a las acciones irregulares de los grupos guerrilleros de la OLP y posteriormente del Hizbollah. Sin embargo, la “causa palestina” gozaría de amplio apoyo popular transectario y simpatía especialmente de la población shiita del sur, al menos hasta la primera invasión israelí de 1978. Como se mencionó antes, dicha población shiita era en realidad más afín históricamente a la de Galilea y por ello en los años veinte Gran Bretaña había intentado anexar la zona al sur del Litani a su mandato de “Palestina” (véase la Tercera Parte).

La complicidad de la población del sur con los palestinos llevó a la policía secreta libanesa, el Deuxieme Bureau a intervenir en las localidades del sur y los campamentos de refugiados. El presidente Helu declaró: “Libano enfrenta un movimiento palestino que está en flagrante contradicción con el Estado” señalando ya el surgimiento de facto de un Estado dentro del Estado, situación que continuaría a partir de los ochenta el Hizbollah. El líder falangista, Pierre Gemayel denunció que las organizaciones palestinas “son un caballo de Troya que amenaza directamente al sistema económico libanés”, léase al sector cristiano. A raíz de esta situación los partidos cristianos formaron la Triple Alianza con objeto de presionar al gobierno y al parlamento a restringir al máximo a los palestinos. Pero en realidad el Estado libanés ya estaba polarizado confesionalmente y paralizado.⁶ Cualquier intento de reprimir a los palestinos provocaría, y de hecho así ocurrió, la salida por no decir la secesión política del bloque musulmán.

riades en su libro *Jours de misere, Liban 1975 et 76* (publicado al comienzo de la guerra): “Claro desafío al sistema israelita, la coexistencia libanesa entre las diferentes sectas religiosas debía desaparecer... Ejemplo frustrante para los países árabes mucho más ricos, el progreso y desarrollo del Líbano era condenado... el más débil de los estados de la región por lo frágil de su estructura... (se prestaba) para resolver el insoluble problema palestino. Los refugiados, azuzados por la demagogia árabe... fueron transformados en combatientes, utilizados como detonador” (pp. 130-131).

⁶ *Ibid.*, p. 48.

2. *El Acuerdo de El Cairo*

La mayoría de los libaneses apenas se dieron cuenta cuando la guerra civil comenzó. El sonido de los disparos se escuchaba como ecos lejanos en los suburbios de la ciudad. Entre ellos los de Chiyah y Ein Rummaneh, cuyos habitantes se detestaban unos a otros por el odio sectario.

JOSEPH CHAMI

“Cada lado pidió la intervención de aliados extranjeros, la guerra de Líbano no habría tenido lugar sin las querellas intestinas provocadas por la ausencia de consenso político y la exacerbación de la identidad comunitaria” dice Valognes.⁷ De ahí que la acusación de que la guerra había sido provocada por “maquinaciones extranjeras” no es sino parcialmente correcta ya que de hecho hubo colusión de intereses palestinos, iraníes, sirios e israelíes y otros con las diferentes comunidades libanesas.

La formación de milicias cristianas coincide ciertamente con la aparición de los comandos palestinos y su percepción como brazos armados del sector musulmán. En 1969 el Ejército Libanés tuvo varios encuentros con las guerrillas de la OLP en el sur y en la Beqaa. Paralelamente unidades del Ejército de Liberación Palestina, controlado por Siria y opuesto a la OLP, cruzaron la frontera y también fueron repelidas por el Ejército Libanés. Sorprendentemente el sector musulmán, encabezado por el premier Karame, denunció los hechos en apoyo de los palestinos y congeló sus relaciones con el presidente Helu por 214 días. El ataque israelí al aeropuerto de Beirut no hizo sino precipitar una reacción visceral transectaria especialmente entre los estudiantes universitarios que acusaban al gobierno de su incapacidad de enfrentar la “agresión” israelí o de no apoyar suficientemente a la causa palestina.

En el momento de mayor debilidad del Estado libanés, el imam Musa al-Sadr, líder “espiritual” de los shiitas, hizo un espectacular “debut” en la escena política libanesa denunciando la miseria del sur con el objetivo inmediato de chantajear a Beirut: Sadr convocó a una huelga general del sur iniciada el 26 de mayo de 1970. Su figura carismática, al igual que la del Ayatollah Khomeini atrajo la atención de los medios y de sectores

⁷ Valognes, Jean Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1996, p. 683.

universitarios e intelectuales que insistían en verlo, al igual que a Khomeini, como un defensor de los oprimidos. El presidente Helu no tuvo más remedio que reconocer “los errores del Estado” y creó el Consejo del Sur con un fondo de 10 millones de dólares.⁸

Kamal Jumblat aprovechó la coyuntura para radicalizar su postura a favor de los palestinos. El llamado Bloque del Centro, grupo de líderes sunitas, shiitas y maronitas encabezados estos por Sulayman Franyieh, produjo un memorándum llamando a la legalización formal de las guerrillas y criticó incluso al Deuxieme Bureau. Rashid Karame anunció la “coordinación” del gobierno con las guerrillas al tiempo que el ejército y la policía secreta intentaban controlar y contener a las guerrillas. Cuando se conocieron sus actividades “represivas” hubo nuevas manifestaciones pro palestinas especialmente del Movimiento Nacional Libanés que agrupaba a los drusos y sunitas. La situación se deterioró de manera muy similar a la crisis pro nasserista de 1958. El estado de emergencia se extendió a las ciudades de Beirut, Sidón, Nabatiyya, Baalbek, Tiro y Trípoli zonas predominantemente shiitas y sunitas. El presidente Helu quedó aislado.⁹

Sorprendentemente la OLP, colocada en situación de “víctima” y apoyada por el premier Karame puso como condición para el cese de sus actividades el levantamiento del virtual estado de sitio del ejército libanés contra sus campos y bases militares afirmando que: “La presencia de comandos en las fronteras de Palestina en cualquier parte de la nación árabe (*sic*) no está sujeta a negociación” posición confirmada por el Consejo Nacional Palestino.¹⁰

Kamal Jumblat —quien ocupaba nada menos que el cargo de Ministro del Interior— y el Movimiento Nacional Libanés apoyaron la posición palestina acusando al gobierno nacional de “conspiración” (!) contra las guerrillas y la causa palestina. En cualquier otro país con una verdadera identidad “nacional” estas posturas, viniendo de un ministro, hubieran resultado inaceptables cuando no consideradas actos de traición flagrantes. El gobierno y el país de facto se habían partido.

La gran guerra no se inició en 1975 con el “incidente” de Ain al-Rumaneh como suele apuntarse. En realidad había comenzado como una

⁸ Véase Ajami, Fuad, “Imam Musa al-Sadr”, en Sayyed Hossein Nasr (ed.) *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Nueva York, State of New York University Press, 1989, pp. 427-455.

⁹ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 683.

¹⁰ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 50.

guerra encubierta sunita-maronita que venía arrastrándose como conflicto político desde 1958: “Conscientes de representar el islam oficial (y por tanto el Islam de los países árabes) los sunitas consideran que tienen el derecho a ejercer el poder en Líbano”, el único país que no tiene un régimen musulmán. Como señala Georges Corm: “Los sunitas se consideran miembros de una red de ciudades islámicas, El Cairo, Damasco, Bagdad, Alepo, Jerusalén, que han sido los ejes de los grandes imperios musulmanes, para ellos el único sucesor legítimo del imperio otomano es un gran Estado árabe que garantizaría los lazos entre todas estas ciudades”.¹¹

Considerando el apoyo a los palestinos, los sunitas esperaban consolidar un cambio demográfico confesional y, bajo el eufemismo de la democracia, justificar una nueva repartición de poderes que los liberara de la “tutela” cristiana. El *establishment* religioso sunita no dejará de hacer explícita su sanción a este propósito “sagrado”. El mufti Hassan Khaled y la Dar al-Fatwa proveen las justificaciones teológicas a la lucha contra el poder cristiano, ilegítimo según el Corán. Sin ambages el director general de la Dar al-Fatwa, Hussein al-Quwatli anunciaba que “Los musulmanes del Líbano, desde el punto de vista de los principios (religiosos) están obligados a acatar lo que el Islam les impone. Ello incluye el establecimiento de un Estado islámico. Así ha sido desde la conquista (árabe) de Siria hasta la caída del Estado musulmán otomano”.¹² En Trípoli el Sheij fundamentalista Chaaban, líder del movimiento de la unificación islámica reintroduce las penas coránicas e impone en las escuelas cristianas el aprendizaje del Corán.¹³

Ante la parálisis del Estado amenazado de descomposición en sus fragmentos comunitarios, el sector cristiano maronita radicalizó su posición y rechazó abiertamente la presencia militar palestina denunciando la conspiración detrás de ella. El líder Kataeb afirmó “la cuestión de fondo no es la presencia de los comandos sino de los que se ocultan detrás de ellos, explotando su causa, para introducir ideologías extranjeras al Líbano”. Pierre Gemayel mostró su preocupación por la continua inestabilidad que estaba provocando la salida de capitales, dañando la industria turística y amenazando la economía de servicios del país; en enero de 1975 mandó un documento oficial al presidente Franyieh advirtiéndole que: Líbano está

¹¹ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 675.

¹² Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University, p. 186.

¹³ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 676.

amenazado por la anarquía provocada por el movimiento palestino". Tres días después Chamille Chamoun endosó dicho documento.¹⁴

La presión árabe sunita sobre el gobierno libanés se hizo manifiesta a través de declaraciones de Libia, Iraq, Argelia, Sudán y Yemen del Sur pero sobre todo Egipto. En octubre 27 de 1969 Yasser Arafat y el primer ministro Karame aliados contra el sector cristiano del gobierno, declararon su aceptación de la "mediación" de Nasser. Para los sectores musulmanes panarabistas Nasser obtenía así su revancha ante la "afrenta" que le infligiera el presidente Chamoun en 1958. El acuerdo de El Cairo (3 de noviembre de 1969) fue firmado *a forciori* por el jefe del ejército, el general Bustany (maronita) bajo la presión del presidente Nasser y del secretario general de la Liga Árabe Mahmud Riadh. Pero, de hecho y en la forma era un autogolpe de Estado ya que implicaba el reconocimiento legal de las guerrillas palestinas como entidad autónoma dentro del territorio libanés mientras que la OLP se limitaba a reconocer, verbalmente, la ficción de soberanía y seguridad del Líbano.

Aunque teóricamente la OLP debía "coordinar" sus acciones con la autoridad militar libanesa y restringir sus actividades a "ciertos puntos estratégicos", en los hechos había obtenido autorización para usar el territorio libanés como base de operaciones militares contra Israel lo cual desde el punto de vista del derecho internacional hacía legal y legítimo el derecho de Israel a responder militarmente.¹⁵ El liderazgo cristiano quiso presentar el Acuerdo como un "éxito". Después de todo había salvado en la forma la vigencia del Pacto Nacional pero en realidad sólo servía para diferir la insurrección de los panarabistas al tiempo que encaminaba a Líbano a la autodestrucción. La OLP calificó el acuerdo como el "primer reconocimiento de la revolución palestina en Líbano... que permitirá a la OLP tratar oficialmente (de igual a igual) con las autoridades libanesas". Por su parte, Raimond Edde lo denunció como "la calamidad que ha caído sobre los cristianos de Líbano".

A raíz del acuerdo de El Cairo las organizaciones guerrilleras palestinas: Al-Fatah de Arafat; el Frente Popular de Liberación de Palestina de Georges Habache, pro sirio; el FDPLP (Frente Democrático Popular de Liberación de Palestina) de Nayef Hawatmeh y el comando general de Ah-

¹⁴ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 50. Véase también Joseph Chami y G. Castoriades, *Days of Tragedy*, Beirut, Chami y Castoriades, 1977.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

med Yibril instalaron en Líbano sus cuarteles, campos de entrenamiento, depósitos de armas y en sí la base de sus comandos guerrilleros dirigidos no sólo contra Israel sino contra israelíes y judíos en el resto del mundo. A partir de entonces Líbano ganaría la fama de “refugio terrorista” con el consecuente descrédito del pasaporte libanés.¹⁶

El escritor pro palestino Rashid Khalidi reconocía en 1984 que “Entre 1968 y 1982 casi 300 000 palestinos en Líbano gozaron del mayor grado de autonomía en sus asuntos que cualquiera de sus compatriotas desde el periodo del mandato británico en Palestina. En este lapso de 14 años, desarrollaron instituciones sociales y culturales y de seguridad (militares) y una presencia económica poderosa, principalmente privada...”¹⁷ En términos más cínicos, el líder palestino Chaufiq al-Hut decía que “Líbano es un jardín sin barda”.¹⁸

Al amparo del Acuerdo, la OLP lejos de coordinar su actividad con el gobierno libanés incrementó sus acciones provocadoras contra Israel pasando de 150 ataques en 1969 a 410 en 1970. En ese año Moshe Dayan advirtió que “si la agresión continúa, el sur de Líbano enfrentará la misma ruina sufrida por la margen occidental y el Canal de Suez...”¹⁹ Los constantes duelos de artillería provocaron un éxodo creciente de aldeanos del sur principalmente cristianos y shiitas.

Por su parte, Musa al-Sadr jugaba astutamente con la guerra confesional que ya oponía a sunitas, drusos y maronitas. Lejos de alinearse abiertamente con los palestinos, a quienes responsabilizaba de las violentas acciones punitivas israelíes, denunciaba la opresión contra los metwallis. Sus reivindicaciones de “izquierda” encontraban eco en la Universidad Americana que, como señala Fuad Ajami, en ese momento era un bastión del “marxismo y la causa palestina” y en el propio liderazgo sunita, druso y palestino.²⁰ Uno de los temas constantes de Sadr fue sin duda la

¹⁶ Apenas firmado el Acuerdo de El Cairo las guerrillas palestinas empezaron a actuar confesionalmente como aliadas de las fuerzas musulmanas y drusas autoras del acuerdo, las mismas que años antes se habían rebelado contra el gobierno de Camille Chamoun y antes se habían rebelado contra el gobierno de Bishara al-Khuri o contra el régimen mandatario. Las fuerzas palestinas no tardaron en acumular un arsenal considerado sumamente peligroso en su campamento de Tell Zatar, en la zona cristiana de Beirut.

¹⁷ Khalidi, Rashid, *op. cit.*, p. 255.

¹⁸ Fuad Ajami, *op. cit.*

¹⁹ Laurent, Annie y Basbous, Antoine, *Guerres secrets au Liban*, París, Gallimard, 1987, p. 157.

²⁰ Fuad Ajami. *op. cit.*

de la explotación de los pequeños productores de tabaco —unos 25 000 shiitas— en el sur a manos de los latifundistas representados por familias como la del ex premier Riadh al-Solh y la del emir druso Majid Arslan. Su “rebelión” de los pequeños productores de tabaco libaneses era una evocación de la rebelión nacionalista dirigida por clérigos shiitas en Irán durante el siglo XIX y sin duda atraía la simpatía del movimiento kho-meinista.²¹

En 1970 el diputado chamunista Joseph Mughabghab denunciaba en tono profético: “Dada la identidad legal de los comandos palestinos... encontrarán partidos u organizaciones (como el Movimiento Nacional Libanés de composición musulmana y drusa) que colaborarán con ellos en la realización de sus demandas... su lógica los inclina a la izquierda... y estas organizaciones que proclaman la liberación de las sociedades árabes del imperialismo y la liberación de Palestina requieren primero hacer explotar las condiciones existentes en Líbano. Si la oportunidad les es dada, Líbano será el terreno adecuado para sus actividades de izquierda que provocarán choques armados y sangrientos”.²² El Kataeb urgió a que los fedayines fueran transferidos de Líbano a otros países árabes mientras Sulayman Franyieh, arrepentido de su apoyo al Movimiento Nacional, pedía aplicar la ley contra las violaciones guerrilleras al tiempo que formaba su propia milicia para enfrentar el creciente poder de la OLP y sus aliados musulmanes. Ante las acusaciones de confesionalización de la actividad palestina en Libano, Arafat declaró: “La resistencia palestina en Líbano no es una *cliqué* política... (que intervenga) en los asuntos internos de Líbano... no es un grupo confesional...”(?)

Los partidos civiles cristianos tendieron a cerrar filas frente a lo que percibían como un complot árabe musulmán como lo muestra la temprana alianza de falangistas, chamunistas y eddeístas en 1968. Aun así estos partidos del *establishment* buscaban un “diálogo nacional” o más bien interconfesional dispuestos a hacer concesiones en la arabización de Líbano.²³ Su liderazgo aún había sido formado en la mentalidad del Pacto Nacional y de la convivencia confesional así como en la identificación de Líbano con las causas “árabes”. Un Comité de Diálogo Nacional fue for-

²¹ Véase Rodríguez, León, *La revolución islámica-clerical de Irán*, México, El Colegio de México, 1991.

²² Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 54.

²³ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 105.

mado en septiembre 25 de 1970 pero en realidad era un cónclave de los líderes (*zaim*) tradicionales enfrentados unos con otros por odios personales, confesionales y político económicos. Entre los 20 miembros estaban Jumlat, Gemayel, Salam, Chamoun y Edde.²⁴

Sin embargo, fueron las generaciones más jóvenes como el hijo de Pierre Gemayel, Bashir o el hijo de Camille Chamoun, Dany, o el chamunista Charles Chostine los que percibieron con mayor “realismo” la situación de cerco de la comunidad cristiana y reaccionaron formando milicias.²⁵

Se calcula que en 1970 las guerrillas palestinas superaban con creces al ejército libanés que no contaba más de 20 000 efectivos. Las comunidades cristianas reactivaron sus milicias apoyadas en parte por el Deuxieme Bureau. La falange estaba compuesta de obreros, artesanos, campesinos y profesionales bajo el lema de “Dios, Patria y Familia”. Un grupo de falangistas y del partido chamunista se unió en 1969 para crear el Tanzim, una organización paramilitar. Su propósito era suplir al ejército libanés en sus enfrentamientos con las guerrillas palestinas. Entre 1969 y 1975 el Tanzim afirmaba haber entrenado a más de 14 000 civiles voluntarios. Otro grupo llamado “la nación libanesa” inspirado por las ideas de libanismo del poeta Said Aql surgió en 1970.²⁶ Una organización originalmente estudiantil, formada por Etienne Sacre se convirtió en la milicia de “los guardianes de los cedros” en 1975. Entre el clero maronita —cada vez más alienado de las políticas conciliadoras del patriarcado— surgieron inquietudes similares. Todos estos grupos compartían el sentido de “amenaza” al

²⁴ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 81.

²⁵ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ Snider, Lewis, “The Lebanese Forces: Their Origins and Role in Lebanon’s Politics”, *The Middle East Journal*, vol. 38, núm. 1, 1984, p. 6.

La OLP había intentado mantener la simpatía de los cristianos libaneses hasta 1969: la rama libanesa de Al-Fatah estaba dominada por cristianos incluyendo un líder palestino maronita. La OLP también mantenía su presencia en organismos de la diáspora como la Conferencia Mundial de Cristianos de Palestina además de contactos con organizaciones cristianas juveniles como la YMCA o el Movimiento Social que unía a grupos shiitas, cristianos y palestinos así como contactos con los patriarcas Al-Meuchi, Boutros Qoraich y el Vaticano. Aunque estos contactos suavizaron un tanto la creciente polarización confesional bastó un “incidente” en marzo de 1970 en el que se enfrentó el ejército libanés con la guerrilla para poner al descubierto el grado de tensión real. La primera parte de la guerra coincide con el patriarcado de Qoraich. El alto clero maronita, sujeto a las directrices del Vaticano, sorprenderá a su propia comunidad por la falta de liderazgo activo. Trata de mantenerse al lado del *establishment* civil cristiano en apoyo abierto al diálogo, la reconciliación y la vuelta al esquema del Pacto Nacional.

statu quo aunque sus milicias en sí parecen haber tenido un carácter “defensivo”. El único grupo que realmente articuló una ideología cristiana separatista fue el Frente Nacional Libanés fundado por un estudiante de la Universidad de Saint Joseph, Sami Fares. Dicho grupo fue el primero que expresó la idea de “autodeterminación del pueblo cristiano” de Líbano.²⁷

Mientras sunitas, drusos y maronitas llevaban una guerra encubierta, el imam Musa al-Sadr preparaba y armaba las guerrillas confesionales shiitas dentro del movimiento AMAL. Para ello, logró conectar y coordinar a tres sectores de la comunidad shiita libanesa que hasta entonces habían permanecido relativamente aislados y alienados uno de otro. Desde su base en Tiro, Sadr atrajo a los “clérigos” shiitas de Beirut y en general a la elite empresarial urbana; asimismo, coordinó a los pequeños agricultores y campesinos del sur y finalmente a los sectores más agrestes de la Beqaa muchos de ellos vinculados con operaciones de narcotráfico.²⁸ A finales de los setenta, Sadr era ya un elemento demasiado independiente y peligroso para todas las comunidades lo mismo que para Israel, Siria, el liderazgo palestino o incluso Irán; en realidad no parecía estar alineado con ninguno de ellos de ahí el misterio de su asesinato.

B. LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA CRISIS LIBANESA

La guerra fue sólo de nombre civil, lo fue sólo por sus innumerables víctimas. Las etiquetas políticas... derecha, izquierda... resultaban engañosas. Cómo tomar partido cuando el fanatismo toma el lugar de la razón.

JOSEPH CHAMI, 1977

1. *La alianza palestina-sunita*

No cabe duda de que las dos comunidades que habían diseñado el Pacto Nacional fueron también las responsables de la guerra. Ya se señalaron las debilidades intrínsecas de dicho pacto “social” que en la peor tergiver-

²⁷ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 105.

²⁸ Fuad Ajami, *op. cit.*

sación de Rousseau había pretendido formar, de la noche a la mañana, una nación para un Estado. La “crisis palestina” no hizo sino agravar la discusión perpetua en torno al Pacto: la necesidad de revisarlo con base en los cambios demográficos. Si bien el sector maronita había impedido un censo oficial, abundaban “cálculos” y “estimaciones”. Una de tantas es la que condujo una organización francesa de planeación familiar en 1977: Musulmanes shiitas 28% (900 000); maronitas 24% (750 a 800 000); sunitas 19% (600 000); ortodoxos 9% (300 000); drusos 9% (250 000); griegos católicos 6% (200 000) y armenios 5% (160 000). Según otra estimación cercana el sector cristiano en 1982 representaba 40% de la población y el sector musulmán, sunita y shiita, 50% mientras el druso era 9 por ciento.²⁹

Tras la guerra árabe-israelí de 1973 las guerrillas palestinas se radicalizaron aún más, con casi 400 000 palestinos concentrados en la mitad sur de Líbano, la situación rebasaba las capacidades del ejército nacional. La soberbia de la OLP, apoyada por un sector musulmán que la consideraba su brazo armado leal, cuando no vengador, queda expresada en un eslogan de Arafat: “Que la sangre corra en Beirut hasta llegar a las rodillas, que Líbano se convierta en un río de sangre, no veo en ello ningún inconveniente”. El número dos de la OLP, Abu Iyad confirma la amenaza de la OLP, especialmente contra el sector cristiano: “El camino a Palestina pasa por Aintura, Metn y Junieh”. Lejos de provocar una reacción “nacionalista”, imposible en la fragmentación comunitaria, la OLP acentúa las profundas divisiones confesionales del Líbano y la falta de una identidad común. Dice Valognes, “Nada de esto habría sido posible sin la complicidad activa (y consciente) del islam libanés”.³⁰

La guerra, llamada eufemísticamente “civil”, apenas ocultaba su fondo confesional. Del lado musulmán pretendía modificar el reparto confesional al menos en una paridad cristiano-musulmana y por cuestiones de “justicia social”; del lado cristiano, conservar el *statu quo* no sólo para asegurar sus “privilegios” sino para evitar un dominio musulmán que sería “incapaz”, por cuestiones coránicas, de respetar la laicidad del régimen y la “igualdad de derechos”.

²⁹ Pipes, Daniel, “The Real Problem”, *op. cit.*, p. 142.

³⁰ Valognes, Jean Pierre. *op. cit.*, p. 683. Véase también J. Chamí y G. Castoriades, *op. cit.*, p. 384. Helena Cobban. “Lebanon’s Chinese Puzzle”, *Foreign Policy*, núm. 53, 1983-1984, p. 35.

En mayo de 1969, comandos palestinos infiltrados desde Siria habían atacado puestos fronterizos libaneses. En realidad Siria no apoyaba a la “causa palestina” sino que buscaba el pretexto para la intervención militar y política presentándose como el interlocutor, el pacificador y eventualmente el fiel de la balanza indispensable ante la fragmentación confesional del Estado libanés.

Del 2 al 10 de mayo de 1973 el ejército libanés tuvo que involucrarse en una guerra abierta para frenar el avance militar sunita-OLP cuyos comandos se habían atrincherado en los campamentos alrededor del Beirut cristiano: Dbaye, Tell al-Zaatar, Chatila y Sabra y otras zonas como Rashaya al-Wadi. Después de tres días de negociaciones se llegó al Acuerdo de Melkart que enmendaba el ignominioso Acuerdo de El Cairo y reducía la libertad de acción de los fedayines. Sin embargo las presiones políticas internas y externas sobre el presidente Franyieh acabarían por obligarlo a replegar al ejército. En 1975 hubo manifestaciones masivas musulmanas y cristianas en favor y en contra de las acciones palestinas.

El ex primer ministro francés Maurice Couve de Murville, enviado en misión de paz al Líbano, reconoció que: “la proporción de los refugiados palestinos en el Líbano hace vacilar los fundamentos del equilibrio político (confesional) y demográfico del país”. La estrategia palestina no parecía ser derrocar al gobierno libanés sino, con apoyo musulmán, consolidar un Estado palestino sustituto en el sur de Líbano desde donde podría hacerse la guerra directa contra Israel.³¹ Hasta ese momento el ejército libanés había enfrentado a las guerrillas palestinas pero en abril de 1975 el “incidente” de Ain Rumaneh marcó el primer choque directo, al menos oficialmente, de una milicia cristiana —los falangistas de Pierre Gemayel— con los palestinos y el fin de la guerra encubierta: las fuerzas del Kataeb arrasan el campamento palestino de la Quarantine, las fuerzas palestinas sunitas invaden los suburbios cristianos de Damour y Jije: el presidente Chamoun es rescatado de su residencia en un helicóptero.

El liderazgo palestino calificó los hechos como “una conspiración para destruir a la guerrilla: es el inicio de un intento de distraer la resistencia palestina en batallas secundarias y alejarla de su lucha de liberación lo cual está relacionado con las maquinaciones de Henry Kissinger

³¹ Véase Joseph Naffah. *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, México, Porrúa, 2000, p. 182. Véase también Phares, Walid, *op. cit.*, p. 109.

para liquidar al movimiento palestino con el apoyo de los movimientos de derecha libaneses".³²

El *establishment* cristiano, sin llegar a formular una petición formal, se ve forzado a reconocer la necesidad de la intervención militar siria como el menor de los males. Hasta ese momento las facciones palestinas pro sirias infiltradas por Damasco a favor del gobierno libanés no han tenido un efecto significativo sobre el liderazgo de Arafat. La Liga Árabe, bajo el control factual de Egipto hasta 1977, no contribuye a solucionar el conflicto sino que refuerza la posición de Arafat. Por su parte el Libro Blanco de la cancillería libanesa, citado por el embajador Joseph Naffah, reproduce un documento del canciller libanés (28-VI-76) que resulta revelador: "el embajador soviético Soldatov no se ha presentado ante ninguna autoridad (libanesa) y se reúne de manera permanente con Arafat y los otros líderes palestinos... como si estuviera acreditado ante ellos".

El liderazgo shiita sabe que no obtendría ninguna ventaja de quedar sometido a un régimen árabe sunita y se alinea de facto con el *establishment* cristiano a favor de la intervención siria-alawita. Los drusos, en su actitud panarabista y revanchista continúan apoyando la alianza sunita palestina.

2. La intervención siria contra la OLP

El camino a Palestina pasa
por Aintura, Metn y Junieh.

ABU IYAD
4 de mayo de 1976

Para 1976 tanto Siria como Israel se estaban movilizando militarmente ante el deterioro de la situación interna de Líbano que creaba un vacío de poder en sus fronteras. Ambos países estaban conscientes de la fragilidad del Estado libanés y de la inoperancia efectiva de su ejército dada su composición confesional.

En 1976, el involucramiento del ejército libanés acabó por provocar la tan temida descomposición confesional justo cuando la situación interna estaba llevando al país a la guerra civil confesional. El 3 de enero de

³² Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 83.

1976 una comisión militar especial constataba la defección de 850 oficiales, suboficiales y soldados es decir el 5% del ejército. En las fuerzas de seguridad interna, FSI, la defección alcanzaba los 1 600 elementos, un 20% de los efectivos. El teniente sunita Ahmed al-Khatib se sublevó el 21 de enero de 1976 al amparo de la ideología panarabista y pro palestina. El 11 de marzo de 1976 se le unió el brigadier Aziz al-Ahdab comandante de la región de Beirut quien se sublevó en un intento de golpe de Estado: se apoderó de la radio y la televisión para proclamar un gobierno provisional e incluso bombardeó el palacio presidencial. En contra de este grupo, el comandante Fuad Melek, el coronel Antoine Barakat y el comandante Saad Haddad, cristianos, formaron un movimiento de reforma. Eventualmente el grupo de Saad Haddad formaría el núcleo de la milicia cristiana pro israelí, el Ejército del Sur de Líbano.³³

Desde marzo de 1975 el presidente sirio, Hafez al-Assad había ofrecido a la OLP “establecer un comando sirio palestino unificado” para la liberación de Palestina. Pero Arafat, enemigo acérrimo de Assad lo rechazó lo que equivalió a una declaración de guerra. En abril de 1976 Arafat denunció los propósitos sirios “de liquidar a la OLP y colocar al frente a Zuheir Mohsen como líder de la resistencia Palestina”. Kamal Jumblat denuncia que los sirios “habían entrado a Líbano bajo el velo de la Saiqa (la guerrilla palestina pro siria)”.³⁴

Camille Chamoun confirma que los supuestos comandos palestinos procedentes de Siria eran en realidad fuerzas paramilitares de ese país que habían entrado a Líbano, para apoyar al gobierno libanés, desde enero de 1976: “comandados por oficiales sirios... todo el equipo y provisiones

³³ Figue, Gerard. *Le point sur le Liban*, Beirut, Antologie, 1996, p. 93.

Detrás del conflicto de la OLP con Assad también se encontraban otros países árabes enemigos de Siria, como Egipto e Iraq. Abu Nidal y el Frente Palestino Nacional de Salvación, con sede en Damasco, se encargaron de ejecutar a un buen número de figuras de la OLP en Líbano, en la Cisjordania y en Europa. Véase Daniel Pipes, *op. cit.*, p. 137.

³⁴ La guerrilla palestina llamada Saika fue establecida en 1966 bajo patrocinio sirio. El propósito de la organización era originalmente tomar el control del movimiento palestino bajo la bandera del pansirianismo. El líder palestino Abu Nidal, protegido de Siria, no dudó en afirmar la legitimidad de la causa pansiria: “Palestina le pertenece a Siria y como Líbano será parte de ella... Soy un creyente fervoroso en el Estado de la Gran Siria... Nosotros los palestinos somos ciudadanos sirios. Para nosotros Siria es la madre patria... yo incluso tengo padres sirios... La Gran Siria consiste de Palestina, Iraq, Jordania y Líbano... un Estado como Jordania no existió en la historia árabe hasta los años veinte”.

Le Monde, enero 1, 1986. Véase Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 135.

militares son sirias...³⁵ En julio de ese año el propio Assad reconocería que había “camuflado” su ejército como palestinos: “Decidimos entrar a Líbano bajo el nombre del Ejército de Liberación de Palestina... éste comenzó a entrar a Líbano sin que nadie (*sic*) se diera cuenta. Los que ahora hablan en nombre de Palestina (Arafat) no se dieron cuenta de este ejército hasta que estaba en Líbano (combatiéndolos) nunca los consultamos”, (“Radio Damasco”, julio 20, 1976).

Al menos desde mayo de 1975 el entonces canciller sirio, Khaddam, visitó varias veces Beirut para ofrecer su mediación y diferentes líderes libaneses acudieron a Damasco a consultar al presidente Assad o solicitar su apoyo. En enero de 1976 tuvo lugar, en la base de Rayakh en Líbano, una reunión clave entre el presidente Franyieh y el secretario de Estado Henry Kissinger. Según el embajador Joseph Naffah, ahí se verificó el compromiso de aceptar la intervención militar siria. En última instancia, Damasco parece haber convencido tanto a los norteamericanos como al *establishment* cristiano y musulmán libanés de la conveniencia de su intervención militar para evitar una interminable guerra civil confesional. Pero, al mismo tiempo, nadie quiso hacer el llamado oficial, dada la responsabilidad histórica que ello implicaba. En enero de 1976 los líderes musulmanes libaneses fueron convocados por el mufti sunita Hassan Khaled. A la reunión acudieron el líder shiita Musa al-Sadr, el druso Karmal Jumblat, el ex ministro sunita Malik Selim y Rashid Karame. Después de cuatro horas de deliberaciones ellos hicieron un llamado a Siria: “Nuestros hermanos han decidido telefonar al (canciller) Khaddam para que transmita a Assad el estado tan peligroso de la situación y solicitar el apoyo (intervención) de Siria. Siria ya está interviniendo con todo su peso”.³⁶ Por su parte, el presidente Franyieh, amigo personal de Assad, no dudó en confiar en la “inspiración” de Damasco para presentar en febrero de 1976 una propuesta de reconciliación nacional (confesional) llamada simplemente el Documento Constitucional.

El compromiso dejaba la división sectaria de los tres poderes pero establecía la paridad de representación en el Parlamento y una reducción de los poderes presidenciales a favor del primer ministro (sunita) que sería electo por el parlamento y no designado por el presidente. Se revisaría la ley electoral en relación con la composición confesional de los distri-

³⁵ Pipes, Daniel, *Greater Syria, op. cit.*, p. 135.

³⁶ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 107.

tos y se establecería una corte constitucional. Los partidos cristianos rechazaron el documento. Pierre Gemayel lo consideró contrario “al interés nacional”, es decir cristiano. Los Guardianes de los Cedros lo consideraron un precedente peligroso. Paradójicamente lo esencial del documento, que no era sino la revisión del Pacto Nacional de acuerdo con una supuesta paridad demográfica confesional, sería aprobado después de catorce años de guerra sangrienta en el Acuerdo de Taef.

Mientras Franyieh no tenía más remedio que arrojarse de lleno en los brazos de Siria, algunos líderes milicianos cristianos desconfiaban y acudieron a Israel en busca de apoyo logístico, decididos incluso a una alianza militar: “En ese momento, dice Philip Gabriel, los israelíes establecieron contacto con los cristianos libaneses, hubo entrevistas entre mayo y agosto de 1976, incluida una con el premier Rabin”. Pero, Estados Unidos favorecía ya la intervención del régimen alawita de Siria y sólo como segunda opción aceptaría la intervención israelí para destruir a la OLP.³⁷

En un famoso discurso de marzo de 1976 el líder del partido Baath de Siria anunció que su país intervendría en Líbano para evitar la partición del país y la desviación de la resistencia palestina. Por su parte, Hafez al-Assad declaró que “impediría la creación de un Estado de los oprimidos” en Líbano refiriéndose a los palestinos e indirectamente a los grupos extremistas shiitas.

En mayo de 1976 el emisario norteamericano, Dean Brown declara “Yo no tengo objeción para que las fuerzas sirias sean encargadas de restablecer la seguridad de Líbano... a condición de que sean respaldadas por fuerzas árabes y amigas”. En realidad era una confirmación de la luz verde dada por Washington a la intervención militar siria. Un par de meses antes de que se verifique la entrada del ejército sirio, en marzo de 1976, el presidente Franyieh, por mera cuestión de maquillaje diplomático, había solicitado el apoyo de Francia ante el Consejo de Seguridad. Francia rechaza la petición so pretexto de no querer internacionalizar la crisis libanesa.³⁸ En realidad, tras su fracaso en Suez y en Argelia, desde los años

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

Como señala el embajador Joseph Naffah, “el único gobierno que hizo pronunciamientos oficiales e inició gestiones para la intervención de la ONU fue México, a instancias del presidente Echeverría”. Sin embargo, la iniciativa mexicana, que hubiera sido un digno corolario a nuestra doctrina de principios de política exterior, quedó abortada ante la “apatía” francesa y más aún ante la sospechosa parálisis diplomática del gobierno del

cincuenta Francia había renunciado a su *politique minoritaire* tradicional y había optado por una política panarabista que sobre todo garantizara una relación amigable con los países islámicos petroleros. Hafez el Assad se vanagloria de ser el nuevo protector de los maronitas: “Para mí es una ocasión histórica la de poder orientar a los maronitas hacia Siria, de ganar su confianza y de hacerles ver que su protección ya no depende de Francia”.³⁹

Al final de cuentas y como ningún funcionario o partido se atreve a responsabilizarse del llamado a la intervención siria, a pesar de que todos la aceptan ya como un hecho, es el diputado pro sirio, Mijael Daher quien en un cable urgente dirigido al presidente Assad el 29 de mayo la solicita: “Nosotros le llamamos a intervenir inmediatamente para cesar el derramamiento de sangre...”⁴⁰

La intervención siria comenzó formalmente el 31 de mayo, tácitamente apoyada por el gobierno libanés y por el *establishment* cristiano y musulmán pero sin que hubiera un comunicado oficial. De ahí que el presidente Assad recordara en un famoso discurso del 20 de julio los “llamados de auxilio insistentes” que había recibido de los diferentes actores en el conflicto libanés: “Hacia mediados de enero, nuestro ministro de Asuntos Exteriores recibió de la Cumbre (Islámica) de Aramoun un llamado para cesar los combates... Yo sabía que la resistencia palestina tenía muchas más armas que el ejército libanés que de hecho no participaba en los combates. Un tercer llamado nos llegó: Beirut Oeste estaba abierto a las fuerzas del Kataeb. Yo llamé al presidente Franyieh. Un octavo, un noveno cese al fuego fueron concertados sin otro resultado que la escalada de los combates... no nos quedaba otra opción que intervenir directamente... aun a riesgo de una guerra con Israel... Después los jefes de los partidos nacionales libaneses no tuvieron otra opción que tomar el camino de Damasco”.⁴¹

primer ministro Rashid Karamé dispuesto ya a facilitar la intervención siria. Como señala el embajador Naffah, aun sin mediar una solicitud formal del gobierno libanés había suficientes precedentes para que México o la propia ONU tomaran cartas en el asunto. Sin duda, en retrospectiva, la mejor salida para la crisis libanesa hubiera sido la internacionalización en el ámbito de la ONU. Véase Joseph Naffah, *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, México, Porrúa, *op. cit.*, pp. 200-210.

³⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁴¹ *Ibid.*, p. 108.

La única confirmación oficial de la solicitud de intervención de parte del gobierno libanés fue la que hizo el presidente Franyieh, de forma por demás obtusa, 7 días después de que las tropas sirias ya estaban operando en Líbano. El 7 de junio envió un mensaje a la Liga Árabe reconociendo la “legalidad” de la intervención.⁴² El *timing* de la declaración de Franyieh coincide justamente con el relevo del mando presidencial un par de meses después.

En mayo-junio de 1976, la alianza druso-sunita-palestina integrada en el Movimiento Nacional y dirigida por Kamal Jumblat decide avanzar militarmente sobre las posiciones cristianas en una estrategia similar a la de 1860-1861. Kamal Jumblat y Arafat quieren presentar un *fait accompli* a los sirios para forzar a los cristianos a rendirse y negociar. En vísperas de la entrada del ejército sirio, la “capital cristiana”, Beirut Este, estaba sitiada por posiciones palestinas y druso-sunitas que incluían Tell al-Zaatar, Sabra-Chatilla, Jisr al-Pasha y Sin al-Fil. Fue entonces que, ya al amparo del ejército sirio, seis milicias cristianas, bajo el liderazgo de Bashir Gemayel, deciden coordinarse por primera vez para romper el cerco destruyendo el principal bastión palestino en Tell al-Zaatar. Las milicias eran: Tanzim, Kataeb, la del PNL (Partido Nacional Liberal), los Guardianes de los Cedros, el Movimiento Juvenil Libanés y algunas unidades cristianas del ejército.⁴³ Éste será el antecedente de las Fuerzas Libanesas que aglutinarán al bloque cristiano durante la guerra. En un comunicado oficial del 27 de agosto de 1976, la Cancillería libanesa llama “patriotas” a estas milicias y justifica la intervención siria tanto como la decisión de destruir a la OLP en Líbano: “Los agresores palestinos, que habían sido recibidos en Líbano como hermanos, en lugar de luchar por la liberación de su país contra el ocupante israelí, se han levantado contra los libaneses para, con sus aliados (otros países árabes y el Movimiento Nacional) apoderarse del país. No hay que olvidar que apenas hace tres meses los palestinos presumían de controlar el 82% del Líbano y que la OLP estaba a punto de proclamar la creación de un nuevo Estado (sustituto)... En Tell Zaatar la OLP había instalado un campo de entrenamiento terrorista internacional (japoneses, alemanes, latinoamericanos) desde ahí los palestinos atacaron Damour (zona cristiana, sede del clan Chamoun) cometiendo atrocidades que ni los israelíes cometieron en Palestina... lue-

⁴² *Ibid.*

⁴³ Snider, Lewis, *op. cit.*, p. 7.

go los palestinos ocuparon y saquearon las aldeas (cristianas) de la montaña como Mtein, Aintura, Zaarur, Sanin... esta guerra iniciada por los palestinos ha provocado el éxodo de la mitad de la población del país... fue en ese momento que las tropas sirias intervinieron a petición de las autoridades legales libanesas..." (*Libro Blanco de la Cancillería Libanesa*, 1975-1976, pp. 182-184, citado por el embajador Joseph Naffah).

En septiembre la "elección" presidencial de Elías Sarkís será la primera intervenida por Siria supuestamente en apoyo a la "causa cristiana": "Assad pudo decidir la elección de 1976. Respaldo a Sarkis de diversas formas, la más efectiva fue que (el parlamento) sesionó bajo la protección de las tropas paramilitares sirias de la Saiqa y el Ejército Palestino de Liberación... los diputados fueron pastoreados a punta de balloneta para que eligieran a Sarkis".⁴⁴

Enemigo declarado de Siria, Kamal Jumblat tradicionalmente crítico de la política saudita en Medio Oriente solicitó al gobierno saudita el envío de tropas a Líbano para detener los combates entre los sirios y la OLP. Riadh insistía en tratar el asunto libanés a través de la Liga Árabe, (pan)arabizando el conflicto (*taarib al-azima*).⁴⁵ Siria reaccionó imponiendo un bloqueo a los izquierdistas drusos pro palestinos.

A instancias de Egipto y de la OLP la Liga Árabe trata de contrarrestar la intervención de Damasco. Egipto rompe relaciones con Siria y envía un contingente para apoyar a Arafat. El 9 de junio la Liga decide la formación de una "Fuerza Árabe de Disuasión" (FAD) que debía interponerse entre los sirios y palestinos. Siria maniobra para asegurarse que dicha fuerza quede bajo su control: 25 000 sirios y 5 000 de otros países árabes. Para Siria es un doble triunfo, no sólo confirma la legalidad de su intervención sino que la Liga Árabe debe pagar 90 millones de dólares cada mes. En el contexto de la creciente hegemonía siria, en marzo de 1977, el líder druso pro palestino, Kamal Jumblat fue asesinado en circunstancias que apuntan a un complot de Damasco. El Acuerdo de Shtura de julio de 1977 preveía una separación de las fuerzas beligerantes en Líbano: sirios, OLP, falangistas; mientras la FAD debía supervisar el desarme de la guerrilla y el despliegue del ejército libanés en el sur; sin embargo, el acuerdo resultó inaplicable en el terreno abriendo el camino a la inter-

⁴⁴ Pipes, D., *op. cit.*, p. 122.

⁴⁵ Zeev, Schiff, "The Political Background of the War in Lebanon", en Halim Barakat (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown, 1988, p. 168.

vención israelí. La visita de Sadat a Jerusalén en noviembre y la expulsión de Egipto de la Liga Árabe confirmaría la supremacía de Siria. Dos años después, el inicio de la guerra Irán-Iraq eliminó el último obstáculo a la hegemonía siria en Líbano.⁴⁶

El pansirianismo del régimen de Assad justificaba una forma de irredentismo para legitimar tanto la intervención en la cuestión palestina como en Líbano. Internamente constituía una forma de discurso movilizador vital para la supervivencia del régimen alawita de Assad ya que mantenía al ejército sirio ocupado lejos de los asuntos domésticos. Para el gobierno sirio la OLP era una usurpadora en la lucha de liberación de Palestina considerando que esta tierra no es sino “la Siria del Sur”. En 1974 Assad afirmó que “Palestina no es sólo parte de la nación árabe sino una parte principal de Siria del Sur... Palestina es nuestra y Jerusalén es nuestra”.⁴⁷ En sus ambiciones sobre Palestina Assad se mostraría mucho más abierto que respecto a Líbano: “Cómo no considerar la causa palestina como nuestra, cuando hemos colocado todos los recursos humanos, militares, económicos y políticos de nuestro país al servicio de dicha cuestión... Si no hubiera sido por Siria la OLP habría aceptado el plan de Campo David” (*Ar-Ray Al-Amm*, diciembre 6, 1980). El Primer Ministro sirio afirmaba en 1980 que “Para Siria, la cuestión palestina es una cuestión siria” y “Radio Damasco” comentaba en ese año que “Siria considera a Palestina como su provincia sureña”. En 1981 Assad afirmaba ante grupos palestinos pro sirios que “Queremos Palestina antes que al Golan”. (“Radio Damasco”, abril 1, 1981).

En relación con la intervención siria en Líbano Arafat afirmó que “Todo esto está orientado a un solo objetivo: controlar la OLP y la revolución palestina” y en otra ocasión señaló que “El ejército sirio quiere quedarse en Líbano no para combatir a la Falange o para defender al Movimiento Nacional (sunita) sino para dominar a la OLP y especialmente a Al-Fatah”. Otro de los líderes de Al-Fatah, Salah Kahalaf afirmaba que “el objetivo de Damasco es establecer la Gran Siria sobre las ruinas de Líbano” (“Voz de la OLP”, Bagdad, diciembre 12, 1986) El gobierno sirio no dudó en calificar a Arafat de “traidor”, “agente de Satán”, y un “prostituto” además de “agente norteamericano contra los intereses palesti-

⁴⁶ A continuación se citan las fuentes de prensa directa algunas de las cuales se encuentran en las obras de Daniel Pipes, *Greater Syria* y Annie Laurent *et al.*, *op. cit.*

⁴⁷ Pipes, D., *op. cit.*, p. 130.

nos". En esa época la OLP denunciaba que había al menos 4 000 prisioneros políticos palestinos en Siria (*New York Times*, julio 13, 1983).

La guerra encubierta sirio-palestina se recrudeció en los ochenta. Uno de sus peores momentos fue en junio de 1981, llamado por la OLP "junio negro" y en 1983 cuando Siria logró dividir a Al-Fatah tomando el control de la facción llamada Frente Nacional de Salvación. Además Siria se valió de aliados como la milicia de AMAL que atacaron a la OLP en el sur y en Beirut. La guerra se extendió a otros países a través de asesinatos políticos de líderes de la OLP. Arafat no dudó en denunciar al régimen sirio y a las facciones palestinas pro sirias como "los sionistas árabes representados por el gobierno de Damasco" (*The Washington Post*, enero 1, 1985). En no pocas ocasiones líderes de la OLP reiteraron que la política de Assad es "aniquilar a los palestinos" o que los crímenes de Assad "sobrepasan los del enemigo israelí".⁴⁸

El rey Hassan de Marruecos reveló su conversación con el vicepresidente sirio: "(Para los sirios) los territorios ocupados (por Israel) no han de ser regresados a (los palestinos) de Gaza o la Margen Occidental sino a Siria; si los territorios son regresados será (para reconstruir) el Gran Estado Omeya (La Gran Siria)" ("Radio Rabat", agosto 7, 1986).

3. Antecedentes de contactos sectarios cristiano-israelíes

Los antecedentes de una afinidad maronita sionista sobre la base de su aislamiento frente al "océano musulmán" no son escasos pero tampoco tuvieron solidez. Al igual que los musulmanes y drusos, a nivel comunitario, habían mantenido una alianza constante con las fuerzas panarabistas, aun en contra del espíritu del Pacto Nacional, los maronitas habían mantenido su alianza con fuerzas "occidentales". Sin embargo, la situación del sector cristiano del gobierno libanés era muy precaria. Cualquier acercamiento "militar" hacia Francia resultaba políticamente inaceptable y la propia Francia había, desde los años cincuenta, abandonado su *politique minoritaire*. El apoyo estadounidense, si bien efectivo durante la crisis de 1958 resultó sumamente costoso para la presidencia cristiana. El alineamiento con Estados Unidos no sólo era una provocación hacia los panarabistas sino hacia los soviéticos firmemente establecidos en Siria desde

⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

la década de los sesenta. Estados Unidos y Gran Bretaña no se inclinaban hacia una *politique minoritaire* en Medio Oriente dado el costo que ya estaban pagando por su apoyo a Israel. En general, la posición anglosajona respecto a Líbano, como se explicó antes, había sido de escepticismo respecto a su viabilidad o de estricto apoyo al equilibrio confesional.

En estas circunstancias, no resulta sorprendente que la mejor opción, sino es que la única, de alianza estratégica para el sector cristiano libanés era Israel. Los contactos entre el liderazgo maronita y el judío sionista se remontan al periodo mandatario. Desde la formación de la entidad libanesa y judía hubo la percepción compartida de que Israel como “hogar nacional” judío y Líbano, como “hogar nacional” maronita podían cooperar frente al mundo musulmán árabe que los rodeaba.

Del lado israelí hay un interés de intervenir y cimentar una alianza pero al mismo tiempo hay la conciencia de que los acercamientos maronitas son erráticos, poco representativos y poco confiables. Los líderes maronitas debían mantener un bajo perfil temerosos de que el ser descubiertos trajera resultados contraproducentes especialmente en el ambiente de panarabismo recalcitrante que privó entre 1940 y 1970. No obstante, es indudable que en el liderazgo maronita pesaba la conciencia de que al optar por el Gran Líbano los cristianos habían pasado de representar el 80% de la población de Monte Líbano a un 30% en la nueva entidad y de que el Pacto Nacional con los musulmanes sunitas era inestable y poco confiable.⁴⁹

En los años cuarenta una corriente maronita liderada por el obispo maronita de Beirut, Ignace Mubarak denunciaba el peligro inminente para los cristianos ante la presión política y demográfica musulmana. Se creó un comité llamado “S.O.S. Líbano un hogar para los cristianos en el Medio Oriente”. Su panfleto publicado en árabe, inglés y francés insistía en el carácter no árabe de los libaneses cristianos y retomaba los “mitos” tradicionales de la historiografía maronita: el papel de los mardaitas, las consecuencias de la conquista árabe musulmana y el régimen de dhimitud además de la heroica resistencia maronita. El panfleto afirmaba el carácter cristiano de Monte Líbano, rechazaba el Pacto Nacional y el arabismo como sinónimo de islamismo sunita. EL comité proponía como solución “final” un intercambio de poblaciones, al estilo turco-grie-

⁴⁹ Zisser, Eyal, “The Maronites, Lebanon and the State of Israel: Early Contacts”, *Middle Eastern Studies*, vol. 31, núm. 14, 1995, p. 891.

go, entre Siria y Líbano: un millón de cristianos de Siria a cambio de otro tanto de musulmanes de Líbano. La propuesta fue rechazada por el gobierno y por el patriarcado. Señala John Entelis que probablemente la publicación de este panfleto en 1945 “Fue el último intento de articular la ideología maronita nacionalista antes del inicio del conflicto confesional en 1975”. Abba Ebban ya había advertido que la creación del Gran Líbano era un error histórico: “La idea de un hogar cristiano en Oriente tenía sus méritos pero son los propios maronitas junto con Francia los que han destruido esta visión al aceptar esta expansión territorial. Los maronitas, que podían haber conservado un Líbano homogéneo, cristiano, fueron tentados por la idea del Gran Líbano; ganaron territorio y perdieron su existencia”.⁵⁰

En ese contexto los sionistas sondearon la posibilidad de suscitar tendencias separatistas. El jefe del departamento árabe de la Agencia Judía, Eliahu Sasson recomendaba: “impulsar los elementos que buscan la partición de Líbano. Si un Estado cristiano surge antes de la creación del Estado judío, el precedente nos sería beneficioso para resolver el problema de Palestina”.⁵¹

En medio de las masacres nazis en Alemania y de los enfrentamientos entre palestinos y judíos, el patriarca Arida y el obispo Mubarak expresaron su solidaridad con la comunidad judía libanesa. El Patriarca afirmó que defendería a la comunidad judía como si fuera la propia mientras que el Obispo señaló que “si en Palestina los árabes persiguen a los judíos y los sacan del país, el Líbano es suficientemente grande para acogerlos como parte integrante de una misma nación”.⁵²

El 30 de mayo de 1946 fue firmado un acuerdo entre la Iglesia maronita y la Agencia Judía; a nombre del patriarca Antoine Arida firmó su representante Tawfiq Awad y a nombre de Haim Weizman, entonces Director de la Agencia, firmó Bernard Joseph. El tratado sentaba las bases de la cooperación entre los maronitas y los judíos de Palestina y el reconocimiento de las aspiraciones nacionales mútuas. Se establecía el reconocimiento judío al carácter “cristiano” de Líbano y los sionistas afirmaban no tener ambiciones territoriales sobre Líbano. Por su parte, la Iglesia maronita expresaba su apoyo a la libertad de inmigración judía a Palestina

⁵⁰ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 173.

⁵¹ *Ibid.*, p. 165.

⁵² *Ibid.*, p. 169.

y al establecimiento de un Estado judío ahí. El tratado nunca fue hecho público y el Patriarca mantuvo una actitud ambigua respecto a su respaldo del mismo.⁵³ El tratado fue firmado poco antes de la independencia de ambos países y por parte del patriarca la intención parece no haber ido más allá de buscar una opción estratégica a largo plazo para él y para la Iglesia maronita. Como señaló uno de los representantes de la Agencia Judía, Yacov Shimoni, “Aunque la mayoría de los autores apuntan que el tratado quedó como letra muerta, parece ser que de alguna forma garantizó una entente con Israel en la que el ejército libanés —fuera de una participación limitada en la guerra de 1948— se mantuvo al margen del conflicto general árabe-israelí lo que evitó represalias de parte de Israel contra Líbano hasta 1978”. Sin embargo, el *establishment* cristiano no podía ir más allá de estas componendas informales y a la larga no pudo evitar el señalamiento de traición de parte del sector musulmán interno y de los países árabes.⁵⁴

A diferencia del patriarca el obispo Mubarak expresó públicamente su simpatía por la causa sionista y en 1947 apoyó el establecimiento de un hogar nacional judío en Palestina “Líbano (*sic*) demanda libertad para los judíos en Palestina tal y como Edde quiere su libertad e independencia”.⁵⁵ En 1947 el grupo de Mubarak se reunió con la comisión investigadora sobre palestina, UNSCOP, que preparaba la división de dicho territorio. Mubarak proponía en un documento dar a Líbano el carácter de “hogar nacional” para los cristianos similar al concepto de “hogar nacional” judío.⁵⁶ Un total de 20 diputados libaneses firmaron una moción de condena al documento y llamaron al gobierno a tomar medidas. El patriarca Arida se vio obligado a silenciar al obispo.

⁵³ Zisser, Eyal, *op. cit.*, p. 898.

⁵⁴ Laurent, Annie, *op. cit.*, p. 157.

Surgieron muchas dudas acerca del involucramiento del patriarca y sus motivaciones. Por una parte se adujo que a su avanzada edad 83 años y siendo patriarca desde 1932, presentaba signos de senilidad y que habría sido manipulado para firmar el acuerdo lo cual en parte estaría confirmado por la decisión del Vaticano de nombrar una Comisión apostólica en la que participaba el arzobispo Abdallah al-Khuri, pariente de Bishara al-Khuri, la cual de facto gobernaría a nombre del patriarca. Otra interpretación señala que el patriarca promovió el entendimiento en el marco de su rivalidad tanto con Francia como con el presidente Al-Khuri.

⁵⁵ Zisser, Eyal, *op. cit.*, p. 902.

⁵⁶ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 96.

No obstante Mubarak mantuvo sus contactos semiclandestinos con Israel y en 1949 envió una delegación a ese país a nombre suyo, de Edde y de Pierre Gemayel con objeto de “sondear a las autoridades israelíes sobre un plan de golpe de Estado en Líbano” dirigido contra las pretensiones reeleccionistas de Al-Khuri. Las autoridades de la cancillería israelí reaccionaron con cautela considerando el bajo nivel de la delegación y su carácter “informal” aunque expresaron su simpatía hacia un eventual cambio de política de Líbano.⁵⁷

Los primeros acercamientos del grupo de Emile Edde al sionismo en el marco de un Líbano pro occidental se inscriben precisamente en la pugna con su rival político Bishara al-Khuri, exponente del Pacto Nacional, proclive al compromiso de Líbano con el mundo árabe musulmán.⁵⁸

Con las falanges el contacto con el sionismo se estableció paralelamente a través de un sacerdote maronita de Nueva York, Yussuf Awad. Sin embargo, la colaboración no se concretó. En un documento de la cancillería israelí se concluía que “nuestra experiencia nos indica que esta organización y otras como ella no son confiables... en cualquier caso no debe esperarse un cambio de actitud de Líbano hacia Israel a través de estas organizaciones... aunque valdría la pena (mantener la puerta abierta) dotándoles de alguna pequeña suma de dinero como gesto de buena voluntad”.⁵⁹

En 1953, entusiasmado por los acercamientos de líderes maronitas que expresaban la preocupación por la agresividad del panarabismo, el ex premier David Ben Gurion planteó nuevamente la posibilidad de intervenir en Líbano promoviendo un golpe de Estado que garantizara un gobierno cristiano pro israelí. En 1954 Ben Gurion juega con la idea de partición del país: “Es probablemente el momento de crear un (pequeño) Estado cristiano en nuestra vecindad. Nuestro objetivo no sería realizado sin embargo sin una redefinición de las fronteras de Líbano... un Estado maronita en el que las fronteras extendidas y la población musulmana no les serían de utilidad”.⁶⁰

La sugerencia fue rechazada por la cancillería israelí aduciendo la fragmentación del liderazgo maronita. Un analista israelí señala que los contactos tempranos con los maronitas “permanecieron como una cuestión

⁵⁷ *Ibid.*, p. 903.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 905.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 909.

⁶⁰ Véase “Un vieux rêve israélien”, *Le Monde*, septiembre, 1982.

marginal ya que el liderazgo sionista y sus emisarios entendieron muy bien que un país dividido y débil como Líbano no serviría como aliado confiable en el mundo árabe, que los maronitas no tenían el control total de Líbano y estaban divididos entre ellos y que incluso los verdaderos amigos en Líbano poco podían hacer en una situación de crisis". Años después esta apreciación resultaría crucial para explicar el fracaso de la intervención israelí en 1978 y 1982. Desde 1978, durante la primera intervención israelí, la tradicional reticencia y desconfianza del Ministerio de Relaciones Exteriores israelí chocó frontalmente con el optimismo simplista del Ministerio de Defensa el cual insistía en que la operación militar podía triunfar "gracias al apoyo entusiasta del campesinado maronita".⁶¹

4. *La primera intervención militar israelí, 1978*

Oficialmente Israel no tiene contenciosos territoriales con Líbano. Sólo dos partidos integristas judíos, el Agoudat-Israel (Rassemblement d'Israel) y el Tehiya (Renacimiento) consideran que la zona sur de Líbano, que correspondería a la Alta Galilea bíblica, hasta el río Litani, formaría parte del Gran Israel. En los años cuarenta Weizman había renunciado formalmente a las pretensiones israelíes en el sur de Líbano pero Ben Gurion insistiría en la posibilidad de anexar el Jabal Amil al sur del Litani en el marco de su mencionada propuesta de partición: "Podemos anexar el sur, crear luego un Estado (puramente) maronita al norte que firmará un tratado de paz con Israel; las regiones no cristianas serán anexas por Siria..."⁶² Ben Gurion apostaba a un éxodo masivo de los shiitas similar al que había ocurrido con los palestinos.

⁶¹ Zisser, Eyal, *op. cit.*, p. 913.

⁶² Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 181. En su poco conocido memorándum "Objetivos de la política sionista" de 1941 Ben Gurion había insistido en la idea de la transferencia de la población "árabe" de Palestina hacia otros países "árabes". Desde luego citó el caso de la salida de los griegos de Anatolia en la Primera Guerra y consideró que sería necesario por medio de la disuasión o la fuerza expulsar a los palestinos. Sin embargo, parece claro que no pretendía que éstos salieran hacia el Líbano pues precisamente estaba considerando la conveniencia de anexar la zona del Jabal Amil, que eventualmente ocuparía Israel durante 20 años. La tesis de que Israel impulsó la idea de utilizar a Líbano como Estado sustituto palestino resulta insostenible. Por el contrario ésta fue una tesis de los países árabes a excepción claramente de Siria e Iraq. Véase Benny Morris "Ben Gurion et la question palestinienne", *L'Histoire*, núm. 212, 1997.

A falta de un acuerdo de paz o de relaciones diplomáticas, formalmente Líbano e Israel estaban comprometidos a mantener la “seguridad” de la frontera común conforme al armisticio del 23 de marzo de 1949. En ese año Israel se había retirado, en un gesto de buena voluntad, de 14 aldeas conquistadas en el sur libanés confiando en la posibilidad de una normalización de relaciones que incluiría la explotación conjunta de las fuentes fluviales.⁶³

El armisticio incluía el compromiso de impedir la presencia de “fuerzas irregulares”. Es conforme a este texto y “al derecho de legítima defensa individual o colectiva” —según la Carta de Naciones Unidas— que el Estado hebreo ha fundamentado su política de represalias transfronterizas desde 1968.⁶⁴ El 14 de junio de 1968, después de una serie de infiltraciones palestinas, el ejército israelí lanzó las primeras represalias con el bombardeo a la aldea shiita libanesa de Meiss el Jabal donde se encontraba una base de la OLP. De esta forma el “pacífico” Líbano quedaba en situación de beligerante. La situación legal de Líbano empeoró cuando el gobierno, en las circunstancias ya explicadas, firmó el Acuerdo de El Cairo en 1969. Un funcionario israelí afirmó que “este documento nos deja las manos libres para responder a todo ataque de comandos procedentes de Líbano y no se nos podrá acusar de atacar al Líbano en sí”.⁶⁵ No obstante el virtual estado de guerra entre Líbano e Israel, la entente sectaria judío-maronita se mantuvo. Israel atacaría sólo las regiones de grupos hostiles: palestinos y sus aliados musulmanes mientras que evitaría dañar sectores cristianos en general.

El 18 de octubre de 1976 los habitantes cristianos de Marjaiun tomaron la caserna del teniente sunita Ahmed Khatib, en represalia la OLP masacró a cristianos en la aldea de Aichiye. A partir de entonces Israel apoyaría a las milicias antipalestinas cristiano shiitas en el sur. La intención era crear una “zona colchón”. La política israelí en Líbano parece una reedición de la *politique minoritaire* francesa como lo explica el catedrático Iitamar Ravinovich: “Israel tiene necesidad de provocar mayores agrietamientos en el muro de la hostilidad árabe. Es entre los oponentes al panarabismo, entre los musulmanes no sunitas y las otras comunidades

⁶³ Laurent, Annie *et al.*, *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 159. Entre 1949 y 1964 hubo 140 incidentes fronterizos que involucraron a palestinos e israelíes principalmente; las operaciones israelíes se incrementaron a 3 000 entre 1968 y 1974.

en conflicto con los regímenes nacionalistas árabes donde puede encontrar aliados potenciales".⁶⁶

Para Israel, Líbano era visto como "un país de tendencias suicidas". En 1975 el ministro de Defensa Yigal Allon estimaba que "el modelo libanés es la prueba de que la coexistencia de grupos, de nacionalidades y de confesiones diferentes en el seno de una democracia en el Próximo Oriente es imposible".⁶⁷ Este tipo de aseveraciones daría lugar, en los noventa, a la convicción israelí de que no es posible e incluso sería suicida la integración de la población palestina en su propio Estado.

En primera instancia Israel intervino para apoyar a la unidad disidente del ejército libanés comandada por el mayor Saad Haddad quien intentaba unirse con las del falangista Sami Shidyahq para formar una banda en la frontera sur. El gobierno de Begin insistía en que la OLP se retirara más allá del río Litani mientras que las fuerzas de Haddad asumirían el control de la zona.⁶⁸ En 1978, ante la creciente intervención israelí, el Frente para la Salvaguardia del Sur compuesto de diputados shiitas y la Alianza Islámica encabezada por los líderes sunitas Rashid al-Solh y Rashid Karamé así como Abdullah Yafi presionaron a la OLP para que se replagara y no expusiera el sur de Líbano a una inminente invasión israelí.

La intervención militar siria de 1976 había tenido lugar con la aprobación de Estados Unidos e Israel a través del llamado Acuerdo de Líneas Rojas que, aunque no podía ser formalizado, incluía los siguientes puntos según los revelara el premier Rabin: 1) Las tropas sirias no avanzarían más al sur de la línea que se extiende desde la altura del puerto de Sidón en línea recta hasta Kfar Mishki, pueblo en la frontera sirio-libanesa; 2) Siria no desplegaría misiles en territorio libanés potencialmente peligrosos para Israel; 3) Siria no utilizaría la fuerza aérea contra objetivos libaneses. Se sobrentendía que Siria aceptaba las maniobras militares israelíes al sur de la línea roja así como su apoyo a las facciones libanesas de su elección. En suma la entente sirio-israelí-estadunidense-libanesa de 1976 correspondía a una guerra limitada o de baja intensidad contra la OLP y sus

⁶⁶ *Ibid.*, p. 162. Véase también Kamal Salibi, *Crossroads to Civil War* (1976).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁸ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 117. Según Shimon Peres, entonces ministro de defensa, el ejército del sur de Líbano integró a 400 oficiales disidentes y a 300 milicianos de los guardianes de los Cedros que formaron el Ejército del Líbano Libre, antecesor del Ejército de Líbano del Sur. Véase Charara, Walid y Marina da Silva, "Le Liban sud résiste", *Manière de Voir*, abril, 2000, p. 58.

aliados libaneses. Sin embargo, era evidente desde entonces que la entente era frágil y tarde o temprano podía haber un choque sirio-israelí.⁶⁹

Dado que Siria había demostrado su ineficacia militar para controlar o expulsar a la OLP, Israel lanzó su operación hacia el río Litani, de marzo de 1978 hasta junio de ese año, cuando se replegó para dejar al mayor Haddad y a su milicia con su cantón consolidado. El embajador libanés ante la ONU Ghasán Tueni calificó la estrategia israelí de “ocupación por procuración”. En 1979 en Marjaioun, el mayor Haddad proclamó la creación del “Estado del Líbano Libre” con un territorio de 250 km² y dependiente militar y económicamente de Israel. Mientras Israel alteraba el balance militar en el sur, Siria decidió avanzar sobre Beirut oriental, la zona cristiana.

Sólo tras la operación israelí y la resolución 425 del Consejo de Seguridad fue posible el establecimiento de la UNIFIL/FPNUL (Fuerza Provisional de Naciones Unidas para Líbano) y la aceptación efectiva de Arafat de retirar sus fuerzas del sur. En la operación Litani se generaron 220 000 refugiados. La OLP se empeñó en declarar reiteradamente que la invasión “no había sido provocada por las operaciones guerrilleras”. En junio, el ejército sirio avanzaba en la Beqaa y en el Akkar contando con el apoyo directo de las milicias del clan Franyieh. De esta forma se cerraba el cerco militar sirio israelí contra la OLP.⁷⁰

La población shiita finalmente cobró conciencia de las consecuencias de apoyar y sufragar la “causa palestina”. El mismo Movimiento Nacional Libanés, coalición de fuerzas musulmanas y drusas comenzó a desintegrarse tanto por el desprestigio causado por su retórica radical pro palestina que habían culminado en la invasión israelí como por el asesinato de Kamal Jumblat. También influyó sin duda la infiltración de la inteligencia siria para dividirlo y debilitar el apoyo a la OLP.⁷¹

La intervención israelí había desencadenado una breve reacción nacionalista transectaria en contra de las ocupaciones israelí, siria y palestina. En octubre de 1978 la Conferencia de Beit al-Din con la mediación saudita, logró que las tropas sirias salieran de Beirut Este pero no alteró la presencia siria dominante en la mitad norte del país. El ex presidente Chamoun, en carta del 22 de septiembre de 1978, había pedido al pre-

⁶⁹ Zeev, Schiff, “The Green Light”, *Foreign Policy*, núm. 50, 1983-1984, p. 75.

⁷⁰ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 111.

⁷¹ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 129.

sidente Assad la salida de las tropas sirias de Líbano. Poco antes el Parlamento había alcanzado un acuerdo proscribiendo las milicias y condenando la lucha armada en territorio libanés. Pero la posibilidad de una reconciliación “nacional” era prematura.

5. La segunda intervención israelí, 1982

La intervención militar siria resulta ambigua en los cuatro primeros años. Ni el *establishment* cristiano ni Israel confían en ella lo que precipita en 1982, la segunda intervención israelí, con carácter abiertamente sectario. La entrada de Israel, bajo el pretexto de apoyar la causa cristiana pero con una visión inspirada en las maquinaciones de Ben Gurion, lleva a algunas facciones cristianas a concebir la posibilidad de deshacerse, de una vez por todas, del inestable reparto de poder con los sunitas, siempre que Israel los sostenga.

La primera fractura en la entente siria-libanesa-israelí ocurrió en 1978. De facto, el Kataeb y el Partido Nacional Liberal chamunista habían iniciado, con apoyo israelí, una guerra de liberación contra siria. De 1978 a 1982 se calcula que Israel proveyó no sólo servicios de inteligencia sino armamento y apoyo financiero a las milicias maronitas, especialmente las comandadas por Bashir Gemayel y Dany Chamoun, por un valor de 50 millones de dólares por año.⁷² El gobierno de Elías Sarkís se distanciaba de Siria y tendió a sacar la crisis libanesa de las “cumbres árabes” que eran incapaces de ofrecer soluciones viables. En 1981 la situación de Siria

⁷² Norton, Richard, “Insecurity Zones in South Lebanon”, *Journal of Palestinian Studies*, XXIII, núm. 1, 1993, p. 61.

Autores cristianos de tendencia arabista trataron de desvincular “el factor maronita sionista” del resto de la reivindicación cristiana como Victor Sahab, Elías Khuri o Elaine Hagopian quien escribía sobre la “hegemonía maronita” y denunciaba que “el maronitismo comparte con el sionismo muchas de sus ideologías mitológicas”. Riadh al-Rayyes dijo: “Algunos de estos cristianos libaneses, especialmente maronitas, cayeron en la trampa. Se convencieron de que al rechazar su pertenencia árabe serían (aceptados) como aliados de Israel. Presentaron la cuestión cristiana como una crisis regional aunque ellos son árabes y más que árabes”. Hilal Kashan escribía que: “los valores políticos y orientaciones culturales de los maronitas... expresadas por sus teólogos y líderes políticos... en sus escritos han quedado bajo una aguda crítica y han sido objeto de virulentos —incluso apasionados— ataques de parte de los mismos escritores libaneses de casi todas las confesiones”. Véase Walid Phares, *op. cit.*, p. 184.

estaba comprometida. Después de 5 años no había logrado sus objetivos: no podía controlar a la OLP ni reconciliar a las facciones libanesas. La situación de debilidad siria queda reflejada en la revuelta de la Hermandad Musulmana ocurrida en Hama en 1981 y en la que la inteligencia siria denunció la infiltración de elementos de la OLP y otros países árabes.

Israel y las fuerzas cristianas aprovecharon bien el momento. Los líderes cristianos se reunieron con Yitzhak Rabin quien afirmó: “Estamos dispuestos a ayudarlos a ayudarse a ustedes mismos”.⁷³ Apenas tres días después de que Israel completara su retirada del Sinaí, el 28 de abril de 1981, derribó helicópteros sirios en apoyo a las milicias de Bashir Gemayel que atacaban Zahle. Damasco respondió con el despliegue de misiles en la Beqaa e Israel con la anexión del Golan lo que puso en entredicho el acuerdo de líneas rojas.⁷⁴ En ese mismo año la URSS había anunciado que no estaba dispuesta a cubrir las fuerzas sirias en Líbano en el marco del acuerdo de seguridad sirio-soviético.⁷⁵

Aunque la URSS condenó la invasión israelí de 1982 se vio en situación muy comprometida al ver cómo Israel en unos cuantos días destruía los misiles SAM en la Beqaa, una gran cantidad de tanques y un quinto de la fuerza aérea siria, todo ello de fabricación soviética. El 11 de junio Siria pidió un cese al fuego. La OLP quedó aislada y a merced de Israel y tuvo que pedir un cese al fuego.⁷⁶

Los estadounidenses oficialmente condenaron el “desbordamiento” de la intervención israelí. Sin embargo es indudable que conocían la alianza “secreta” entre Israel y la Falange. Ya en enero de 1982 Ariel Sharon, ministro de Defensa israelí visitó Beirut “en secreto” y se reunió con los líderes cristianos para planear la operación militar. Asimismo hubo contactos entre la inteligencia israelí y la norteamericana y en abril de ese año la cadena estadounidense NBC presentó el “escenario” de una posible invasión israelí a Líbano que llegaría a Beirut lo cual en realidad era un aviso claro y detallado a los sirios. Estados Unidos no podía alegar “ignorancia” de las intenciones israelíes de llegar a Beirut aunque había sectores dentro de Washington que dudaban seriamente de la eficacia militar de

⁷³ Zeev, Schiff, “Political Background...”, *op. cit.*, p. 160.

⁷⁴ Snider, Lewis, *op. cit.*, p. 210.

⁷⁵ Zeev, Schiff, “The Green Light”, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁶ Freeman, Robert, “The Soviet Union and the Crisis in Lebanon”, en Halim Barakat, *op. cit.*, p. 235.

sus aliados. El secretario de Estado, Alexander Haig, cargó con la culpa y dimitió el 25 de junio.⁷⁷

Entre junio y agosto de 1982 Israel había logrado efectivamente expulsar a los palestinos del sur del Líbano y de Beirut. Siria hace un doble juego: incapaz de enfrentar militarmente a Israel firma un acuerdo estratégico con Irán que permite la entrada de 1 500 Pasdarán iraníes bajo la dirección de Mohsen Rafiqdust. Los Pasdarán formarán a su vez al Hizbollah (véase la Sexta Parte). Mientras el Hizbollah enfrenta a Israel y apoya a la OLP, Hafez al-Assad se “coordina” con la intervención israelí para cercar a la OLP en el norte. A su vez, la fuerza multinacional occidental intervino por primera vez en agosto de ese año para evacuar a Arafat, al alto mando de la OLP y a 10 000 fedayines además de proteger los campos de refugiados.

La intervención israelí había sido planeada para coincidir justamente con la elección precocinada de su poco dócil aliado, Bashir Gemayel, proceso que ocurriría mientras las tropas sirias y palestinas huían de Beirut. El ministro de Defensa, Ariel Sharon tenía como objetivo declarado capturar a Arafat “vivo o muerto” y decidió entrar a Beirut supuestamente contraviniendo órdenes de Menahem Begin. Estados Unidos intervino para salvar a Arafat y escoltarlo fuera de Líbano el 12 de agosto. Arafat, que aún se negaba a aceptar su derrota en Líbano, maniobró para que los países árabes no respaldaran a Gemayel; los sunitas libaneses en general boicotearon las elecciones del 23 de agosto de 1982.⁷⁸ En cambio los shiitas, bajo el liderazgo de Nabih Berri, apoyaron activamente a Gemayel a pesar de la oposición de los grupos radicales dirigidos por Teherán.⁷⁹ En un intento desesperado, Damasco intentó impedir que se reuniera el quórum suficiente en el Parlamento para lo cual recurrió a amenazas contra los diputados-electores que vivían en las áreas bajo su control. El presidente de la Asamblea, el shiita Kamal al-Assad confirmó que Siria recurrió a “amenazas de muerte, secuestro de familiares y asesinatos...”⁸⁰ Sin embargo, Bashir Gemayel fue electo (el 23 de agosto) y Siria no dudará en recurrir al magnicidio el 14 de septiembre lo que precipitó la decisión israelí de entrar en Beirut occidental con el apoyo de las

⁷⁷ Zeev, Schiff, “The Geen Light...”, *op. cit.*, pp. 176-178.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 200.

fuerzas falangistas; dos días después tuvieron lugar las masacres de Sabra y Chatila que generaron una serie de protestas internacionales apoyadas por resoluciones de la ONU. Aunque Israel logró garantizar la elección de Amín Gemayel éste comprendió que debía distanciarse de Tel Aviv como ya antes lo había intentado su hermano. Durante los primeros meses se empeñará en lograr la intervención de una nueva fuerza multinacional, encabezada por Estados Unidos, para acelerar la retirada tanto israelí como siria. En ese contexto promoverá la ahora olvidada resolución 520 del Consejo de Seguridad.

Ante la posición de fuerza de Israel, la propia URSS no dudó en apoyar dicha resolución que condena el asesinato de Bashir Gemayel y exige la retirada de todas las fuerzas extranjeras de Líbano (véase el Anexo). Sin embargo Siria insistía en que estaba en Líbano “por invitación” —lo cual es cuestionable— mientras que Israel era un “invasor” lo cual también es cuestionable ya que buena parte de las fuerzas cristianas habían apoyado dicha intervención. El balance de la intervención israelí fue de 19 000 muertos, 32 000 heridos y medio millón de desplazados, principalmente civiles musulmanes libaneses y palestinos frente a 400 soldados israelíes muertos y 2 000 heridos. Israel no tardó en aceptar la entrada de la fuerza multinacional occidental (22-29 de septiembre) que en realidad le serviría para cubrir su repliegue al sur de Beirut. Una serie de emisarios extranjeros, “oportunistas”, proponen soluciones más o menos acordes con el balance de fuerzas. La más llamativa es la del estadounidense Donald Rumsfeld quien propone un plan para formalizar la confederación de cantones confesionales.⁸¹ Sin embargo, era imperativo resolver primero la situación militar. Paradójicamente, la derrota de la OLP no dejó a sus aliados druso musulmanes libaneses otra opción que arrojarse en los brazos de sus antiguos enemigos: Israel y sobre todo Siria.

Estados Unidos quería dar una salida honrosa a Israel y favoreció el acuerdo israelí-libanés del 17 de mayo de 1983 con la gestión personal del secretario de Estado Schultz. El acuerdo no sólo terminaba el estado de guerra entre Líbano e Israel sino preveía el establecimiento de lazos diplomáticos y la normalización de relaciones económicas. Desde el punto de vista de Gemayel, el acuerdo no era de paz; su objetivo principal era estratégico: la retirada de todas las tropas extranjeras de Líbano si bien aceptaba que Israel no se retiraría totalmente del sur de Líbano hasta que Si-

⁸¹ Pringuey, Roland, *Quarante ans de vie au Liban*, Beirut, FMA, 1996, p. 169.

ria lo hiciera. El acuerdo incluía un protocolo secreto orquestado por Schultz entre Siria e Israel en el cual los libaneses aceptaban mantener la zona de seguridad en el sur con su ejército coordinado con el ELS bajo la supervisión de un "Comité Conjunto de Seguridad" que incluiría a Estados Unidos, Líbano e Israel. Teóricamente Líbano recuperaba la soberanía del sur pero de facto ésta seguiría bajo supervisión militar israelí. Siria percibió que el acuerdo sólo intentaba dar una salida honrosa al gobierno derechista israelí que enfrentaba creciente oposición interna y tensiones con Estados Unidos sin mencionar la actitud vacilante de Amín Gemayel quien, a pesar de obtener la aprobación del parlamento para el Acuerdo (30 de julio) estaba consciente de su escasa viabilidad y de la vulnerabilidad de su régimen por lo que retuvo la ratificación.⁸²

Ante el Tratado, Siria instó a sus aliados libaneses a formar un frente de oposición "nacionalista": el Frente Nacional de Salvación integrado por el Partido Progresista Socialista de los drusos, el líder sunita y ex premier Rashid Karame con su base en Trípoli y el ex presidente maronita, aliado de Siria, Sulayman Franyieh. El movimiento AMAL shiita, que aún escapaba al control sirio, se mantiene del lado del gobierno de Gemayel en el Comité Nacional de Salvación que exige la salida de todas las fuerzas extranjeras y será apoyado por Estados Unidos.⁸³

Como mera muestra de rebeldía ante la restauración del *diktat* sirio, Amin Gemayel decide romper relaciones con Irán el 23 de noviembre de 1983. Por su parte, las Fuerzas Libanesas establecieron en Jerusalén Oeste una Agencia Cristiana Libanesa en alusión a la Agencia Judía (17 de mayo de 1984). El jefe de la Agencia, Pierre Yazbek dona doscientos cedros para el "Jardín de Líbano" en Jerusalén, el Gan Levanon.⁸⁴ La agencia sería cerrada en 1985 una vez que los maronitas comprendieron que habían perdido la "exclusividad" de la alianza con Israel el cual había optado por componendas con los drusos y los shiitas de AMAL.

De hecho habían bastado dos "incidentes" para destruir el plan cristiano-israelí lo que muestra su inviabilidad de origen: el asesinato de Bashir Gemayel y otros líderes cristianos en 1982 y el "escándalo" orquestado por la Liga Árabe y la prensa occidental en torno a la masacre de pa-

⁸² Norton, Richard, *op. cit.*, p. 68.

⁸³ Muir, Jim, "Lebanon: Arena of Conflict, Crucible of Peace", *Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984, p. 213.

⁸⁴ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 222.

lestinos en Sabra y Chatilla.⁸⁵ Estados Unidos, en un doble juego, había apoyado el acuerdo israelí-libanés pero no había dudado en condenar al gobierno de Begin-Sharon y en satanizar a los “falangistas” cristianos. La actitud estadounidense garantizó a Siria el comienzo de la restauración de su hegemonía en el plano político libanés mientras que la cuestión de Sabra y Chatilla convenció al *establishment* judío-estadunidense de la inevitabilidad de la caída del gobierno derechista israelí. El escándalo le costaría a Sharon varios años de ostracismo político y generaría en él un profundo resentimiento hacia Estados Unidos.⁸⁶

A pesar de la duplicidad estadounidense, buena parte de la fragilidad de la alianza israelí-cristiana se explica por el faccionalismo propio de los maronitas y su falta de visión de largo plazo como lo señala Sami Phares: “La causa cristiana libanesa pagó el precio de ser dirigida por un liderazgo ideológico incoherente”.⁸⁷ El jefe del Estado Mayor israelí, Moshe Levy reconocía la imposibilidad de “administrar” la crisis libanesa: “Líbano es un conglomerado de comunidades diversas que se combaten unas a otras”; Abba Ebban afirma en 1984 que “la fragmentación es la naturaleza misma de Líbano” y Eliahu ben Eliassar embajador israelí en El Cairo señala: “Líbano es un país de tendencias suicidas”.⁸⁸

La última posibilidad de consolidar una entidad cristiana apoyada no por Francia sino por Israel pareció viable por unos meses. Al amparo del ejército israelí el Frente Libanés había penetrado en el Shuf druso y había destruido los últimos reductos palestinos y sunitas en Beirut oeste y aún preparaba la intervención de la ONU para dirigir un referéndum entre cristianos y musulmanes orientándose a la partición del país. Sin embargo, el presidente Amin Gemayel comprendió que las opciones es-

⁸⁵ Zeev, Schiff, *op. cit.*, p. 84.

Habib Chartuni fue arrestado por las Fuerzas Libanesas. Afirmó pertenecer al PPS desde 1977 y declaró: “Para nosotros Gemayel era un obstáculo a la realización de nuestros planes... de crear la Gran Siria”.

Véase Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁶ Seliktar, Ofra, “The New Zionism”, *Foreign Policy*, núm. 52, 1983, p. 134.

El grado de aislamiento del gobierno “cristiano” de los Gemayel se hace patente cuando la Liga Árabe evade emitir un mensaje de condolencias por el asesinato de Bashir; en cambio, concentra toda su actividad diplomática en torno a Sabra y Chatilla. El embajador Joseph Naffah constata la actitud en ese sentido del representante de la Liga ante Japón. Véase Joseph Naffah, *op. cit.*, pp. 228-230.

⁸⁷ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁸ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 163.

tratégicas de la comunidad maronita estaban agotadas: habían pedido ayuda a Siria y luego se habían vuelto contra Damasco; habían pedido ayuda a Israel y fueron inconsistentes y finalmente les fue imposible involucrar a las potencias occidentales a su favor ya que éstas se mostraron desconfiadas y cautelosas ante el faccionalismo interno de la propia causa cristiana. En última instancia, Occidente se había involucrado sólo para auxiliar a Israel a salir del estancamiento militar. En estas circunstancias Gemayel reconoció que a largo plazo la comunidad maronita, aún si hubiera establecido una entidad protegida por Israel, sería frágil e inviable aislada del *hinterland* árabe.

Quizás el que mejor explica el fracaso de la alianza israelí-maronita es Itamar Rabinovich quien señala “la última carta de los maronitas era anatema para los musulmanes libaneses, palestinos y sirios porque un estado cristiano compacto en un Líbano dividido se convertiría en un segundo Israel, un Sion maronita (enemigo del mundo árabe musulmán) y su establecimiento debía evitarse a cualquier costo”.⁸⁹

Política y militarmente la operación israelí resultó demasiado costosa para Tel Aviv. En dieciocho meses Israel sufrió numerosas bajas. Estratégicamente Israel no estaba preparado para sostener una ocupación militar de largo plazo algo que Estados Unidos no estaba dispuesto a suplir pues comprometía sus relaciones con la URSS y con el mundo árabe. Ahí se mostraba el límite de la alianza con Israel. Lo único que Estados Unidos estuvo dispuesto a ofrecer fue una operación militar “cosmética” bajo la forma de la Fuerza Multinacional.⁹⁰ El liderazgo israelí resentido advertía a Washington en 1983 que “Siria quiere el control total de Líbano y no se resignará a aceptar el control que ahora tiene”. Moshe Arens coincidía con las apreciaciones de Ytzhak Samir: “Siria quiere el control de Líbano para convertirlo en satélite o para formar la Gran Siria”. Benjamin Netanyahu afirmó que “Siria ha sistemáticamente seguido la política de la Gran Siria durante décadas”. También el líder labo-

⁸⁹ Phares, W., *op. cit.*, p. 185.

⁹⁰ Snider, R., *op. cit.*, p. 213.

El Estado hebreo ve con desprecio las fuerzas de la FPNUL a las que considera “inútiles”. En efecto dichas fuerzas tienen calidad de “observadores” y su armamento es meramente defensivo de acuerdo con la resolución 425. Si acaso interceptan fuerzas irregulares armadas, los cascos azules sólo pueden conducirlos fuera de su sector y deben restituir las armas al comando de la OLP o el Hizbollah. Aunque militarmente inefectivas, las FPNUL son requeridas por el gobierno libanés como un símbolo del apoyo internacional a su exigua soberanía sobre el sur.

rista, Shimon Peres afirmó que “Assad aspira al liderazgo del mundo árabe y a realizar el viejo sueño de la Gran Siria”.⁹¹

A pesar del fracaso político de la operación israelí y de la oposición estadounidense, se consolidó en el sur del Líbano a la milicia cristiana-shiita del ESL —con unos 2 000 efectivos— que mantuvo como ideología legitimadora la promesa de un Líbano libre fuera de la tutela siria, fundamentalista musulmana, palestina o del mundo árabe. La milicia tuvo (hasta su desbandada en mayo-junio del 2000) visos de un gobierno autónomo —equiparable al del Hizbollah— y contó con el apoyo de 150 a 400 oficiales israelíes. El líder del ESL, Antoine Lahad, afirmaría en 1991 que “Los cristianos libaneses rechazan... cualquier forma de dominación siria en Líbano. La zona del sur de Líbano fronteriza con Israel es el último reducto donde los cristianos son libres”. Más aún afirmó que el ESL está comprometido “con la protección de las minorías donde quiera que estén amenazadas, sean cristianos, shiitas, musulmanes y drusos, ya que Líbano es tierra de minorías”.⁹²

La zona ocupada por Israel hasta junio de 2000, la “zona de seguridad” o del “Líbano libre” cubrió 1 100 km², la mitad del Líbano del sur y 10% del territorio total. La banda tuvo 79 km de largo con una profundidad de 7 a 17 km y abarcó alrededor de 113 aldeas y 60 granjas (cristianas y shiitas). Sin embargo, fue el propio Israel el que gradualmente minó el escaso apoyo que aún tenía. Desde 1983 había iniciado la práctica de leva de la población local que incluyó el encarcelamiento y tortura de millares de cristianos y shiitas que se rehusaban a colaborar. Otros miles emigraron de la zona de seguridad y otros desertaron del ESL. Todos estos factores y la interminable situación de guerra y de terror reduciría el número de habitantes a unos 70 000 a finales de los noventa lo que a su vez debilitaría al ESL y erosionaría el apoyo a Israel que finalmente decidió retirarse.⁹³

Israel prolongó, absurdamente, su presencia en el sur de Líbano ante todo por cuestión de su imagen de “potencia” regional invocando el pro-

⁹¹ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 143.

⁹² Phares, Walid, *op. cit.*, p. 204.

Originalmente, la zona de seguridad israelí fue vista como el inicio de la secesión del sur en un miniestado “libanés” cristiano shiita. Sin embargo, tal proyecto era inviable desde el punto de vista militar y territorial. Paradójicamente sería el Hizbollah el que en gran medida cumpliría este viejo sueño israelí (véase la Séptima Parte).

⁹³ Charara, Walid y Marina da Silva, “Le Liban sud resiste”, *Manniere de Voir*, abril, 2000, p. 58.

blema de seguridad generado por Siria e Irán. Sin embargo, desde 1949, ha anhelado un acuerdo de paz con Líbano que le facilite acceso a las fuentes fluviales fronterizas. Los ríos libaneses Hasbani y Wazzani arrojan, al año, 160 millones de metros cúbicos en el lago Tiberíades, en Israel. El Litani se estima que arroja al mar 300 millones de metros cúbicos. Con un potencial hidráulico anual de 600 millones de metros cúbicos, Líbano no utiliza sino 160 millones, un 27%.⁹⁴ Es evidente que Israel no esperó a formalizar un acuerdo con Beirut para aprovechar, al menos tangencialmente, estos recursos. Para ello le bastó el consentimiento del gobierno guerrillero que apoyaba (véase la Séptima Parte y el Epílogo).

6. *La restauración de la hegemonía político-militar de Siria*

Ante el Tratado israelí-libanés, el 5 de septiembre de 1983, Siria había enviado un memorándum a la Liga Árabe en la que pedía la suspensión de Líbano de la Liga.⁹⁵ Aprovechando el distanciamiento israelí del gobierno de Amín Gemayel, la ofensiva druso siria en el Shuf, 1983-1984, resultó decisiva en el curso de la guerra forzando el retroceso de los cristianos que rápidamente perdieron el control de Beirut occidental. La expulsión de la OLP de Trípoli, bastión sunita, en diciembre de 1983 y la ocupación de Beirut occidental por los drusos y los shiitas no sólo significó un golpe contra el ejército libanés sino sobre todo contra las fuerzas sunitas. En 1984 la embajada saudita sería amenazada por las fuerzas pro iraníes y su consulado fue incendiado en agosto 1984. Al mismo tiempo las fuerzas de AMAL que habían permanecido aliadas al gobierno maronita comenzaron a pactar con Siria.

El ejército libanés volvió a colapsar confesionalmente: un 40% de feccionó y pasó a la oposición. El 23 de octubre de 1983 fueron volados los cuarteles americano y francés de la Fuerza Multinacional. El 15 de febrero de 1984, Reagan decidió retirar su ejército seguido por Francia e Italia (véase *Time*, 5 de marzo, 1984). A partir de marzo de 1984 el pre-

En 1985 fue establecida la ignominiosa prisión de Kham, denunciada ampliamente por Amnistía Internacional como centro "ejemplar" de tortura. Ahí, el ejército israelí concentraba a los habitantes locales sospechosos de colaborar con el Hizbollah. Al final de cuentas Israel y el ELS acabarían por alienar el apoyo de la población civil local.

⁹⁴ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 183.

⁹⁵ Zeev, Schiff, *op. cit.*, p. 180.

sidente Gemayel tuvo que abandonar su postura partidista y confesional. No sólo abrogó el acuerdo con Israel sino que tuvo que pactar con Siria y emprendió su primer viaje a Damasco para planear la Conferencia de paz de Lausana bajo patrocinio sirio.⁹⁶ La Conferencia de Lausana marcó la doble derrota de sunitas y maronitas ante la nueva constelación de fuerzas formada por Siria, los shiitas y los drusos.⁹⁷

En graves aprietos, el ejército israelí se retiró en febrero de Sidón y de Tiro en abril de 1985 lo que permitió la reaparición de las guerrillas palestinas. Ante el vacío dejado por Israel, se tuvo que regresar a la vieja coalición de fuerzas sirias, cristianas y shiitas para impedir la restauración del poder palestino. En febrero de 1984 AMAL había tomado control de Beirut occidental y prácticamente con la complacencia israelí había tomado posiciones en Tiro y Nabatiyeh. En Beirut occidental había suprimido a la milicia sunita nasserista Murabitun la única que aún mantenía apoyo activo al factor palestino. En mayo de 1985 AMAL iniciaría lo que se llamó la “guerra de los campamentos” en contra de la OLP.⁹⁸ En algunas batallas hubo apoyo del ejército sirio y en otras del libanés especialmente de las brigadas cristianas del mismo. Entre 1985 y 1987 la guerra de los campamentos costó 2 500 vidas y varios campos fueron devastados con apoyo de la aviación israelí.⁹⁹

Siria quedó como único “administrador” político efectivo de la crisis de Líbano lo que le permite una entente con Estados Unidos mediante la cual se compromete a no apoyar a los terroristas a cambio de que Washington no intervenga militarmente. De esta forma Siria logra la liberación de los rehenes del avión de TWA (secuestrado el 14 de junio por miembros del Hizbollah).

El 6 de agosto de 1985 con la mediación del vicepresidente sirio que de facto actúa como procónsul, Abdel Halim Khaddam, se crea en Shtura un Frente de Unidad Nacional. Siria se siente con el ascendiente para

⁹⁶ Saliba, Naguib, “Syrian-Lebanese Relations”, en Halim Barakat, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁷ Zeev, Schiff, *op. cit.*, p. 181.

⁹⁸ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 188.

⁹⁹ La OLP aún mantiene una presencia limitada en Líbano justificada como forma de presión sobre Israel. Sin embargo, esta política es mal tolerada por el gobierno libanés. En octubre de 1999 el tribunal militar de Beirut condenó a muerte, en ausencia, al lugarteniente de Yasser Arafat en Líbano, Sultan Abu Aynain “por cometer crímenes contra civiles, sembrar la sedición entre los libaneses y atentar contra el Estado libanés”, un recordatorio de las culpas de la OLP en la guerra civil libanesa. Véase *France-Pays Arabes*, núm. 258, enero, 2000.

imponer un Acuerdo de Reconciliación Nacional y obliga al presidente Gemayel a aceptar un plan de seguridad para bloquear los puertos clandestinos de las Fuerzas Libanesas e imponer al pro sirio Elie Hobeika como comandante de las mismas. El 28 de diciembre se firma en Damasco un Documento de Reconciliación Nacional en el que colaboran los líderes de las milicias shiitas de AMAL, Nabih Berri, el druso, Walid Jumblat y el de las Fuerzas Libanesas, Elie Hobeika. Además de comprometerse a desarmar las milicias, los firmantes incorporan la consabida fórmula de aceptación del reparto equitativo del parlamento, disminución de los poderes presidenciales y apoyo a la presencia militar siria. El acuerdo suscita la oposición sunita, del Hizbollah y del sector cristiano. No sólo es rechazado por el presidente Gemayel sino que las Fuerzas Libanesas destituyen a Hobeika en favor de Samir Geagea.

El intento sirio de imponer un acuerdo de reconciliación resultó prematuro. No sería hasta la entrada efectiva del ejército sirio en Beirut occidental cuando Damasco podrá forzar a las milicias rebeldes a aceptar su hegemonía. Bajo el mando del general sirio Ghazi Kenaan, en febrero de 1987, el ejército y el servicio de espionaje sirios comienzan el desarme de las milicias musulmanas asentadas en Beirut occidental; un total de 75 oficinas milicianas son cerradas. El 21 de mayo de 1987, custodiada por el ejército sirio, la Asamblea Nacional abroga el ignominioso Acuerdo de El Cairo de 1969 con lo cual se anulaba la actividad militar legal de los comandos palestinos. Al mismo tiempo es abrogado el Tratado del 17 de mayo de 1983 con Israel. El 1 de junio de 1987 tuvo lugar el asesinato, probablemente a manos de los sirios, del premier Rashid Karame, líder sunita y uno de los más firmes aliados de la OLP. Ante el *fait accompli* del dominio militar y político sirio, la Liga Árabe no tiene más remedio que legitimar el "papel sirio" en Líbano durante la Cumbre de Ammán de noviembre de 1987. Hacia abril de 1987, el secretario de Estado Shultz formaliza un acuerdo de coordinación política con Siria para "administrar" la crisis libanesa con lo cual Washington reconoce de facto la hegemonía siria. Sin embargo, no será hasta junio de 1988 cuando Siria logre la expulsión definitiva de los últimos líderes palestinos.¹⁰⁰

¹⁰⁰ En diciembre de 1987 se inició la *intifadah* palestina lo que obligó a la OLP a llevar su "revolución" a donde debía haberlo hecho desde 1967 y no a Estados sustitutos como Jordania o Líbano. En julio de 1988 el rey Hussein anunció formalmente su renuncia a las pretensiones sobre la Margen Occidental. El 15 de noviembre de 1988 el Consejo Nacional Palestino, en Argelia, anunció la "independencia" del Estado de Palestina al tiempo

La OLP entró en un proceso de autocrítica por sus excesos en Líbano. George Habash reconoció que el control palestino sobre el Movimiento Nacional Libanés y el “uso excesivo de las armas” habían sido dos grandes errores de la OLP. Otros líderes condenaron las acciones guerrilleras y bombardeos contra Israel desde Líbano previos a 1982. Fue George Habash el que ante el 18 congreso del Consejo Nacional Palestino dijo: “El movimiento palestino debe responder: ¿Qué es lo que queremos en Líbano? ¿Por qué permanecer militarmente en Líbano? Debemos aceptar que no queremos establecer una autoridad palestina en Líbano... Durante nuestra presencia en Líbano en los setenta y hasta 1982, la revolución palestina cometió errores. Un honesto examen de estos errores se impone. Los errores deben ser identificados, reconocidos y rectificandos”.¹⁰¹ Para entonces el Consejo Nacional Palestino había aceptado la creación de un miniestado palestino en Cisjordania y Gaza y el 27 de noviembre de 1988 Arafat reconoce a Israel.

Mientras la OLP finalmente sale de la escena libanesa, Siria e Irán alcanzan, en enero de 1989, un acuerdo respecto a sus respectivos clientes shiitas. El pro sirio AMAL queda virtualmente desarmado e inoperante en la Beqaa y se concentra en Beirut y Tiro. Hizbollah logra el predominio militar no sólo en la Beqaa sino en el sur de Líbano. A partir de entonces Hizbollah acapara la lucha contra el ELS protegido por Israel.

que Arafat reconocía al Estado de Israel. Casi 20 años de presencia política y militar de la OLP en Líbano le permitieron a dicha organización no sólo desarrollar una fuerza militar y guerrillera sino organizarse políticamente y crear instituciones sociales que pudieran lidiar con las necesidades de su población exiliada. Esta experiencia le permitiría con relativa rapidez sustituir a Jordania como administradora de la Margen Occidental.

¹⁰¹ Brynen, Rex, *op. cit.*, p. 193.

No será hasta 2001 cuando el líder druso Marwan Hamade reconozca en una entrevista televisiva (LBC TV) “Durante la guerra apoyamos a los guerrilleros palestinos. Ahora, frente a la televisión, reconozco con toda sinceridad que nos equivocamos en este apoyo... aunque el otro lado también se equivocó” (Información proporcionada por el embajador J. Naffah).

No obstante, la presencia de comandos palestinos continúa hasta hoy en día estimándose su número entre 4 y 5 mil guerrilleros. El número de refugiados palestinos se calcula en 350 000. Desde 1983 se estableció una ley para impedir que los palestinos ejercieran sus profesiones en Líbano, ámbito estrictamente controlado por gremios nacionales. No obstante, sectores propalestinos musulmanes han promovido la naturalización de refugiados. Paradójicamente, ahora la OLP intenta impedir el arraigo de sus expatriados para presionar a Israel.

El último obstáculo al sometimiento cristiano era la presidencia de Amin Gemayel, resabio de la intervención israelí. Siria había esperado pacientemente a que terminara su mandato en 1988 confiando en una elección que favoreciera a un candidato dócil a Damasco. El candidato sirio, Sulayman Franyieh, resultaba inaceptable lo que permitió a Amín Gemayel maniobrar para crear un vacío de poder lo que “justificaba” el nombramiento de un Primer Ministro interino, el general Aoun. De octubre de 1988 a octubre de 1990 hay un nuevo retroceso en la posición hegemónica siria que tal vez fuera más aparente que real.

Iraq, que ha concluido su guerra con Irán, la Liga Árabe y especialmente Arabia Saudita reaparecen en la escena libanesa para presentar, con visos de legitimidad, un plan de mediación y reconciliación nacional que aparentemente neutraliza la hegemonía siria en el terreno. La comunidad cristiana, con un liderazgo escindido entre el general Aoun y el jefe de las Fuerzas Libanesas, será arrastrada a la firma del Acuerdo de Taef, en Arabia Saudita, en octubre de 1989.

SEXTA PARTE
LAS COMUNIDADES Y EL ESTADO
DURANTE LA GUERRA

A. LAS COMUNIDADES

1. *La Iglesia maronita*

Esta tierra les es muy querida tanto como Getsemani
y es cuidada como el Calvario... y en ese sentido
es asimilada a la pasión del Salvador.

P. SAMYA

Los cristianos de Líbano son una tribu bárbara
incapaz de gobernarse a sí mismos. El clero
y los notables están siempre en guerra, llenos
de odio unos hacia los otros.

LORD DUFFERIN, 1860

Prefiero morir de hambre que estar bajo el gobierno
de Damasco.

PATRIARCA HOWAYEK, 1920

Resulta sorprendente el contraste entre el liderazgo político militar del patriarcado maronita antes de 1920 frente a su posición de virtual neutralidad durante la crisis de 1975-1990. Como ya se había explicado, tras el establecimiento del Gran Líbano el patriarcado asumió la posición de que había cumplido con su “misión histórica” dotando a la comunidad o “nación” maronita de un hogar nacional dentro del Estado libanés. La separación de la Iglesia del Estado fue sin duda una condición sine qua non para la viabilidad del Pacto Nacional. Si bien el patriarcado cedió voluntariamente su liderazgo político a los *zaim* maronitas, siguió manteniendo un papel de árbitro entre ellos y de liderazgo espiritual de la comunidad. Dicho papel sin embargo se fue erosionando a lo largo de los

treinta años que duró el Pacto Nacional hasta llegar sumamente debilitado al momento de la crisis de 1975.

Durante la guerra el derramamiento de sangre entre los zaim cristianos, sus graves errores políticos, sus fallidas alianzas internacionales quizás podrían haberse evitado o reducido de haber contado con un liderazgo patriarcal fuerte y visionario como el que existió hasta 1920. Parte de la explicación de la debacle de dicho liderazgo se debe sin duda a su propio desgaste interno pero también es consecuencia última del sometimiento incondicional de la Iglesia maronita al *diktat* de Roma.

Al menos en 1743, 1955 y 1986 Roma intervino directamente en la elección del patriarca sin mencionar sus numerosas intervenciones en el nombramiento de obispos. La sumisión a Roma queda confirmada por la designación en 1965 del patriarca Meuchi como cardenal romano, dignidad que para cualquier iglesia oriental resulta inferior a la de patriarca. La misma medida de sometimiento fue aceptada, como un honor, por los patriarcas Qoraich y Sfeir.¹

Los arzobispos y obispos titulares constituyen el sínodo. Sólo pueden ser elegidos aquellos aprobados por la Santa Sede y después de electos deben ser confirmados. El Vaticano puede nombrar auxiliares para ciertas diócesis "difíciles" o puede hacer designaciones directas de obispos. En 1986, en el marco de la guerra civil, la *Revue du Liban* denunciaba estos procedimientos de designación directa desde Roma como contrarios a los intereses de la comunidad maronita.² Desde la independencia, la Santa Sede fue particularmente severa en su control de la política del patriarcado procurando precisamente mantenerlo con un perfil político bajo, no comprometido y en todo caso con una actitud conciliadora hacia el

¹ Valognes, Jean Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1996, p. 401.

Las modalidades de la designación del patriarca fueron fijadas en 1736 y ampliadas en 1957 y son similares a las del cónclave pontifical. En principio el jefe de la Iglesia es elegido por dos tercios de un sínodo electoral de metropolitanos y obispos. A falta de obispos cualquier otro sacerdote ordenado o diácono puede votar. Los electores se encierran en la sede de Bkerke por un máximo de 15 días al cabo de los cuales, a falta de decisión, el Papa puede intervenir para designar al patriarca. Todos los procedimientos de las operaciones son transmitidos al Vaticano y el nuevo patriarca debe informar al Papa de su elección y firmar una serie de documentos en los que renueva su lealtad a la ortodoxia católica y al Papa. De hecho no entra en funciones hasta que el Papa por carta responde a su demanda de comunión eclesíastica y recibe en Roma el pallium de investidura (véase la Primera Parte).

² *Revue du Liban*, abril, 1986.

Islam de manera tal que la política vaticana en el Medio Oriente fuera percibida como “moderada” y “confiable”. Mientras el papa Juan Pablo II se empeñaba directamente en una cruzada contra el comunismo, especialmente en Polonia, el Líbano cristiano quedaba abandonado a su suerte. El propio Papa marcó la pauta cuando perdonó al turco musulmán que había atentado en su contra. El patriarcado debía conducir a su comunidad hacia la resignación y el perdón ante el Islam si no a la autoinmolación.

De esta forma, el alto clero maronita, a diferencia del liderazgo religioso sunita o shiita, se vio en serias dificultades para avalar la dimensión confesional del conflicto y recurrió a una serie de evasivas. En su mensaje de Navidad de 1981, el patriarca Qoraich evocaba “la defectuosa repartición de bienes y su concentración en los privilegiados” (cristianos) y hablaba de una “lucha de clases”. En otros mensajes se señalaba que: “la guerra no es de tipo ni social ni religioso sino en defensa de la esencia libanesa: la dimensión plural y tolerante”. El combate de los cristianos era según el arzobispo de Beirut, Ziade (1982) no inspirado por un espíritu confesional sino por la voluntad de defender “sus valores espirituales consagrados por su Iglesia la cual está ligada íntimamente a la existencia de su patria”.

Esta actitud evasiva acabaría por alienar a la comunidad que no tuvo más remedio que confiar en el liderazgo de los *zaim*. Las Fuerzas Libanesas (coalición de milicias cristianas) se mostraron especialmente críticas del patriarca Qoraich al que señalaron por su pasividad calificándolo de “Símbolo del maronitismo eclesiástico”. La revista *Liban Chrétien* lo describía en 1986: “el patriarca sigue siendo en virtud de la tradición, el jefe supremo de esta Iglesia encarnada como nación (sin embargo) nos parece legítimo que los maronitas, en el curso de estos once años de una guerra que trata de exterminarlos o de someterlos tanto como al resto de los cristianos de Oriente, hayan esperado (sin éxito) de su patriarca que hablara y actuara conforme a la fidelidad de sus ilustres predecesores en semejantes circunstancias”.³

No obstante, parece una medida calculada el hecho de que mientras el patriarcado seguía las directrices conciliadoras del Vaticano, el clero intervino en las órdenes monásticas en especial para que se comprometieran ideológica, social y políticamente con la lucha de la comunidad cristiana y sus milicias: “Políticamente el patriarcado maronita fue incondicio-

³ Revista *Liban Chrétien*, núm. 1, febrero, 1986.

nalmente aliado del Estado libanés, del presidente de la República y de los notables. Él seguía las directrices de la Santa Sede que adoptó una línea política fundada sobre los principios de la unidad (a ultranza) del territorio libanés y de la premisa de la coexistencia pacífica islamo cristiana. En cambio, el bajo clero no siguió las directrices del Vaticano, sus posiciones fueron populares, portaban la bandera del libanismo (federal), emprendieron contactos con Israel y propiciaron alianzas con los partidos cristianos en la guerra... Al inaugurar la Universidad del Santo Espíritu de Kaslik, los monjes libaneses maronitas crearon un centro intelectual que sustituía o competía con la Universidad de Saint Joseph de los jesuitas (más ligada a Roma) la Universidad de Kaslik desarrollará un espíritu de independencia frente al cristianismo occidental.”⁴

La Universidad católica de Kaslik fue creada en 1962. En 1984 Walid Jumblat la denunció como el *think-tank* del maronitismo, un “sitio de reunión de monjes fanáticos intrigando en la oscuridad” y buscando desmembrar a Líbano. En efecto, de dicho centro surgieron publicaciones ideológicas de carácter claramente confesional y separatista.⁵ Los monjes baladitas se involucraron directamente con la resistencia cristiana guiados por sus superiores generales Charbel Kassis y Boulos Naaman. Lucharon contra los palestinos y contra los drusos y sirios mientras el patriarcado trataba de mantenerse neutral; en 1984 el Vaticano intervino contra Namaan para remplazarlo por un superior más dócil.

Fuera de la orden libanesa maronita o baladita, claramente identificada con las tesis del maronitismo, las demás congregaciones se mantuvieron relativamente alejadas del involucramiento directo si bien apoyaban la causa cristiana desde su labor educativa o humanitaria, sobre todo a través de sus instituciones médicas y de asistencia que dieron un apoyo humanitario inestimable a la supervivencia de la comunidad y de las milicias en la guerra.⁶ Se calcula que un total de 100 monasterios conta-

⁴ Sneiffer-Perri, Regina, *Guerres maronites*, París, Harmattan, 1996, p. 23.

⁵ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 391.

Diferentes órdenes están ligadas a la Iglesia maronita. La más conocida es la orden libanesa maronita fundada en 1695 y dividida en 1744 entre baladitas y alepinos hoy llamados mariamitas. En la década de los ochenta, la orden baladita contaba con 79 casas en el mundo, 450 religiosos y 200 monjas. Tiene un superior general. Dirigen escuelas y colegios además de la Universidad del Santo Espíritu. Véanse la Primera y la Segunda Partes.

⁶ *Ibid.*, p. 662.

La organización monástica sigue siendo muy importante. Desde la Edad Media los

ban con 1 500 monjes y regulaban una centena de escuelas y colegios y una veintena de centros médicos y sociales. Dada esta imbricación político comunitaria varios monasterios fueron destruidos en zonas ocupadas por las fuerzas musulmano drusas en Shuf, el Metn y el Iqlim al-Kharrub.

A lo largo de la guerra las milicias cristianas aprovecharon el sólido encuadramiento de la comunidad a través de la organización eclesiástica: arzobispados y diócesis de los cuales diez están en Líbano, 2 en Siria, una en Egipto para toda África, otra en Chipre, una más en Australia y 5 en América. El patriarca mismo dirige algunas diócesis a través de vicarios. Existen vicariatos en Kuwait, en Jerusalén y en los territorios ocupados. Para 700 parroquias y 750 000 fieles había alrededor de 550 sacerdotes diocesanos lo que permitía una atención satisfactoria de la comunidad.⁷ A pesar de las penurias y del virtual abandono de algunas sedes que dejaron de proveer recursos, como Tiro y Sidón, la organización de la Iglesia contribuyó a que la comunidad maronita resistiera social y económicamente la guerra sin olvidar desde luego los apoyos que venían de la diáspora.⁸

Por otro lado, las relaciones oficiales del patriarcado con el Islam se mantuvieron conciliadoras y cordiales no sólo por la exigencia del Vati-

monasterios eran unidades económicas que cultivaban tierras en áreas muy difíciles en estrecha colaboración con las aldeas. A diferencia del orden romano, los monasterios tuvieron una estrecha imbricación comunitaria con la población acentuada por la situación de defensa militar común que debían ejercer. Los monjes desarrollaron tradicionalmente actividades de tipo educativo y social intensas lo cual fue reconocido por el Vaticano en 1955 dando a las órdenes maronitas un carácter especial de facto no monástico.

⁷ *Ibid.*, p. 389.

De los 550 ministros diocesanos en Líbano la mitad eran casados, la mayoría se formaba en la Universidad del Santo Espíritu de Kaslik.

⁸ *Ibid.*, p. 662.

La Iglesia posee un inmenso patrimonio de tierras que representa el 15% del territorio nacional y que en algunos lugares como el Kisrawan cubre 40% de la región. Este capital sin embargo ha sido administrado de forma arcaica con resultados mediocres, situación empeorada por los enormes gastos que la Iglesia enfrenta por sus compromisos comunitarios. Los obispos deben enviar al patriarcado un 10% de sus ingresos pero en la guerra varias sedes, como la de Sidón y Tiro quedaron casi desiertas. Otra fuente de ingresos provenía de las rentas de las inmensas propiedades en manos de las órdenes religiosas pero, especialmente en las zonas musulmanas, la situación de guerra y el temor a rentarlas las convirtió en tierras muertas de poco rendimiento. Véase Valognes, J., *op. cit.*, p. 887.

cano sino por la necesidad de preservar la imagen “nacionalista” de la institución. Desde 1920, el patriarcado ha gozado incluso entre los musulmanes libaneses nacionalistas de una imagen respetable considerado como encarnación de la tierra libanesa. El abogado shiita Mohsen Slim lo describe así: “El patriarcado maronita en Líbano no es una institución que concierna sólo a los maronitas, es un centro de dirección y de guía para todos los libaneses sin excepción; al margen de sus comunidades, sus religiones o tendencias políticas”.⁹

Aun en los peores momentos de la guerra —incluidos las masacres contra cristianos, destrucciones de iglesias y monasterios— los líderes políticos y religiosos musulmanes trataron de mantener la apariencia de “civilidad” y respeto en sus relaciones con el patriarcado. La misma actitud la observó el gobierno sirio.

Cada año los representantes de las diversas denominaciones islámicas, incluso jefes de partidos y milicias sunitas y drusas y el propio Yasser Arafat dirigían mensajes de buena voluntad a los patriarcas Qoraich y Sfeir que recibían a las delegaciones musulmanas. En 1987, en ocasión de un viaje a Argelia, el patriarca Sfeir tuvo una audiencia con Arafat. En las circunstancias más adversas para los maronitas en el campo militar, los obispos rara vez abandonaron sus sedes y se empeñaron en acciones humanitarias o mediadoras. A pesar del profundo resentimiento entre los cristianos y palestinos, el patriarcado mantuvo oficialmente su apoyo a la “causa palestina”. Como lo señalara el patriarca Qoraich en 1981, “Aun si los palestinos continúan sacrificándonos, nosotros defendemos siempre su causa a partir de nuestra fe en Dios y en la justicia humana. Se debe asegurar a los palestinos una patria en su país donde ellos tengan libertad de decidir su destino”.¹⁰ Los esfuerzos del patriarcado por seguir las directrices vaticanas llevaron al patriarca a recibir en octubre de 1983 a Walid Jumblat pocas semanas después de la masacre de un millar de cristianos en el Shuf. En reiteradas ocasiones, el patriarca no dudó en denunciar las exacciones de las milicias cristianas contra la comunidad y su actuación en contra del Estado.

⁹ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 394.

¹⁰ *Ibid.*

No obstante, al igual que las milicias y algunos líderes religiosos de segundo nivel del lado cristiano, del lado musulmán no faltaron los líderes fundamentalistas radicales. Su actuación extremista se vio facilitada por la “libertad de cátedra” religiosa de la que gozan los *ulamas* en el shiismo y más aún en el sunismo.

En este nivel “oficial” no fueron extraños los pronunciamientos conciliatorios de los máximos líderes espirituales shiitas o sunitas. Qoraich dedicaría grandes esfuerzos al diálogo islamo cristiano favorecido por el Vaticano sin llegar a ningún resultado. En febrero de 1984 habrá una reunión preparatoria en la sede del arzobispado ortodoxo de Beirut con la presencia del mufti sunita y del representante shiita, la cual será boicoteada por el líder espiritual druso. En 1986 habrá dos encuentros entre el patriarca Sfeir y el mufti sunita Hassan Khaled a pesar de la hostilidad siria que llega incluso a bombardear la sede patriarcal. El mufti será asesinado poco después a instancias seguramente de Damasco que no puede permitir una reconciliación intercomunitaria ya que su hegemonía sobre Líbano dependía del faccionalismo confesional. Aun así continuaron gestos dramáticos de algunos altos prelados para restablecer el diálogo confesional como el del obispo Abinader de Beirut, quien fuera tres veces secuestrado en el sector musulmán de la capital y quien viajara a Irán en 1990 siendo esta la primera visita de un prelado maronita. Fue Abinader quien calificara al presidente Assad como “el primer amigo de Líbano”.¹¹

Las soluciones “oficiales” esbozadas por el patriarcado para la “crisis libanesa” se encuentran en diversos documentos. Sin embargo todas insisten en la fórmula anquilosada del Pacto Nacional: unidad, pluralismo, reparto equilibrado de los poderes y garantías para la supervivencia y libertad religiosa, civil y cultural de todas las comunidades. El apego de la Iglesia maronita al Líbano multicomunitario va junto con el apego a un Estado laico como había existido hasta entonces. El único aspecto sobresaliente de la posición de la Iglesia será su insistencia en una solución “nacional” al conflicto. En 1983 Qoraich se pronuncia por la salida de todas las fuerzas extranjeras, conforme a la resolución 520 de la ONU, para ser remplazadas por un ejército nacional “compuesto por los hijos de todas las comunidades, grupos y regiones libanesas”.¹²

Qoraich no se muestra simpatizante con Siria pero tampoco apoya la alianza con Israel y en marzo de 1984 en ocasión de una homilía en la que participa el presidente Gemayel aprueba tácitamente la abrogación del acuerdo israelí libanés.

La imposición de Sfeir (en 1987) como sucesor de Qoraich, quien no era el candidato de las Fuerzas Libanesas, sólo provocó mayores ten-

¹¹ *Ibid.*, p. 397.

¹² *Ibid.*

siones entre el patriarcado y la comunidad. Las Fuerzas Libanesas intentaron que el nuevo patriarca tomara una postura confesional y que contribuyera a una reconciliación de las facciones cristianas pero no tuvieron éxito. Sólo al final de la guerra Sfeir apoyaría parcialmente las Fuerzas Libanesas en su oposición al general Aoun.

El patriarca Sfeir mantuvo en lo general la línea nacionalista, en relación con la presencia siria. Ante la crisis sucesoria del fin del mandato de Gemayel, en 1988, el patriarca, siguiendo directrices del Vaticano, toma la iniciativa de presentar una lista de candidatos presidenciales solicitando a Estados Unidos su mediación frente a Siria. Aparentemente Sfeir percibe el vacío de liderazgo inminente entre los zaim cristianos y trata de suplirlo pero llega demasiado tarde.

En 1989, la Liga Árabe tras años de abandono del *dossier* libanés, propone una reunión en Kuwait de los 6 líderes religiosos de las principales comunidades. Sfeir no se atreve a acudir sin obtener antes la aprobación de las facciones cristianas. En la reunión celebrada en febrero, Sfeir insiste en resolver primero la sucesión presidencial mientras los patriarcas ortodoxo y melquita apoyan la idea siria de introducir reformas constitucionales y efectuar la elección simultáneamente. Ésta será la posición que triunfe. El fracaso de Sfeir permite al general Aoun, en su calidad de Primer Ministro interino y autoproclamado líder cristiano, lanzar una guerra de liberación contra Siria que es considerada insensata por parte del patriarca. En octubre de 1989 el rompimiento será definitivo luego de que el patriarca apruebe los acuerdos de Taef considerándolos el “menor de los males” lo que implícitamente le lleva a desconocer al general Aoun.

Michel Aoun explica este divorcio: “La Iglesia no ha ejercido su papel al interior de la comunidad. Ella prefirió mantener el juego del silencio durante la guerra. Estaba desligada del pueblo... Pero el patriarca pactó en el terreno político y él perdió su alma”.¹³

La actitud del patriarcado, después de casi 15 años de letargia ambigua y de promover un estéril diálogo interreligioso se enfrenta al rechazo de la mayor parte de la comunidad. El 6 de noviembre de 1989 la sede de Bkerke es invadida por un grupo de manifestantes cristianos que saquean los locales e injurian al patriarca; Sfeir tiene que huir para refugiarse en Dimane, zona bajo ocupación siria. Poco después comenzará la guerra intercristiana que acabará por arruinar la “causa cristiana” para be-

¹³ Sneiffer-Perri, Regina, *op. cit.*, p. 151.

neficio de la hegemonía siria.¹⁴ La falta de autoridad moral del patriarca se refleja en su incapacidad de salvar a su comunidad del suicidio político. La eventual derrota de Aoun por las fuerzas sirias profundiza aún más el resentimiento de la comunidad hacia el patriarcado.

Los errores de la política vaticana, alienada de la realidad de la situación libanesa o más interesada en su posición ante el mundo islámico, se reflejan en los contactos del Papa con Arafat en 1982 o en sus palabras de 1984 cuando pedía a los cristianos libaneses asumir “el ministerio profético del diálogo y la reconciliación que tiene sus fuentes en el corazón de Cristo” lo que equivalía tanto como a la rendición o a “poner la otra mejilla”. En parte el excesivo peso del Vaticano se explica por la ausencia del contrapeso tradicional que había sido Francia. El rompimiento político con el liderazgo maronita durante la independencia y la diversificación de los intereses franceses a nivel internacional reducen enormemente la influencia de París. Las visitas de los patriarcas a Francia durante la guerra civil son casi meramente “protocolarias”, Francia no se compromete con los maronitas y sí en cambio mantiene canales hacia Damasco al que considera el único capaz de “administrar” la crisis libanesa en una rara coincidencia con Estados Unidos. Sólo al final de la guerra, y como cuestión de honor más que de oposición, Francia intervendrá para rescatar al humillado general Aoun derrotado por Siria.

2. Comunidad maronita: confusión de objetivos

Entre los maronitas reina la ley del más fuerte.
Fascinados por el poder, ellos utilizan todos
los medios para acceder a él y quedarse ahí.
Entre ellos se libran luchas y batallas sangrientas
que rebasan incluso por su violencia las batallas
con el enemigo (musulmán).

REGINA SNEIFER PERRI, 1994

Abiertos al pluralismo cultural, los maronitas
rehúsan el pluralismo político... para ellos,

¹⁴ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 399.

lo que es bueno para los maronitas es bueno
para todos los otros cristianos.

KARIM PAKRADOUNI, 1991

Ante el colapso del Pacto Nacional los maronitas se aferraron a su convicción de que ellos seguían siendo “la razón de ser de Líbano”. En su lenguaje, los maronitas continúan confundiendo maronitas con “los” libaneses por excelencia y más aún, maronitas con “los cristianos de Líbano” y con “los cristianos de oriente”. Su guerra sería “para salvaguardar el reducto cristiano de Oriente, para rehusar el sometimiento al Islam y para vivir dignamente”.¹⁵

Como apunta John Entelis, antes de la guerra de 1975, “ni el nacionalismo cristiano ni el fundamentalismo musulmán habían tenido mayor apoyo en la población”. En el fondo de la reacción sectaria de la comunidad maronita se encuentra la percepción, exagerada o no, del agotamiento del Pacto Nacional y la amenaza del irredentismo sunita que ya no buscaba como en 1936 o 1958 la secesión sino la conquista del Estado libanés, con ayuda palestina, y el avasallamiento de la comunidad cristiana. Bashir Gemayel señalaba: “Desde 1958 (intervención estadounidense) el Pacto Nacional comenzó a desquebrajarse ante los ojos de los libaneses, árabes y del mundo entero... Si el año de 1958 marca el comienzo de la infección en la fórmula del Pacto Nacional el de 1975 debe ser considerado como el inicio de la enfermedad... Yo personalmente participé para apuñalarlo y coloqué guardias sobre su tumba para que no vuelva a resurgir”. Bashir Gemayel proponía como solución: el completo dominio cristiano del Estado libanés o la partición del país.¹⁶ Frente a esta postura, los monjes maronitas libaneses, ideólogos detrás de las milicias cristianas, sostenían el carácter cristiano del Líbano como esencial. En palabras del Abad Boulus Naaman, Superior de la Orden Monástica Libanesa: “El maronitismo es una doctrina cívico religiosa antioqueña que tiene características exclusivas asociadas con la civilización siriaco aramea” mientras el P. Charbel Kassis declaraba: “tengamos la valentía de proclamar un Líbano federal (cristiano musulmán)”. En realidad, ésta es

¹⁵ Sneiffer-Perri, R., *op. cit.*, p. 18.

¹⁶ Moosa, Matti, *The Maronites in History*, Nueva York, Syracuse University Press, 1986, p. 291.

ya la formulación de la identidad “nacional” maronita. Por su parte Amin Gemayel condiciona la convivencia con los musulmanes: “Líbano es nuestra tierra y seguirá siendo un hogar nacional para los cristianos... Queremos nuestras tradiciones, nuestra fe y nuestro credo con libertad, rehusamos vivir en cualquier clase de dhimitud”.¹⁷

Mientras el patriarcado maronita acentúa su posición quietista, los líderes clánicos de la comunidad maronita asumen la “obligación” de defenderla frente a la “amenaza musulmana”. Entre 1968 y 1975 hay una guerra de baja intensidad entre la guerrilla palestina y sus aliados drusos y sunitas y el Estado libanés cuya parálisis, como se señaló antes, lleva a la reactivación de las milicias cristianas.

A partir de la irrupción armada de las guerrillas palestinas las diferentes agrupaciones políticas o paramilitares cristianas, se organizaron en dos grandes “frentes” interrelacionados entre sí: “Las Fuerzas Libanesas”, con carácter paramilitar, y el “Frente Libanés” como órgano político-ideológico. Formalmente las Fuerzas Libanesas surgen en agosto 30 de 1976 con la creación del Consejo del Comando Conjunto bajo la presidencia de Bashir Gemayel. Dicho Consejo fungía como brazo ejecutivo de las Fuerzas Libanesas y del Frente Libanés. Las Fuerzas Libanesas se habían unificado de facto en la batalla de Tell al-Zaatar en junio de 1976 con la participación de cinco milicias: la del Partido Nacional Liberal bajo el liderazgo de Dany Chamoun; la del Kataeb de Bashir Gemayel; la del Tanzim de Fawzi Mahfuz y la de los Guardianes de los Cedros de Etienne Sakr además del Movimiento Juvenil Libanés y unidades cristianas del ejército.¹⁸

El carisma de Bashir se había incrementado a partir de su éxito en la conquista del campamento palestino de Tell al-Zaatar en ese año. Un portavoz de las Fuerzas declaró que “Ahora, por primera vez desde el siglo XIV la resistencia cristiana tendrá un ejército regular unificado para preservar los derechos básicos del pueblo cristiano”.¹⁹

Sin embargo, Gemayel enfrentó la resistencia del clan Franyieh cuya milicia bajo la dirección de Tony Franyieh fue sometida por la fuerza en

¹⁷ *Ibid.*, p. 304.

¹⁸ Snider, Lewis, “The Lebanese Forces: Their Origins and Role in Lebanon’s Politics”, *The Middle East Journal*, vol. 38, núm. 1, 1984, p. 16.

¹⁹ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Boulder, Lynne Rienner, 1995, p. 115.

junio de 1978. El asesinato de Tony Franyieh (aún se discute si fue un agente sirio o el propio Geagea) provocó el distanciamiento definitivo de su clan que refuerza su alianza con Siria. El encargado de la llamada “operación de Ehden”, Samir Geagea, confirmó posteriormente que “se trataba de impedir que Sulayman Franyieh permitiera la intervención siria en la localidad de Ehden...” Geagea representa también la inquina contra la clase política feudalizante encarnada por los Franyieh lo cual confirma en una entrevista: “el conflicto con los Franyieh es entre un poder clánico y los jóvenes (marginados) que encuentran en la actividad miliciana una ocasión de participar en la actividad nacional tras rebasar los límites del encuadramiento clánico”.²⁰ A mediano plazo la cuestión de Ehden significará una división de facto del cantón maronita, la parte norte quedará abierta a la influencia siria mientras la región central, bajo control de los clanes Gemayel y Chamoun será el núcleo del cantón cristiano.

Las Fuerzas Libanesas, bajo control del clan Gemayel, consolidarían su hegemonía en el sector cristiano tras la desbandada sangrienta de la milicia “Marada” en julio 7 de 1980. De esta forma, dice Bashir: “Ahora las Fuerzas Libanesas —que representan una resistencia nacional no partisana (*sic*) encarnarán las aspiraciones históricas del pueblo cristiano. En esta lucha la resistencia prosigue lo que comenzó hace 13 siglos para garantizar la seguridad y libertad de la sociedad cristiana”.²¹

Aunque las Fuerzas Libanesas estaban formadas por voluntarios, se estableció un sistema de conscripción en la comunidad a partir de 1980 el cual incluía entrenamiento de tres años para jóvenes hombres y mujeres, muchas de ellas participarían en los combates. Se calcula que cada año ingresaban de 2 000 a 2 500 conscriptos y en 1981 llegaron a contar con 12 000 efectivos. Si bien el grueso de la milicia eran maronitas, las demás comunidades cristianas fueron arrastradas hacia sus filas: ortodoxos, griegos católicos, armenios católicos, asirios y otros además de un porcentaje pequeño de musulmanes simpatizantes.²²

De forma paralela a la organización militar el Frente Libanés representa la coordinación político ideológica “cristiana”. Su nombre original, Frente por la Libertad y el Ser Humano” evoca claramente la ideología “occidental” y antimusulmana. Mientras las Fuerzas Libanesas eran diri-

²⁰ Laurent, Annie y Basbous, Antoine, *Guerres secrets au Liban*, París, Gallimard, 1987, p. 157.

²¹ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 131.

²² Snider, Lewis, *op. cit.*, pp. 12-13.

gidas por los jóvenes hijos de los zaim, el Frente estuvo integrado por intelectuales, miembros del clero medio y la generación anterior de los zaim tradicionales, todos ellos identificados con el Pacto Nacional: Camille Chamoun, Pierre Gemayel, Sulayman Franyieh, Charles Malek (ortodoxo) Fuad Shamali (Tanzim); Said Aql (Guardianes de los Cedros) y Marun al-Khuri (Movimiento de las Juventudes Libanesas) además de la cabeza de la Orden Maronita de Monjes, el padre Charbel Kassis. Posteriormente se retiraría Sulayman Franyieh y se unirían figuras como el abad Boulus Naaman dirigente del Congreso Permanente de las Órdenes Libanesas Monásticas.²³

En enero de 1977 los miembros del Frente Libanés se reunieron en Sayyitna al-Bir para redactar un manifiesto: “La soberanía de Líbano y su independencia política no puede ser cuestionada; Líbano no será absorbido dentro de una entidad política mayor (Siria) ni transformado (su sistema político). Es necesario reconsiderar la fórmula (Pacto Nacional) de 1943... con objeto de modificarlo de tal forma que evite cualquier fricción dentro de la familia libanesa. Dicha reconsideración puede... alterar la fórmula... para acomodarse a alguna forma de descentralización o federación dentro de... un Líbano único y unido. EL propósito de esa alteración es asegurar que no ocurra desastre alguno como los que han ocurrido desde 1840. Las comunidades cristianas no aspiran a tener más que lo que quieren para otras comunidades, pero no aceptan menos de lo que otras comunidades quieren. Se rechaza absolutamente la implantación de extranjeros, particularmente los palestinos, en cualquier parte del territorio libanés, incluyendo la abrogación de toda venta o transferencia de propiedades que haya permitido a los palestinos... adquirir propiedades en Líbano... Se rechaza la partición” (*Deir Aukar*, diciembre 13, 1980).²⁴

Aunque el liderazgo maronita evade hablar de partición la idea de federación está siempre presente: “Líbano debe ser reconstruido sobre la base del pluralismo de sus culturas... para evitar mayores crisis, cada grupo cultural debe manejar sus propios asuntos con relación a su libertad, cultural, educacional, financiera así como sus relaciones con el mundo externo”.²⁵ Tal propuesta como se mencionó antes equivalía a una confederación laxa

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Documento “The Lebanon We Want to Build”, *Deir Akkar*, diciembre 13, 1980.

²⁵ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 126.

de comunidades más que a un federalismo territorial. Esta ideología cristiana fue difundida en trabajos publicados por la Universidad de Kaslik, otros más por la Universidad Libanesa además de diarios como *Al Liwa*, *Al-Qarar*, *Al-Maruni*, *Al-Ahrar*, *Al-Massira* o *Al-Shaab Al-Masihí*.

La propuesta cristiana se mantiene ambigua salvo en un punto: la expulsión de todas las fuerzas extranjeras de Líbano: sirios, palestinos e israelíes si bien las Fuerzas Libanesas no pueden ocultar su alineamiento estratégico con Israel.

En enero de 1978, Bashir Gemayel reconocía: “Cada departamento del Estado Libanés debía tener su correspondiente al interior del secretariado general del partido Kataeb, para que pueda hacer el contrapeso de las decisiones que son tomadas en materia de política exterior, financiera, militar... y que así nosotros podamos establecer un control verdadero sobre el Estado y eventualmente llegar a determinar la política oficial”.²⁶ Gemayel reconoce que había la intención de apoderarse del aparato estatal o de crear un Estado paralelo “cristiano” sobre una base cantonal.

Efectivamente, el Consejo del Comando organizó un gobierno paralelo para darle coherencia al naciente miniestado cristiano. Fueron creados los siguientes burós: finanzas, ejército, relaciones exteriores, servicios públicos, asistencia social, inteligencia y seguridad los cuales canalizaban su acción a través de los “comités populares” que operaban en las ciudades y aldeas. El buró de relaciones exteriores había establecido oficinas en Bonn, Ginebra, París y Washington y posteriormente en Israel (su función principal era movilizar la opinión pública y a las comunidades cristianas libanesas expatriadas). Del buró militar y de inteligencia dependía la organización miliciana. Las Fuerzas Libanesas contaban además con la estación de radio y televisión “Líbano Libre” y “Voz de Líbano” además del Semanario *Al-Massira* entre otros.²⁷ Realizaban una propaganda constante para convencer a la población de que la milicia era la única salvaguarda: seguridad, vigilancia de precios, cobro de impuestos especiales, distribución de víveres, ajusticiamiento de criminales, ...

De esta forma el territorio y la población cristianas son encuadrados y organizados con apoyo de fortines o casernas. La inoperancia del puerto de Beirut les obliga a crear puertos alternativos especialmente para el aprovisionamiento de armas y víveres con una línea naviera que los co-

²⁶ *Magazine* (Beirut) enero, 1978.

²⁷ Snider, Lewis, *op. cit.*, p. 10.

necta a Chipre. Construyen su propio aeropuerto ya que el “nacional” ha quedado en “el lado musulmán”, en manos de los shiitas. Crean reservas de petróleo y de grano y, dada su compenetración con algunos ministerios estatales, logran el control de ciertos servicios. El Ministerio de Justicia y el de la Defensa de facto caen bajo su control.²⁸

En un discurso de 1982, uno de los líderes del Frente Libanés, Charles Malek dijo: “Nuestra principal preocupación dentro de la resistencia y en la sociedad que la apoya, es saber cuál será el futuro de los cristianos de oriente para el año 2000...” (Al-Amal, octubre 1, 1983). En 1980 el Frente Libanés asumió como postura oficial la del Documento Histórico o *Wathiqat al tarijiya* en el que se proponía la solución federal haciendo referencia a los cristianos como una comunidad nacional. En un artículo titulado “Cristianismo sociológico y Cristianismo metafísico”, Sami Fares establece que existe “el Cristianismo sociológico como expresión histórica de un pueblo que adoptó el cristianismo” es decir que separa, en términos weberianos, la identidad puramente religiosa de una identidad social comunitaria con reivindicaciones nacionales.²⁹ Fares señalaba que los cristianos del Medio Oriente en general luchaban contra una nueva forma de imperialismo árabe islámico que les niega su derecho a la autodeterminación como Estados-nación separados.³⁰ Estas fórmulas extremas fueron formalmente rechazadas por el clan Gemayel que se aferraba a la renegociación del compromiso confesional de 1943. El clan Gemayel se enfocó entonces a lograr la conquista de la presidencia como una forma de evitar la partición.

A pesar de que indudablemente la guerra y la cantonización concretaron la conciencia de un “pueblo o nación cristiana” con identidad distinta a la musulmana, los líderes políticos y milicianos no supieron o no quisieron articular claramente el separatismo. Aparentemente quedaron atrapados entre sus ambiciones personales y de clan de apoderarse del Estado nacional, entre su “compromiso histórico” con la unidad del Gran Líbano sostenido a ultranza por la comunidad internacional y su compromiso comunitario confesional.

Tras el asesinato de Bashir Gemayel en 1982, su remplazo por su hermano Amin y el rompimiento de la alianza con Israel, el clan Gema-

²⁸ Sneiffer-Perri, Regina, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁹ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 131.

³⁰ *Al Mashreq International Magazine*, vol. 7, octubre, 1984.

yel pierde el control real de las Fuerzas Libanesas. Para 1984 el Frente Libanés se disuelve de facto con la muerte generacional de otros líderes: Pierre Gemayel es sustituido por Joseph Hacem y al frente del Kataeb por Elie Karame; Camille Chamoun es remplazado por su hijo Dany. Las Fuerzas Libanesas comienzan a distanciarse cada vez más del liderazgo "civil" y a partir de 1985 se fraccionan por querellas de liderazgo internos. Así se abre la posibilidad de que los sirios se infiltren y aticen conflictos como los de Elie Hobeika y Samir Geagea y más tarde entre George Saade y Samir Geagea o entre este último y los Chamoun que acabarán por formar en 1991 un neofrente libanés aliado al general Aoun.

Casi al final de la guerra, entre 1987 y 1989 las Fuerzas Libanesas al mando de Samir Geagea intentan retomar la opción federal, una vez que saben que los maronitas han sido prácticamente derrotados y que Siria tiene el control virtual de la situación. En un documento de las Fuerzas Libanesas titulado "El proyecto de Estado Federal y la estructura militar" Geagea afirma: "Nuestro paso de una legitimidad derivada del pueblo o la sociedad a una legitimidad de derecho, a través de una estructura federal, significaría para nosotros un cambio de posición y no un cambio de objetivos que siguen siendo los mismos..." En ese curso, las Fuerzas Libanesas tratan de incrementar su actividad social con la creación de la Fundación de Solidaridad (1987) y de un Consejo Nacional (*sic*) para el Desarrollo (1989) lo que les permite anunciar que "Las Fuerzas Libanesas constituirán uno de los principios fundamentales de un nuevo Estado moderno".³¹

La propuesta llega demasiado tarde. Las Fuerzas Libanesas, alentadas por el patriarcado, acabarán por plegarse al Acuerdo de Taef probablemente con la esperanza de poder negociar algún reconocimiento a su cantón confesional. Sorprendentemente el rechazo más virulento a la opción federal maronita vendrá del gobierno del general Aoun representante del libanismo tradicional. En una de las medidas más absurdas, el General Aoun intenta reducir por la fuerza el "tanier des chretienes" lo que provoca en 1990-1991 una guerra civil intercristiana verdaderamente suicida que sólo fortalece la posición siria.

La falta de coherencia ideológica y hasta la mezquindad de los líderes laicos maronitas fue sin duda el principal factor que les impidió articular sus demandas en el exterior donde la prensa árabe y occidental se en-

³¹ Dagher, Carole, *Les paris du général*, Beirut, FMA, 1992, p. 128.

cargaron de satanizar su imagen de “falangistas” en el sentido de “fascistas” intolerantes y de “victimar” a los palestinos y musulmanes. De esta forma, sólo proyectaban su confusión interna hacia la diáspora cristiana y generaban desconfianza de aliados potenciales, incluidos Israel o Francia. Como señalaba el Partido Cristiano Social Demócrata de Líbano —aliado de los socialdemócratas europeos— en un memorándum de 1988: “las Fuerzas Libanesas y el Frente Libanés carecen de una estrategia coherente que pueda ser seguida por la diáspora mientras que encauzan todos sus esfuerzos a las pugnas de poder internas en vez de articular el objetivo histórico real del pueblo cristiano de Líbano ante el mundo, ante Occidente y ante Estados Unidos”.³² Mientras que otros movimientos minoritarios de la región como el armenio, el asirio caldeo o el kurdo han mantenido un mínimo de coherencia ideológica, el movimiento cristiano libanés experimentó largos periodos de indecisión. Los cristianos libaneses perdieron la mayoría de las oportunidades que tuvieron en el siglo XX para promover su causa. La crisis de identidad de la comunidad está íntimamente relacionada con la de sus elites, incluida su Iglesia.³³

En este esquema general, se comprende que el consenso entre las comunidades cristianas respecto a la guerra civil no rebasara el aspecto de temor a una amenaza de usurpación musulmana izquierdista del Estado representada por el partido druso “socialista progresista”, la OLP y los sunitas junto con las corrientes francamente fundamentalistas shiitas.³⁴ Sin embargo, ni siquiera hubo consenso respecto a la gravedad de cada una de estas amenazas y en ciertos casos hubo facciones cristianas o incluso buena parte de la comunidad que estuvo dispuesta a pactar provocando escisiones en momentos críticos.

3. La comunidad ortodoxa

A semejanza de la mayoría de la burguesía levantina y otomana, ni el clero ni los notables ortodoxos de Beirut tuvieron un proyecto territorial. Los ortodoxos estaban presentes en todas las ciudades

³² Phares, Walid, *op. cit.*, p. 202.

³³ *Ibid.*, p. 205.

³⁴ *Ibid.*, p. 102.

(del Cercano Oriente) gracias a sus redes familiares, a sus intereses compartidos con las burguesías del Mediterráneo y de Europa, ellos no tenían necesidad de un territorio en un imperio tan vasto y tan permeable.

REGINA SNEIFFER-PERRI

Mientras que la gran mayoría de las comunidades cristianas, por ser demasiado pequeñas, acabaron solidarizándose, aceptaron implícitamente el liderazgo de los maronitas o fueron arrastradas al “bloque cristiano”, dos entre ellas mantuvieron posiciones diferenciadas. Los armenios, en sus diversas denominaciones, guardaron una posición “étnica” francamente neutral refugiándose en áreas bien definidas especialmente en Beirut. Su actitud sólo muestra su escasa integración en la vida libanesa así como su percepción de que dicho país seguía siendo fundamentalmente un refugio transitorio. En cambio, la comunidad ortodoxa mostró una actitud hostil al liderazgo maronita en su “paranoia” frente a las fuerzas islámicas. La comunidad ortodoxa, sin ser monolítica, guardaba en general una posición patriótica y a la vez conciliadora. Así lo expresa el padre Georges Khodr: “No es fanatismo vulgar sino una sensibilidad imperial derivada de la conciencia de pertenecer al Imperio (musulmán), un sentimiento de pertenencia a la arabidad (imperial) del Medio Oriente. El griego ortodoxo desprecia al maronita pero no lo odia... es un fanatismo cultural”.³⁵ Como una de las tantas comunidades cristianas orientales que reclama la sede patriarcal de Antioquía, la Iglesia griega ortodoxa se mantuvo histórica y sentimentalmente ligada a Siria.

Como comunidad urbana, los ortodoxos tienen una trayectoria de convivencia bajo términos de dhimitud sometidos a los sunitas: “La ciudad (integrada al Gran Líbano) ha contribuido sensiblemente a la creación de una situación socio económica y política especial... la ciudad históricamente es rica, abierta al mar... ciudad de patricios, de comerciantes, artesanos, juristas, de funcionarios imperiales, listos a servir a todo conquistador nuevo fuera bizantino, árabe, cruzado, mameluco, otomano, francés, americano o británico siempre que los asuntos de negocios marchen y que el comercio prospere. La ciudad (en Líbano) participará

³⁵ Sneiffer-Perri, Regina, *op. cit.*, p. 27.

por tanto en todas las expediciones punitivas contra la Montaña para garantizar su propia seguridad".³⁶

En el fondo, de forma similar a los drusos, los ortodoxos se consideraban una comunidad desposeída políticamente por los maronitas del Gran Líbano. El patriarca Ignacio IV señalaba en 1985: "Los ortodoxos se quejan. Nuestros derechos han sido lesionados y nuestra representación no está a la altura de nuestra importancia".³⁷ No obstante esta percepción, la comunidad ortodoxa había logrado, como los drusos, una cuota de poder desproporcionada en el esquema del Pacto Nacional dado su papel activo al momento de la conformación del mandato francés y posteriormente en la independencia.

Como los maronitas la estructura comunitaria se refleja en la existencia de instituciones educativas y en instituciones de asistencia y médicas. La comunidad ortodoxa no sólo cuenta con una elite empresarial y financiera sino con gran número de profesionistas, muchos de los cuales se formaron en la Universidad Americana y son anglófonos. El metropolitano Khodr precisa "los griegos ortodoxos han constituido la mayoría de los estudiantes de la Universidad Americana y están integrados en sus estructuras (ideológicas)... Muy cultivados y refinados, estos cristianos ortodoxos ciudadanos consideraron largamente con condescendencia a los maronitas esencialmente montañeses y no dejaban de considerar con irritación a los griegos católicos unidos a Roma".³⁸

Durante la primera etapa de la guerra la comunidad trató de mantener una posición pacifista sin formar una milicia. Sin embargo, el peso de la ideología pansiria de Antun Saade así como sus simpatías panarabistas los orientó a participar en el partido progresista de Kamal Jumblat y más tarde en la alianza islamo progresista pro palestina. Sólo un pequeño sector, inicialmente, se unió a las Fuerzas Libanesas cristianas mientras grupos universitarios apoyaban a la OLP como aquel conocido como "Movimiento de la juventud ortodoxa". En el Sínodo de agosto de 1975, la comunidad griega ortodoxa había apelado a la abolición del confesionalismo político calificado de "sistema de inequidad, de racismo libanés". En su comunicado resume la posición ortodoxa frente al conflicto libanés

³⁶ Corm, Georges, *Geopolitique du Conflit Libanais*, Beirut, Decouverte, 1986, p. 29.

³⁷ Sneiffer-Perri, Regina, *op. cit.*, p. 27.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

Algunas personalidades ortodoxas, como Charles Malek o Ghassan Tucini se consideran "maronitizados".

en seis puntos: rechazo a la violencia, rechazo a la partición, al despotismo o la dominación de una parte sobre la otra, confirmación de la pertenencia árabe de Líbano, afirmación de la justicia de la causa palestina, afirmación de la laicidad.³⁹

A pesar de querer mantener un papel de intermediarios y conciliadores, la comunidad ortodoxa gradualmente fue obligada a pasar al bando cristiano maronita cuando comprendieron que los ataques, secuestros y destrucciones resultaban indiscriminados y fueron objeto de ellos en Beirut, en Tiro y en Zahle lo mismo que en el norte.⁴⁰

A diferencia de la comunidad maronita, la ortodoxa se mantuvo en general mucho más apegada a las directrices de su patriarcado sin olvidar que éste quedaba directamente bajo la tutela siria con su sede en Damasco. En 1983 el patriarca Igancio IV declaraba “Nuestra iglesia no apoya los particularismos étnicos o lingüísticos... no mira hacia atrás como la esposa de Lot... Sólo esta Iglesia hablará al corazón del pueblo en el mundo árabe”.⁴¹

No obstante, la comunidad ortodoxa en general y los exiliados en particular mantendrán una posición cada vez más pro Líbano hasta distanciarse de las posturas panarabistas. Ello coincide con un resurgimiento del orgullo y la identidad cristiana ortodoxa, patente tras la caída del régimen soviético y el renacimiento de la Iglesia rusa ortodoxa lo que coincide con la creación de la Universidad de Balamand calificada como “una réplica (confesional) de la de Kaslik de los monjes maronitas”.⁴² En octubre de 2000, el patriarca Ignacio IV, apenas 3 meses después de la

³⁹ *Ibid.*, p. 26.

Los griegos católicos o melquitas representan la tercera comunidad cristiana con alrededor de 300 000 fieles. A diferencia de los maronitas o de los griegos ortodoxos, los melquitas mantendrán una neutralidad efectiva. Su patriarca reside en Damasco pero pasa largas temporadas en Líbano donde reside la mayor parte de la comunidad. Probablemente su posición quede mejor resumida en las palabras del patriarca Maximos V: “El Mediterráneo no puede ser dividido como una especie de Yalta espiritual: un Mediterráneo al sur totalmente musulmán y uno al norte totalmente cristiano... Nosotros somos cristianos sobre estas tierras desde hace 19 siglos pero no podemos decir que nos pertenezcan: somos una minoría en el mundo árabe musulmán... En mi conocimiento, los rangos cristianos (en esta guerra) son sobre todo los rangos maronitas. Hasta ahora, no hemos sido consultados sobre mayor cosa (en esta guerra) ni siquiera por el Vaticano”.

⁴⁰ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 664.

⁴¹ Sneiffer-Perri, R., *op. cit.*, p. 28.

⁴² *Ibid.*, p. 27.

muerte de Hafez al-Assad, se pronunciará por la “necesaria salida de las tropas sirias” del Líbano e incluso fustigará a aquellos (colaboracionistas) que aún defienden dicha presencia militar “so pretexto de que pro vocaría la reanudación de la guerra en Líbano” (*An-Nahar*, octubre 12, 2000).

4. *Los drusos progresistas*

De todas las comunidades libanesas los drusos, a pesar de su reducido número y su marginación política previa al conflicto, parecen haber sido de los más beneficiados gracias a una gran cohesión interna y a una hábil política de explotar las diferencias entre las demás comunidades formando oportunas alianzas con los diferentes ocupantes extranjeros. En un primer momento Kamal Jumblat da un apoyo incondicional a los palestinos de la OLP en contra de los cristianos “numerosos testimonios lo revelan un hombre animado por una pasión vengativa hacia los maronitas”.⁴³ Su falta de flexibilidad entorpece los planes de Siria que parece la instigadora de su asesinato en 1977. Una vez eliminado, su hijo y sucesor Walid supo mostrarse mucho más acomodaticio manteniendo la apariencia (*taquiyeh*) de una coexistencia pacífica con los maronitas en la región del Shuf cuando éste era ocupado por los israelíes. Luego de la retirada israelí no dudó en someterse a Siria y expulsar a los maronitas.

La identidad comunitaria se puede definir por lazos clánicos, étnicos o religiosos. Es difícil clasificar la identidad drusa en alguna de estas categorías ya que parece tener elementos de las tres. El lazo principal parece ser “espiritual” dada la firme creencia en la metempsicosis, la transmutación de las almas, con la norma consecuente de la endogamia.⁴⁴

Después de la independencia, los clanes tradicionales Jumblat y Arslan habían reaparecido en la escena política libanesa tras décadas de sometimiento al régimen otomano. Sin embargo, el laicismo “natural” druso encuentra fácil acomodo en el sistema político comunitario libanés. Mientras los Arslan se aferran a su clanismo tradicional, en cambio Kamal Jumblat, educado con los lazaristas de Beirut y posteriormente en la

⁴³ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 679.

⁴⁴ Lallier, Frederic, “Liban: L'identité de la communauté druze du Chouf”, *Monde Arabe, Maghreb, Mashreq*, núm. 165, 1999, p. 14.

Sorbona de París, moderniza su liderazgo con la creación en 1949 del Partido Progresista Socialista. Su partido propugnaba un socialismo con rostro humano y sobre todo la desconfesionalización al mismo tiempo que la arabización del Líbano. La postura pro palestina se acentúa después de 1967 por lo que el PPS promueve el acercamiento a Egipto y a la OLP. En 1975 el PPS será el núcleo de la alianza sunita palestina antimaronita encarnada por el Movimiento Nacional.

A diferencia de su padre, Walid Jumblat concentrará sus esfuerzos en consolidar la identidad y autonomía comunitarias y se comportará como un verdadero líder miliciano comunitario. En sus intentos por lograr el sometimiento de los líderes espirituales drusos, los mashayeh, Kamal Jumblat había apoyado la reunificación del cargo de sheik al-Aql en 1970 bajo Mohamed Abou-Chacra. Dicho personaje se caracterizó por su postura aperturista respecto a la mayor participación de los juhul (comunes) drusos en los rituales secretos con objeto de fomentar su sentido de identidad y pertenencia. Sin embargo, en 1989-1990, tras la muerte de Abu-Chacra, surgirán nuevamente las rivalidades con los Arslan lo que dificultará la sucesión. La misma tensión de los clanes dominantes se refleja en la duplicidad en el cargo de “líder espiritual”, sheij Al-Laffe-el-Mudawarre que continúa hasta ahora.⁴⁵

Tras la invasión israelí, los drusos bajo el liderazgo de Walid Jumblat encuentran acomodo con el nuevo ocupante. No es de extrañar que al igual que los maronitas los drusos se hayan sentido atraídos hacia Israel. En su doctrina se enseña que la fe judía es más próxima a ellos que el cristianismo o el islamismo: “El Señor nos ha hecho lícitos sus caballos, su comida y compartir con ellos”.⁴⁶ La intervención israelí de 1982 no habría sido posible sin la alianza con parte de los maronitas pero también resultó crucial la “neutralidad” calculada de los shiitas y la “solidaridad” de los drusos. Apenas unas horas después del inicio de la operación israelí, Shimon Peres —en calidad de representante de su gobierno— se entrevistó en el Palacio de Beit al-Din con Walid Jumblat, ambos eran viejos conocidos como miembros de la Internacional Socialista. Peres le aseguró que la milicia drusa del Shuf, unos 4 000 efectivos, no sería desarmada. Las

⁴⁵ *Ibid.*, p. 7. Los líderes espirituales drusos del Líbano son Aref Halawi de Baruk y Sheikh Abu Muhammed Jawad de Baqlin. Lallier, F., *op cit.*, p. 7.

⁴⁶ Laurent, Annie y Antoine Basbous, *Guerres secrets au Liban*, París: Gallimard, 1987, p. 173.

tropas israelíes ocuparon pacíficamente el Shuf sin olvidar que traían consigo importantes contingentes de drusos israelíes. Bajo protección israelí, el líder espiritual de los drusos israelíes, el nonagenario Amin Tarif, efectúa un peregrinaje a Bayyada, la verdadera “Meca” de los drusos. La entente druso-israelí evidentemente era un factor de presión sobre los maronitas pero también un elemento de desconfianza para éstos. Bashir Gemayel había calculado utilizar a los israelíes para liberarse de sus enemigos sirios, palestinos y drusos.⁴⁷ Aún tácitamente aliados con Israel, los drusos no dieron su apoyo a Bashir para su elección lo que incrementó las tensiones entre las Fuerzas Libanesas y la milicia drusa en el Shuf.

Tras la “traición” de Amin Gemayel a Israel, el 4 de septiembre de 1983, la súbita retirada del ejército israelí deja a los cristianos del Shuf expuestos a la represalia drusa la cual se verificará en la forma de una verdadera limpieza étnica: la llamada “guerra de la montaña”. Para las fuerzas de Walid Jumblat seguía siendo un ajuste de cuentas tras las derrotas drusas en 1840 y 1860 y sobre todo, era una guerra de liberación que permitiría establecer o restablecer el cantón druso. El resultado de la “limpieza étnica” perpetrada por los drusos fue de 1 500 muertos, 111 localidades destruidas y un éxodo de 100 000 cristianos.⁴⁸

Las fuerzas drusas, al amparo del ejército israelí, alcanzan la costa y se proveen de dos puertos: Khalde y Damour en las afueras de Beirut. El cantón druso así establecido corresponde a la propuesta del presidente del Knesset israelí, Menahem Savidor: “Crear un cantón druso autónomo aliado de Israel donde las fronteras han sido delimitadas tras entrevistas con altas personalidades drusas libanesas”.⁴⁹ En la visión estratégica israelí los drusos resultan un aliado más confiable que los maronitas y que ofrece además la posibilidad de crear una zona colchón que separe sus fuerzas de los sirios. “Repudiando a sus antiguos aliados palestinos y sunitas, los drusos se entienden con los shiitas antes de ceder a los sirios su zona de Beirut (1987) pero mantienen su acceso al mar de donde reciben armamento soviético”.⁵⁰ Con gran habilidad de parte de Walid Jum-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 192.

Cabe recordar que los drusos en Palestina se integraron dócilmente al Estado judío. Participan en el ejército y en el Parlamento.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁰ Valognes, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 680.

blat, el cantón druso una vez consolidado, restablece su cooperación dócil con Siria. Ante la retirada israelí, Siria extiende su hegemonía sobre las comunidades shiita y drusa a las que alienta a ocupar Beirut occidental. La radio del cantón druso (“Radio de la Montaña”) proclama “Abajo Gemayel, abajo el sha de Baabda”. En estas condiciones, Damasco asume la calidad de pacificador de Líbano y puede convocar una Conferencia de Reconciliación Nacional en Damasco en 1985. Los drusos, junto con parte del liderazgo maronita están dispuestos a aceptar la tutela de Siria. Ante el gobierno de Michel Aoun, los drusos colaboran con Siria para la implementación del Acuerdo de Taef. No obstante, Walid Jumblat resistirá —al menos mediante tácticas dilatorias— la orden de desarme de milicias implementada por el presidente pro sirio, Elías Hrawi.⁵¹ Al final de la guerra la comunidad drusa obtuvo lo que había buscado: un cantón territorial y un poder de voto y de veto en el nuevo gobierno libanés bajo control sirio.

Hoy en día, las aldeas cristianas del Shuf permanecen como pueblos fantasmas y un monumento a la “victoria” drusa sobre los maronitas se alza ahí. Asimismo, Walid Jumblat se ha apoderado del Palacio de Beit al-Din, antes palacio presidencial de verano, y la “bandera” drusa con su estrella de cinco puntas, se ostenta en la zona cantonal y en Beirut donde los drusos poseen su “embajada” en un edificio conocido nada menos que como “Casa de la Secta”, Dar et-Taifa. De esta forma, en el marco de la guerra libanesa y de las intervenciones extranjeras, la comunidad drusa supo recuperar la autonomía territorial de la que gozara durante el emirato y el qaimacamato.

A pesar de la consolidación de un cantón comunitario druso en el centro del Líbano, la “diáspora” drusa de Siria e Israel ha tendido a reafirmar su separación cada cual mostrando lealtad al Estado sirio e israelí respectivamente. Cada cual tiene sus propios líderes políticos y espirituales.

5. La comunidad shiita

La comunidad shiita, la más grande en términos demográficos y la más pobre, estaba constituida por un vasto proletariado rural. En su seno habían surgido reivindicaciones sociales izquierdistas en las que se confun-

⁵¹ *Ibid.*, p. 680.

dían aspiraciones comunitarias y de clase. En la década de los sesenta había comenzado un desplazamiento de la mano de obra shiita del medio rural. A partir de los enfrentamientos israelí palestinos en la zona sur, el éxodo rural alcanzó proporciones masivas: los shiitas formaron cinturones de miseria en Tiro, Sidón y Beirut.

A partir de 1969 los shiitas comenzaron a organizarse políticamente gracias al liderazgo del Imam Musa al-Sadr. La “sintonización” ideológica del shiismo libanés e iraní queda señalada por el parentesco y contactos personales entre sus líderes.⁵²

Sadr, hijo de un ayatollah, nació en Qom, Irán, en 1928 y estudió en el seminario shiita de Najaf, Iraq. Su familia había huido del sur de Líbano en el siglo XVIII tras las persecuciones de Jazaar Pasha contra los shiitas. Se habían establecido en Iraq y posteriormente en Irán. En 1959 su pariente y líder espiritual de los shiitas libaneses, Abdulhussein Chafeddine lo nombró su sucesor.⁵³ Paradójicamente, el sha Mohamed Reza Pahlevi apoya a Sadr y a otros mullahs para que inicien una misión proselitista shiita en el Medio Oriente y en África; el objetivo era contrarrestar la propaganda panarabista y sunita del Egipto nasserista.⁵⁴

En 1969 fue reconocido el Consejo Islámico Supremo Shiita, con Musa al-Sadr como su presidente, y la comunidad shiita fue oficialmente independizada de la tutela sunita. Así lo confirma Sadr: “Nuestro nombre no es metwalli. Nuestro nombre es el de hombres de oposición, hombres de venganza, de la revuelta contra las tiranías aún a costa de nuestra sangre y nuestras vidas”.⁵⁵ Musa al-Sadr recibe el título honorífico de “imam de los shiitas de Líbano” y obtiene las simpatías del Imam Khomeini (véase la Quinta Parte).

Es a partir de entonces que el clero shiita, bajo el liderazgo de Sadr, comienza a encuadrar al sector de los desplazados y “desposeídos” de forma paralela a lo que hacía el clero shiita en Irán. Los gobiernos de Chéhab y Helu (1958-1970) se preocupan cada vez más por responder a las

⁵² Véase Rodríguez, León, *La Revolución islámica-clerical de Irán*, México, El Colegio de México, 1991.

⁵³ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁴ Véase la Tercera Parte.

Al principio los seguidores de Sadr encontraron oposición de las familias feudalizantes como los Musawi de Baalbek, los Husayni de Biblos y los Hurr o Sharaf al Din de Tiro que se consideran *sayyids* (descendientes del profeta Mahoma).

⁵⁵ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 232.

exigencias del liderazgo shiita. Todas las aldeas en el sur reciben electricidad y agua y se construyen 700 km de carreteras en esa zona. El Consejo del Sur, creado por el presidente Helu, bajo presión de Sadr, apoya a los desplazados shiitas, víctimas de las acciones punitivas israelíes.⁵⁶

La sincronización ideológica entre el movimiento de Sadr y el khomeinista se acentúa en los setenta. En 1971 la alianza entre Khomeini y Sadr se formaliza con el matrimonio del hijo del Imam y la sobrina de Sadr. En la alianza también participa Mohamed Bakr Sadr (primo de Sadr) y líder del shiismo iraquí.

En 1972 Mohamed Montazeri, lugarteniente de Khomeini, había firmado un acuerdo con la OLP para el entrenamiento de las “brigadas internacionales islámicas” en las tácticas guerrilleras, el campo de entrenamiento se encuentra en Líbano. Por su parte Musa al-Sadr crea paralelamente el movimiento guerrillero de AMAL (Batallones de la Resistencia Libanesa, acrónimo en árabe de Afwaj el-Muqawama el-Lubnaniye). Desde 1974, Sadr mostró la fuerza de su movimiento haciendo desfilar a 100 000 shiitas armados en Baalbek. Sorprendentemente no será hasta 1977 cuando el gobierno del sha cobre conciencia de la radicalización de Sadr y de sus vínculos con Khomeini. No sólo le suspenden el apoyo financiero sino que lo despojan de su nacionalidad iraní. Un año después Sadr es “misteriosamente” asesinado en Libia. Su asesinato favorecía particularmente a la OLP y a los países árabes sunitas que la apoyaban para apoderarse del Líbano.⁵⁷ Sadr será sucedido al frente de AMAL por Hussein al-Husseini, diputado y presidente del Parlamento; en 1980 éste cederá su lugar a Nabih Berri. La cercanía de estos líderes con el Estado libanés y sus simpatías hacia la intervención israelí llevan a Khomeini a buscar un control más directo y confiable de los shiitas libaneses. Enemigos de los palestinos, durante la invasión israelí de 1978 y 1982, las fuerzas shiitas de AMAL guardan un bajo perfil cuando no facilitan el camino a los israelíes para eliminar a los comandos palestinos. Una vez que comienza el repliegue israelí hacia el sur el líder shiita, Nabih Berri acepta una entente con Israel para desplegar sus fuerzas en el sur.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁷ Pakradouni, Karim, *Le piège*, París, Frasset, 1991, p. 226. Fuad Ajami hace un buen análisis de la trayectoria de Musa al-Sadr en el capítulo titulado “Imam Musa al-Sadr” en Sayed Hossein Nasr (ed.), *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Nueva York, State of New York University Press, 1989, pp. 427-455.

El entendimiento oportuno entre Siria e Irán, a partir de 1980, facilitado por la supuesta afinidad confesional con los alawitas sirios (más propagandística que real), la alianza geoestratégica contra Iraq e Israel y la desaparición del Imam Musa al-Sadr facilitará la intervención directa khomeinista en Líbano.

En enero de 1980, el embajador khomeinista ante Siria, Ali Akbar Mohtashemi sugiere la creación de una facción shiita libanesa controlada por Irán. El encargado del proyecto será el Hojat-al-islam Mohamed Montazeri, jefe del Departamento de las Organizaciones Islámicas de Liberación del recién instalado gobierno islámico iraní, responsable de la exportación de la revolución islámica. Sin embargo, no será hasta junio de 1982 cuando se inicia la intervención israelí, que Siria establezca un acuerdo militar con Irán para amparar la entrada de los Pasdarán y la creación del Hizbollah. Mientras el Jefe de la Seguridad General libanesa, el emir Faruk Abilama, le niega el visado a Montazeri, éste, con salvoconducto sirio, llega a Beirut para preparar el envío de combatientes "para la liberación de Palestina". Montazeri logra con éxito desplazar a Nabih Berri y a AMAL que se alinean con el gobierno de Gemayel. Así comienza la infiltración de los Pasdarán iraníes que organizan cantones islámicos khomeinistas entre la población shiita con sus propias leyes, su justicia sus diarios e incluso sus timbres postales. En 1982 los shiitas pro iraníes, casi todos ellos ligados al movimiento Al-Dawa (el llamado del Islam) guiados por Hussein Musawi, forman el grupo radical "AMAL islámico" que se separa del AMAL de Nabih Berri considerado poco proclive al khomeinismo. Poco después Musawi, el sheij Subhi al-Tufaily y el jefe de los Pasdarán iraníes, Ahmed Kanani organizarán el Hizbollah, confederación de 13 movimientos islámicos, incluido AMAL islámico que será financiado directamente por el gobierno iraní. El Hizbollah, permanecerá en la semiclandestinidad aunque su debut se remonta al 11 de noviembre de 1982 con el primer ataque suicida contra el cuartel israelí en Tiro. El mismo tipo de ataques se sucederá contra objetivos occidentales y judíos en Líbano y en otras partes del mundo. Mientras el Hizbollah adopta tácticas radicales y sanguinarias, miembros de AMAL organizan una resistencia convencional contra la ocupación israelí a través del "Frente de Resistencia Nacional". El Hizbollah, la "Resistencia Islámica" aparecerá oficialmente hasta 1985. En su manifiesto reconocen su lealtad al Irán y su compromiso islámico: "Nosotros los hijos de la nación del Hizbollah en Líbano, cuya vanguardia obtuvo la victoria en Irán

donde se ha establecido el núcleo del Estado islámico mundial, nos regimos por las directrices del supremo comandante, ayatollah Khomeini... somos un movimiento mundial que vincula a todos los musulmanes... en Afganistán, Iraq, las Filipinas. Nuestra enseñanza deriva del Sagrado Corán y la infalible *Sunnah* del Profeta así como de las leyes y edictos del Faquih (Khomeini)".⁵⁸

Gracias a los amplios recursos iraníes, el Hizbollah establecerá órganos de difusión como el periódico *Al-Ahad* y la televisora *Al-Manar*. Sus milicias eran las mejor pagadas de Líbano con 150 a 200 dólares mensuales a cargo de la embajada iraní. Estos salarios resultarán suficientemente atractivos para provocar deserciones en las filas de AMAL y para obligar al ELS pro israelí a elevar los propios. Al igual que en Irán el Hizbollah se encarga de crear una infraestructura de ayuda a la población shiita y a pagar una pensión mensual a las familias de los "mártires" a través de la Fundación de los Mártires. Khomeini lo describe así: "un movimiento coránico donde el jefe es el representante del Profeta y los miembros son la *umma* islámica que, a través del mundo, obedece las órdenes del guía supremo..."⁵⁹ El guía supremo es el propio Khomeini que, conforme a su doctrina de la "regencia del faquí (jurisconsulto)" es el representante terrenal del Imam-Mesías hasta la llegada del Juicio Final. El Hizbollah adopta plenamente la ideología khomeinista incluyendo su visión socio-económica maniquea de la clase de los desposeídos y opresores; su visión política del mundo dividido en los seguidores de Allah (Hizb-Allah) y los seguidores de Satanás (Hizb-Ashaitan).⁶⁰ La tendencia fundamentalista en el medio shiita toma precedencia sobre el integrismo sunita. Musawi declara: "El Líbano no es más que una parcela de la tierra del Islam, la existencia de los cristianos depende de su aceptación de la autoridad islámica a falta de lo que se les aplicaría la norma coránica: combátelos hasta que no haya otra religión que la de Allah" (dhimma).⁶¹ El objetivo es el establecimiento de una república islámica y la liberación de Jerusalén. La consolidación militar del Hizbollah y el encuadramiento de la po-

⁵⁸ Jaber, Hala, *Hezbollah: Born with a Vengeance*, Columbia: Columbia University Press, 1997, p. 54.

⁵⁹ Ranstorp, Magnus, *Hezbollah in Lebanon*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996, pp. 36-37.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 40. Véase también Rodríguez, León, *La Revolución islámica-clerical de Irán*, México, El Colegio de México, 1991.

⁶¹ Valognes, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 674.

blación shiita permite hablar de una “minirepública shiita” que se llama informalmente “La República Shiita de la Beqaa-Hermel” lo que hace eco de *la tanriere des chretiens*, el cantón de los cristianos en el Kisrawan y el Metn y del cantón druso en el Shuf-Aley.

Como en Irán el Hizbollah gira en torno a los clérigos shiitas, los ulamas o mujtahid. Estos se organizan en la *shura* o Consejo de Sabios que tiene un Secretario General. Cada miembro de la *shura* se encarga de un área de gobierno. La *shura* se divide en *shura qarrar* (toma de decisiones) y *shura tanfid* (brazo ejecutivo). El primer secretario general del Hizbollah fue, al menos aparentemente, el ayatollah Sayyed Mohamed Hussein Fadlallah. Bajo el patrocinio iraní, los shiitas libaneses han creado su propia central teológica alternativa a la de Najaf en Iraq o la de Qom en Irán. El centro Hawzat al-Imam al-Muntadhar (Escuela del Imam Esperado) en Baalbeq costó 3 millones de dólares. Además el Hizbollah ha patrocinado desde 1991 la construcción de 13 mezquitas y ha renovado otras 53 sin mencionar las *hussainiyahs* donde se celebran las festividades religiosas.⁶²

Otro pilar del Hizbollah será sin duda Sayyid Abbas al-Musawi. Formado en el seminario shiita de Najaf, Iraq, había conocido a Musa al-Sadr y al propio Imam Khomeini. En 1978 fue expulsado de Iraq y regresó a su región natal de la Beqaa. Miembro de una familia tradicionalmente ligada al clero shiita, Musawi decidió hacer de Baalbek, hasta entonces reducto turístico del Líbano cosmopolita, la capital del shiismo khomeinista. Fundó ahí el seminario “Imam al-Mahdi” para formación de clérigos shiitas para la Beqaa hasta entonces una zona marginada y sumida en el quietismo religioso. En 1982 su seminario se convirtió en la base de los Pasdarán enviados por Irán para entrenar a las milicias del Hizbollah. Así describe Musawi su emoción al convertir su escuela en centro de entrenamiento militar: “Recuerdo cuando uno de nuestros hermanos pasdarán nos dio lecciones de armamento. Tras dar todas las explicaciones juró: todo lo que les he explicado no les servirá, sólo Allah puede ayudarlos... Cuando me uní a los Pasdarán sentí que había derivado un inmenso beneficio. Sentí que había penetrado en el verdadero Islam...”⁶³ El propio

⁶² Jaber, Hala, *Hezbollah*, Nueva York, Columbia University Press, 1997, pp. 68 y 166. Véase también Robin Wright, *Sacred Rage* (1985); Fuad Ajami, *The Vanished Imam* (1986).

⁶³ Kamer, Martin, “Musawi’s Game”, *The New Republic*, marzo 23, 1992, p. 19. Véase también el periódico *Al-Hayat*.

Musawi atestigua la rapidez con la que la ideología khomeinista y los pasdarán “concientizaron” a los jóvenes shiitas de la Beqaa: “Nuestra escuela hizo a los jóvenes shiitas amar el martirio. Y así no nos sorprendimos cuando poco después de la llegada de los Pasdarán, un joven libanés moría sonriendo mientras hacía explotar 1 200 kg de explosivos”. En virtud de sus talentos retóricos y tácticos, Musawi fue nombrado comandante de las fuerzas del Hizbollah en la frontera con Israel. En ese periodo declaró: “Nuestro objetivo no es la liquidación de la zona ocupada por Israel sino la liquidación de Israel”. Musawi alude a la directiva de Khomeini en el sentido de que es un deber religioso “erradicar a Israel”. En este punto estriba una de las diferencias sustanciales con AMAL que considera la “liberación” del sur como un deber “nacionalista” y no sólo no se compromete con “la causa palestina” sino que desconfía de ella.

AMAL dirigido por Nabih Berri y las fuerzas más nacionalistas y secularizantes shiitas formadas por profesionales dirigidos por Mohsen Slim llaman a una solución basada en el “Líbano libanés” que se mantiene alineado con el Estado e incluso con el presidente Gemayel.⁶⁴ La alienación mutua entre Hizbollah y AMAL llega al extremo cuando Nabih Berri toma una posición complaciente ante la invasión israelí de 1982 para erradicar a la OLP y más aún, acepta el Acuerdo israelí-libanés de mayo de 1983.

El alineamiento gradual de AMAL con Siria coincide con el repliegue israelí, el colapso del acuerdo libanés-israelí y sobre todo el ascenso del fundamentalismo del Hizbollah. Siria aprovecha el momento para alentar, en febrero de 1984, una ofensiva sobre Beirut Oeste, el Beirut sunita y de la OLP, en la que participan las fuerzas drusas y shiitas. Como en otras ocasiones, Siria azuza una ofensiva y luego aparece como “mediadora”. El hecho marca un doble triunfo para Damasco: 1) llena el vacío dejado por Israel y aísla al sector cristiano; 2) logra el alineamiento definitivo de AMAL que hasta entonces había permanecido cercano a las posiciones cristianas.⁶⁵

Otra muestra de la defección de Berri a favor de Siria ocurre el 28 de abril de 1985 cuando tiene lugar el repliegue israelí en la región cristiana del Iqlim al-Kharrub. La zona es invadida por milicias drusas, shiitas y palestinas pro sirias. La masacre de cristianos una nueva limpieza étnica, obliga a un éxodo de éstos hacia la localidad de Jezzine bajo el control del ELS.

⁶⁴ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 251.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 252.

A pesar de sus diferencias ideológicas o su alineamiento con Siria o Irán, los shiitas mantienen en general una posición “nacionalista” o al menos “patriótica”:

“Los shiitas, como los cristianos, privilegian su libanidad sobre su arabidad, (los shiitas son conscientes de que) el Líbano es el único país en el Medio Oriente en el que ellos potencialmente podrían imponerse un día en razón de su peso demográfico”.⁶⁶ En efecto, desde 1982 la acción concurrente de Siria e Israel acaba por dismantelar el poder sunita. No sólo pierden su preeminencia política y militar en la escena libanesa al ser eliminados sus aliados palestinos sino que son desacreditados por su entreguismo a la OLP combatida ferozmente por los shiitas. El liderazgo carismático de Musa al-Sadr, el triunfo de la revolución islámica iraní y los éxitos militares del Hizbollah provocan un definitivo cambio en el balance de poder interno del Islam libanés en favor de los shiitas.

El ascenso de los shiitas integristas plantea el establecimiento eventual de una república islámica aliada con Irán. En 1986, 63 líderes shiitas y algunos sunitas reunidos en Teherán preparan la Constitución para una república islámica “sobre la totalidad o una parte de Líbano”. En su declaración afirman: “Es necesario crear un gobierno islámico en Líbano, condición indispensable para terminar la guerra interna”. Más aún reconocen el liderazgo espiritual y político de Khomeini, como *Imam* del shiismo, pero proclaman a Mohamed Mehdi Chamseddine como “vice-presidente” para que gobierne Líbano. En este proyecto se llama a la “desconfesionalización” a cambio de la imposición de la *sharia*; no hay lugar para un reparto confesional sino que los cristianos quedarán en situación de *dhimmi*. En tales circunstancias no debe sorprender la adhesión de 8 líderes integristas sunitas que de esta forma reconocen la preeminencia inevitable del shiismo en Líbano y paradójicamente están dispuestos a someterse a su proyecto.⁶⁷

Tras la muerte de Khomeini, el integrismo shiita libanés es forzado a reconocer el nuevo *statu quo*. Su reconocimiento y participación en un Estado reconstruido bajo tutela siria implica posponer el proyecto de una república islámica, especialmente mientras dure la lucha contra Israel. Hizbollah rechaza el “sistema de Estado sectario decadente” que es ratificado en Taef sin embargo, acepta participar en él. Su propuesta política es am-

⁶⁶ Valognes, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 678.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 249.

bigua conforme a las normas de la *taqiyeh*, del disimulo de sus objetivos verdaderos: "No queremos imponer el Islam a nadie ni que el Islam reine en Líbano por la fuerza pero invitamos a todos (?) a seguir la *sharia* y adoptar el Islam".⁶⁸ El Hizbollah participará en las elecciones parlamentarias de 1992 y establecerá así una rama "civil". Sin embargo, su propaganda religiosa, apoyada por el eficiente sistema de seguridad social creado en el sur y la Beqaa de facto están consolidando una entidad shiita, un Estado islámico dentro del Estado. El movimiento AMAL pierde inevitablemente su "clientela" a favor de su rival de manera similar a como el gobierno khomeinista en Irán acabó por marginar a los grupos secularistas shiitas.

6. La comunidad sunita

Los árabes cristianos deben convertirse al Islam,
porque es aberrante ser árabe (?) y cristiano al
mismo tiempo

MOAMAR KHADAFI, 1980

La invasión siria en 1976, la israelí de 1978 y sobre todo la de 1982 tuvieron éxito al provocar la desbandada militar de la alianza druso-sunita-palestina, el Movimiento Nacional, y significaron un grave desprestigio para los líderes sunitas señalados como responsables de haber "provocado" la pérdida del sur. Mientras los drusos, bajo el liderazgo de Walid Jumblat supieron acomodarse primero con los sirios, luego con los israelíes y nuevamente con los sirios, el liderazgo sunita no tendrá otra opción que buscar la protección de Arabia Saudita y de la Liga Árabe.

El liderazgo sunita nunca pudo superar su dispersión geográfica en Líbano y así se divide inevitablemente en al menos cinco grupos. El de Beirut dirigido por los ex primeros ministros como Saib Salam, la familia Al-Solh y Shafiq Wazan que desde los setenta habían integrado el "Bloque Musulmán". De estas familias los Salam controlan la Fundación Maqasid y la línea aérea MEA. En general este grupo procuró mantenerse al margen de la guerra y cedió su liderazgo a los grupos sunitas religiosos y de izquierda organizados en las *murabitun* guiados por figuras como el sheij Al-Qasim. El segundo grupo de líderes sunitas es el de Trípoli

⁶⁸ Jaber, Hala, *op. cit.*, p. 61.

controlado por figuras como Rashid Karame, abiertamente pro palestino y sheij Mohamed al-Jisr. El sector fundamentalista estuvo dirigido por figuras como *sheij* Shaban, líder del movimiento Tawhid y Faruk Mokadem. El tercer grupo corresponde a la zona de Akkar controlada por el clan Mirabi, miembros del parlamento y por grupos izquierdistas y fundamentalistas. El cuarto sector es el de la ciudad de Sidón y la región de Iqlim al-Kharrub al sur. Los líderes tradicionales son del clan Bizri y la organización naserista dirigida por Mustafa Saad. Finalmente está la Oficina del mufti, Dar al-Fatwa que a diferencia del patriarcado maronita adopta, al menos en los primeros años una postura confesional y antisiria. Sólo cuando sus aliados palestinos han sido derrotados adopta posturas moderadas inspiradas por la Liga Árabe y Arabia Saudita en favor del diálogo interreligioso.⁶⁹

La comunidad sunita perdió su cohesión político militar tras la invasión israelí, debido a los fuertes regionalismos y a que sus zonas cantonales, demasiado pequeñas, fueron militarmente sometidas por los israelíes (en Sidón), por los sirios en el norte (Akkar y Trípoli) y por los shiitas y drusos en Beirut. Tras el acuerdo del gobierno de Gemayel con Israel, parte del sector sunita se sometió a Siria y formó el Frente Nacional de Salvación bajo la dirección del pro sirio Walid Jumblat, del ex premier Rashid Karame y Sulayman Franyieh. Por su parte, Gemayel encabezaba el Comité Nacional de Salvación con la notoria participación de Nabih Berri. El Frente Nacional promovía una “solución siria” mientras que el Comité Nacional promovía una solución “occidental”.⁷⁰

Paralelamente, los líderes sunitas y shiitas que aún resistían la hegemonía siria, adoptaron su propia fórmula. En la Dar al-Fatwa el 21 de septiembre de 1983 establecieron “los fundamentos de la posición islámica”. En la reunión participaron el mufti Khalid, el Vicepresidente del Supremo Consejo Shiita *sheij* Shams al-Din y los ex premieres Saib Salam, Selim al-Hoss y el ex líder de AMAL, Hussein al-Husseini. La posición conjunta sería la que se presentara dos años después en Lausana, en la Conferencia de Reconciliación Nacional: “(Exigimos) la retirada de todas las tropas extranjeras de Líbano... rechazo absoluto a la existencia

⁶⁹ Deeb, Marius, “Lebanon: Prospects for National Reconciliation in the mid-1980’s”, *The Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984, p. 275. Véase también Kail C. Ellis (ed.), *The Vatican, Islam and the Middle East* (1987).

⁷⁰ Jaber, Hala, *op. cit.*, p. 50.

de milicias... apoyo a la legitimidad del Estado... adhesión a los principios de justicia, equidad e igualdad de oportunidades para todos los libaneses y abolición del sectarismo político en todas las instituciones del Estado... Líbano es una república democrática, parlamentaria caracterizada por la garantía de las libertades civiles... Líbano está comprometido con el sistema de libre empresa... Líbano es la patria definitiva para todos los libaneses y es árabe por afiliación".⁷¹ La posición sunita se había modificado sustancialmente en cuanto a su reconocimiento al estado libanés, su rechazo a la idea de intervención extranjera; su distanciamiento de la causa palestina "en Líbano" y su alejamiento de las tesis izquierdistas populistas e incluso proponía una fórmula moderada respecto a la "identidad" árabe sustituida por "afiliación".

A partir de 1986, cuando Siria consolida su papel hegemónico en la escena libanesa, el presidente Assad se encargará de reducir las pretensiones sunitas tras el asesinato del mufti Hassan Khalid. No obstante, lo esencial de la "posición islámica" se mantendrá en los futuros acuerdos de reconciliación, especialmente el de Taef auspiciado por Arabia Saudita.⁷² El respaldo a la libre empresa será sin duda epitomizado por una figura como la del sunita libanés saudita, Rafiq Hariri.

7. El régimen miliciano: el sindicato del crimen

El Líbano, debido al comportamiento criminal de algunos de sus dirigentes cristianos, ha quedado bajo el mandato sirio.

RAIMOND EDDE, 1976

Las milicias comunitarias no podrían haberse sostenido sin los arsenales del ejército libanés al cual tuvieron acceso al menos a partir de 1975 fuera por saqueos o por las defecciones internas de unidades y brigadas enteras como la que formó el Ejército del Sur de Líbano. Georges Corm estima que el costo de sostener las milicias, militarmente, ascendía a mil millones de dólares anuales que fue lo que el gobierno libanés invirtió en 1982-1983 para tratar de reconstruir su propio arsenal. Asimismo esti-

⁷¹ Deeb, Marius, *op. cit.*, p. 275.

⁷² Valognes, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 676.

ma que en los 15 años de guerra las milicias obtuvieron entre 30 y 40 mil millones de dólares como financiamiento externo de sus aliados: Iraq, Egipto, Arabia Saudita, Libia, Irán, Israel, Siria o países occidentales. Los costos por la destrucción de bienes públicos y privados ascendieron a 20 o 30 mil millones de dólares.⁷³

Las acciones de pillaje y de confiscación de propiedad privada por parte de las milicias fueron numerosas. Una de las más conocidas fue el saqueo del puerto de Beirut por milicias cristianas en 1976 que representó de uno a dos mil millones de dólares así como el pillaje del centro financiero de Beirut —en particular las cajas fuertes de los bancos— y los zocos por parte de comandos palestinos y musulmanes que representaron quizás otros 2 mil millones de dólares. Otra fuente de ingreso fue el secuestro de propiedades, especialmente de terrenos o departamentos abandonados por los que se exigía un rescate a los propietarios para restituirlos sin olvidar el robo de vehículos, el saqueo de tiendas y casas y el robo de servicios de agua, electricidad y teléfono. Además de estas formas “ilegales”, las milicias crearon sus propios “impuestos” de extorsión a industriales, comerciantes o propietarios que incluían pagos “especiales” sobre importaciones y exportaciones, impuestos a los viajeros que salían o regresaban, alcabalas entre los cantones o incluso entre zonas de una milicia y otra e impuestos sobre bienes básicos.⁷⁴

Las milicias maronitas en particular estuvieron detrás de la quiebra de algunos bancos debido a desvíos de fondos como los que ocurrieron a través del First Phoenician Bank o el Capital Trust Bank (1982-1983) y más tarde en el Banque Al-Mashrek y Banque de Participation et de Placements que operaban en París y Ginebra. La infiltración de agentes de una milicia u otra en el sistema bancario también parece relacionada con grandes ganancias surgidas de la especulación en contra de la libra libanesa a partir de 1985.⁷⁵

La producción y tráfico de drogas, el contrabando de desechos tóxicos procedentes de Europa, el contrabando de armas con los países vecinos, especialmente en complicidad con altos oficiales del ejército sirio, la piratería marítima, el desvío de donaciones de ayuda humanitaria también

⁷³ Corm, Georges, “Liban: hegemonie milicienne et probleme du rétablissement de l’État”, *Monde Arabe, Maghreb, Mashrek*, núm. 131, 1991, p. 19.

⁷⁴ “Liban: l’argent des milices” (documento), *Cahiers de l’Orient*, núm. 10, 1988.

⁷⁵ Corm, Georges, “Liban: hegemonie milicienne...”, *op. cit.*, p. 16.

contribuyeron a financiar a las milicias y a enriquecer a algunos líderes o a particulares aunque no se poseen cifras exactas. Y. Sadowski estimaba que en 1985 el 70% de las importaciones anuales de Siria, alrededor de 1 500 millones de dólares, procedían del contrabando generado en Líbano.⁷⁶ En 1989 una de las varias redes de narcotráfico ligada a una de las milicias fue desmantelada en Francia: la familia del ex diputado y presidente Elías Hrawi, originario de Zahle en la Beqaa, estaba involucrada en la exportación de patatas rellenas de droga. Las plantaciones de hashish en especial prosperaron en el valle de la Beqaa al amparo del ejército sirio desde 1976 y todas las milicias, en especial la del Hizbollah se involucraron en el tráfico. Las estimaciones de los ingresos anuales por el narcotráfico alcanzarían de 700 a 1 000 millones de dólares pero es imposible determinar cómo se distribuía.⁷⁷

Como señala Elizabeth Piccard: “En Siria, los oficiales alawitas del ejército extendieron su dominio sobre las compañías comerciales y de construcción; el más conocido (militar-empresario) fue Rifaat al-Assad (hermano del presidente) asociado con un rico comerciante de Damasco, Mohamed Ali y con la familia Franyieh de Líbano... Rifaat supervisaba la producción y comercio de hashish en el valle de la Beqaa... por enlaces matrimoniales extendió su patronazgo a la burguesía damascena, a miembros de la familia saudita y a otros oficiales alawitas...”⁷⁸ Como lo denunciaba el director del Centro Cultural Mexicano Libanés, Antonio Trabulse, “Las fértiles llanuras (libanesas) se vieron transformadas en tierras donde se cultivaba el hashish y el opio. Las tropas de intervención en algunos casos con su propio control y en otros utilizando a grupos internos manipulados, convirtieron los puertos (libaneses) en centros de ingreso y partida al servicio del narcotráfico internacional”. (Foro de *Excelsior*, abril 3, 1991).

El entendimiento entre las milicias libanesas y el ejército sirio se comprende mejor si se toma en cuenta que Rifaat al-Assad tenía su propio

⁷⁶ Y. Sadowski, “Cadres, Guns and money, eighth regional congress of the Syrian Baath”, *MERIP Report*, p. 6.

⁷⁷ Corm, Georges, “Liban: hegemonie milicienne...”, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁸ Piccard, Elizabeth. “Arab Military” en Giacomo Luciani (ed.), *The Arab State*, Los Angeles University of California, 1990, p. 202.

En julio 1977 el Primer Ministro sirio creó un Comité para la Investigación de Ganancias Ilegales, una de tantas medidas cosméticas del régimen sirio para tratar de disimular el grado de corrupción del ejército y en especial dentro de la secta alawita y de la propia familia de Hafez al-Assad. Véase Piccard, E., *op. cit.*, p. 216.

ejército eufemísticamente llamado Sarayfa ad-difaa o las Compañías de defensa, de facto una milicia personal, que llegó a movilizar hasta 50 000 hombres en 1984 con equipo militar pesado. Paralelamente existía la milicia del general Ali Haydar, con 15 000 efectivos y la Guardia Presidencial guiada por Adnan Makhluף cada una operaba de forma independiente y con su propio sistema de inteligencia.⁷⁹

Para evitar una concentración de intereses, las unidades del ejército son periódicamente rotadas en Líbano pero algunos altos mandos han permanecido ahí por años. En ciertos momentos el presidente Assad ha lanzado alguna campaña de moralización que en realidad es una forma de purga; eventualmente estas campañas alcanzaron a su hermano Rifaat que terminó exiliado en Europa por sus excesos además de otros generales potencialmente peligrosos.⁸⁰

El sindicato del crimen que operaba dentro de las milicias no puede explicarse sin tomar en cuenta que Siria misma lo fomentaba. Desde el comienzo del conflicto había infiltrado a los ya mencionados grupos milicianos sirio palestinos que operaban con tácticas de terrorismo y extorsión (el Ejército de Liberación de Palestina y As-Saiqa). Otro instrumento fundamental de su política en Líbano será el resucitado Partido Nacional Sirio Socialista (PNSS) que reciclado por Hafez al-Assad se convertirá de hecho en una unidad armada encargada de las operaciones “sucias” en Líbano.⁸¹

A través de la familia Makhluף a la que pertenece la esposa de Hafez al-Assad, se facilitó la vinculación directa del partido en el que Imad Muhamed Makhluף fue un oficial de alto rango hasta 1980. El partido estableció no sólo una milicia bien dotada de armamento sirio sino que se infiltró en Líbano a través de “representaciones” en las zonas bajo control sirio, especialmente al sur de Trípoli. En 1975 se estimaba que la milicia

⁷⁹ *Ibid.*

En Siria los oficiales —alawitas o sunitas en su mayoría— guardan una posición privilegiada dado su dominio en el Estado. En 1982 el ejército absorbía 17% del PNB superado sólo por Iraq. Los oficiales ganan de 4 a 10 veces más que un civil pero la preferencia sectaria y faccionalista crea distorsiones en las que se premia la lealtad sobre la capacidad profesional.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 212.

El hecho es que los plantíos de hashish y la producción de otras drogas durante los 17 años de guerra constituyen en sí toda una etapa en el desarrollo agrícola del país equiparable a la de la manzana y frutas en los años sesenta o a la de la morera en el siglo XIX.

⁸¹ Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University, p. 125.

tenía unos tres mil efectivos. A través de los medios de comunicación sirios, el partido promovía la ideología del pansirianismo. Las filiales “libanesas” del partido no sólo “legitimaban” la presencia siria sino que fueron utilizadas en operaciones de inteligencia y de terrorismo incluidos ataques a líderes libaneses opositores o a objetivos del Hizbollah y a otras milicias rebeldes a la hegemonía siria.⁸² En 1986 el PNSS intervino en ataques militares contra Israel al lado del Frente Popular de George Habach. Ehud Yaari consideró al PNSS como “la organización terrorista más antigua en la región” y como “el instrumento de terrorismo sirio más confiable”. Al menos como miembros del PNSS figuraron los autores materiales capturados en los atentados contra Bashir Gemayel y en varios atentados en 1985 que causaron más de 500 víctimas incluidos militares israelíes. En un discurso de mayo de ese año el presidente Assad justificó los ataques terroristas: “Creo en la grandeza del martirio y la importancia del auto-sacrificio. Tales ataques pueden infligir grandes pérdidas al enemigo. Garantizan resultados ya que difunden el terror entre los rangos enemigos, elevan la moral y exaltan el espíritu de martirio en la gente. El enemigo no podrá soportar tales oleadas”.⁸³ No es de extrañar que en Siria calles, plazas, instituciones públicas, escuelas porten el nombre de “mártires” terroristas suicidas; los videos conteniendo los testamentos de los agentes suicidas alcanzan grandes niveles de venta.

Pero la principal labor de las diversas unidades paramilitares sirias, que actuaban a imagen y semejanza de las milicias libanesas, fue en realidad contribuir a la corrupción imperante dentro del régimen miliciano libanés. A través de la corrupción se facilitaba la infiltración hasta generar fuertes presiones sobre los líderes milicianos libaneses los cuales, uno a uno, especialmente a partir de 1983, comenzaron a plegarse a la hegemonía siria. Para 1988 Damasco había cooptado, más que convencido, a las diferentes milicias —con la excepción probable del Hizbollah— para que aceptaran los términos de su dominio militar y político que se traduciría en el Acuerdo de Taef eufemísticamente conocido como Acuerdo de Reconciliación Nacional.

La población no podía escapar al encuadramiento del régimen miliciano que, al amparo de la ideología comunitaria y confesional la sometía a un verdadero régimen de terror o la hacía cómplice en los mecanismos

⁸² *Ibid.*, p. 127.

⁸³ *Ibid.*

de corrupción. Sólo así se explica el silencio de esta población durante y después de la guerra. Por una parte las milicias atraían a los jóvenes y desempleados en general y les ofrecían una forma de vida así es que llegaban al interior de todas las familias; se apoderaron o crearon sus propios medios de comunicación, prensa, radio y televisión para difundir su propaganda y no dudaron en recurrir a la amenaza, el secuestro o el asesinato de los periodistas o individuos que las criticaran o denunciaran. En el extranjero las milicias tenían sus propias oficinas de información y de espionaje especialmente en capitales europeas y en Estados Unidos donde podían extender sus redes de intimidación contra los exiliados políticos.⁸⁴ Prácticamente el único medio de protesta indirecta de la población “civil”, con carácter transectario, se limitó a los esporádicos movimientos de corte “pacifista” o en favor del restablecimiento del Estado o de tipo laboral-sindical en relación con la carestía de la vida.

Pero sin duda lo que explica la tolerancia de la población al “sindicato del crimen” que las sujetaba fue sobre todo el autoconvencimiento de que el régimen miliciano era la opción menos mala para su supervivencia comunitaria. Las comunidades vivían en un estado de “histeria colectiva” dice Corm bajo la amenaza a veces real, a veces exagerada, de ser exterminadas por sus contrapartes lo cual permitía a las milicias movilizarlas y manipularlas a su antojo.

Las instituciones religiosas formales de las diversas confesiones, al menos los altos rangos, trataron de automarginarse de la corrupción generada por el régimen miliciano o fueron aisladas e incluso amenazadas pero no pudieron evitar el involucramiento de sus rangos medios y bajos. El Estado que en la teoría política se caracteriza ante todo por “monopolizar la amenaza y el uso de violencia” acabó secuestrado por la amenaza y el uso de la violencia de las milicias comunitarias aunque sorprendentemente logró subsistir institucionalmente como se verá más adelante.

8. Saldos de la cantonización

¿Guerra religiosa, yihad o cruzada? Tenía todas las apariencias y la intolerancia. Pero (no hay que olvidar que) los líderes más extremistas de los

⁸⁴ Corm, Georges, *op. cit.*, p. 19.

palestinos y de los libaneses eran cristianos y los líderes musulmanes que no estuvieron de acuerdo con esta guerra se refugiaron en la zona cristiana.

JOSEPH CHAIM, 1976

La guerra precipitó un rompimiento geográfico reminiscente del que existía antes de 1920. Los maronitas establecieron un gobierno autónomo en una pequeña área al norte de Beirut, la región conocida como la República de Yunieh o *la taniere des Chretiens* (el escondite de los cristianos) una especie de mutasarrifato resucitado aunque mejor situado ya que estaba abierto hacia el mar. Tras la derrota palestina la mayoría de los sunitas, dispersos como estaban, se encontraron repartidos bajo control sirio, israelí o shiita; los shiitas de AMAL, previa entente con Israel controlaban el sur y Tiro; el Hizbollah había creado la “República Islámica de la Beqaa-Hermel y competían con AMAL por el control del sur; los drusos, auspiciados por Siria e Israel, habían recreado su cantón del Shuf reminiscente del antiguo emirato (véase el mapa). Tanto Israel como Siria favorecieron la cantonización del Líbano ya que fue una forma relativamente estable de repartirse el país en zonas de influencia a pesar de que oficialmente uno de los objetivos de la presencia siria es precisamente “impedir la división de Líbano”. Israel en cambio ha mantenido una actitud ambigua: aunque después de 1983 renunció a su injerencia en los asuntos internos de Líbano, todavía en 1985 el diario *Maariv* reconocía que “La esperanza del gobierno israelí es la partición progresiva de facto de Líbano en cantones comunitarios homogéneos que será la mejor forma de aplacar los espíritus”.⁸⁵

Frente a la cantonización de facto, la otra opción era la del intercambio de poblaciones “cristianas” y “musulmanas” para homogeneizar al Líbano. La opción había sido evocada en los años veinte cuando algunos ideólogos cristianos libaneses proponían a países como Siria e Iraq el intercambio para hacer de Líbano un verdadero refugio del cristianismo oriental. La opción contraria se suscitó en vísperas de la guerra de 1975. Una versión ampliamente difundida entre la población cristiana se refiere a la visita de Henry Kissinger a la localidad de Rayack en la que habría propuesto al presidente Franyieh un plan para el intercambio de poblaciones. Se facilitarían el “éxodo” masivo de la población cristiana, alrededor de un millón, a la cual se darían todas las facilidades para inmigrar a ciertos países

⁸⁵ Laurent, Annie *et al.*, *op. cit.*, p. 223.

occidentales, incluidos Estados Unidos, Australia y Canadá. De esta forma, los palestinos podrían asentarse definitivamente en Líbano el cual se convertiría en un país árabe musulmán y, de un sólo tiro, quedarían resueltos el problema palestino, libanés e israelí. Así lo confirma el escritor Benassar quien cita al embajador estadounidense Godly: “si los palestinos dominan el Líbano, los Estados Unidos estarán aligerados del peso de los palestinos (que habrán encontrado un país sustituto)”.⁸⁶ Sin embargo, la propuesta fue ampliamente rechazada y de hecho alienó cualquier capacidad de mediación de Estados Unidos. No sólo la población cristiana evitó la emigración definitiva durante la guerra sino que se aferraron a sus zonas cantonales. La razón de fondo es en parte pragmática y en parte religiosa. Por un lado hubieran perdido el valor de sus propiedades por la otra los cristianos libaneses, como se explicó antes, sienten un “patriotismo misionero” al considerarse guardianes de Líbano como porción de la “tierra santa”.

En 1986 una encuesta de la revista *Mashreq International* concluía que el 80% de los cristianos libaneses que vivían en el cantón cristiano definían su identidad como “sociedad cristiana libanesa” (*mujtamaa mas-sihi lubnani*) un 60% rechazaba la identidad árabe y un 15% afirmaba que su comunidad pertenecía al mundo árabe. En ese contexto el arabista Riadh al-Rayyes advertía que “los cristianos de Líbano que apoyan la partición o la cantonización optan por un cristianismo militante contrario al cristianismo pasivo (del patriarcado?)”.⁸⁷ Para Sami Phares, defensor de la autodeterminación cristiana: “Los cristianos del Medio Oriente están privados de reconocimiento histórico, nacional y cultural. Los musulmanes tienen en cambio un profundo sentimiento de pertenencia a la nación árabe. Pero ellos no deben imponer ese sentimiento y esa identidad a los cristianos de Líbano o a los de la región”.⁸⁸ Mientras que

⁸⁶ El asunto fue recordado en una declaración de Walid Jumblat, *Magazine*, 26 de septiembre de 1997, p. 19. La cita de Godly aparece en Naffah, Joseph, *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, México, Porrúa, 2000, p. 183.

⁸⁷ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁸ *Ibid.*

Resulta preocupante la insistencia de medios diplomáticos y organismos internacionales de utilizar el término “étnico” como eufemismo de religioso. Tras una neblina académica se trata de ocultar la realidad y vigencia de los atavismos religiosos en los conflictos del siglo XX y XXI. Éstos resultan intolerables desde el punto de vista del hegemonismo de valores “modernos y humanísticos” que, desde el siglo XVIII, pretende imponer la civilización occidental al resto del mundo. En el caso del Líbano es especialmente confuso hablar de “etnias”. Como ya se ha señalado en la primera parte de esta obra y como lo con-

el Director General de la Dar al-Farwa, la autoridad religiosa sunita, Hussein al-Quwatli anunciaba que “Los musulmanes en Líbano, desde el punto de vista de los principios (religiosos) están obligados a acatar lo que el Islam les impone. Ello incluye el establecimiento de un Estado islámico. Así ha sido desde la conquista (árabe) de Siria hasta la caída del Estado musulmán otomano”.⁸⁹

Ante las acusaciones de que los palestinos con los musulmanes libaneses querían establecer un Estado sustituto Arafat declaró en reiteradas ocasiones que: “Ni Líbano ni ningún otro país es una tierra sustituta para la tierra palestina ocupada... ni se aceptará ninguna identidad política o nacional como sustituta de la nacionalidad palestina”.⁹⁰

Si bien varios campos palestinos fueron destruidos por razones estratégicas, las acusaciones contra las Fuerzas Libanesas e Israel de “limpieza étnica” en contra de los palestinos formaron parte de la propaganda de desprestigio internacional. La OLP había convertido sus campamentos de refugiados en bases militares autónomas y de esa forma actuaba como una más de las comunidades en guerra. Aun después de la supuesta “limpieza” perpetrada conjuntamente por Israel, los “falangistas” y los sirios en junio de 1983 la acusación principal recaía sobre los “fascistas” cristianos. A pesar de la derrota militar de los comandos palestinos, el gobierno libanés denunciaba la “peligrosa” presencia de 600 000 palestinos refugiados. El Departamento de Estado hablaba de sólo 400 000 de los que 239 000 estaban registrados ante la UNRWA y 100 000 habían obtenido la ciudadanía libanesa.⁹¹

Menos conocido es el proceso de limpieza étnica en contra de la población cristiana que enfrentó el embate de tres fuerzas atacantes: drusos, sunitas-palestinos y en ciertos momentos, shiitas cada cual obstinado en forjar sus propias zonas cantonales. Ya desde los dos primeros años de la guerra abierta no será posible encubrir el carácter confesional de las “lim-

firma el embajador J. Naffah la población libanesa actual es producto de un complejo mestizaje como en todo el Medio Oriente. Los judíos no son hebreos de sangre pura ni los maronitas son fenicios ni arameos y los musulmanes o drusos tampoco son árabes. Sus diferencias y sus identidades son precisamente comunitarias y confesionales ante todo.

⁸⁹ Pipes, Daniel, *op. cit.*, p. 186.

⁹⁰ Brynen, Rex, *Sanctuary and Survival: The PLO in Lebanon*, Londres, Pinter Publishers, 1990, p. 85.

⁹¹ Khalidi, Rashid, “The Palestinians in Lebanon”, *Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984, p. 255.

piezas étnicas". En ese periodo hubo 80 000 muertos y 300 000 desplazados. Los edificios religiosos fueron blanco preferido. En Beirut 5 iglesias fueron destruidas además de la Catedral de San Luis mientras en Trípoli fueron destruidos el Convento de los Carmelitas y la catedral maronita fue desacralizada. 150 aldeas cristianas fueron destruidas, no pocos sacerdotes fueron torturados.⁹² En la parte sur de la montaña libanesa, en los distritos druso cristianos de Shuf, Aley y Baabda había 120 000 cristianos contra 90 000 drusos en 1983. Tras las operaciones de limpieza de Walid Jumblat, sólo el pueblo de Deir al-Qamar, de un total de 111 aldeas, mantuvo su población cristiana de apenas 2 000 personas mientras que el resto de la población fue desplazada.⁹³ En algunas aldeas, los drusos usurparon las propiedades mientras que en otras prefirieron arrasar las localidades para evitar el regreso de los desplazados o la entrada de palestinos y shiitas. La apropiación que hizo Walid Jumblat del palacio de Beit al-Din, palacio de los emires Chehab y no de los drusos Maan, es simbólica de la restauración del territorio del emirato druso ahora en forma de cantón confesional.

La situación fue similar en el sur a manos de las guerrillas palestinas y sunitas en el Iqlim al-Kharrub y la región de Sidón donde 57 aldeas cristianas fueron destruidas y 25 evacuadas en 1985. Masacres ejemplares fueron perpetradas para aterrorizar a la población y obligarla a escapar: degollamientos, mutilación, tortura, asesinato de ancianos y niños. Se calcula que 73 000 cristianos fueron expulsados de esta zona, 18 000 casas, 82 iglesias, 24 escuelas y 17 conventos destruidos. Al final de la guerra no quedaban más de 200 cristianos en Sidón, incluido el obispo maronita que sobrevivió en estado de virtual reclusión. Algunos cristianos aceptaron regresar a estas zonas en calidad incluso de jornaleros de sus tierras confiscadas. En total, se calcula que 240 000 cristianos fueron desplazados entre 1975 y 1986 hacia Beirut.⁹⁴ En otras partes de Líbano, la población cristiana no sufrió una erradicación comparable.

⁹² Riquet, Michel, *Une minorité chrétienne. les maronites au Liban*, Ginebra, CID, p. 19.

⁹³ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 693.

Como se apuntó antes el mismo liderazgo druso se apropió del Palacio de Beit al-Din, palacio de los emires Chehab que había sido convertido en residencia de verano presidencial y hasta ahora lo conservan como trofeo de guerra. El palacio ha sido convertido en museo "de Kamal Jumblat".

⁹⁴ Valognes, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 693.

En el norte, fueron principalmente los palestinos los que masacraron cristianos en Beit Millet, El-Qaa o Bazbina; la entrada de las tropas sirias en 1976 mejoró la seguridad relativamente pero las tropas ocupantes sometieron a la población a las exacciones. En Trípoli, la resistencia de sunitas y palestinos contra los sirios colapsó en 1985 sin embargo, aunque los guerrilleros palestinos fueron expulsados, la ciudad sufrió una limpieza étnica a manos de los integristas; la población cristiana se concentró en Zghorta y en la montaña.

En la Beqaa, los fundamentalistas shiitas y los Pasdaran iraníes, atrincherados en Baalbek, mantuvieron una política de terror contra la población cristiana. La presencia siria sólo garantizaba la seguridad de los cristianos si el contexto político era favorable y si el liderazgo cristiano se mostraba dócil a Damasco. Más de la mitad de los 500 000 cristianos que habitaban la Beqaa abandonaron la región, muchos de ellos se concentraron en Zahle.

Beirut se convirtió en un reflejo reconcentrado de la limpieza étnica y la cantonización. De los 250 000 cristianos que habitaban en Beirut occidental, la zona de predominio sunita, sólo quedaron 50 000. Las peores expulsiones tuvieron lugar entre 1984 y 1987 luego de la retirada israelí y de la entrada de las milicias drusas y shiitas. En esta época se registraron una cincuentena de operaciones terroristas anticristianas por mes: asesinatos, secuestros, bombas. Entre las manifestaciones menores se encuentran: la profanación de iglesias, cementerios, edificios religiosos y los saqueos. En la zona sur de Beirut, donde los shiitas se asentaron, el integrismo islámico cometió las peores excesos. Se calcula que de 35 000 cristianos que habitaban los barrios de esa zona al momento de la invasión israelí, sólo quedaron 3 000. Junto con la expulsión y hostigamiento de los cristianos, las milicias musulmanas se ensañaron particularmente contra los judíos libaneses al grado de que para 1996 la "comunidad" judía se había reducido a un centenar de personas.⁹⁵

Por su parte las milicias cristianas tuvieron como principal objetivo los campos palestinos situados en las inmediaciones de su zona cantonal, especialmente alrededor de Beirut. Las primeras masacres las cometieron en los campos de Beirut oriental, el Beirut cristiano: Dbaye, La Quarant

⁹⁵ *Ibid.*, p. 694. Respecto a la comunidad judía libanesa, los datos los obtuve en una entrevista personal (en 1996) con el representante oficioso de dicha comunidad, el señor Joseph Misrakhi.

taine, Tell al-Zaatar. En septiembre de 1982, diez días después de la muerte de Bashir Gemayel ocurrió el ataque a los campos de Sabra y Chatilla en el que hubo 460 muertos comprobados. Lo que sorprendió fue la magnificación del asunto que hizo la prensa internacional que en cambio guardó silencio frente a las masacres de cristianos especialmente los 1 500 cristianos muertos por las fuerzas drusas en el Shuf un año después.⁹⁶

En un balance establecido por las Fuerzas Libanesas casi al final de la guerra se señalaba que había 477 000 cristianos desplazados 4 500 muertos en masacres diversas, 240 aldeas y 63 000 casas destruidas, 387 edificios religiosos saqueados. Más de un tercio de los cristianos estaban en situación de refugiados lo que muestra la voluntad de los musulmanes de homogeneizar sus zonas cantonales. Como señala el Informe de la UNESCO, "Nuestra Diversidad Creativa" (1997) los maronitas se encuentran hoy en día entre las minorías perseguidas del mundo árabe.⁹⁷

A pesar de las "limpiezas étnicas", está claro que las comunidades nunca pretendieron exterminarse unas a otras sino sobre todo separarse, establecer cantones confesionales homogéneos al tiempo que reconocían su "libanidad". En ese sentido, la guerra no fue "inútil" ni "absurda". Cada una de las comunidades extrajo duras lecciones de la guerra: todas ellas parecen haber comprendido el aspecto suicida de sus alianzas con poderes externos como Siria, los palestinos o Israel. Los maronitas parecen haber comprendido los costos de aferrarse al Gran Líbano; los shiitas parecen haber descubierto su patriotismo libanés si bien el ala fundamentalista, representada por Hizbollah aún se empeña en aventuras externas apoyadas por Irán; entre los drusos y sobre todo los sunitas sin duda se generó un buen grado de patriotismo como lo explica Valognes: "uno de los efectos paradójicos pero positivos de la guerra es que las comunidades musulmanas, que habían combatido a nombre del arabismo, parecen haber descubierto en el drama colectivo (los rasgos) de su libanidad".⁹⁸ En particular los sunitas "al observar la caótica vida política de Siria durante sus treinta años de independencia (o el costo de la dictadura de Assad) dejaron de lado su deseo de convertirse en ciudadanos sirios" o "árabes" miembros de una imaginaria y fantásica "nación árabe". Estas lecciones indu-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 695. Sin embargo, académicos palestinos aún insisten en cifras de muertos mucho más elevadas quizás hasta 3 000.

⁹⁷ UNESCO, *Nuestra diversidad creativa*, 1997, p. 45.

⁹⁸ Valognes, Jean Pierre, *op. cit.*, p. 697.

dablemente se reflejan en la decisión, expresa o no, de todas las comunidades de respetar sus fronteras cantonales y de conservar el Estado central "libanés" con su característico "reparto confesional".

B. LA SUPERVIVENCIA DE LAS INSTITUCIONES DEL ESTADO LIBANÉS

La guerra del Líbano fue la guerra de los extranjeros
sobre la tierra libanesa.

Embajador GHASAN TUEINI

1. Ficción externa

No obstante la devastación de la guerra y la creación de cantones confesionales gobernados por sus respectivas milicias que habían de facto usurpado las funciones del Estado, se logró mantener, sorprendentemente, la ficción del viejo Estado central surgido del Pacto Nacional. Parece claro que ninguna de las comunidades puede ser acusada de intentar destruir sistemáticamente el aparato estatal aunque todas colaboraron para reducirlo a su mínima expresión. En ese sentido la ficción del Estado fue posible gracias a que las principales instituciones que lo componen se mantuvieron en pie aunque llegaron a ser cascarones casi vacíos. La maquinaria burocrática, con su característica distribución confesional, siguió funcionando aunque fuera con grandes deficiencias.

Líbano representa la paradoja de un Estado sin nación cuyos componentes comunitarios se han desintegrado y aun así, en el marco del sistema internacional enfocado al reconocimiento mutuo de Estados más que de naciones el Estado libanés fue capaz de sobrevivir y más aún de ser reconstruido. Esencial para el reconocimiento de un Estado es mantener su capacidad de representación externa. A lo largo de toda la guerra el Estado libanés superó con mucho a las milicias en la capacidad de hacerse reconocer como legal y legítimo por parte de la comunidad internacional, incluidos organismos internacionales, como la ONU y la Liga Árabe y ante los principales gobiernos extranjeros donde las embajadas libanesas permanecieron abiertas.

La mayoría de los países, especialmente aquellos con importantes comunidades de origen libanés, se obstinaron en conservar su representación diplomática en Beirut, si bien de forma intermitente, aunque a la

larga acabaron por plegarse a la realidad de la división confesional. Las embajadas de países occidentales y latinoamericanos se refugiaron en la zona cristiana, en Beirut oriental donde residía el presidente y se localiza el Ministerio de Asuntos Exteriores, ambos bajo control maronita. En algunos casos las oficinas consulares se trasladaron, por razones de seguridad, a Yunieh que de facto funcionaba como la capital del cantón cristiano de las Fuerzas Libanesas. En las alturas de Yunieh se encuentra el palacio patriarcal de Bkerke y al lado la embajada del Vaticano.⁹⁹

Las embajadas de países árabes e islámicos se situaron en la zona musulmana sunita, en Beirut occidental y en Beirut sur, esta última zona de predominio shiita. En cuanto a las embajadas libanesas en el exterior, si bien muchas fueron reducidas o cerradas otras permanecieron abiertas especialmente ante las grandes potencias, ante los países árabes y en los países de grandes colonias de emigrados. En este último caso, las colonias residentes apoyaron financieramente a las embajadas. En general la diáspora libanesa se inclinó a conservar la ficción del Estado libanés y se mostró incapaz de comprender las dimensiones confesionales del conflicto debido en gran parte a que se trataba de colonias relativamente homogéneas de maronitas, ortodoxos, shiitas o sunitas.

La doctrina fundamental del “reconocimiento entre Estados” jugó un papel crucial para conservar el *statu quo* de la entidad libanesa a pesar que de facto se había disuelto en cantones confesionales. Todo lo contrario ocurriría años después en la disolución yugoslava y de la misma Bosnia donde la comunidad internacional reconoció sin mayores trabas a los nuevos Estados y hasta cierto punto los cantones confesionales.

2. Ficción interna

A nivel interno, sin embargo, lo que mantuvo la ficción del Estado central fue la permanencia de ciertas instituciones clave: la alternancia puntual en la presidencia maronita y en el cargo de primer ministro sunita, la ficción del ejército nacional, la autorenovación del mandato de la Asamblea Na-

⁹⁹ Aún durante la estancia de este autor en Líbano (1996-97) algunas embajadas se mantenían en esta zona contraviniendo la Convención de Viena. La división de facto del país y de Beirut no deja de suscitar dudas en cuanto a las implicaciones del establecimiento de embajadas bajo el criterio de “afinidad confesional”.

cional y la persistencia del Banco Central junto con el sistema financiero en general.

La Presidencia: Desde la independencia del país, la no reelección se mantuvo, como en México, como una regla de oro del sistema. El primer intento de reelección del presidente Al-Khuri terminó con su destitución al cabo de dos años. Sulayman Franyieh, apoyado por Siria, pretendió ser reelecto en 1988 sin éxito. Amín Gemayel también acarició la posibilidad de su reelección pero la oposición de todos los sectores lo llevaron a un virtual autogolpe de Estado con la imposición del general Aoun. En fechas más recientes Siria impuso la reelección de Elías Hrawi por un periodo de tres años pero no se atrevió a prolongar más la anomalía. Más sorprendente resulta que durante la guerra civil sólo hubiera dos presidentes asesinados y que los otros tres, Franyieh, Sarkis y Gemayel lograsen terminar sus mandatos. Ni siquiera la aventura del general Aoun logró frenar la inercia institucional de la presidencia y su gobierno quedó irremediabilmente deslegitimado interna y externamente. Aoun no podía actuar como presidente "cristiano" pues enfrentaba la secesión de facto de la parte musulmana del Estado encabezada por el primer ministro Al-Hoss. Sus intentos de autolegitimarse como "presidente nacional" sólo lo condujeron a la situación absurda de atacar al cantón cristiano dirigido por Samir Geagea y luego a declarar una guerra quijotesca contra Siria. A pesar de la alianza palestina-sunita, durante toda la guerra no se registró ningún intento serio de parte de las comunidades musulmanas de imponer un presidente musulmán; formalmente todas ellas aceptaban la legitimidad del Estado con su presidente "maronita". Tampoco, a lo largo de la guerra, se registró una tendencia reconocible de parte de las comunidades de asesinar sistemáticamente a funcionarios o parlamentarios de una u otra confesión. En ese sentido la guerra sólo tuvo dos objetivos claros: la cantonización confesional y la victoria estratégica de uno u otro bloque para modificar el antiguo Pacto Nacional. En todo caso, como se señaló antes, sólo el cantón cristiano manejó la idea de una federación o incluso la secesión como último recurso ante una realidad militar que les era desfavorable al final de la guerra.

El Parlamento: Junto con la presidencia, la pieza clave que mantuvo la ficción del Estado central fue el parlamento. Las elecciones para renovarlo debieron ocurrir en 1976. Dado el estado de guerra, la Cámara de Diputados (la de 1972) comenzó una práctica —de dudosa legalidad pero aceptada por la comunidad internacional— en la que autoprorro-

gaba sus mandatos bajo el nombre de Asamblea Nacional a partir de 1979 y continuó extendiendo su mandato de hecho hasta 1992. Esta Cámara de 99 miembros se regía conforme a la Constitución de 1943. De alguna forma todas las partes en conflicto, incluidos Siria e Israel y las potencias occidentales reconocieron la “legalidad ficticia” de esta Cámara que en realidad sólo ratificaba las decisiones de la fuerza dominante en turno especialmente en la elección presidencial de Elías Sarkís, Bashir y Amín Gemayel o Elías Hrawi.¹⁰⁰ Dicha Asamblea fue utilizada para aprobar el Acuerdo de Paz con Israel en 1983 para abrogarlo en 1987 junto con el Acuerdo de El Cairo. Más tarde, 62 miembros de la Asamblea fueron llevados a Taef, Arabia Saudita, para endosar la Carta de Reconciliación Nacional (Acuerdo de Taef) impuesta por Siria y la Liga Árabe en 1989. Dicha Cámara fue ampliada por designación “especial” de nuevos diputados en 1991 conforme a lo acordado en Taef y entonces aprobó el Tratado de Amistad y Fraternidad con Siria en mayo de 1991 y aprobó la nueva Constitución taefista en agosto de ese año. La Cámara normalizaría relativamente su situación sólo en las elecciones de 1996 y 2000. En términos estrictos de “autodeterminación” de los pueblos, de legalidad constitucional, de “representatividad” dentro de un régimen republicano y democrático, la Cámara/Asamblea de Diputados de 1972 no resistiría ningún análisis y sus decisiones bien podrían ser consideradas no sólo ilegales sino ilegítimas.

El sistema bancario: La prosperidad de Líbano, en particular de Beirut como plaza financiera del Medio Oriente, derivó de la casi total libertad al movimiento de bienes y capitales, estos últimos protegidos por el “secreto bancario” y los privilegios fiscales. Esta característica se mantuvo a lo largo de la guerra. La solidez relativa del sistema financiero, del Banco Central en particular que logró sostener la libra libanesa durante casi toda la guerra, es uno de los factores que mejor explica la supervivencia de los propios libaneses y la del Estado central frente a la desintegración del país.

Para 1975 el número de oficinas de bancos extranjeros eran 72. En febrero de 1976, al menos 26 oficinas habían sido destruidas y las pérdidas por robos y saqueos se estimaban en 500 millones de dólares. Como ya se mencionó antes el sector financiero nacional y extranjero fue ampliamente expoliado por las milicias. Sorprendentemente los bancos siguieron

¹⁰⁰ “Lebanon”, *Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, Rochester: Europe Publications, 1997, p. 690. Los datos que se enumeran a continuación proceden principalmente de esta fuente.

siendo la mejor garantía para los depósitos que alcanzaron en 1979 los 19 000 millones de libras contra 11 500 millones en febrero de 1975. Para junio de 1981 los depósitos alcanzaban 31 583 millones de libras aunque en términos de dólares habían declinado sólo 1.4%.¹⁰¹

Sin embargo, los depósitos tendieron a convertirse en divisas extranjeras. En 1974 el 70% estaba en libras mientras que en 1981 sólo el 5.5% era en libras. Aun con la invasión israelí, el sistema financiero se mantuvo sólido. Para enfrentar la creciente competencia de centros financieros en Europa y el Golfo, se creó en 1977 una "zona libre bancaria" que exentaba a los depósitos en divisas de no residentes de impuestos y otras medidas favorables. Asimismo se facilitó el establecimiento de nuevos bancos que sumaron 81 a finales de 1979. En diciembre de 1982 los depósitos se acercaban a las 40 000 millones de libras. Las actividades bancarias cayeron un 30% en 1983 debido a la parálisis de la actividad económica en medio de la ocupación siria, israelí y palestina. Para 1985 cincuenta bancos habían sido robados con pérdidas de 4 000 millones de libras y las tasas de interés eran demasiado altas dada la competencia y las condiciones del país. Sorprendentemente, en 1986 el total de depósitos era de 455 000 millones de libras. Los créditos al sector privado habían aumentado en un 120% y los depósitos habían aumentado 184% respecto al año anterior; también se había incrementado la emisión de bonos del Tesoro. Sin embargo, las cifras eran engañosas porque reflejaban más bien la inflación, la devaluación o el hecho de que los depósitos eran principalmente en divisas sin olvidar la circulación de depósitos de origen dudoso.

Tradicionalmente la libra libanesa había resistido gracias a su respaldo en oro, a la libre convertibilidad y a la amplitud de los depósitos en divisas, sin embargo a lo largo de la guerra la libra se fue debilitando. En octubre de 1974 la libra tenía un valor de 2.22 por dólar, para 1982 estaba a 5 por dólar; las reservas del banco central en oro alcanzaban los 4 000 millones de dólares en 1987 a precios de mercado. La libra venía devaluándose rápidamente; llegó a 455 por dólar en febrero de 1987 y 530 en diciembre de 1988. En enero de 1991 alcanzó 1 000 libras por dólar. En febrero de 1992 el Banco Central dejó de apoyarla.

El déficit gubernamental aumentó considerablemente en la década de los ochenta como reflejo de la falta de pago de impuestos. En mayo de 1984 era de 35 000 millones de libras o 2 250 millones de dólares. En 1986 era

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 711-713.

de 81 000 millones de libras y en 1987 alcanzó 194 000 millones la mitad de lo cual eran bonos. Sólo hasta octubre de 1987 los bancos comerciales dejaron de cooperar con las políticas del Banco Central, dejaron de apoyar los bonos del Tesoro que financiaban las actividades del gobierno. El servicio de la deuda alcanzó 900 000 millones de libras en 1994.

Sorprendentemente el gobierno siguió controlando los salarios mínimos y los subsidios a bienes básicos y gasolina. No obstante hacia 1987-1988 incluso dichos controles estaban muy erosionados. Para agosto de 1987 la inflación anual era de 200% aunque la de bienes básicos alcanzaría 300% y el salario mínimo real había quedado muy rezagado. Los subsidios eran de 100 millones de dólares anuales pero no era posible contener las crecientes protestas antigubernamentales de la Confederación de Trabajadores de Líbano. El índice de precios al consumidor alcanzó en cifras oficiales 420% de alza durante ese año. En 1987 fueron reducidos los subsidios al petróleo y en 1991 a bienes básicos. No hubo incrementos en los precios del sector público hasta 1991, los incrementos fueron de 120 por ciento.

A partir de la llegada de Rafiq Hariri al poder en 1992 la libra comenzó a estabilizarse en torno a las 1 500 por dólar. Las reservas en divisas en 1993 habían alcanzado 1 900 millones de dólares. La inflación se redujo de un 100% en 1992 a 10% en 1996. A pesar de las altibajas, la solidez del sistema bancario como eje de la economía quedó demostrada a partir del fin de la guerra ya que desde 1990 fue el sector de la economía que creció con más rapidez a tasas del 30% anual. En 1992 los depósitos bancarios, en dólares, representaban 144 millones que se elevaron a 410 en 1994 y 859 en 1996. Para este año ya operaban en Líbano 79 bancos nacionales y extranjeros.¹⁰²

El Ejército: A diferencia de los otros factores de supervivencia del Estado libanés, el ejército, encarnación del "monopolio de la violencia", jugó un papel negativo y desestabilizador. Como ejército "nacional" antes de la guerra había logrado una sorprendente actitud "cívica" quedando al margen de la política a diferencia de los regímenes de la mayoría de los países árabes. Durante la guerra el ejército sufrió sucesivas desintegraciones confesionales pero, gracias a un apoyo persistente internacional, pudo ser mínimamente reconstruido aunque en la realidad había sido rebasado por las milicias y por las fuerzas militares extranjeras. Sin embargo, hay

¹⁰² Véase el análisis del sistema bancario libanés en *L'Orient le Jour*, octubre 24, 1996.

que recordar que el papel del ejército libanés fue concebido en términos precisamente de acción muy limitada y en gran medida policíaca. No podía ser de otra forma puesto que se trataba de evitar que fuera percibido por las comunidades como una amenaza.¹⁰³ En cuanto a su papel externo, el Líbano adoptó una posición pacifista y mantuvo un ejército reducido que no representara amenaza para sus poderosos vecinos. Paradójicamente, como ya se explicó antes, la posición pacifista del ejército no implicaba una posición neutral de parte de las principales comunidades libanesas que dada su falta de identidad nacional hundieron al país al atraer las intervenciones extranjeras. Es en este aspecto donde a partir de los setenta se descubre el grado de ficción al que había llegado el Estado libanés incapaz de controlar a sus integrantes comunitarios con sus aliados externos y mucho menos de forzar la retirada de las fuerzas intervencionistas especialmente los palestinos.

A partir del momento en que el general Bustany se vio obligado a firmar el Acuerdo de El Cairo con la OLP, la neutralidad confesional del ejército tanto para conflictos internos como externos, establecida como norma de oro, dejó de funcionar. Por algún tiempo el Deuxieme Bureau, como fuerza paramilitar, logró contener la actividad guerrillera pero, como se explicó antes, la presión del sector musulmán del gobierno acabó por desmantelarlo lo que puso frente a frente a las milicias cristianas y mu-

¹⁰³ Figue, Gerard, *Le point sur le Liban*, Beirut, Anthologie, 1996, p. 85.

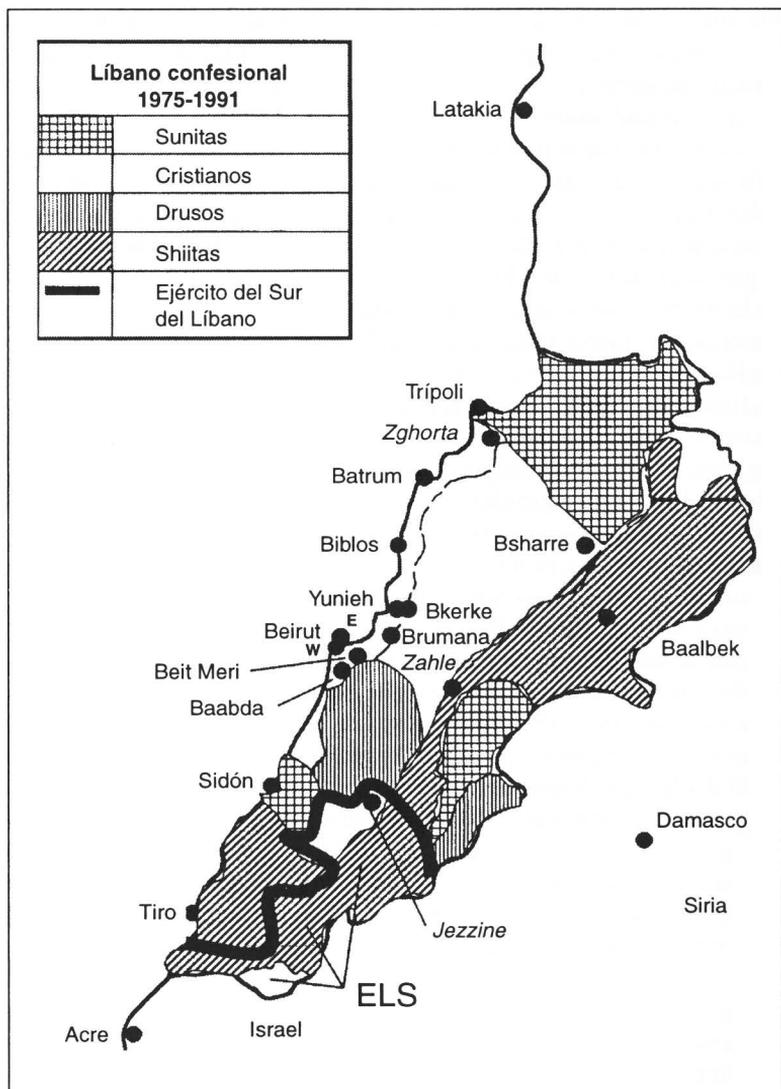
El ejército libanés tuvo su origen en la Legión de Oriente creada por los franceses durante el mandato. Surgió en noviembre de 1916 de forma paralela a la Legión Árabe creada por los ingleses en Arabia para fungir como tropas auxiliares en la lucha contra el imperio otomano. La Legión de Oriente contaba con 4 500 efectivos. En julio de 1920, luego del establecimiento de los mandatos de Siria y Líbano, fue creada la Tropa Auxiliar de Levante. En 1930 cambió su nombre a Tropas Especiales de Levante. Durante la Segunda Guerra Mundial estas tropas especiales fueron incrementadas a 22 000 efectivos para apoyar a los aliados. Desde la independencia del país en 1943, Líbano obtuvo su parte de las Tropas Especiales para formar su propio ejército lo que se hizo efectivo hasta agosto de 1945. Desde entonces, el ejército estuvo marcado por el confesionalismo del Estado libanés. El Comandante en Jefe, un maronita de acuerdo con el Pacto Nacional, debía esforzarse por secularizar a las fuerzas armadas si es que quería hacerlas funcionales aunque el problema era similar al de la educación y de hecho el ejército quedó subdividido en unidades confesionales relativamente homogéneas. La primera y última intervención del ejército, aunque restringida, fue en la guerra contra Israel en 1948. No obstante, a partir de ese fracaso, la política del Estado libanés fue de no intervenir en los conflictos regionales: especialmente los de 1967 y 1973 y mantener al ejército fuera de los conflictos confesionales internos como el de 1958 lo que no se pudo evitar en 1974-1976.

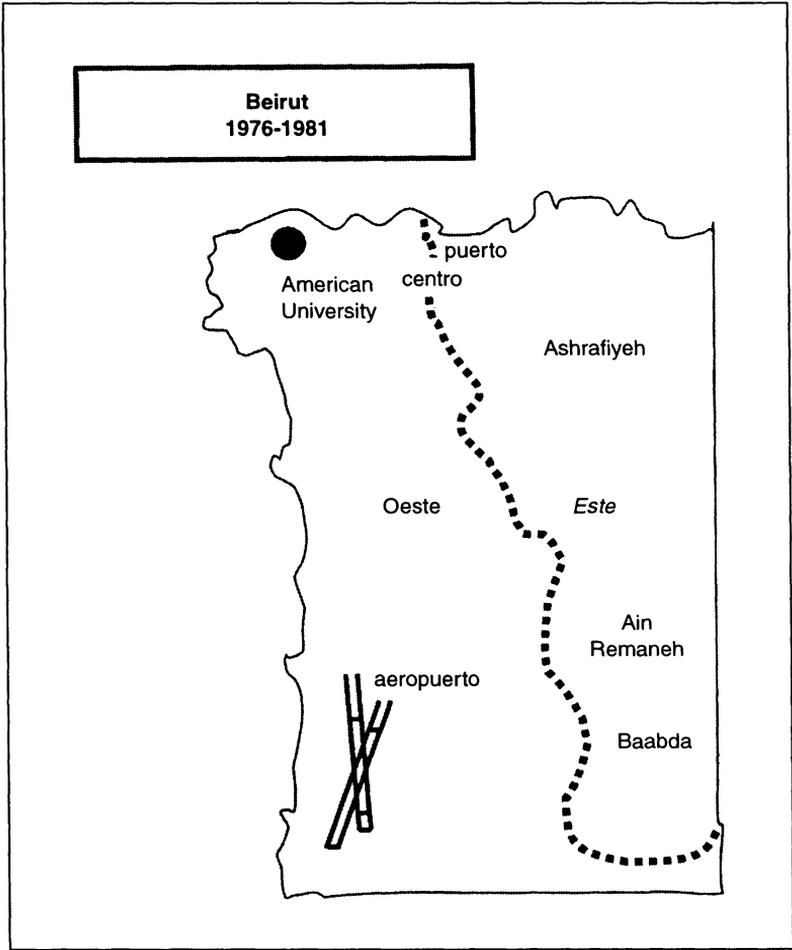
sulmanas y a las fuerzas palestinas. El alto mando del ejército maronita se inclinó cada vez más por las exigencias de seguridad de la comunidad cristiana mientras que los mandos medios tendieron a la defección a favor de los musulmanes.

Sucesivamente se fueron desgranando las unidades militares conforme a su afinidad confesional. Ciertamente el vacío de poder creado por la descomposición del ejército dejó al gobierno libanés sin otra alternativa que aceptar la entrada de los diversos ejércitos extranjeros, promovida por las comunidades. En primer lugar, a mediados de 1976 tuvo lugar la intervención siria seguida en octubre de 1977 por la intervención efímera de la "fuerza árabe" que actuaba bajo mandato teórico del ejército libanés. Posteriormente, las comunidades recurrieron alternativamente a Israel, Siria e Irán. Cuando la situación se estancó, el Estado sólo pudo recurrir a la Fuerza Multinacional Occidental con objetivos por demás acotados; las comunidades y sus aliados sirios e iraníes no tuvieron mayores problemas para expulsar a dicha Fuerza. Entre 1977 y 1982 el general Víctor Khuri intentó reconstruir el ejército sin mayor éxito. Sólo tras el comienzo de la retirada israelí en 1983, hubo un segundo esfuerzo, promovido por el general Aoun, para reconstruir el ejército apoyado por Francia y Estados Unidos.¹⁰⁴

Por último habría que mencionar el papel del ejército en la política. Desde la independencia sólo en tres ocasiones ha habido presidentes de origen militar, todos ellos ex ministros de la Defensa maronitas que no llegaron al poder por un golpe de Estado, como sería lo habitual en los países del Medio Oriente, sino por falta de consenso del poder civil comunitario. El primero de ellos fue el general Chehab quien sin duda contribuyó a estabilizar el país tras la crisis de 1958. Su influencia se extendió a través de su sucesor, el presidente Helu lo que probablemente retrasó una década la implosión del Pacto Nacional. El segundo fue el general Aoun a quien tampoco se le puede imputar la intención de consolidar un golpe de Estado si bien la manera en que fue impuesto por Amín Gemayel de facto precipitó la secesión confesional del sector musulmán del Estado y eventualmente provocó su derrocamiento auspiciado por Siria y Estados Unidos. Finalmente habría que mencionar el apoyo de Siria a la elección del general Lahoud en 1998 que se analizará más adelante.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 85-87. Sobre la guerra civil del Líbano véase Ma. de Lourdes Sierra Kobeh, *La crisis del Líbano, un entreluzo local, regional e internacional*, México, Paradigma, 1999.





SÉPTIMA PARTE
PAX SYRLANA

A. FACTORES SECTARIOS E IDEOLÓGICOS DE LA INTERVENCIÓN SIRIA EN LÍBANO

1. El factor alawita

Los alawitas al igual que los maronitas, drusos y shiitas comparten el hecho de haber sido minorías confesionales perseguidas u hostigadas por los sucesivos imperios sunitas. Curiosamente, los alawitas son la única minoría de la región que no hizo del Líbano su refugio natural principal; en cambio, permanecieron relativamente desprotegidos en el noroeste de la actual Siria. Aunque aliados de Francia a comienzos de siglo, los alawitas no parecían destinados a ser el grupo dominante de la Siria independiente, con un 60% de mayoría sunita. En cambio, los maronitas que sólo eran la mayoría relativa en el mosaico comunitario del Gran Líbano, fueron el grupo dominante durante casi cincuenta años pero al final no supieron conservar su predominio. Cuando éste comenzó a colapsar en la gran crisis confesional de 1975-1976 recurrieron a los alawitas sirios en busca de apoyo logístico y militar.

Los alawitas o *nosairis*, al igual que los drusos son considerados hereéticos tanto para el Islam sunita como shiita. Constituyen en términos formales una apostasía y por lo tanto son objeto lícito de persecución y de *yihad*; no tienen derecho, en términos estrictos, siquiera a la condición de dhimitud de la “gente del libro”. Sin embargo, los drusos, a través de la *taquiyyeh*, lograron con éxito disimular su herejía y “hacerse útiles” a los imperios musulmanes dominantes, especialmente mamelucos y otomanos, y consolidar así su emirato autónomo en la Montaña. En cambio los alawitas, refugiados en sus montañas, fueron tradicionalmente parias sociales: marginados, masacrados, expoliados y empobrecidos durante siglos. Los drusos y alawitas tienen sus propios “libros sagrados”, los *Kutab al-Hikma* los primeros mientras los alawitas tienen su *Kitab al-*

Maymu; ambos han dejado de lado el Corán. Ambas sectas consideran a Mahoma en un lugar secundario frente a sus demás “maestros”: “Los alawitas rechazan las bases principales del Islam; conforme a cualquier estándar, no pueden ser considerados musulmanes”. A lo cual añade Goldziher: “(los alawitas) rechazan la *sharia*, ignoran las prácticas rituales de purificación, las restricciones dietéticas y sexuales, no aceptan el ayuno, el pago del *zakat* o el peregrinaje a la Meca. No tienen rezos ni mezquitas”.¹

Sus ceremonias incluyen el uso del pan y el vino; el vino representa a Dios mientras que Ali, el cuarto califa, es la encarnación de Dios. Por influencia de los cruzados tendieron a cierto sincretismo: adoptaron fiestas cristianas como la Navidad, Pentecostés, la Epifanía; honran a ciertos santos cristianos como Santa Catarina, Santa Bárbara, San Jorge, Juan el Bautista, Juan Crisóstomo y María Magdalena y utilizan nombres cristianos tanto como musulmanes. Algunos misioneros católicos llegaron a creer que los alawitas eran una secta cristiana herética e incluso hubo intentos, durante el mandato francés, de evangelizarlos.²

El jesuita Lammens concluyó que los alawitas “son cristianos y en sus prácticas hay elementos shiitas”. Lawrence de Arabia los describió como “discípulos de un culto (atávico) a la fertilidad, paganos, xenófobos, desconfiados del Islam, atraídos al cristianismo en momentos de persecución”. Las mujeres, consideradas impuras, son excluidas de los rituales pero al mismo tiempo están exentas de las prohibiciones musulmanas características.³

El viajero Ibn Batuta (siglo XIV) relata cómo los mamelucos habían ordenado la construcción de mezquitas en la zona alawita: “construyeron mezquitas en cada aldea pero nadie entraba ahí ni las mantenían. Las usaban para su ganado y sus asnos”. Durante el régimen otomano hubo otro

¹ Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University, 1990, p. 159.

Para los alawitas los supremos maestros son Ali y Salmán al-Farsi que junto con Mahoma forman una Triada. Mientras que los drusos consideran al califa fatimida Al-Hakim, la representación divina, los alawitas consideran a Ali en ese sentido lo que relega a Mahoma a un segundo plano. Como los drusos, los alawitas se dividen en “iniciados” y no iniciados y forman comunidades endogámicas. Sólo los varones, hijos de padre y madre alawitas pueden aspirar al conocimiento secreto de la secta. La divulgación de esos secretos se paga con la vida. Durante las Cruzadas los alawitas parecen haber colaborado con los invasores y adoptado muchos elementos cristianos en su fe. Algunas de sus doctrinas tienen rasgos paganos y maniqueos pero sin duda la influencia cristiana es la más pronunciada. Véase “Alawitas/nosairis”, *Encyclopedia of Islam*.

² *Ibid.*

³ Lawrence, T.E., *Seven Pillars of Wisdom*, Nueva York, Doublday, 1935, p. 329.

intento de construir mezquitas con resultados similares. Los alawitas fueron sistemáticamente masacrados por los sunitas mamelucos y otomanos: 20 000 perecieron a manos de los primeros y 10 000 de los segundos en dos grandes “purgas”. *Fatwas* (decretos religiosos) medievales como la de Ibn Taimiya (véase *supra*) y la del Sheij Ibrahim al-Magribi justificaban el *yihad* contra ellos y la expropiación de sus tierras. Al-Ghazali consideró que eran “apóstatas... y es un deber matarlos”. Desde el siglo XIV el nombre *no-sairi* vino a ser equivalente a paria. Los alawitas no podían formar un *millet* en el sistema otomano y como heréticos prácticamente eran prófugos de la justicia. Un decreto otomano de 1571 señalaba que “de acuerdo con la antigua costumbre” los alawitas debían pagar impuestos extraordinarios ya que “no practican el Ramadan, no hacen las oraciones rituales, no observan ninguno de los preceptos de la religión islámica”. Para los ulama sunitas los alawitas debían ser considerados *kuffar* o *mushrikun* (hipócritas, paganos, asociadores). Los *mujtahid* shiitas igualmente los desprecian por su divinización de Ali.⁴

En esa condición de herejía los alawitas practicaron la *taquiyeh*, la simulación religiosa. Entre sus dichos se encuentra: “Somos el cuerpo mientras que las otras sectas son el ropaje. Como quiera que un hombre se vista, eso no lo cambia. Así es que permanecemos nosairis aunque externamente adoptemos las prácticas de nuestros vecinos. Cualquiera que no disimule es un tonto, ninguna persona inteligente va desnuda al mercado”. Otra máxima señala que “El disimulo (*taquiyeh*) es nuestra forma de hacer la guerra”. La *taquiyeh* ha permitido a los alawitas, como a los drusos, soplar en la dirección del viento dominante. Cuando los franceses prevalecieron se hicieron aparecer como cristianos e incluso flirtearon con el sionismo. Cuando el panarabismo estaba de moda, se hicieron árabes fervientes.⁵

Bajo el mandato francés y su *politique minoritaire* los alawitas pasaron, de forma sorpresiva, de ser una minoría oprimida a una minoría protegida. Socialmente fortalecieron su sentido comunitario y, al igual que los maronitas, políticamente lograron rebasar la conciencia de la reivindicación sectaria para expresar sus aspiraciones nacionales.⁶

⁴ Pipes, D., *op. cit.*, p. 163.

⁵ *Ibid.*

⁶ En 1860 el padre Samuel Lyde decía que “el estado de la sociedad alawita es un perfecto infierno sobre la tierra”. Al igual que los maronitas tras el bloqueo otomano durante la primera guerra, la secta alawita se encontraba en condiciones muy precarias cuando fue establecido el mandato francés. Después de siglos de opresión sunita, enfrentaban

En 1919, 1973 dignatarios alawitas que representaban diferentes tribus, pidieron a Francia el establecimiento de un Estado nosairi independiente. Aunque en 1921 se sublevaron la rebelión no tuvo en realidad un carácter “anticolonial” —según la propaganda del actual régimen de Assad— sino para protestar porque Francia había otorgado autonomía a los ismaelitas antes que a ellos. Tan pronto como los alawitas la obtuvieron, cesó la insurrección. El Estado alawita fue establecido el 1 de julio de 1922, recibieron autonomía legal y gozaron de impuestos bajos y de subsidios franceses, tenían su propia bandera y sus timbres postales. A cambio, los alawitas colaboraron con el mandato, participaron en las elecciones de 1926 mientras el resto de la población las boicoteaba y sobre todo engrosaron las filas de la legión en las Tropas Especiales del Levante que permanecieron leales a Francia hasta 1945. No en pocas ocasiones intervinieron para reprimir a los sunitas.⁷

En su política regional el efímero “estado” alawita atrajo la sospecha y condena del *establishment* sunita tanto sirio como de los demás países árabes. Ya en 1936, en una carta de seis notables alawitas —entre los que estaba Sulayman al-Assad, abuelo de Hafez al-Assad— al gobierno francés de León Blum, protestaban contra la posible anexión de su Estado a Siria y de paso delataban su solidaridad minoritaria en relación con los sionistas de Palestina: “Esos buenos judíos trajeron la civilización y la paz a las tierras árabes musulmanas y llevaron oro y prosperidad a Palestina sin daño a nadie, sin tomar nada por la fuerza. A pesar de ello, los musulmanes declararon la guerra santa contra ellos y no dudaron en masacrarlos... un negro destino se cierne sobre los judíos y otras minorías en caso que los mandatos sean anulados y que la Siria musulmana se una con la Palestina musulmana”.⁸ Esta declaración recuerda en mucho las muestras de simpatía, al menos ideológica, que la Iglesia maronita tuvo para con el sionismo en sus etapas tempranas.

Esta petición fue seguida de otra firmada por 4 500 líderes alawitas, cristianos y drusos, que rechazaban la incorporación a un régimen sunita

el exterminio si se consolidaba la monarquía sunita hashemita sobre Siria. Ellos no enviaron delegación al Congreso General Sirio y en 1918-1920 se sublevaron, con apoyo francés, en contra del rey Faisal. No tardaron en comprender la ventaja de acogerse a la política de minorías que propugnaba Francia.

⁷ Pipes, D., *op. cit.*, p. 166.

⁸ *Ibid.*, p. 179.

en Siria. Aunque Latakia eventualmente perdió su autonomía, la provincia mantuvo su estatus especial en términos administrativos y financieros. En 1939 estalló una rebelión armada, apoyada por Francia, contra las autoridades sunitas de Damasco. Todavía en 1945 los líderes alawitas insistían en que Francia mantuviera algún poder de intermediación con el gobierno sunita central. No obstante, fue el *establishment* sunita, que tenía la mayoría relativa, el que inevitablemente heredó la administración mandataria en 1946 y la rebelión fue sofocada en ese año para reaparecer en 1952 cuando incluso los líderes alawitas propusieron unir Latakia a Líbano para escapar de la “opresión sunita”. En la década de los cincuenta el panarabismo recalcitrante de los líderes sunitas los llevó a purgar el ejército y la administración, a abolir todo rastro de autonomía alawita, eliminar sus asientos en el parlamento y las cortes especiales. Sin embargo, cuando estalló la crisis confesional en Líbano en 1958, el baathista Safadi advirtió que dicha guerra sería un catalizador de “el complejo sectario” de Siria.⁹

La oposición fundamentalista sunita en Siria, representada por la Hermandad Musulmana, comenzó desde la llegada al poder del partido árabe socialista del Baath en los años cincuenta: detrás de su fachada secularista y panárabe, ya era perceptible la influencia de los alawitas. Especialmente en Homs y Hama en 1967 hubo grandes demostraciones contra la propaganda “atea” del Baath. Pero el verdadero desafío comenzó con la consolidación en el poder de la secta alawita, bajo el liderazgo de Hafez al-Assad, a partir de 1970. Grupos sunitas perpetraron actos terroristas en septiembre de 1976. En junio de 1979 fueron masacrados más de 60 cadetes alawitas en Alepo y en julio de 1980 el presidente Assad apenas escapó a un atentado. En un manifiesto sunita, la “Revolución Islámica de Siria” (1980) se llamaba a la rebelión contra el régimen de Assad considerado “enemigo de Allah”. El líder fundamentalista Hosni Abu declaró en su juicio que: “los *muyahiddin* (guerreros de la fe sunitas) deben tomar el poder e instalar un gobierno que purifique a Siria de la corrupción antis Islámica”. Los líderes sunitas hablaban abiertamente de la consolidación de un “Estado nosairi terrorista”; de un Estado *taifi* (sectario); *batini* (extremista), *mulhid* (infiel) o *zindiq* (ateo).¹⁰ Assad respondió proscribiendo la Hermandad y en 1982 Hama fue asaltada por tropas alawitas, comandadas por Rifaat al-Assad, y bombardeada con un saldo

⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰ Sivan, Emmanuel, *Mitos políticos árabes*, Barcelona, Bellaterra, 1997, p. 215.

de 30 000 sunitas muertos, 10% de su población. No faltaron acusaciones del régimen de Damasco acerca del presunto involucramiento de la OLP o Iraq, sus peores enemigos sunitas. Para ese entonces Assad fortaleció sus relaciones con el Irán shiita y recurrió a una reedición de la *politique minoritaire* francesa favoreciendo a las otras minorías de Siria como los ortodoxos y judíos que, sin contar los alawitas, sumaban juntas alrededor de un 34 por ciento.¹¹

Sin embargo, aún pesaba sobre el régimen alawita el temor a ser descalificado y deslegitimado en términos religiosos. En enero de 1973 fue adoptada la nueva Constitución sin mencionar el Islam lo que generó grandes protestas, el régimen sólo añadió la cláusula de que el gobernante debía ser “musulmán” lo que tampoco calmó los ánimos dado el estatus de “heréticos” de los alawitas. Assad comenzó a construir mezquitas y a atender los rituales incluso realizó el peregrinaje a la Meca en 1974 y el Mufti sunita de Damasco confirmó su estatus de “musulmán” lo cual resultó insuficiente para convencer a los ulama tradicionales (*Al-Hayat*, 7 de julio, 1973). Assad llegó a decir que en tiempos de Mahoma bastaba con declararse musulmán pero que él llevaba 40 años afirmándolo sin que le creyeran. Además de Assad, el resto de los líderes alawitas en el poder estaban en la mira por lo que el régimen optó por buscar su legitimación alternativa de parte del shiismo duodecimano, ligeramente más cercano. Para ello recurrió a su aliado, el líder shiita de Líbano, el imam Musa al-Sadr, quien emitió una *fatwa* en la que “confirmaba” que los alawitas eran “musulmanes”, hermanos de los shiitas. Tal declaración no tenía un sentido teológico sino puramente táctico. Paralelamente Siria estrechaba las relaciones con Irán que incluso pudo patrocinar la construcción de un gran santuario para Sayyidna Rukaya a unos cuantos metros de la gran mezquita sunita de los omeyas en el centro de Damasco.

Los alawitas no tardaron en incorporarse al juego sectario de la guerra de Líbano. Al menos en un primer momento establecieron afinidades con los maronitas con quienes no tenían conflicto histórico alguno, lo que no podía decirse de los drusos con quienes habían competido por el poder en Siria. En ese sentido más que ver la temprana intervención siria en Líbano, en 1976, como parte del pansirianismo o el panarabismo propiamente dichos habría que buscar una especie de complicidad sectaria frente al Islam sunita que los amenazaba a ambos. Annie Laurent

¹¹ Pipes, D., *op. cit.*, p. 183.

enfatisa que los alawitas han sido más receptivos a occidente y a otras minorías regionales con los que hacen causa común: “No hay nadie en Siria más pro occidental, más pro Líbano, pro cristiano, pro judío y anti-sirio que los alawitas como lo demuestra su historia reciente”.¹² En el mismo contexto habría que entender la relativa facilidad con la que el gobierno de Assad negoció, subrepticamente, con los supuestos enemigos “sionistas” el acuerdo de líneas rojas para repartir Líbano en zonas de influencia y evitar enfrentamientos directos (véase la Sexta Parte).

Estas acciones no hicieron sino exacerbar la mentalidad de complot y traición siempre latentes en la cultura política del Medio Oriente a pesar de los esfuerzos del régimen alawita de disfrazarlas de pansirianismo o panarabismo para disimular el sectarismo implícito. Assad ya había sido acusado de complicidad con Israel durante la guerra de 1967 al no comprometer su fuerza aérea en la defensa del Golan. En 1970 levantó sospechas al dejar al ejército sirio sin cobertura aérea cuando éste intervino a favor de la OLP en Jordania. En 1976, cuando las tropas sirias ya estaban en Líbano, fue acusado de “permitir” la masacre de guerrilleros palestinos en Tell al-Zaatar a manos de sus “aliados maronitas”. Indudablemente, como ya se explicó antes, Assad hizo causa común con los intereses maronitas e israelíes al perseguir y luchar contra los palestinos sunitas y sus aliados en Líbano hasta expulsarlos.¹³

La Carta del Frente Islámico de Siria (unión de varios grupos fundamentalistas sunitas) condenó a Assad: “Si bien casi todos los regímenes de la región han tomado parte en acciones contra los palestinos y su resistencia, el régimen sectario en Siria los supera a todos por los crímenes que ha cometido”.¹⁴ La Alianza Nacional por la liberación de Siria acusó a Assad de “un odio ardiente contra los árabes y el Islam y sus crímenes son en beneficio del enemigo sionista” (*Al-Dustur*, enero 24, 1983). La Hermandad Musulmana hablaba de una “conspiración judío alawita” contra el Islam Sunita y los palestinos en particular. Por si fuera poco, al mismo tiempo que el régimen alawita destruía a la OLP en Líbano, Assad “traicionó” la causa árabe al apoyar a Irán en su guerra con Iraq y por último, permitió la entrada de los Pasdarán iraníes a Líbano.

¹² Laurent, Annie y Antoine Basbous, *Guerres secrets au Liban*, París, Gallimard, 1987, p. 66.

¹³ Pipes, D., *op. cit.*, p. 179.

¹⁴ *Ibid.*

Tras la masacre de 30 000 fundamentalistas sunitas en Hama en 1982, el Mufti de Jerusalén Saad al-Din al-Alami emitió una *fatwa* en 1983 en la que decía que era obligación de todo musulmán matar a Assad por ser el peor enemigo de los musulmanes (*Der Spiegel*, 4 julio, 1983). Los fundamentalistas sunitas sirios en su publicación clandestina *An-Nadhir*, llamaron a la elite militar alawita “la plaga de Hulgau” (el conquistador mongol) y a la policía secreta, *muhabarat*, “mongoles” o “banda de herejes”.¹⁵ A pesar de la política opresiva contra los sunitas, el régimen alawita es ante todo pragmático y no dudó en eliminar, directa o indirectamente, a aquéllos líderes, sin importar su secta, que ponían en peligro sus planes hegemónicos sobre Líbano: Kamal Jumblat, Bashir Gemayel, Musa al-Sadr, Michel Aoun, Dany Chamoun, Rashid Karamé, Samir Geagea además de diversos atentados fallidos contra Yasser Arafat, entre otros, al mismo tiempo que ha apoyado a líderes sunitas, maronitas o drusos que han estado dispuestos a someterse como Walid Jumblat, Rafiq Hariri, Elías Hrawi, las guerrillas palestinas pro sirias o el clan Franyieh.

No obstante el enfriamiento de las relaciones sirias con las petromonarquías sunitas del Golfo, proveedoras de recursos, Assad apenas hizo intentos de reconciliación con la comunidad sunita siria que está subrepresentada con un vicepresidente y un ministro de Defensa sunitas mientras que los alawitas controlaban al menos el 70% de las posiciones clave. Como dice Annie Laurent “Los sunitas en el gobierno no son representativos sino rehenes... confirmando las políticas hechas por los alawitas”.¹⁶

En el Medio Oriente prevalece la noción de que Hafez al-Assad ha promovido una nueva *politique minoritaire* no sólo en Líbano sino en Siria y que tras su muerte, se podría consolidar la secesión de la región alawita con lo que renacería el “Estado alawita”. En ese sentido se entenderían las enormes inversiones para el desarrollo de la región, en especial de Latakia, donde incluso existe un palacio presidencial y Rifaat al-Assad era llamado “Amir As-Sahel” o Príncipe de la Costa. La masacre

¹⁵ Sirvan, Emmanuel, *op. cit.*, p. 216.

¹⁶ Incluso el vicepresidente sunita Abdel Halim Khaddam estaba casado con una mujer de la tribu de Assad.

Véase Laurent Chabry y Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche Orient*, París, Maissonneuve, 1984, p. 185.

de sunitas en Hama y la implantación de alawitas en dicha ciudad y en Homs se veía como parte de la “cantonización” en la que el río Orontes sería la frontera. Como señala Annie Laurent: “El día en el que la comunidad alawita se vea forzada a replegarse a las montañas de donde procede, el Estado alawita ya no será una hipótesis académica... Desde 1970 Hafez al-Assad ha puesto en efecto un programa para transformar la región alawita en un Estado viable con Latakia como capital que incluye un programa de colonización de Hama, Homs y Trípoli”.¹⁷ En cuanto a Líbano, es evidente que Assad ha permitido la consolidación de los cantones confesionales —cristiano, druso, shiita— descritos antes (véase la Sexta Parte).

2. El factor ideológico pansirio

La división del Levante emponzoñó las relaciones de los sunitas con el mundo externo. Los sunitas se sienten traicionados por Gran Bretaña al dividir a la Gran Siria en dos, al establecer un hogar judío en Palestina, al arrebatar Jordania y al permitir que los franceses expulsaran a Faisal de Damasco. Odian a los franceses por... dar tanto territorio a Líbano y dividir a Siria en estados étnicos.

DANIEL PIPES, *Greater Syria*

En 1970 tuvo lugar el décimo golpe militar en Siria, ocurrido en 17 años, lo que llevó a la secta alawita de Hafez al-Assad (entonces comandante de la Fuerza Aérea) al poder. Assad dio un paso decisivo en la historia de Siria al atreverse a asumir directamente la presidencia eliminando a los sunitas: “Un alawita gobernando en Siria es como si un paria se convirtiera en marajá de la India o un judío se hiciera zar de Rusia... tal evento

¹⁷ Laurent, A. y A. Basbous, *op. cit.*, p. 80.

En los ochenta la proporción de las comunidades en Siria era la siguiente: sunitas 68.9%; cristianos 14.1%; principalmente ortodoxos, drusos 3%; ismaelitas 1.5% y alawitas 11.5%. Los sunitas sin embargo están divididos ya que un 14% de la población son minorías étnicas: circasianos, kurdos y turcomanos. Véase Pipes, D., *op. cit.*, p. 152.

marcó la ruina política, social y económica de la elite tradicional siria sunita".¹⁸

Como ya se señaló en el apartado anterior, la consolidación alawita en Siria es el factor clave para explicar por qué las comunidades maronita, shiita y ortodoxa de Líbano aceptaron la intervención de Damasco en el conflicto. Sin embargo, el régimen alawita se enfrentó, desde su entrada en Líbano, con compromisos contradictorios entre sí. Por un lado, "proteger" a sus clientes libaneses por el otro, aprovechar su aventura militar como una forma de legitimarse frente al *establishment* sunita de la propia Siria. La incursión en Líbano debía presentarse como cumplimiento de los ideales panarabistas y pansirios, es decir como proyección del antiguo irredentismo sirio sobre Líbano. Indirectamente, como se explicó antes, también se trataba de reivindicar Palestina, como parte de la Gran Siria, por lo cual se justificaba el intento de someter a la OLP.

Adeed Dawisha concluyó que "Una noción fundamental de las políticas sirias hacia Líbano es la convicción de la indivisibilidad de Siria y Líbano. El concepto de la Gran Siria continúa permeando la psique de la elite política siria y de la población... los sirios tienden a creer que la frontera entre su país y Líbano fue trazada artificialmente por Francia para servir a sus intereses coloniales". Annie Laurent concluyó igualmente que "La Gran Siria no es sino la pura y simple anexión de Líbano... heredera de este mito, Siria no reconoce la independencia de Líbano".¹⁹

¹⁸ Hafez Ibn Ali Ibn Sulayman al-Assad nació el 6 de octubre en Qardaha, fue el noveno de 11 hermanos. La familia pertenece al clan Numaylatiya de la tribu Matawira. Su abuelo era notable regional. En 1948 ingresó al ejército como piloto de combate. En 1958 tomó cursos en la URSS. Desde 1947 se unió al Partido Baath y creó el comité militar dentro del mismo. Tras la disolución de la RAU, Assad cayó en desgracia y estuvo encarcelado hasta el golpe de 1963 cuando comenzó a ascender rápidamente. Cuando tomó el poder, Assad estaba seguro de la solidez de la comunidad alawita lo que le permitió eliminar la posibilidad de seguir manteniendo un presidente sunita. Véase la biografía de Patrick Seale.

Los primos de Hafez al-Assad Haydar, Adnan y Muhamed encabezaban las unidades especiales en Damasco. Su hermano Jamil, la milicia Murtada en Latakia, su hijo Fawwaz se encargaba de la seguridad en esa región. Kamil al-Assad dirigía otra unidad militar, su cuñado Adnand Maqluf dirigía la Guardia Republicana y estaba asociado al PNSS, su primo Ghazi Kenaan dirigía la inteligencia militar en Líbano y otros parientes tenían milicias especiales como "la juventud de Ali". Véase Pipes, D., *op. cit.*, p. 176. Asif Shawqat, uno de los responsables de los servicios secretos del Ejército, está casado con la única hija de Assad, Buchra. Véase *El País*, junio 17, 2000.

¹⁹ Laurent, Annie, "Syrie-Liban: Les faux frères-jumeaux", *Politique Étrangère*, 48 (1983), p. 594.

Paradójicamente, el régimen de Assad no podía hacer “oficiales” estos objetivos ya que la Liga Árabe, Israel y las potencias occidentales no podían avalar la intervención siria en términos expansionistas o anexionistas sino sólo como “fuerza de paz”, teóricamente con una misión limitada en tiempo y espacio. En ese sentido, el régimen de Assad mostró una gran habilidad para disimular sus intenciones. En cambio, poco tiempo después, el régimen iraquí de Saddam Hussein mostraría una increíble brutalidad y torpeza para avanzar objetivos similares respecto a Kuwait.²⁰

A continuación se reúnen una serie de declaraciones del gobierno sirio, de líderes regionales y occidentales en los cuales se delatan las contradicciones de los objetivos “oficiales” de la intervención y los objetivos “ideológicos” de la misma.

En marzo de 1989 el presidente Assad trató de explicar las contradicciones: “En la conferencia de paz de 1919 el presidente Wilson... dijo que Siria no debe ser dividida y tuvo diferencias con sus aliados sobre este punto... Él no dijo la Gran Siria... sólo Siria porque la Siria natural, histórica es la que los europeos llamaron Gran Siria luego de ser dividida... Siria en su forma actual fue dividida en cuatro miniestados por el colonialismo francés y británico: Damasco, Alepo, Siria del Sur (Palestina-Jordania) y la costa (Líbano y el Estado alawita) pero el pueblo (*sic*) luchó para reunificarlas. ¿Acaso se puede decir que establecieron el Gran Damasco o el Gran Alepo? Decimos que ellos unificaron todo lo que pudieron... No buscamos establecer una Gran Siria... nuestra ambición es alcanzar la unidad de todos los árabes (o los sirios)” (“Radio Damasco”, marzo 27, 1989). Al final de cuentas, como señala Annie Chabrie: “el gobierno sirio utiliza la cobertura del panarabismo para proseguir una política pansiria como la que promoviera el PNSS”.²¹

Sin ningún empacho, el PNSS libanés reconocía el liderazgo de Assad: “Su Excelencia el señor Hafez al-Assad ha declarado en muchas oca-

²⁰ Es probable que, de haber actuado con la astucia y paciencia con la que avanzó Assad sobre Líbano, la comunidad internacional hubiera tenido que aceptar un *fait accompli* en Kuwait. De hecho, ésta es una posible interpretación que se desprende de la famosa entrevista entre Saddam Hussein y la embajadora estadounidense en Bagdad previa a la invasión del emirato en agosto de 1990.

²¹ Laurent Chabry y Annie Chabry, *op. cit.*, pp. 166-167. Dada su importancia, a continuación se trata de citar las fuentes directas (prensa escrita, TV, radio, revistas) de donde proceden las declaraciones de funcionarios, líderes y diplomáticos. La información fue extraída principalmente de las obras citadas de Daniel Pipes, Annie Laurent y Laurent Chabry.

siones que Líbano es parte de Siria, que Palestina es parte de Siria... su interés en Líbano es muy genuino. Él juega el juego con cautela e inteligencia".²² Asim Qansuh, líder del Baath en Líbano aceptaba abiertamente el dominio sirio: "la reunificación de Líbano y Siria ofrecería la panacea a los problemas de Líbano" y más aún afirmó que "fue un error histórico que cuando entraron las tropas sirias no se declarara inmediatamente la unión Sirio-Libanesa" (*Associated Press*, junio 23, 1977). Charles Saint Prot afirmó: "Assad se ha mostrado como un adherente (fiel) a la teoría de Antun Saade de la Gran Siria... mucho más que a la teoría baathista de la unidad árabe".²³ Pero, oficialmente, Assad niega sistemáticamente sus intenciones anexionistas sobre Líbano según lo confirma el ingenuo presidente Carter: "Assad reiteradamente rechazó las ambiciones sobre su vecino e insistió en que su pueblo reconoce la independencia de Líbano inequívocamente".

Un prominente disidente sirio, ex embajador en Francia, aclara: "el objetivo de Assad es crear la Gran Siria sobre la que los alawitas siguen soñando en la que agruparían a Jordania, Palestina y Líbano bajo su bandera".²⁴ El príncipe Hassan de Jordania tampoco se deja engañar: "los sirios dicen que no existen los palestinos, jordanos o libaneses a los que consideran sirios del sur o de la costa" (*Los Angeles Times*, agosto 7, 1983).

Las ambiciones pansirias del régimen de Assad en gran parte legitimaron la secesión del Ejército del Sur de Líbano cuyo primer líder Saad Haddad declaró: "Siria no piensa retirarse de Líbano... entró a Líbano para anexarlo bajo la premisa de que Líbano es una parte inseparable de la Gran Siria" (*Voice of Hope*, julio 30, 1983). En el mismo sentido se pronunció su sucesor, el general Lahad: "Siria es mi enemigo principal. Los sirios siempre han querido anexar o dominar mi país" (*La Vanguardia*, Barcelona, mayo 25, 1986). Bashir Gemayel y Amín Gemayel, aunque ambos hicieron componendas con Assad también denunciaron sus intenciones de "anexar Líbano" (*Le Journal de Dimanche*, abril 24, 1988). En particular Amín Gemayel promovió la resolución 520 del Consejo de Seguridad (véase el Anexo).

²² Abdullah Saidi, *MERIP Reports*, núm. 61, 1977, p. 17.

²³ Dawisha, Adeer, "The Motives of Syria's Involvement in Lebanon", *Middle East Journal*, núm. 38, 1984, p. 229.

²⁴ Couve, Maurice, "La crise libanaise et l'évolution du Proche Orient", *Politique Étrangère* 31, 1976, p. 100.

Igualmente Samir Geagea expresó su desconfianza hacia las intenciones de largo plazo de Siria: “No creo en las declaraciones sirias sobre su reconocimiento a la soberanía de Líbano” (Reuters, marzo 1985/“Radio Líbano Libre”, 29 agosto, 1987). Kamal Jumblat, uno de los líderes que más discutió la cuestión del pansirianismo, señaló que “Las autoridades sirias no quieren olvidar los días anteriores a las divisiones de 1919 cuando la Siria Natural (geográfica) formaba un solo pueblo... en Damasco siempre están soñando (irredentismo) con Líbano”.²⁵

Tradicionalmente Egipto se ha opuesto a la expansión de Siria, no por razones altruistas sino porque, al igual que Iraq, aspira a ser el Núcleo del utópico Estado panárabe. El presidente Sadat no dudó en acusar a Assad de “iniciar la crisis libanesa para poder crear la Gran Siria” (*The New Yorker*, 28 mayo, 1979). De la misma manera Hosni Mubarak advirtió: “Para hacer posible la Gran Siria, Líbano tiene que aceptar su propia desaparición y Jordania incorporarse a Siria. Egipto no está sólo en su rechazo (a estos planes) todo el mundo árabe lo rechaza” (*Le Figaro*, octubre 15, 1986). Sólo el líder libio Khadafi se pronunció por la anexión de Líbano: “Apoyamos a Siria si anexa Líbano mañana por cualquier método. Éstos son dos estados que pueden ser unificados como lo eran originalmente (*sic*)” (“Radio Trípoli”, septiembre 1, 1985).

En cambio, Israel coincidía con las apreciaciones jordanas y egipcias. El mayor experto israelí en Siria, el embajador Itamar Rabinovich concluyó: “Aunque las demandas explícitas de integrar (a Líbano) total o parcialmente tendieron a disiparse, el reclamo implícito se mantiene en el rechazo a establecer relaciones diplomáticas con Líbano”.²⁶ El ex primer ministro francés, Maurice Couve de Murville señaló que “El asunto de la Gran Siria no ha sido olvidado y ciertamente nunca será olvidado” (*Politique Etrangere*, 41, 1976). Por su parte el ex canciller Claude Cheysson, afirmó que “la división de Líbano entre la Gran Siria y el Gran Israel es nuestra peor pesadilla” (Reuters, febrero 7, 1983). El presidente Reagan, contradiciendo la proverbial ingenuidad de Carter, igualmente denunció que “Durante años Siria ha hablado de algo llamado la Gran Siria en la que gran parte de Jordania y de Líbano son considerados como de su propiedad” (*The New York Times*, octubre 20, 1983).

Pero mucho más preocupante resulta la actitud complaciente cuan-

²⁵ Pipes, D., *op. cit.*, p. 142.

²⁶ *Ibid.*, p. 147.

do no romántica de medios académicos y diplomáticos respecto a la Gran Siria. En parte ésta se puede explicar como una reacción calculada frente al *fait accompli* sirio en Líbano sobre todo si se consideran los duros descalabros militares israelíes y occidentales, los fracasos políticos de las grandes potencias y la toma de rehenes. Incluso el presidente Mitterrand llegó a comprometerse con Assad: “Francia respeta y apoya el papel principal de Siria en Líbano” (*Al-Qabas*, agosto 10, 1985). En el mismo sentido se ubicarían las declaraciones condescendientes del embajador británico David Roberts: “Sería deshonesto no admitir que la doctrina de la Gran Siria expresa los sentimientos de cualquiera que haya vivido largo tiempo en Siria... la doctrina es un poderoso y activo mito político”. Algunos funcionarios estadounidenses llegaron a afirmar con falsa ingenuidad que: “Siria no tiene intenciones de modificar las fronteras políticas con Líbano ni quiere absorber a Líbano” otro funcionario señaló extrañamente que “La ideología pansiria se ha evaporado”.²⁷

En el mismo tono un diplomático estadounidense afirmó que “Para Washington es un problema que tanta gente vea la noción de la Gran Siria en términos territoriales. No es un concepto territorial (¿será espiritual?)”. En el fondo, como señala Pipes Siria ha logrado camuflar tan bien su intención de dominar a sus vecinos al grado de que muchos analistas sencillamente no pueden creer que esa sea su ambición.²⁸

A pesar de los disimulos, durante la larga ocupación siria de Líbano el régimen de Assad no pudo ocultar su triunfalismo. En 1973 Assad había afirmado “Siria y Líbano son un solo país, somos más que hermanos... somos la misma tierra, la misma nación con dos gobiernos” (*Yaish ash-shaab*, 28 agosto, 1973). En su única visita oficial a Líbano en enero de 1975, Assad declaró: “Al dejar Damasco y pasar de un pueblo a otro

²⁷ *Ibid.*, p. 144.

²⁸ Kaplan, Robert, “Tales from the Bazaar”, *The Atlantic Monthly*, agosto, 1992.

Este tipo de apreciaciones las escuchó este autor de un alto funcionario de la embajada estadounidense en Beirut quien se quejaba en particular de la incoherencia y las torpezas del liderazgo maronita que habían acabado por “arruinar” su causa.

De hecho existía una corriente panarabista, anticristiana libanesa en el Departamento de Estado y en medios académicos como lo revela Robert D. Kaplan: “Los arabistas no tienen simpatía por las minorías del Medio Oriente. Los arabistas se apegan a la idea del arabismo... en círculos del Servicio Exterior (estadunidense) había referencias a los cristianos maronitas como fascistas... Ciertamente la autodeterminación no es algo que los árabes o los (académicos) estadounidenses quieran aplicar en el Medio Oriente.”

(en Líbano) tuve el sentimiento de que estaba en el mismo país” (*France Press*, enero 7, 1975). El Ministro de información afirmó en 1975: “Líbano no escapará de su predestinada unidad con Siria”. Un mes después de la entrada de tropas sirias en Líbano, Assad proclamó: “Siria y Líbano son un solo país y un solo pueblo, nuestra historia es una, nuestro futuro uno y nuestro destino uno” (Radio Damasco, julio 20, 1976). Un general sirio habría afirmado “lo que está ocurriendo en Líbano es el desmantelamiento del acuerdo Sykes Picot” (*Le Monde*, julio 27, 1976). En mayo de 1982 Assad afirmó “Líbano es una tierra árabe que nos pertenece” (*Al-Mustaqbal*, mayo 8, 1982). El canciller sirio declaró en mayo de 1985: “hasta comienzos de este siglo, nosotros (sirios y libaneses) formábamos un solo país (*sic*). Es cierto que ahora somos dos Estados diferentes pero no podemos olvidar que somos un solo pueblo con historia común” (*Le Monde*, mayo 24, 1985). El ministro de Defensa, Mustafa Tlass, decía: “Líbano le pertenece a nuestra familia de la Gran Siria” (*Der Spiegel*, septiembre 22, 1986). Cuando las fuerzas libanesas cristianas invocaron la posibilidad de dividir el país en un estado cristiano y uno musulmán, el vicepresidente sirio Khaddam respondió: “no permitiremos la división de Líbano... Líbano es parte de Siria y lo reclamaremos antes de permitir su división... y que quede claro que no nos referimos sólo a los distritos que Francia arrebató a Siria (*sic*) en 1920 sino al Monte Líbano” (*Ar-Ray al-Amm*, enero 7, 1976). Khaddam conocido en Líbano como “el alto comisionado” declaró “Siria no tuvo que consultar a nadie cuando decidió entrar a Líbano ni consultará a nadie cuando decida retirarse”. Assad fue aún más lejos al afirmar que “el llamado ejército libanés no es sino un grupo de pandilleros, el ejército legal en Líbano es el sirio” (*As-Safir*, febrero 10, 1978) a lo cual añadió poco después en 1983 que “el único ejército extranjero en Líbano es el de Israel”. En julio de 1986 Khaddam afirmó “Las fuerzas sirias están presentes en cualquier parte de Líbano que deseen y no requieren permiso de nadie” (“Radio Damasco”, julio 17, 1986). Assad no tuvo empacho en desacreditar la influencia iraquí en Líbano: “El estatus de Siria en Líbano es diferente al de Iraq. Esto es porque las relaciones humanas que existen entre Siria y Líbano (?) no existen entre Iraq y Líbano” (“Radio Damasco”, marzo 27, 1989). El ministro de información sirio afirmó: “Líbano y Siria son dos Estados en armonía... sería una ofensa mantener relaciones diplomáticas entre nosotros” (*Asb-Shira*, marzo 7, 1983). Durante el proceso de consolidación en el terreno libanés, Damasco no dejó de ejercer

presiones sobre las embajadas extranjeras para que retiraran a sus diplomáticos de Beirut y los trasladaran a Damasco. El canciller libanés Fuad Butrus comentó: “me pregunto si no habrá un plan para vaciar Líbano de representaciones diplomáticas”. En 1985 sólo dos de los 22 embajadores árabes permanecían en Beirut sin mencionar el retiro de muchos otros países.²⁹

Cuando Assad hubo consolidado su poder, un académico estadounidense reconocía en términos cínicos que: “Para Damasco es inconcebible que Líbano, como Estado gemelo (*sic*) tenga una política externa y de seguridad que difiera de la de la Siria baathista... Los líderes sirios no ocultan su visión de que la política debe ser hecha en Damasco y seguida en Beirut. Mientras los políticos libaneses comprendan este fundamento de la relación con Siria, Damasco (incluso) está dispuesto a dejarles sus títulos, sus feudos y la fachada de su autonomía nacional”.³⁰ Un político libanés señalaba a *The Washington Post* en 1984: “No se hagan ilusiones, el verdadero gobierno de Líbano sesiona en Damasco, no en Beirut”.³¹

A mediados de los ochenta la mayoría de los líderes milicianos del Líbano aceptaban y aplaudían ya la hegemonía siria. Nabih Berri llamaba a la integración en todos los campos con Siria (“Voz de la Montaña”, agosto 31, 1985), mientras Walid Jumblat se pronunciaba por “la unión de las áreas bajo control druso a Siria” (“Voz de la Montaña”, diciembre 2, 1988) y Elie Hobeika, líder maronita disidente de las Fuerzas Libanesas proclamaba que “existe unidad de destino, intereses, historia y geografía entre los dos países” (TV Damasco, septiembre 9, 1988, “Voz de Líbano”, septiembre 10, 1985). Estos son los líderes que aplaudirán la *pax-syriana* derivada del Acuerdo de Taef de 1989 y encabezarían el “gobierno nacionalista” de reconstrucción en los años noventa.

²⁹ Pipes, D., *op. cit.*, p. 121.

³⁰ William Haris, “Syria in Lebanon”, en Altaf Gauhar (ed.), *Third World Affairs*, 1988, Londres, Third World Foundation, 1988, p. 90.

³¹ *Ibid.* Sobre la guerra civil del Líbano hasta su culminación en el Acuerdo de Taef véase Ma. de Lourdes Sierra Kobeh, *La crisis del Líbano, un entreluzo local, regional e internacional*, México, Paradigma, 1999.

B. EL MANDATO SIRIO

1. La pérdida de la soberanía libanesa

El nuevo orden en Líbano es ideológicamente árabe, espiritualmente musulmán y políticamente sirio.

WALID PHARES

Si bien desde el comienzo de la guerra el Estado libanés había perdido el instrumento del monopolio de la violencia, mantenía el de la representación legal, diplomática, externa con lo cual reforzaba el consenso regional e internacional de conservar, a costa de lo que fuera, la ficción de su existencia. En el clima de guerra fría, la posibilidad de dividir el país, como se hizo con Chipre, o de crear un estado federal tenía pocas posibilidades principalmente porque uno de los actores, Siria, permanecía en el campo soviético. Las grandes potencias se oponían a una modificación de fronteras por temor al precedente que crearía en la volátil región del Medio Oriente. Siria y el *establishment* conservador “nacionalista” cristiano y musulmán libanés rechazaban esta opción ya que implicaría la pérdida de su poder y la formalización de miniestados que facilitarían aún más la manipulación e intervención de los poderes regionales en especial Irán, Israel, Iraq o Egipto.

Líbano enfrentaba tres opciones de salida a su crisis: 1) la autorreforma “soberana e independiente” del Estado que venía expresándose bajo diversas formulaciones y tomaba en cuenta las demandas de las milicias confesionales tanto como las presiones externas; 2) La opción de cantonización, bajo una fórmula federal o de partición, estaba representada por la hegemonía de las milicias. Éstas dirigían su estrategia militar a una guerra de trincheras para consolidar sus cantones confesionales y crear un *fait accompli* esperando que la comunidad internacional acabara por reconocerlas; 3) La tutela externa de Siria que, para consolidarse requería cooptar a los líderes milicianos y obtener el aval tácito de Israel y de las potencias occidentales.

Después de 12 años de guerra, al expirar el mandato de Gemayel en septiembre de 1988 todas las opciones estaban aún abiertas. Gemayel y parte del *establishment* nacionalista querían evitar a toda costa que Siria impusiera al presidente y lograron eficazmente bloquear la elección. Sin sucesor, Gemayel pudo invocar poderes de emergencia para nombrar al

Ministro de Defensa, el general Aoun, al frente de un gobierno militar de transición. El Consejo militar de 5 miembros, representantes de las principales sectas, actuaría como gabinete; sin embargo, los tres oficiales musulmanes se rehusaron a apoyarlo y fueron remplazados por ministros cristianos. El premier Selim al-Hoss, leal a Damasco, había sido desconocido y a su vez desconoció al gobierno de Aoun con lo que de facto estableció un gobierno musulmán frente al cristiano de Beirut occidental. El resultado fue una peligrosa crisis institucional y la división formal, por primera vez, del Estado libanés. Por su parte, las Fuerzas Libanesas, bajo el mando de Samir Geagea, se desligaron finalmente del Estado y del control de los *zaim* cristianos lo cual queda señalado por la rebelión contra Amín Gemayel al que obligaron a exiliarse de Líbano (octubre de 1988) así como por la adopción de un programa más claro de federalismo.³² Pero la opción federal llegó demasiado tarde. El Vicepresidente sirio ya había advertido que ante cualquier intento de división del país “Líbano, entero, volvería a Siria”.

El general Aoun, un libanista, también rechaza la opción federal. Su eslogan característico, que parafrasea un dicho del imam Musa al-Sadr, será “Líbano es demasiado grande para ser engullido, demasiado pequeño para ser dividido”.³³ Aoun trata de aparecer como candidato conciliador digno de la presidencia en una elección que él mismo tiene la obligación de organizar. Pero Siria y el sector musulmán se oponen a él. El 11 de febrero de 1989 Aoun realizaría una visita oficial a Túnez para entrevistarse con los dirigentes de la Comisión Especial de la Liga Árabe para Líbano e intentar un acuerdo con el presidente de la Cámara, Hussein al-Husseini y el primer ministro Selim al-Hoss. Se propuso que el Secretario General de la Liga organizara la elección: “Aoun recibió la promesa de los árabes de ser electo presidente si era capaz de demantelar a las Fuerzas Libanesas además de aceptar las reformas políti-

³² En octubre de 1988 el presidente Gemayel prácticamente fue expulsado de Líbano nada menos que por las Fuerzas Libanesas. Geagea invadió el reducto de la familia en la zona del Metn. El presidente Gemayel declaró en una entrevista a *Al-Hayat* en 1990: “Geagea me hizo responsable de su exclusión en el gobierno (aounista) el quería vengarse... Geagea me amenazó de invadir militarmente (mi) región (el Metn) con su ejército... Yo escogí (el exilio) para librar la región de una guerra destructiva...” Véase Sneiffer-Perri, Regina, *op. cit.*, p. 137.

³³ Naoum, Sarkis, *Michel Aoun: Rêve ou illusion*, Beirut, Sarkis Naoum, 1990, p. 213.

cas y constitucionales. De regreso a Líbano, Aoun emprendió una (sorpresiva) ofensiva contra las Fuerzas Libanesas al tiempo que intentaría acercarse a Siria".³⁴ Como señala Carole Dagher, Aoun, de formación militar, estaba atrapado en una lógica infernal "o enfrentar a las Fuerzas Libanesas para ser presidente o confrontar a los sirios... Aoun fue disuadido por Estados Unidos respecto a la liquidación (en ese momento) de las fuerzas cristianas y aconsejado por los enemigos de Damasco, los iraquíes y palestinos, para que optara por lanzarse contra los Sirios. De ahí surgió (la idea) de la guerra de liberación".³⁵ En medio de exigencias tan contradictorias, Aoun adoptó una política errática atacando a las Fuerzas Libanesas y a Siria.

Señala Richard Norton que durante varios años la Liga Árabe había optado por tolerar el caos reinante en Líbano porque el costo era menor que el de tratar de resolverlo.³⁶ Ante la perspectiva de un agravamiento de la situación, la Asamblea Nacional aprobó formalmente la mediación de la Liga Árabe. En la Cumbre de Casablanca de mayo de 1989 la Liga creó una Comisión tripartita. El mandato de la comisión era facilitar la elección de un presidente y promover las reformas necesarias.³⁷

La Liga Árabe, hasta ese momento bajo la égida de Iraq y Arabia Saudita mientras Egipto aún no era rehabilitado, se inclinaba por defender la causa de la "soberanía" libanesa frente a la prolongada ocupación militar siria. Así lo muestra su informe del 31 de julio en el que acusaba a Siria de entorpecer la solución del conflicto y de mantener un concepto de soberanía libanesa incompatible con la independencia de ese país. Para esas fechas Francia y Estados Unidos comenzaban a ejercer presiones sobre Siria para detener los ataques y bloqueos contra la zona cristiana al mismo tiempo contenían a Iraq para que no incrementara su intervención.

En septiembre de 1989 el Comité tripartito presentó un plan de cese al fuego y uno de "reconciliación nacional" que debía ser sometido a

³⁴ Dagher, Carole, *Les paris du général*, Beirut, FMA, 1992, p. 129.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ La coordinación se establece a través del brigadier Fuad Aoun. El General obtuvo un crédito de 60 millones de dólares y la promesa de recibir una gran cantidad de armamento. La estrategia iraquí consistía en cobrar venganza de Siria por su apoyo a Irán al obligarla a abrir un frente de guerra en Líbano que comprometiera al ejército de Hafez al-Assad. Véase Naoum, Sarkis, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ Norton, Richard A., "Lebanon after Taif: Is the Civil War Over?", *Middle East Journal*, vol. 45, núm. 3, 1991, p. 460.

la Asamblea Nacional libanesa. La reunión extraordinaria de la Asamblea se llevaría a cabo en “terreno neutral”, en Taef, Arabia Saudita. La iniciativa contaba con el aval de las grandes potencias.

En Taef fue reunida la Asamblea Nacional —transportada desde Líbano— bajo el compromiso de alcanzar reformas para la equidad cristiano musulmana. Con sólo 62 diputados, 31 cristianos y 31 musulmanes de los 73 que sobrevivían del parlamento de 1972, el 22 de octubre 58 diputados endosaron la Carta de Reconciliación Nacional o Acuerdo de Taef. El documento en realidad no incluía mayores novedades respecto a propuestas anteriores como el Documento Constitucional presentado en 1976, o el Acuerdo tripartito de Damasco, 1985, pero todos ellos habían sido auspiciados por Siria y por lo tanto repudiados por el sector cristiano. En cambio, el documento de Taef tenía visos mínimos de legitimidad al ser presentado por la Liga Árabe con garantías aparentes de Iraq y Arabia Saudita frente a la hegemonía siria.³⁸

Sin embargo, Siria no podía ser ignorada y ante la insistencia de Damasco, el Acuerdo de Taef no incluiría la definición de la retirada de sus tropas. De hecho este sería un subterfugio legal que Damasco utilizaría para justificar la extensión ilimitada de su presencia militar a pesar de que el mandato otorgado teóricamente por la Liga había expirado en 1982.³⁹ Pronto se hizo evidente que Siria controlaba, a distancia, a los diputados libaneses, cuyas familias y bienes eran virtualmente sus rehenes. El Acuerdo preveía, al igual que en 1985, “relaciones especiales con Siria” y la restauración de la autoridad del Estado libanés “con la asistencia siria”.⁴⁰ Los diputados cristianos habían prometido al general Aoun no endosar el documento sin obtener garantías de la retirada militar siria, al no cumplir su palabra el general Aoun rechazó de inmediato el acuerdo, pero era ya demasiado tarde.

Una guerra que había durado 13 años se resolvía —por acuerdo sirio, “árabe” e internacional— en escasos 22 días, eso sí sin referéndum y fuera de territorio libanés. No debe sorprender que, a pesar de su falta de legitimidad y legalidad cuestionable del acuerdo, el Consejo de Seguridad de la ONU se pronunciara a favor del mismo el 31 de octubre, meses

³⁸ Hiro, Dilip, *Dictionary of the Middle East*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996, p. 221.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Norton, Richard, *op. cit.*, p. 461.

antes de que la propia Asamblea Nacional libanesa formalizara las reformas constitucionales requeridas, el 21 de agosto de 1990.⁴¹

En un anexo del acuerdo se comprometía a la Asamblea a proceder a la brevedad a la elección de un nuevo presidente en noviembre de 1989 con lo cual se daría fin al gobierno dual de Aoun y de Selim al-Hoss. Tras la elección del presidente se procedería al desarme de las milicias con apoyo del ejército sirio. De regreso en Líbano, 58 diputados de la Asamblea se reunieron el 4 de noviembre en la base aérea de Qilayaat, bajo control sirio, para “ratificar” el acuerdo y efectuar la “elección al vapor” del nuevo presidente. Entre los contendientes se hallaban el diputado René Moawad, el jefe falangista George Saade y el diputado Elías Hrawi, los tres cercanos a Siria. Aparentemente bajo presión occidental la elección recayó en Moawad al tiempo que el líder shiita Hussein al-Husseini fue reelecto como presidente de la Asamblea.

El general Aoun y el nuevo gobierno se desconocieron mutuamente. A los pocos días el presidente Moawad fue asesinado justo cuando se inclinaba por negociar con Aoun. El embajador británico Allan Ramsey confirmaría después que “Moawad me había confiado que él estaba dispuesto a concluir un acuerdo con Michel Aoun”.⁴² El 25 de noviembre de 1989 Moawad fue remplazado por el diputado pro sirio Elías Hrawi. Antes de oficializarse los resultados de esa elección, “Radio Damasco” ya anunciaba la victoria de su candidato. Hrawi confirmará inmediatamente a otro pro sirio, Selim al-Hoss, como Primer Ministro: “Ahí donde Moawad puso distancia respecto a Siria, Elías Hrawi se empeña en jugar el papel del más leal a Damasco... situación extrema que explica la debilidad del campo cristiano que se aproximaba irremisiblemente al gobierno de Siria”.⁴³

Estas componendas y el mismo Acuerdo de Taef tuvieron el apoyo del líder del Frente Libanés George Saade, del propio jefe de las Fuerzas Libanesas, Samir Geagea y del patriarca. El 28 de noviembre el general Aoun fue destituido como comandante del ejército. El Banco Central congeló el presupuesto para el gobierno de Aoun mientras que el Ministerio de Defensa suspendió el pago de salarios a las tropas aounistas. En un intento por recuperar el liderazgo “patriótico” Aoun renueva la guerra contra

⁴¹ *Ibid.* Véase también Jaber, Hana, *Hezbollah*. Nueva York: Columbia University Press, 1997, p. 155.

⁴² Dagher, Carole, *op. cit.*, p. 162.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

Siria. Por un lado corta los suministros de agua y electricidad al Beirut musulmán en un intento por forzar el apoyo sunita y shiita pero el resultado es el opuesto; en particular el Hizbollah crea con apoyo iraní un sistema alternativo de suministro de agua. Para empeorar las cosas, en enero de 1990 el general Aoun ordenó atacar a las Fuerzas Libanesas de Geagea quien participaba en el nuevo gobierno taefista. Aparentemente fue un intento desesperado por eliminar a Geagea y tomar el control de las milicias cristianas. Asimismo, rompió relaciones con el patriarcado maronita que había dado su aval al Acuerdo de Taef. El general Aoun reaccionó decepcionado: “El patriarca se arriesga al jugar un rol político... el patriarca arriesga perder todo, perder su alma”.⁴⁴ El 6 de enero el Vaticano anunció su reconocimiento al régimen taefista de Hrawi. No obstante, el Vaticano siguió insistiendo en que el grupo aounista fuera incluido en el nuevo gobierno y ejerció presiones a través del nuncio Pablo Puente.⁴⁵

El general Aoun había dicho: “Si yo acepto Taef, significa que yo acepto la ocupación siria”.⁴⁶ Damasco se complace ante la guerra intercristiana, nada menos que las Fuerzas Libanesas ahora juegan el papel de defensores de la “causa siria”. Después de 4 meses de guerra, en abril de 1990 Samir Geagea confirma su reconocimiento formal al gobierno taefista. Como señala una autora: “El error de cálculo de Aoun fue haber juzgado que una milicia deslegitimada, con vínculos erráticos y ambiguos había perdido toda consistencia... El lazo original que la había unido a la comunidad se había roto progresivamente... Es por ello que al enfrentarse a la milicia, el general Aoun ya no encuentra un ejército motivado por la defensa de los intereses comunitarios sino simplemente un ejército”.⁴⁷ La corrupción de la milicia, su régimen opresivo acabaron dejando a la población cristiana con la opción incierta del general Aoun o la hegemonía Siria. La población aceptó la derrota de la causa cristiana como lo aconsejaba el patriarca. Samir Geagea llegó al extremo de pedir que “Aoun sea juzgado por los crímenes cometidos”.

Tras la invasión iraquí a Kuwait, el 2 de agosto de 1990, el general Aoun perdió su último apoyo externo efectivo: el de Bagdad. Hábilmente Siria, ya sin la protección soviética, no tardó en alinearse con la coalición internacional liderada por Estados Unidos para liberar Kuwait. Estados

⁴⁴ Sneiffer-Perri, Regina. *Guerres maronites*, París, Harmattan, 1996, p. 151.

⁴⁵ Sarkis, Naoum, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁴⁶ Sneiffer-Perri, R., *op. cit.*, p. 157.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 155.

Unidos se muestra cada vez más impaciente con la resistencia de Aoun. A través del Vaticano, los cardenales de Nueva York y de Washington, O'Connor y Hickey intentan persuadir al General de rendirse y negociar. El Papa condena los bombardeos sirios contra el sector cristiano. En el momento en que Siria consolida su hegemonía en Líbano, la Asamblea Nacional es reunida para aprobar la nueva Constitución conforme a lo acordado en Taef.

Señalaba la revista *Near East Report* que “dada la conocida falta de interés de Estados Unidos, no es sorprendente que la administración haya tomado una actitud indiferente ante la carnicería en Líbano. Tras la experiencia americana tratando de servir de mediadores en Líbano, es comprensible que el presidente Bush se muestre opuesto a involucrar (nuevamente) a Estados Unidos... es moralmente vergonzoso sin embargo, quedarse al margen y observar cómo Siria bombardea las fuerzas cristianas de Aoun para someterlas. Es hipócrita continuar la excusa de que no tenemos ascendente sobre Siria”.⁴⁸

A partir del 28 de septiembre, Siria y Estados Unidos —ahora aliados— apoyan al ejército libanés leal al presidente Hrawi en su bloqueo en contra de Aoun. Hrawi había declarado: “Estoy determinado a gobernar desde Baabda (el palacio presidencial oficial ocupado por Aoun) No permitiré que haya dos gobiernos en Líbano”.⁴⁹ Por su parte, Hafez al-Assad, el verdadero gobernante de Líbano, declara: “Estamos listos a enviar las brigadas sirias necesarias capaces de poner fin a la rebelión del general Aoun”.⁵⁰ El 13 de octubre Siria obtuvo luz verde de Estados Unidos para reducir militarmente a Aoun quien, en el último momento, recibió asilo político en la embajada de Francia.

Los líderes cristianos antitaefistas fueron arrestados o huyeron al exilio. La parte del ejército leal a Aoun fue masacrada en la operación del 13 de octubre, muchos oficiales fueron arrestados y enviados a Damasco. El principal líder civil opositor, Danny Chamoun fue asesinado unos días después. Su hermano, Dory, tomaría el liderazgo del Partido Nacional Liberal y es el único que, aunque autoexiliado, se atreve a pasar temporadas en Líbano. El líder de los Guardianes de los Cedros, Etienne Sacre huyó a Jezzine, localidad bajo control del ELS. Después de meses de

⁴⁸ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁹ Sniffer-Perri, R., *op. cit.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*

negociación, en septiembre de 1991, el general Aoun pudo trasladarse de la Embajada de Francia en Beirut a París donde encuentra a su antiguo patrón, el ex presidente Amín Gemayel.⁵¹

El 24 de diciembre de 1990 se había formado un gobierno taefista de “reconciliación nacional” con el Premier sunita, Omar Karamé, hermano del ex premier asesinado Rashid Karamé. El gabinete incluyó 30 ministros —el más grande en la historia del país— de los que 12 eran de Estado y 18 de cartera. Los ministros en su mayoría serán los ex jefes de las milicias o vinculados a ellas. De esta forma Siria crea el nuevo régimen taefista libanés en el que, a semejanza de lo que ocurrió tras las intervenciones extranjeras de 1840 y 1860, se recicla al liderazgo ofreciéndoles puestos en el gobierno a cambio de que depongan las armas y finjan su reconciliación. El único grupo que se negó a participar fue el Hizbollah, como señal de su independencia de Siria. AMAL en cambio ocupó seis carteras. Samir Geagea debió sentarse al lado de sus antiguos enemigos, Sulayman Tony Franyieh, hijo de Tony Franyieh a quien había asesinado y de Elie Hobeika a quien había derrocado como jefe de las Fuerzas Libanesas en 1985. Geagea eventualmente actuó a través de un representante, Roger Deeb, quien tomó su asiento a partir de marzo de 1991. Geagea intentaba conservar las Fuerzas Libanesas intactas incluso en una semiclandestinidad. El ejército formal, ahora bajo el mando del general Lahoud, “héroe” de la operación contra Baabda, debía ser reconstruido hasta integrar 40 000 efectivos para lo cual se preveía la incorporación de 20 000 milicianos cristianos y musulmanes con un salario mensual de 100 dólares.

En marzo 28 de 1991 el gabinete aprobó el plan de desarme de todas las milicias así como el nombramiento “extraordinario” de 40 diputados para constituir la nueva Asamblea Nacional ahora con 108 miembros, musulmanes y cristianos a la par.⁵² Para completar el proceso de reconciliación, la Asamblea Nacional dictó, en agosto de 1991, la cuestionable ley de amnistía general por crímenes cometidos durante la guerra. Al amparo de dicha ley se permitió la salida del general Aoun a Francia así como la impunidad de numerosos líderes milicianos, “señores de la guerra”. Cabe recordar que en Bosnia las potencias occidentales no permitieron semejante legislación.

⁵¹ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 212.

⁵² Harik, Judith y Khashan, Hilal, “Lebanon’s Divisive Democracy: The Parliamentary Elections of 1992”, *Arab Studies Quarterly*, vol. 15, núm. 1, 1993, p. 57.

En 1991 aún permanecían las milicias armadas: AMAL con 6 500 efectivos; Hizbollah con 3 500; el Partido druso con 3 000 y las Fuerzas Libanesas con 6 000 además de los Pasdaran iraníes con 2 000 efectivos, el Ejército del Sur de Líbano, pro israelí, con 2 500 y la OLP con 10 000. El gobierno, con la garantía del apoyo sirio, hizo efectivo el desarme de la mayoría de las milicias libanesas y palestinas. Ante la resistencia del Hizbollah y de AMAL, ambas en lucha intermitente por el control del sur, el gobierno sirio, no el libanés, negoció con el de Irán un acuerdo para permitir que ambas milicias siguieran armadas so pretexto de continuar la “resistencia nacional” contra la ocupación israelí.⁵³

Hizbollah mantenía una posición política acorde a los intereses iraníes. Había colaborado con Irán en la toma de rehenes occidentales como una forma de desalentar el apoyo occidental al régimen iraquí o su involucramiento en Líbano además de ser un instrumento de presión sobre Israel. Se opuso al gobierno de Gemayel aliado a veces con el AMAL islámico. En julio de 1989 perdió a su líder sheij Obeid que fue secuestrado por un comando israelí; sheij Sobhi Tufaily lo sustituyó como Secretario General. Hizbollah se unió en octubre de 1990 al ejército sirio y libanés en la operación militar para someter a Aoun, sin embargo se opuso inicialmente al Acuerdo de Taef ya que éste no reconocía la supremacía shiita en Líbano y se rehusó a formar parte del gobierno de unidad nacional creado en diciembre. Frente al decreto de desarme general de las milicias, Hizbollah aceptó retirar sus fuerzas al sur aunque mantendría un cuartel simbólico en Beirut.

En mayo de 1991 el nuevo secretario general del partido sheij Abbas Musawi desplazó al radical sheij Tufaily. Musawi, mucho más pragmático,

⁵³ Norton, Richard, *op. cit.*, p. 471.

En 1991 se hizo una purga en el ejército sea por retiro o por dimisión. En 1992 había 2 304 puestos de oficiales aproximadamente repartidos entre cristianos y musulmanes aunque con ventaja de los primeros. De los 88 generales brigadieres 50 son cristianos (35 maronitas, 7 griegos ortodoxos y 8 griegos católicos) y 38 son musulmanes (13 sunitas, 15 shiitas, 5 drusos). De los 125 coroneles, 72 son cristianos (41 maronitas, 21 griegos ortodoxos, 10 griegos católicos) y 53 son musulmanes (22 sunitas, 21 shiitas y 10 drusos) De los 146 teniente coroneles 77 son cristianos y 69 musulmanes y así sucesivamente aunque en los rangos de comandantes, capitanes y tenientes y subtenientes la mayoría son musulmanes. El entrenamiento se efectúa en Estados Unidos, Francia y Siria. En 1993 el presupuesto del ejército se elevó a 275 millones de dólares y el total de efectivos alcanzó 45 000 hombres en 1994 apenas superior al ejército sirio desplegado en Líbano (*Le point*, 99-100).

aceptó que, a cambio de mantener la estructura militar del movimiento, entregaría al gobierno libanés, como forma de garantía, una lista oficial de los miembros activos.⁵⁴ Musawi era el elemento ideal para modificar las tácticas del Hizbollah tras la pacificación formal del Líbano y tras los cambios en el entorno regional. Por un lado Musawi se encargaría de crear una rama “civil” del Hizbollah que participaría en el sistema democrático confesional libanés. De esta forma parecía contribuir a la viabilidad del Acuerdo de Taef. Por otra parte, dada la derrota iraquí y con la luz verde de Teherán, Musawi se encargaría de dismantelar el sistema de secuestros antioccidentales: para junio de 1992 habían sido liberados los últimos rehenes. En el plano militar, Musawi continuaría la lucha implacable contra Israel. Desde su asesinato en 1992 la guerrilla islámica, bajo el liderazgo del joven Sayyid Hassan Nasrallah, ha intensificado su actividad contra la ocupación del sur lo que a la larga debilitaría cada vez más la posición israelí.⁵⁵

El Hizbollah constituye más que un partido y menos que un Estado en el sur de Líbano afirma sheij Nabil Qaouq: “nosotros no queremos sustituir al Estado sino paliar su ausencia y sostener a los que permanecen aquí a pesar de las agresiones israelíes... Nuestra experiencia es una garantía contra la normalización con Israel... para financiar nuestros proyectos contamos con Irán y con contribuciones voluntarias”. Estas contribuciones voluntarias derivan de los impuestos “islámicos” como el *zakat* (limosna) y el *khoms* (impuesto sobre los ingresos). Estos impuestos son pagados a los líderes religiosos o a las organizaciones y no sólo proceden de Líbano sino de la diáspora shiita sin olvidar los ingresos por el narcotráfico y otros negocios oscuros. Otra forma de financiamiento deriva de empresas y negocios financiados por el Hizbollah que van desde supermercados hasta fábricas, granjas y construcción de vivienda de interés social. Si bien el Hizbollah, guiado por el modelo de la revolución islámica iraní, ha aplazado más que renunciado a su proyecto de secesión o revolución, en cambio mantiene su propio proyecto de sociedad islámica para el cantón shiita en el sur. Como lo describe un miembro del buró político, Ali Fayad: “nosotros estamos a favor de la reforma del sistema político lo que incluye la abolición del comunitarismo político. (?)

⁵⁴ Hiro, Dilip, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁵ Walid Charara y Marina da Silva, “Le Liban sud resiste”, *Mannier de Voir*, abril, 2000, p. 61.

Luchamos por la preservación de la libertad de expresión y de asociación. Unimos nuestras fuerzas a aquellas que combaten el capitalismo salvaje, encarnado por el neoliberalismo y las leyes del mercado y la globalización. Reclamamos un rol más importante del Estado en la protección de los desposeídos...⁵⁶ A través de cinco instituciones sociales principales, reconocidas oficialmente por el Estado libanés, el Hizbollah penetra en todos los sectores de la vida cotidiana de gran parte del sur con su medio millón de habitantes: Jihad al Bina por ejemplo se dedica a la reconstrucción de viviendas (16 millones de dólares tras los bombardeos de 1993), escuelas (24 entre 1988 y 1994) y mezquitas y seminarios teológicos.⁵⁷ La Organización de Auxilio a la población opera un fondo de solidaridad para apoyar financieramente a las familias más pobres sea mediante becas, préstamos o víveres. Las “familias oprimidas”, 6885 recibieron casi dos millones de dólares en apoyos en 1992 mientras que 14 151 familias recibieron créditos por un millón para financiar pequeñas empresas. La Organización de la Salud islámica, Al-Jarih, atiende a 3150 veteranos, posee 20 dispensarios permanentes y tres móviles que atendieron 7 250 casos en 1993. Además, cuenta con el hospital Rassul al-Azam, el Imam Khomeini en Baalbek y el Bir al-Abed en el sur de Beirut; más de 40 clínicas en Beirut, el sur y la Beqaa sin contar farmacias con precios subsidiados y la escuela de enfermería Shahid. Los precios de los servicios médicos cuestan un cuarto de lo que cuestan los del Estado. Además poseen escuelas, organizan cursos especiales para el entrenamiento de jóvenes y editan libros escolares (lengua y religión). Para las mujeres cuentan con seis establecimientos técnicos y cuatro institutos religiosos. Otra institución fundamental del “Partido de Dios” es la de auxilio a las familias de los mártires, especialmente las viudas las cuales a su vez promueven el uso del chador. Otras organizaciones apoyan a los campesinos mediante cooperativas a las que provee de herramientas y otros implementos y tiene incluso un programa de reforestación.⁵⁸ Es un hecho que ni el Estado, ni el ejército li-

⁵⁶ *Ibid.* Véase también Hana Jaber, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁷ Entre las escuelas principales destacan las “Imam Mahdi”, en alusión al doceavo imam. De ellas la Sharquiyeh absorbe a 1 350 alumnos y su costo se estima en 350 000 dólares. La Escuela del Mártir Bojeiji en la Beqaa costó medio millón de dólares. Véase Hana Jaber, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁸ *L'Orient le Jour*, enero 26, 1995. Las fuentes periodísticas beirutíes citadas a continuación entre paréntesis fueron recabadas por el autor durante su estancia de casi un año en Líbano como encargado de negocios para el restablecimiento de la embajada de México.

baneses, ni el movimiento shiita AMAL pueden competir eficazmente en las zonas donde el Hizbollah domina.

Dentro de Líbano, el principal opositor al Hizbollah ha sido el movimiento AMAL dirigido por Nabih Berri, apoyado por Siria desde 1984. Como en otros casos, Damasco juega las dos cartas a fin de mantener dividida a la comunidad shiita. AMAL tiene un liderazgo secular, leal al Estado libanés taefista y trata de evitar la expansión del fundamentalismo shiita; sin embargo su clientela es cada vez más reducida y circunscrita a ciertos sectores socioeconómicos especialmente de áreas urbanas. El otro opositor al Hizbollah es el sector sunita empresarial liderado hasta 1998 por Rafiq Hariri. Para dicho sector el fundamentalismo shiita representa una amenaza revolucionaria izquierdista populista.

2. La Constitución taefista de 1990

Habíamos intentado forjar el llamado Estado secular en Líbano, pero hubo muchas oposiciones, internas y externas. Algún día será la única solución, si es que podemos lograrla en Líbano y en el Medio Oriente.

WALID JUMBLAT, marzo de 1996

Conforme a los criterios acordados en Taef, la Asamblea Nacional (de 1972) ampliada, por nombramientos, a 108 miembros efectuó las reformas constitucionales. En los aspectos de reparto del poder y reforma política interna se establecía ante todo la división equitativa del parlamento entre los bloques musulmán y cristiano. La Constitución de 1943 sería modificada en los artículos 17, 52 y 53 relativos al poder ejecutivo antes concentrado en el mandatario maronita, se ampliarían así los poderes del Primer Ministro sunita y del Presidente de la Asamblea shiita (una “troika” confesional): 1) El presidente sigue siendo maronita —aunque no se explicita el reparto confesional— y con facultad de ratificar al Primer Ministro sunita, previa consulta obligatoria con los diputados y con el presidente de la Asamblea. El Presidente podrá asistir a las reuniones del Consejo de Ministros pero no tiene voto y de hecho pierde su control efectivo del gabinete. 2) El Presidente, previo acuerdo del Primer Ministro, puede convocar reuniones extraordinarias del Con-

sejo de Ministros o de la Cámara. 3) El Presidente ahora comparte la autoridad con el Consejo de Ministros en el Supremo Consejo de Defensa. 4) El Presidente debe promulgar la legislación adoptada y no puede bloquearla. 5) El Presidente debe contar con el consentimiento del Primer Ministro y la aprobación del gabinete para ratificar acuerdos internacionales. 6) El Presidente conserva su facultad de nombrar embajadores y de emitir perdones. 7) El Primer Ministro sería electo por la Asamblea y formaría por sí solo el gobierno previa consulta, no comprometedora, con la misma. 8) El presidente del parlamento, el líder shiita en turno, ejercerá su poder por un periodo de 4 años en vez de uno. 9) La Asamblea tendrá ahora el poder exclusivo de hacer dimitir a los ministros y al Consejo de Ministros. 10) El Presidente maronita no puede reelegirse en cambio el Primer Ministro o el Presidente de la Asamblea sí lo hacen.

De hecho el poder ejecutivo se dividía, como en un régimen parlamentario, el presidente asumía en general las funciones de jefe de Estado aunque con más poderes que en otros sistemas y el primer ministro las de jefe de gobierno. El poder ejecutivo en buena medida se trasladaba al Consejo de Ministros mientras que el Parlamento y la Cámara en sí tendrían el poder de nominar al primer ministro y controlar al Consejo de Ministros. En caso de vacancia de la presidencia, el primer ministro y el gabinete asumirían su lugar temporalmente.

Al menos en apariencia, la comunidad que resultaba relativamente más beneficiada era la sunita ya que se le otorgaban 22 asientos en el parlamento, los mismos que a la comunidad shiita que demográficamente es la mayoritaria. A la comunidad alawita, la del presidente Assad, se le daban 2 asientos que equivaldrían a un voto de calidad. En la práctica, Damasco, como potencia tutelar de facto, debía ser consultado en cualquier aspecto delicado y sería el encargado de ratificar las decisiones del nuevo gobierno libanés.

La consecuencia real de las reformas fue la creación de un nuevo sistema político sui géneris con tres presidentes, la "troika", que representaban a las tres comunidades predominantes; al igual que en 1920 la comunidad drusa quedaba excluida formalmente de la cúpula de poder pero en cambio se le daba poder efectivo a la comunidad shiita. El funcionamiento real de este nuevo sistema, ideado por Siria, es explicado en términos descarnados por el ministro del Trabajo y miembro del Partido Baath libanés, Abdallah al-Amine: "A la sombra del sistema político formal en vigor la *troika* es necesaria para garantizar una entente nacional.

La entente nacional no es otra que intercomunitaria, que se expresa a través de la *troika* la cual es la espina dorsal de otras instituciones... para las cuestiones fundamentales la *troika* es necesaria porque no somos un país democrático en el sentido estricto del término. El país no es gobernado por una mayoría o un partido político. Nosotros formamos un mosaico de comunidades que se entienden en el marco del Acuerdo de Taef... Es tiempo de poner término a la política de tenerle miedo a Siria... no hay duda que Siria no desea anexar a Líbano o imponerle la unión... todo lo que Siria desea es la situación actual" (*L'Orient le Jour*, enero 30, 1995).

La nueva Constitución había conservado el reparto confesional del poder y dejaba como mero "propósito" sin fecha límite la "desconfesionalización". El artículo 95 de la Constitución de 1926 señalaba: "A título transitorio (?) y conforme a las disposiciones del artículo primero de la Carta del Mandato y con la intención de justicia y concordia, las comunidades serán representadas equitativamente en los empleos públicos". En realidad la norma del reparto confesional como se señaló en el apartado tercero, era una herencia del qaimacamato que se continuó en el mutasarrafato, luego en el mandato en el Pacto Nacional y finalmente en el régimen taefista. El Acuerdo de Taef declaraba, por mera cuestión cosmética, la "firme intención" de abolir el confesionalismo en su sección 2-G: "La abolición del confesionalismo político es un objetivo nacional esencial que exige una acción programada por etapas... Durante el periodo transitorio, la regla de la representación confesional queda abolida (*sic*) y el criterio de cualificación y de especialización será retenido en las funciones públicas, la justicia, las instituciones militares y de seguridad... con la excepción de las funciones de primer orden y sus equivalentes que serán repartidas por igual entre cristianos y musulmanes sin reservar ninguna función a ninguna comunidad particular (*sic*). La mención de la confesión o rito en la carta de identidad queda abolida".⁵⁹

En la Constitución de 1990 el artículo 95 retoma casi textualmente esta declaración que queda en la sección de transitorios. Se designa a la Asamblea Nacional como la encargada de tomar las disposiciones necesarias para la supresión del confesionalismo político conforme a un programa por etapas y de formar un Comité Nacional especial bajo el Presidente de la República con la participación del Presidente de la Asamblea y

⁵⁹ Menassa, Beshara, *Constitution Libanaise: Textes et Commentaires et Accord de Taef*, Beirut, Les Éditions l'Orient, 1995, p. 147 (véase Anexo).

del Consejo, personalidades políticas e intelectuales representativos. El texto constitucional señala que: “En un periodo transitorio (?), las comunidades serán equitativamente representadas en la formación de los ministerios. La regla de la representación confesional es abolida (*sic*) y será tomado en cuenta el criterio de la especialización y la competencia en la función pública, magistraturas, organismos militares y de seguridad... a excepción de las funciones de primer orden (?) y las que les sean equiparables. Estos puestos serán repartidos en partes iguales entre cristianos y musulmanes sin especificar ninguna función reservada para una comunidad determinada (*sic*) aplicando los criterios de especialización y competencia”.⁶⁰

Igualmente impresionante en su tono declarativo parece la intención de eliminar la cantonización del país y la “limpieza étnica” consecuencias de la guerra. En realidad es una concesión a las preocupaciones internacionales sobre la partición del país o la anexión a Siria. El Acuerdo de Taef inicia con la declaración de que: “Líbano es una patria definitiva para todos sus hijos” en alusión directa a los reclamos de los cristianos de ser víctimas de una limpieza étnica o de la implantación palestina. Asimismo confirma “las fronteras delimitadas en la constitución libanesa y reconocidas internacionalmente”. Los mismos principios se retoman en la Constitución de 1990. En el capítulo 1 de dicha Constitución se confirman las fronteras de 1943 y en el artículo 2 se dice “ninguna parte del territorio libanés puede ser alienada o cedida”. Es curiosa la referencia del artículo 4 al Gran Líbano que evoca precisamente su formación por anexiones: “El Gran Líbano es una República”. Al igual que en el documento de reconciliación propuesto por los grupos islámicos de 1983 y 1985 se señala en Taef que “el régimen económico es liberal y garantiza la iniciativa individual y la propiedad privada” otra alusión a los temores maronitas y sunitas de un régimen socialista propugnado por los líderes drusos o shiitas. En relación con la cantonización del país, la Constitución señala en su preámbulo que “el territorio nacional pertenece a todos los libaneses. Todo ciudadano tiene el derecho de residir en cualquier parte del país... La repartición de la población sobre la base de su pertenencia (confesional) queda estrictamente prohibida” (véase el mapa de la cantonización confesional al final de la Sexta Parte).

Como señala el constitucionalista Beshara Menassa: “Este artículo tiene por razón de ser la situación resultado de la guerra intestina (no civil)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

de 1975-1991... en efecto el punto más cruel de esta guerra fue, además de las masacres, el éxodo de los habitantes... así los cristianos expulsaron a los musulmanes y los musulmanes expulsaron a los cristianos. Si bien esta situación no se extendió a todos los rincones del país no es menos cierto que partes importantes de Líbano sufrieron las consecuencias de la limpieza étnica, abominable, equiparable a las perpetradas por los extremistas serbios y croatas en su territorio... el legislador ha querido colocar fuera de la ley (pero no de la realidad) las aspiraciones de partición o atomización del país en favor de comunidades o de etnias". Otro párrafo constitucional reitera: "la repartición de la población sin importar sobre cuál base o filiación queda prohibida lo mismo que la partición, la desintegración o la implantación".⁶¹ Menassa confirma que este párrafo va dirigido contra los cantones autónomos establecidos por los cristianos "en Kisrawan y Biblos, los drusos en el Shuf y los shiitas en la Beqaa y el sur de Líbano donde verdaderos sistemas estatales autoritarios cobraban impuestos, nombraban magistrados, pronunciaban sentencias, algunas de muerte, que eran ejecutadas a la vista (impasible) de todo el mundo".⁶² La falta de voluntad política real de dismantelar estos cantones que aún persisten —si bien ya no con estructuras milicianas— se demuestra al nombrar nada menos que al líder druso, Walid Jumblat como "Ministro de los Desplazados". Jumblat fue uno de los primeros en consolidar y perpetuar un cantón druso, al amparo sirio e israelí, que defiende a toda costa. La duplicidad del régimen taefista es señalada por Menassa quien recuerda que en agosto de 1994 Jumblat suscitó una verdadera insurrección en la opinión pública cuando se descubrió que intentaba comprar un terreno en el Iqlim al-Kharrub para instalar a palestinos desplazados años antes de Tell al-Zaatar y Dbaye por los cristianos.⁶³ Por lo demás, las aldeas cristianas en el Shuf druso permanecen abandonadas.

3. El Acuerdo de Hermandad, Cooperación y Coordinación entre Siria y Líbano, mayo de 1991

El Acuerdo de Taef reserva su último apartado, el cuarto, a definir "las relaciones (especiales) sirio libanesas". Señala que: "Líbano es un país de

⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 27.

pertenencia y de identidad árabes(pseudosolución al antiguo dilema) ligado por relaciones fraternales sinceras con todos los Estados árabes y que mantiene con Siria relaciones particulares derivadas de su vecindad, historia e intereses fraternales comunes. Sobre esta base se fundan la coordinación, colaboración entre los dos Estados y los acuerdos entre ellos que consagran el interés de los dos países hermanos (*sic*) en el marco de la independencia de cada uno. Sobre esta base... es necesario evitar a cualquier precio que Líbano se convierta en una fuente de amenaza a la seguridad de Siria o que Siria sea una fuente de amenaza a la seguridad de Líbano. En virtud de lo cual, Líbano no permitirá ser usado como zona de tránsito o albergue de cualquier formación, Estado u organización (?) que tenga por objeto cuestionar la seguridad de Siria. De la misma forma, Siria, celosa guardiana de la seguridad de Líbano, de su independencia y de su unidad así como del entendimiento de sus hijos...”

Aun en el momento en que se firmaba en Taef, Siria, “la celosa guardiana de la seguridad e independencia de Líbano”, permitía el tránsito y operación libre de tropas iraníes y palestinas en Líbano. Siria tenía el pretexto de exigir a Líbano garantías de seguridad con base en el antecedente de “traición” de parte de su “hermano” al intentar éste firmar un acuerdo con Israel en 1983. Es por ello que la escritora Annie Laurent llama a Siria y Líbano “falsos hermanos gemelos”.

El presidente Hrawi debió viajar a Damasco el 22 de mayo de 1991 para colocar su firma en el Acuerdo sirio-libanés de Hermandad, Cooperación y Coordinación (fecha simbólica pues coincidía prácticamente con la firma del acuerdo israelí-libanés de 1983). El parlamento libanés, sometido a Damasco, lo aprobó con 46 votos y una sola abstención de la misma forma en que años antes, el mismo parlamento, sometido a Israel, había aprobado el Acuerdo con Tel-Aviv. Señala Elizabeth Piccard que “La precipitación con la que se firmó es una muestra del poder sirio en sus relaciones con Líbano” sobre todo en momentos en que se preparaban las pláticas de paz para Medio Oriente en Madrid que podían poner en entredicho la hegemonía siria.⁶⁴

El patriarca Sfeir, quien había aceptado el Acuerdo de Taef, como última salida a la guerra libanesa, no dudó en cambio en denunciar el acuerdo con Siria lo mismo que Raimond Edde. En términos legales ambos coincidieron en que el acuerdo había sido “aprobado” antes de la no-

⁶⁴ *Ibid.*

minación de los 40 diputados que debían completar el nuevo parlamento (véase *supra*) según lo previsto en Taef y sobre todo antes de que el ejército sirio se retirara y el ejército libanés pudiera desplegarse sobre la totalidad del territorio libanés. Los señalamientos del patriarca equivalen a decir que “fue engañado” y que el Acuerdo de Taef no se ha cumplido pero sobre todo confirman la dudosa legalidad, sin mencionar la falta de legitimidad, de la vieja Asamblea Nacional para “ratificar” ese instrumento (véase la Sexta Parte). Dicha Asamblea, para cualquier standard internacional de legalidad y democracia evidentemente había dejado de cumplir su función de “representante de la voluntad popular”. Como señala Elizabeth Piccard: “El presidente Assad, al tomar el campo de la legalidad internacional (en el caso de Kuwait) se hizo confirmar como poder (en Líbano) por Estados Unidos y por el mismo presidente Bush tras su encuentro en Ginebra el 22 de noviembre de 1990. Dada la convergencia de intereses americanos y sirios en Líbano... a partir de entonces Siria no ha encontrado obstáculo (externo) en su política libanesa... No se puede sino concluir que los Estados Unidos estén satisfechos con la pacificación siria de Líbano (*pax syriana*) aún al precio de su independencia en la medida en que ello contribuya a la seguridad de Israel”.⁶⁵

Israel criticará vivamente el acuerdo en boca del ministro de Defensa Moshe Arens que denuncia los peligros implícitos: mayor inseguridad para el norte de Israel, “carta blanca” para los terroristas del Hizbollah y la OLP e incluso la posibilidad de infiltración del ejército sirio más allá de la línea roja a la altura de Sidón. El general Lahad, comandante del ELS opinaría: “tras la firma de este acuerdo no hay esperanza de que se aplique la Resolución 425”.⁶⁶ Más significativo fue el silencio cómplice del Comité Tripartito de la Liga Árabe. En el Acuerdo de Taef (parte II, art. 4) se afirmaba que dicho comité jugaría un papel mediador en la conclusión de un acuerdo bilateral para el estacionamiento y regulación de tropas sirias en Líbano lo cual evidentemente quedó incumplido. Francia, desplazada de la escena libanesa durante toda la guerra se limita a recordar tímidamente la “necesaria evacuación de las tropas sirias”.⁶⁷

El tratado de mayo de 1991 comienza con la consabida fórmula de las “relaciones fraternales”. Sin embargo, va más allá de la cuestión de ga-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁷ *Ibid.*

rantizar la seguridad mutua al enfatizar “la más alta cooperación y coordinación en todos los dominios: político, económico, de seguridad, cultural, científica y otras... como reafirmación de sus relaciones fraternales y como garantía de su destino común” (art. 1). El artículo 4 señala que después de la aprobación de las reformas políticas y del Pacto Nacional libanés, los gobiernos sirio y libanés decidirán el despliegue de fuerzas sirias en la Beqaa, el acceso a la Beqaa oeste y otros puntos que se consideren necesarios: “Un acuerdo suplementario será concluido entre los dos gobiernos sobre el número y el tiempo de permanencia de las fuerzas sirias en las regiones mencionadas y su relación con las autoridades libanesas”. Dicho acuerdo aún está pendiente.

Este artículo deja en suspenso la definición y duración del papel de las tropas sirias que finalmente depende sólo de Siria. El artículo 5 de hecho convierte a Líbano en un protectorado sirio bajo el eufemismo de la “coordinación”: “La política exterior árabe e internacional de los dos Estados se rige por los siguientes principios: Siria y Líbano son dos países árabes ligados por el Pacto de la Liga Árabe... Tienen unidad de destino e intereses comunes (?); los dos Estados se apoyan mutuamente en cuestión de seguridad e intereses nacionales (?)... de tal suerte que los gobiernos de los dos países coordinan sus políticas árabe e internacional y realizan la más vasta cooperación en el seno de las instituciones y organizaciones árabes e internacionales y coordinan sus actitudes en diversas cuestiones regionales e internacionales”.

Asimismo se crea un Consejo Superior (de coordinación) formado por los presidentes de ambos países, los respectivos presidentes del consejo de ministros, y los presidentes de la asamblea del pueblo de ambos países. Dentro de dicho Consejo se crean “comisiones” para todas las áreas: política exterior, defensa y seguridad, asuntos económicos y sociales.

Respecto a la comisión de defensa y seguridad se estipula: “se consagra al estudio de los medios para preservar la seguridad de los dos Estados, proponer las medidas comunes para enfrentar cualquier agresión o amenaza a su seguridad o a cualquier problema que amenace la seguridad interna de cualquiera de los dos países”. Curiosamente esta cláusula, la razón de ser del Tratado, es la que nunca se ha aplicado para responder a las frecuentes agresiones aéreas israelíes contra territorio libanés.

En las disposiciones finales se afirma: “Serán concluidos acuerdos especiales entre los dos países en... las áreas económica, de seguridad, defensa y otros... que serán complementarios de este tratado... Los dos países

anularán todas las leyes y reglamentos que no estén conformes con este tratado”.

El Tratado no estipula mecanismos de denuncia desde luego tampoco hubo un mecanismo de referéndum que sería lo mínimo para garantizar esta abierta cesión de soberanía. El acuerdo fue firmado estando Siria en posición de fuerza, con un gobierno libanés a todas luces ilegítimo tanto en lo que respecta al parlamento como al presidente ya que ambos habían sido impuestos por el ejército sirio y meramente avalados por las grandes potencias.

Tras la firma del tratado de defensa mutua el gobierno taefista no tardó en imponer una nueva doctrina militar conocida como “doctrina nacional árabe”, calcada de la de Siria, que debía permear la educación política del nuevo ejército. El currículum fue renovado “para hacer las lecciones de historia compatibles con la identidad árabe de Líbano”. Cualquier referencia o alusión a la historia no árabe, a la sociedad multiconfesional o a la identidad cristiana fueron eliminadas.⁶⁸

En junio de 1991 Israel respondió a los acuerdos sirio-libaneses con un bombardeo masivo contra bases palestinas en el sur de Líbano. Tel Aviv reiteraba así su voluntad de conservar su zona de seguridad y su apoyo al ELS. De esta forma Israel hacía claro que Siria debía respetar el acuerdo de líneas rojas. Como se mencionó en esta y sucesivas intervenciones israelíes, el ejército sirio se mantuvo al margen con lo cual quedaba en entredicho la naturaleza de su presencia militar “necesaria” en Líbano y en cambio se ponía en evidencia su entendimiento con Israel.⁶⁹

En septiembre de 1991 el ELS emitió un comunicado en el que afirmaba: “los cristianos libaneses rechazan la solución árabe del Acuerdo de Taef y cualquier forma de dominio sirio en Líbano. La zona sur de Líbano es el último reducto en el que los cristianos son libres...”⁷⁰

En septiembre de 1991 miembros de las Fuerzas Libanesas y del Frente Libanés en el exilio crearon la Organización Libanesa Mundial cuyas

⁶⁸ Phares, Walid, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁹ Durante la estancia de este autor en Beirut, como encargado de negocios, preguntó al subsecretario de Asuntos Exteriores, Zaffer al-Hassan sobre la activación del acuerdo sirio-libanés de defensa en el marco de los bombardeos israelíes a lo cual el funcionario respondió que era un asunto “interno” y que no podía dar más explicaciones. En pocas palabras, como en posteriores crisis militares, Siria se abstuvo de “defender” a su “hermano gemelo”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

sedes se encuentran en Estados Unidos y en el sur de Líbano. En su programa hablan abiertamente de “la autodeterminación del pueblo cristiano de Líbano y una alianza entre las minorías étnicas del Medio Oriente, incluido Israel”. Al mismo tiempo, la corriente aounista en el exilio creó el Frente Mundial para la Liberación de Líbano (de Siria) con su base en París. En Estados Unidos dicho frente formalizó una alianza con el Congreso Nacional (cristiano) Asirio y con la Asociación Internacional Copta. Estos grupos emitieron una declaración de apoyo cristiano mundial a la causa (cristiana) de Líbano.⁷¹

Todas estas organizaciones sin embargo han mostrado su incapacidad de movilizar a la opinión pública internacional o local de Líbano, mucho menos la de modificar significativamente la actitud complaciente de países como Francia, Estados Unidos o el Vaticano. Baste recordar que una de las condiciones que impuso Siria y que Francia aceptó para permitir la salida de Aoun fue que éste guardara absoluto silencio respecto a los asuntos libaneses en su exilio durante un periodo de cinco años.

Como señala Charlotte Kassab: “los *lobbies* libaneses en el exterior están fragmentados entre diferentes campos políticos y personalidades. Los últimos dos años de guerra entre los cristianos tuvieron un efecto divisorio sobre la diáspora a lo largo de todo el mundo”.⁷²

Sin embargo, algo quedaba claro para los libaneses y las colonias de emigrados: Líbano había perdido su soberanía y su derecho a la autodeterminación. Así lo describe el director del Centro Cultural Mexicano-Libanés, Antonio Trabulse (citado por el embajador Naffah): “Por razones de carácter externo... la intervención continua del ejército israelí en el sur libanés, el ingreso y permanencia de las tropas sirias en 67% de su territorio, el establecimiento de elementos fundamentalistas iraníes... la población libanesa fue paulatinamente privada de su derecho a la autodeterminación. Sus fértiles llanuras se vieron transformadas en tierras donde se cultivaba el hashis y el opio... el pueblo libanés ha exigido por años, infructuosamente, la salida de los ejércitos y elementos armados extranjeros... los estadounidenses... se desinteresaron por el destino de (Líbano) carente de petróleo y otras riquezas que pudieran motivarles a intervenir decisivamente en los foros internacionales presionando la salida de tropas extranjeras...” (Foro de *Excélsior*, abril 3, 1991).

⁷¹ *Ibid.*, p. 214.

⁷² *Ibid.*, p. 203.

4. La consolidación de las instituciones taefistas: 1992, 1996 y 1998

Tras el acuerdo sirio-libanés, en vez de un repliegue de tropas sirias hubo un despliegue de tropas libanesas en el bastión cristiano de Kisrawan-Biblos. Las últimas unidades de las milicias de Samir Geagea fueron desarmadas. Sin percatarse de su precaria situación, Geagea creía que todavía podía hacer efectivo el trueque de fuerza miliciana por poder político en el nuevo orden como lo habían hecho los otros “señores de la guerra”.

Geagea había comenzado por perder la oportunidad de apoderarse del Kataeb cuya presidencia estaba en manos del pro sirio George Saade secundado por Karim Pakraduni (antes segundo al mando en las Fuerzas Libanesas).⁷³ Pero, sobre todo Geagea había perdido su legitimidad como líder de la causa cristiana, primero por someterse al Acuerdo de Taef, después por colaborar en la derrota de Aoun y por último por su incapacidad política para avanzar los intereses cristianos en el nuevo orden. Ante la elección parlamentaria de 1992, el campo cristiano, prácticamente decabezado de sus *zaim*, optó por cerrar filas y aceptar el liderazgo del patriarcado que pedía boicotear las elecciones y denunciar su ilegalidad dada la presencia del ejército sirio: “En el corazón de la oposición cristiana a la elección se halla la preocupación por el futuro del país. Los cristianos dicen que temen que el nuevo parlamento cambie el sistema democrático (tradicional) y someta a los cristianos (de facto) al dominio musulmán... Los maronitas de línea dura, al citar el ejemplo de la disolución de Yugoslavia con base en criterios religiosos y étnicos han retomado sus planes de partición y de proclamación de un Líbano cristiano autónomo (al menos).” (*New York Times*, artículo de Ihsan Hiyazi, septiembre 6, 1992).

La elección de 1992: El 22 de julio de 1992 fue promulgada la nueva ley electoral en la que se garantizaba el reparto parlamentario 50-50 cristiano musulmán. Dicho parlamento, contrario a lo que se pueda pensar no implicaría una parálisis perpetua dadas dos circunstancias: primero que los bloques no son realmente homogéneos ya que contienen numerosas corrientes políticas y sectas que pueden votar en uno u otro sentido; segundo, que el voto de calidad y la línea la impone Siria.

Casi al mismo tiempo que se celebraban las elecciones en Líbano, Bill Clinton en su campaña para presidente lanzó un mensaje a las comu-

⁷³ Harik, Judith *et al.*, *op. cit.*, p. 57.

nidades libanesas americanas en el que denunciaba: “la traición a este pequeño país y la presencia de cuarenta mil tropas sirias de ocupación”. El mensaje era por demás electorero y más bien dirigido a George Bush, el autor intelectual del mandato sirio. Sin embargo, como en otros asuntos de “Estado”, en realidad el partido republicano y el demócrata debían seguir la misma línea.⁷⁴

De cualquier forma, la oposición cristiana no tenía posibilidad alguna de impedir la consolidación del régimen taefista. Aunque el boicot en el lado cristiano fue efectivo, con sólo 13% de participación, el resultado fue contraproducente. La cuota cristiana en el parlamento fue cubierta por diputados cristianos pro sirios. Del lado musulmán la participación fue elevada e incluso el Hizbollah decidió participar y obtuvo 8 asientos y los fundamentalistas sunitas dos. Analizada la elección desde el punto de vista de la representación partidista Antoine Messara señala que sólo 27% de los diputados electos estaban vinculados a un partido y que el Hizbollah, en esa calidad, fue el que obtuvo mayor número de asientos.

Con el aumento de asientos de 108 a 128, la distribución quedó de la siguiente forma: sunitas 27 (antes 20); shiitas 27 (antes 19); drusos 8 (antes 6); alawitas 2 (antes 0); maronitas 32 (antes 30); griegos ortodoxos 14 (antes 11); griegos católicos 6 (antes 6); armenios católicos y ortodoxos 6 (antes 5) protestantes y otros 4 (antes 2). Una estimación no oficial de 1986 consideraba que los musulmanes representan de 60 a 73% de la población de la que 31 a 39% sería shiita y 21 a 26% sunita; 7% sería drusa y 1% alawita. Los cristianos representarían de 26 al 39% de la población de la que los maronitas serían de 16 a 25%, los greco ortodoxos 5 a 6%; los greco católicos 3 a 4%; los armenios católicos y ortodoxos de 2 a 3% y el resto 1 por ciento.⁷⁵

Como concluye Judith Harik, al margen de la interferencia siria, las elecciones midieron tres aspectos del electorado tras la guerra: 1) la continuación del confesionalismo político como forma básica de identidad; 2) el rechazo a los antiguos líderes milicianos y *zaim*; 3) la apatía y desconfianza hacia los partidos políticos y 4) la preferencia por los escasos candidatos con credenciales de tecnócratas o de líderes religiosos.⁷⁶ Esta

⁷⁴ Agencias norteamericanas, 27 de septiembre de 1992 y *Beirut Times*, vol. 321, octubre 22, 1992, p. 32.

⁷⁵ Hiro, Dilip, *op. cit.*, p. 186.

⁷⁶ Harik, Judith *et al.*, *op. cit.*, p. 56.

última tendencia explica la elección de figuras extremas: clérigos del Hizbollah y Rafiq Hariri.

La elección de 1996: Las segundas elecciones parlamentarias después de Taef y las primeras “normales” se efectuaron en 1996 luego de meses de consultas entre los miembros de la *troika* y el gobierno sirio. Por su parte Francia al igual que Estados Unidos decidieron instar al sector cristiano a participar. El canciller Charrette no tuvo empacho en afirmar que “los cristianos deben olvidar sus exigencias de reclamar la salida de las fuerzas extranjeras porque es evidente que tal condición no puede cumplirse en el corto plazo”. La posibilidad de un nuevo boicot o de que el patriarcado insistiera en apoyar demandas como la de permitir el voto de los emigrados y de los desplazados (que no podían votar fuera de su circunscripción) y la presencia de observadores internacionales (*L'Orient le Jour*, marzo 28, 1996) podría desembocar simplemente en que el parlamento de 1992 autoprorrogara su mandato.

Sin embargo, la casi inesperada visita del presidente Jacques Chirac a Líbano en abril de 1996, la primera de un presidente francés, generó expectativas entre los cristianos incluso ideas de “emancipación” de la tutela siria. Por si fuera poco, la visita coincidía con el término del plazo de 5 años impuesto a Aoun para que no interviniera en la política libanesa. Amín Gemayel no dudó en anunciar su intención de participar en las elecciones “si Francia nos ayuda a organizar elecciones libres, democráticas... entonces podría yo regresar a Líbano... Siria jamás ha reconocido a Líbano, acaricia un sueño que es una pesadilla para nosotros: anexas Líbano” (*L'Orient le Jour*, abril 6, 1996). Sin embargo, pronto se hizo claro que Chirac no tenía mayor intención que la de mostrar su solidaridad con la reconstrucción “taefista” de Líbano, en especial apoyar a su multimillonario amigo y patrocinador de campaña Rafiq Hariri. Tras la visita de Chirac el general Aoun apenas ocultó su decepción al señalar que el Presidente francés no había mencionado la resolución 520 de la ONU que exige “la retirada de tropas sirias... de Líbano”. Recordó que “nada obliga a Siria a aceptar su retirada si no hay un gobierno libanés fuerte que lo exija” (*L'Orient le Jour*, abril 6, 1996). Por su parte el ex-canciller Fuad Butrus reconocía que: “Francia carece de los medios para cambiar el curso de la historia... la influencia de Europa es muy limitada” (*L'Orient le Jour*, abril 4, 1996).

Mientras Chirac y los Estados Unidos exhortaban a la población a participar, el general Aoun desde su refugio en París hacía llamados al boicot: “la ley electoral fue producto de las numerosas consultas de la *troika*

con Damasco... la participación, en las circunstancias actuales equivale a condenar a muerte a Líbano... pregunten a los candidatos de hoy si ellos se opondrán mañana a la anexión de Líbano a Siria" (*L'Orient le Jour*, julio 16, 1996). El grupo de Raimond Edde, líder del antiguo bloque nacional, exiliado en Francia igualmente hizo un llamado al boicot a fin de impedir el surgimiento de una cámara que legitimara los acuerdos con Siria. No obstante lamentó que el patriarcado hubiera cambiado de actitud y ahora apoyara los comicios (*L'Orient le Jour*, sept. 15, 1996).

Los cristianos dentro de Líbano, conscientes de que el boicot sólo empeoraría su situación, decidieron votar y la elección registró una participación de entre 30 y 50% en cada uno de las 5 gubernaturas, notablemente en la zona cristiana. Analizada la elección desde el punto de vista de los partidos se observa que todos mantienen una posición pro siria: Baath, Hizbollah, Partido Nacional Sirio, AMAL, Partido socialista progresista, Partido de los Trabajadores, Makassed, partidos sunitas y partidos armenios además del Marada de los Franyieh. Rafiq Hariri inició su tercer periodo como primer ministro y diputado y Nabih Berri fue reelecto como Presidente de la Asamblea lo cual junto con la prórroga "extraordinaria" del mandato del presidente Hrawi implicaba que la "troika" del primer gobierno taefista se mantendría en el poder hasta 1998.⁷⁷

Mientras el gobierno francés se felicitaba por la realización del proceso electoral, el ex presidente Gemayel afirmaba que "no es una sorpresa que la gran mayoría de los candidatos impuestos son pro sirios... el valor de un escrutinio que se desarrolla en presencia de cuarenta mil soldados de Siria —que jamás ha organizado en su propio territorio elecciones libres después de la instauración de la dictadura en 1948— y de un ejército de ocupación en el sur no puede ser sino cuestionable. Siria ha recurrido a todas las presiones para obtener una participación alta... La ley electoral trazó circunscripciones en las que los diputados cristianos eran elegidos por la mayoría musulmana mientras las circunscripciones de la zona cristiana habían sido fraccionadas según lo denunciara el propio Consejo Constitucional libanés... el objetivo de Siria es crear un parlamento pro sirio... el exilio forzado de los líderes de oposición, la injeren-

⁷⁷ Participaron un total de 16 partidos con la notable ausencia del Kataeb, y el Partido Nacional Liberal. Véase Antoine Messara. "Les partis politiques au Liban: une expérience arabe pionnière et en déclin", *Revue du monde musulman et méditerranée*, núm. 81, 1996, p. 142.

cia de los servicios de inteligencia sirios destruyen la soberanía libanesa... es lamentable que países como Francia y Estados Unidos hayan aplaudido esta parodia de elecciones" (*L'Orient le Jour*, septiembre 17, 1996).

El general Lahad descalificó la elección señalando que "fue una farsa... la mayor parte de los candidatos, calca uno del otro, se caracterizan por su lealtad expresa a Damasco... autoricé a la población del sur a ir a votar (fuera de la zona de seguridad) sólo para recordarle al Estado (libanés) que ellos también son ciudadanos libaneses" (*L'Orient le Jour*, sept. 12, 1996).

Las elecciones municipales: Al margen de la "limpieza" de la elección parlamentaria, ésta era indispensable para permitir la elección presidencial pendiente, que se efectúa en el parlamento, y las municipales pendientes desde 1963. El gobierno taefista había pospuesto la elección municipal en varias ocasiones hasta que fue aprobada la legislación correspondiente en diciembre de 1997. La elección municipal se efectuó entre mayo y junio de 1998 dejando fuera las zonas ocupadas por Israel y las antiguas aldeas cristianas del Shuf abandonadas. Los resultados no fueron sorprendentes: en el sur de Beirut y en el sur del país el Hizbollah obtuvo varios municipios; en el área de Tripoli los líderes sunitas independientes conservaron el predominio; en el Monte Líbano el partido opositor del PNL chamunista fue el vencedor mientras que la zona de la Beqaa, de interés estratégico para Siria, cayó en manos de candidatos pro sirios que desplazaron al Hizbollah. La alianza Berri-Hariri garantizó que AMAL mantuviera su predominio en Tiro mientras que la lista de Hariri obtuvo el control de Sidón y Beirut. A diferencia de las elecciones legislativas que se sabían precocinadas por Siria, las elecciones municipales atrajeron un alto índice de participación estimado en un 70 por ciento.⁷⁸

⁷⁸ "Lebanon", *Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, Rochester, Europe Publications, 1999, p. 753.

En la provincia de Monte Líbano donde la división de circunscripciones —a pesar de ser declarada inconstitucional— afectó la homogeneidad del voto maronita, los candidatos oficialistas obtuvieron 32 de los 35 asientos con una participación del 45%. En la provincia de Beirut los candidatos de la lista de Hariri obtuvieron 14 de 19 asientos con una participación del 30% del electorado. En el sur, Hizbollah y AMAL en coalición ganaron los 23 asientos con una participación del 48%. En la Beqaa, la coalición AMAL-Hizbollah ganó 22 de 23 asientos con una participación del 52% del electorado. Sólo en el norte la oposición obtuvo una mayoría de los asientos.

5. *Los costos de la reconstrucción libanesa*

Muchos inversionistas, engañados por el canto de las sirenas haririanas, creyeron que la paz iba a arribar rápidamente y que con ella vendrían en masa los inversionistas árabes, occidentales y los expatriados.

Magazine, julio 4, 1997

Rafiq Hariri había sido nombrado Primer Ministro, por primera vez, el 30 de octubre de 1992. Tenía a su favor no estar directamente asociado con los viejos clanes políticos, ser un multimillonario lo cual se veía como garantía de honestidad en el manejo de las finanzas públicas; ser un hombre de negocios y un tecnócrata fiel a las ideas de libre mercado y contar con el apoyo político financiero de la familia real saudita y las simpatías de occidente. En su contra tenía a los socialistas progresistas drusos, a buena parte de los shiitas, el grueso de los desplazados sumidos en la pobreza así como al Hizbollah cuyas acciones guerrilleras dañaban la confianza en Líbano. El sector empresarial cristiano resentiría sus ambiciosos planes de reconstruir el centro de Beirut “a favor de su bolsillo, de sus amigos y de los sunitas”.

En los planes neoliberales de Hariri la reconstrucción y la reactivación económica sólo serían posibles por la inversión coordinada del gobierno y de la repatriación de capitales de exiliados que a su vez darían confianza a los capitales públicos y privados extranjeros; los problemas sociales tendrían que esperar. Hariri basó su ambicioso plan, “Horizonte 2000”, en la premisa de que el Estado debía generar confianza, optimismo y altas expectativas, lo cual se logró en los primeros tres años. En 1995 trece bancos internacionales e instituciones financieras habían reabierto oficinas en Líbano. La política fiscal se orientó a la racionalización del gasto público, mejoramiento de la recaudación y reformas administrativas y fiscales para hacer de Líbano un “paraíso fiscal”. Para 1996, 79 bancos nacionales y extranjeros operaban en Líbano.⁷⁹

El Plan de Desarrollo Nacional 1993-2000 pretendía alcanzar una inversión acumulada de 30 000 millones de dólares, una tercera parte de

⁷⁹ Véanse UNDP, “Lebanon”, 1995, y el análisis de la recuperación del sistema bancario libanés en *L'Orient le Jour*, octubre 24, 1996.

los cuales sería del gobierno, para generar un crecimiento de 8 a 10%. El Consejo de Desarrollo y Reconstrucción se encargaría de la inversión, la planeación y la canalización de ayuda externa. Sin embargo, ya desde el inicio la ayuda externa se mostró en un nivel cauteloso. En 1994 alcanzó apenas 178.5 millones de dólares (el principal donador fue el Fondo árabe para desarrollo económico y social) 23% de la inversión pública estimada y 8% de los ingresos gubernamentales.

La infraestructura del país estaba seriamente dañada (agua, electricidad, telecomunicaciones, caminos, autopistas, puertos, aeropuertos) así como los servicios turísticos, hoteleros y bancarios. Únicamente el 50% de las 400 mil líneas telefónicas seguía funcionando y un 35% de las plantas eléctricas. El 100% de las plantas potabilizadoras estaba dañada. Se estima que el monto de los daños materiales era de 12 000 millones de dólares cifra relativamente pequeña que refleja en parte la gran capacidad de reconstrucción privada en el marco de la cantonización del país. El costo humano de la guerra se calculaba en 170 000 muertos, 800 000 desplazados y 900 000 emigrados. La libra libanesa pasó de un valor de 3.81 por dólar en 1982 a 842 en 1990 y alrededor de 1 550 en 1996. A fin de atraer los capitales golondrinos el Banco Central autorizó los certificados de depósito en dólares. Se calculaba que el valor de los capitales cristianos transferidos a Occidente alcanza los 50 000 millones de dólares, sin embargo no iban a regresar fácilmente.

Durante los primeros años de Hariri la economía libanesa registró cifras de crecimiento impresionantes: entre 1993 y 1995, del 7 al 13% anual. Hariri confiaba sobre todo en la repatriación de los exiliados: “la clase media está creciendo... han trabajado en todo el mundo, en las finanzas, industria, computación... ésta será la riqueza de Líbano”.⁸⁰

Lo que se puede considerar el proyecto escaparate de Hariri, el *show-case* para atraer a los expatriados y a los inversionistas extranjeros sin duda fue el plan de transformar las ruinas del centro de Beirut en un ultramoderno complejo financiero, de negocios y comercial que rivalizaría con los de Europa, Estados Unidos o Asia y haría de Beirut el “Hong-Kong” de Medio Oriente, a la sombra de Siria. El proyecto, en maqueta, debía terminarse para 2018. Para entonces se pretende que contará con 40 000 residentes, un centro histórico, bancario, de negocios y oficinas gubernamentales.

⁸⁰ Smith, Gareth, “Rebuilding Bridges”, *Newstatesman and Society*, marzo 1, 1996, p. 23.

mentales que emplearían un estimado de 100 000 personas.⁸¹ “Solidere” es la sociedad inmobiliaria creada en 1994 para la reconversión de 2 millones de metros cuadrados del centro de Beirut incluida una zona reclamada al mar. Esta compañía con un capital accionario de 1.82 billones de dólares ha emitido acciones tipo A para los propietarios originales cuyos terrenos fueron enajenados por la compañía. El valor de sus acciones representaría en 1994, 1.17 billones. Las acciones tipo B son para el público en general y representan 650 millones de dólares. En junio de 1994 fue creado el mercado secundario de acciones donde participa la compañía Solidere.⁸²

El proyecto del centro de Beirut tiene sobre todo un valor simbólico ya que representa la resurrección del Beirut histórico, la zona confesionalmente mixta por excelencia en la que antes de la guerra se mezclaban edificios religiosos, propiedades, hoteles y negocios cristianos, musulmanes y judíos; fue precisamente la zona destruida con mayor ensañamiento por parte de todas las milicias y ejércitos invasores, la zona donde se inició la cantonización confesional. La reconstrucción de esta área encarna la voluntad del Estado libanés de lograr —con la promesa de un centro de negocios teóricamente abierto a todos (excepto a los judíos cuya comunidad fue prácticamente desterrada)— la reconciliación confesional, que no nacional. Pero los problemas legales de reclamación de propiedades, las inercias confesionales, los problemas técnicos y financieros postergan la terminación del proyecto por varios años.⁸³

Ya a partir de 1996 comenzó a verse que los optimistas proyectos de Hariri y las perspectivas de crecimiento de la economía resultaban desbordados y engañosos. En realidad Hariri, un neoliberal a ultranza, sólo estaba enfocando la mitad del problema, es decir la reconstrucción física de la in-

⁸¹ Véase “Lebanon”, *Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, op. cit., pp. 711-713.

⁸² Para evitar la especulación no se permitiría que las acciones subieran o bajaran más de un 5% en un día. Información recabada por el autor en el Centro de Información de Solidere, Beirut.

⁸³ *Ibid.* La “resurrección” del Museo Nacional, situado en la línea verde, tiene un carácter marcadamente simbólico. Representa ante todo la vuelta a la tesis oficialista de la identidad “fenicia”, transconfesional (véase la Tercera Parte). A pesar de los daños que sufrió el edificio, en las ocupaciones sucesivas de las milicias y los bombardeos resulta sorprendente, más allá de los encomiables esfuerzos de sus conservadores, que haya sobrevivido no sólo el edificio sino la gran mayoría de sus joyas arqueológicas que permanecieron en las bodegas.

fraestructura y sobre todo la recuperación de la confianza externa con la fabricación de una “imagen” de Líbano como “mercado emergente”. Pero los problemas de fondo que Hariri no quería ver eran, por un lado, la situación de guerra en la mitad sur del país lo cual el Hizbollah e Israel se encargarían de recordarle constantemente y, por el otro, el más grave, era cómo modificar el *modus vivendi* derivado del sistema miliciano: absorber a los miles de milicianos y sus dependientes desempleados y sustituir los ingresos garantizados por la economía “ilegal” miliciana comunitaria.

Entre 1992 y 1995 hubo efectivamente un retorno importante de exiliados, especialmente shiitas y sunitas, deslumbrados por la magia de Hariri. Se calcula que entre 1992 y 1998 regresaron al país medio millón de personas. Sin embargo, la cifra es engañosa ya que un buen número de ellos había adoptado una segunda nacionalidad, legal para la ley libanesa, su intención era explorar no necesariamente repatriarse. El gobierno fue incapaz de encauzar las inversiones de estos exiliados que resultaron desordenadas y especulativas, concentradas en el sector de la construcción. Sin ninguna garantía apostaron a una alta demanda de pisos para oficinas, comercios y casa-habitación de repatriados adinerados y de firmas extranjeras. Grandes y lujosos edificios fueron levantados en Beirut Oeste, el Beirut sunita, y en Beirut sur, el Beirut shiita; en menor escala y con cierta desconfianza los cristianos siguieron el ejemplo en sus áreas. Otros invirtieron en hoteles y centros de diversión pensando en muchos exiliados que al menos regresarían a veranear lo cual resultó más realista.

El *boom* en la construcción generó especulación y una inflación en los precios de la tierra y de las rentas; paradójicamente en vez de aliviar el desempleo local fueron cerca de medio millón de trabajadores de la construcción sirios e incluso egipcios los que cada año se beneficiaron al ofrecer una mano de obra barata. En su edición del 15 de octubre de 1996 el diario *L'Orient Le Jour* publicaba las declaraciones del presidente de la asociación de promotores inmobiliarios, preocupado por el estancamiento del sector. Afirmaba que 90 000 apartamentos, con un valor de 6 000 millones de dólares, permanecían vacíos. Para 1997 la inversión estancada en el sector inmobiliario alcanzaba 8 000 millones de dólares o 100 000 departamentos vacíos. Para ese entonces el sector de la construcción representaba el 40% del PIB; otro 30% lo representaba el sector bancario lo cual da idea de lo vulnerable de la reconstrucción libanesa.

Mientras esta riqueza permanece ociosa, se calcula que hay una demanda interna de casas habitación de 250 000 unidades sin contar que

hay 120 000 viviendas en mal estado. Sin embargo, los demandantes pertenecen a la población local, desposeída y empobrecida, que no puede tener acceso a las construcciones de lujo ofertadas por los repatriados. La sola expansión demográfica añade cada año la demanda de 11 000 departamentos (*Magazine*, julio 4, 1997). Si bien los sucesivos gobiernos de Hariri lograron restaurar en las principales ciudades la infraestructura básica de telefonía, caminos, suministro de agua y electricidad o recolección de basura, ésta beneficiaba en realidad a concesionarios privados y en última instancia era aprovechada por las inversiones de los repatriados mientras la población local enfrentaba una creciente inflación de precios.

El proyecto del centro de Beirut y de la reconstrucción del país avanza con gran lentitud y muchas trabas legales; las reiteradas crisis militares con Israel han alcanzado a Sidón, Tiro y Beirut en 1996, 1999 y 2000 y las expectativas son inciertas ante la permanencia del ejército sirio y la actividad guerrillera del Hizbollah. El sector cristiano en el exilio se muestra desconfiado y cauteloso respecto a su regreso a Líbano; la cantonización confesional persiste, incluyendo Beirut la cual de facto continúa dividida en sectores cuyas “líneas” permanecen bajo custodia del ejército sirio y libanés. Los cristianos difícilmente aceptarían repoblar el sur del país, Sidón o Trípoli, o la zona del Shuf o la Beqaa mientras que los musulmanes rara vez visitan, casi en calidad de turistas, la zona cristiana. Difícilmente un cristiano vendería o rentaría a un musulmán y viceversa. La mentalidad de inversión se limita ya que los hombres de negocios piensan en términos cantonales, en un mercado reducido a su zona confesional y ven pocos extranjeros llegar a Líbano a pesar de que el aeropuerto funciona normalmente —bajo custodia del ejército sirio y libanés— y de que en 1996 fue reinaugurado el Gran Casino, situado en la zona cristiana. Hariri reconoce este factor confesional: “No soy de los que crea que debemos forzar un cambio. Debemos dar la impresión a la gente de que gozan de paz y seguridad... no quiero dar la impresión a los cristianos de que estamos yendo hacia otro sistema”.⁸⁴ El líder druso, Walid Jumblat crítico del gobierno de Hariri y defensor de la cantonización se queja del hostigamiento del ejército y la policía: “avanzamos hacia un régimen paramilitar. Nadie se atreve a mencionar el verdadero presupuesto del ejército y la policía. Nos sentimos bajo

⁸⁴ Smith, Gareth, *op. cit.*, p. 23.

vigilancia constante... es un grave riesgo para el futuro de la democracia y la libertad de Líbano”.

6. *¿La caída de Hariri?*

Para abril de 1996, durante la visita del presidente Chirac, ya se alzaban voces que denunciaban los proyectos de Hariri a pesar de que el presidente francés se empeñaba en elogiar “la reconstrucción”. De hecho aludir a este tema se había vuelto elemento indispensable en la retórica diplomática de cualquier visitante distinguido. El patriarca Sfeir no dudó en denunciar las desigualdades de esta reconstrucción: “las dificultades son visibles por todas partes; quejas de la mayoría de los ciudadanos ante la caída de los salarios, crisis económica, acumulación de deudas interiores y externas que muestran que el gobierno no sigue una política de austeridad sino de dispendio, tendencia a coartar las libertades de información, de circulación y tergiversación de la voluntad nacional, manipulación de la ley electoral...” (*L'Orient le Jour*, abril 6, 1996).

En cifras concretas el informe sobre Líbano de *The Economist Intelligence Unit* pronosticaba que la falta de confianza de los inversionistas en 1996 y 1997 obligaba al gobierno a reducir sus planes de reconstrucción: de los once billones calendarizados para el plan quinquenal Horizonte 2000, se pasaría a 5 billones. El ritmo de endeudamiento tendría que reducirse drásticamente y las tasas de interés permanecerían altas. El PNB caería de 7 a 5% y el déficit en cuenta corriente llegaría a 8 000 millones en 1997.⁸⁵

George Corm, economista entonces en el exilio señalaba en 1994: “hay un agudo contraste entre las ambiciones de la reconstrucción, generalmente desproporcionadas, comparadas a las necesidades del país... las necesidades de capacitación, salud, educación, control de la polución y reforma administrativa”. Asimismo, reconocía la necesidad de dar una dimensión humana a la reconstrucción y atraer a los expatriados. Ya en 1994 la Confederación General de Trabajadores exigía un ajuste al salario mínimo de un 88%. La Confederación estimaba que el salario mensual mínimo para una familia promedio sería de 870 dólares por mes, mientras que el gobierno lo había fijado en 150 dólares; para 1996 la demanda se-

⁸⁵ *Lebanon: Country Report*, Londres, The Economist Intelligence Unit, 1996.

ría de 950 dólares mensuales.⁸⁶ Un millón de libaneses, la tercera parte de la población, son pobres, 250 000 están en la miseria según cálculos de 1993 del ECSWA, Economic Commission for South West Asia (*L'Orient le Jour*, octubre 17, 1996).

Uno de los planes más ambiciosos del gobierno de Hariri, bajo fuerte presión internacional, era el de la reconversión de la Beqaa en una zona de cultivos lícitos que sustituyeran los de droga. Se calcula que a principios de los noventa entre 15 y 20 000 hectáreas se destinaban al cultivo de hashish comprometiendo a 54 000 agricultores, principalmente shiitas. En su informe de 1997 el Organismo Internacional de Control de Drogas de la ONU certificaba que la amapola se había reducido significativamente, lo que no señalaba era la pauperización de los campesinos y la falta de acción del gobierno.

Lo anterior, aunado a profundos rezagos sociales exacerbados por la política neoliberal, provocó un movimiento social shiita en Baalbek liderado por el *sheij* Sobhi Tufaily, ex secretario general del Hizbollah. El movimiento parece haber sido alentado por Siria y recibió en los primeros momentos el apoyo de otros líderes shiitas del sur y de Biblos pero sobre todo del vicepresidente de la Cámara, diputado de la Beqaa. En su arenga *sheij* Sobhi afirmó: “nosotros debemos luchar contra el mal y librar a Líbano de los criminales que lo gobiernan... esta revuelta de los hambrientos es una victoria... se nos amenazó con un toque de queda, con la represión”. Asimismo, incitó a la desobediencia civil: “no se pagarán impuestos, ni facturas de electricidad ni de agua, ni los funcionarios locales trabajarán”. El *sheij* exigió al gobierno rehabilitar los hospitales de la región, apoyar la agricultura, ofrecer enseñanza gratuita y expulsar al embajador de Estados Unidos.

El compromiso de los diputados de la Beqaa aseguró que el gobierno destinara un presupuesto de emergencia para la Beqaa-Hermel de 98 millones de dólares. Aunque el movimiento fue finalmente reprimido en enero de 1998, el efecto político inmediato estuvo bien calculado: Damasco había permitido la manifestación, llamada significativamente “revuelta de los hambrientos” para denunciar los costos sociales del gobierno de Hariri responsable durante cinco años de una política económica que había provocado fuertes rezagos sociales y aumentado las desigualdades

⁸⁶ UNDP, *op. cit.* Cabe recordar que faltan muchas estadísticas oficiales o resultan poco confiables como lo han denunciado organismos internacionales.

(*Magazine*, julio 11, 1997).⁸⁷ Apenas unos días después de la “crisis” en la Beqaa, los tres presidentes se acusaron mutuamente pero fue evidente que Hrawi y Berri se habían aliado para aislar a Hariri quien fue “convocado” a Damasco: la caída de Hariri era inminente a pesar de ser un protegido del régimen saudita (*Magazine* 24, julio 11, 1997).

De forma paralela a la crisis social en la Beqaa, el gobierno taefista decidió cerrar o intervenir la cincuentena de medios de comunicación privados, herencia del orden comunitario, lo cual provocó enfrentamientos y encarcelamientos. Éste fue un duro golpe a la libertad de expresión. La base legal de esta medida se encuentra en la Constitución de 1990 que señala en su capítulo tercero: “reorganizar los medios en el cuadro de la ley y la libertad responsable a manera de servir el entendimiento (intercomunitario)...” Entre las compañías afectadas estuvieron la del premier Hariri, la del ministro Murr, la del presidente del Parlamento Nabih Berri además de los medios del Hizbollah y de los drusos.⁸⁸

El presidente de la Comisión Parlamentaria de Finanzas, Khalil Hrawi, criticaba en septiembre de 1997 la grave situación de la economía (*Magazine*, septiembre 26, 1997). Hariri, por su parte, ya había anunciado “dos años difíciles” dados los indicadores económicos. La tasa de crecimiento había caído a 3% contra 6.5% en 1995 y caería a 2% en 1997.

⁸⁷ Posteriormente la situación parece haber salido de control ya que Tufaily, miembro del Hizbollah, decidió transformar el movimiento en resistencia militar. El secretario general del Hizbollah Hassan Nasrallah había sido acusado por Tufaily de “asimilacionista”. No sólo el Hizbollah expulsó a Tufaily sino que colaboró con el ejército nacional para someter a los revoltosos y Tufaily y sus colaboradores fueron acusados de sedición. Véase *Middle East and North Africa Encyclopedia*, op. cit., p. 753.

⁸⁸ *The Economist Intelligence Country Report*, op. cit. Durante la estancia de este autor en Líbano en 1996 sorprendía la gran cantidad de estaciones de radio y TV y prensa escrita que aún identificaban a las comunidades confesionales. La orientación confesional se observaba en la transmisión de ritos y ceremonias religiosas o de mensajes políticos de los líderes comunitarios, en el sesgo de los noticieros y en la selección de programas de entretenimiento. Incluso los comerciales locales representaban al medio empresarial comunitario. Entre las cadenas de TV más prominentes se encontraban la LBCI, cristiana; Future TV, sunita liberal ligada al premier Hariri; NBC shiita moderada ligada a Nabih Berri; la cadena del Hizbollah y la estación de radio “Voz de la Montaña” de la comunidad drusa. Sin embargo, los corresponsales extranjeros debían transmitir desde Damasco ya que no existía la antena correspondiente en Líbano. Otros medios de radio y TV son: “Voz de Líbano”; “Voz de la Montaña” (drusa), “Voz del Pueblo”, “Voz de la Patria”; “Voz de la Victoria”, “Eco-Beirut”, “Voz de Líbano Libre” y cadenas de TV: “Mashrek”, “NTV”, “ICN”, “Tele-Manar”. Véase *Magazine*, abril, 1994.

El déficit presupuestal alcanzaría la cifra récord de 60% contra un 37% programado. La deuda pública rebasaría los 13 000 millones de dólares en 1997, prácticamente equivalente al PNB. La balanza comercial permanecería deficitaria: las exportaciones sólo cubrirían 13% de las importaciones (uno de los renglones que explica el déficit es el de importación masiva de alimentos y de automóviles). La inflación alcanzaba un 20%; la agricultura, por falta de apoyos, representaba sólo un 7% del PNB contra 18% antes de la guerra. La proporción de mano de obra agrícola era de 22% de la población activa antes de la guerra y cayó a 9% en los noventa. Sólo el 21% del territorio es tierra agraria pero la irrigación no cubre más que 30% de estas tierras; sólo queda un 5% de la superficie boscosa del país (*Magazine*, junio 20, 1977). El presidente del Banco Mundial había manifestado su inquietud ante estos indicadores. La inversión privada, de la cual un 40% se destina al sector de la construcción, había caído un 14% con relación al año 1996 y la Bolsa de Valores de Beirut permanecía incapaz de inspirar la confianza de inversionistas extranjeros.

Los organismos financieros internacionales se mostraban molestos por el rezago en la composición de bases estadísticas lo cual había contribuido a distorsionar la realidad de la crisis económica. Son frecuentes las discrepancias severas entre las fuentes. Por ejemplo el Banco Central estimaba en 3% el crecimiento en 1996; el Ministerio de Finanzas lo fijaba en 4% y expertos independientes en 2% (*Magazine*, agosto 1, 1997).

Dadas las implicaciones políticas, el PNUD retrasó varios meses la publicación de su reporte sobre desarrollo humano en Líbano correspondiente a 1996; las cifras eran en sí una dura crítica al gobierno de Hariri. El "índice de crecimiento humano" colocaba a Líbano en el lugar 97 de 174 países y en séptimo lugar regional después de Chipre, Israel, Jordania, Túnez, Turquía y Siria con un PNB per cápita de 2 500 dólares anuales. El informe señala que la pobreza en Líbano alcanza a 30% de la población, sus causas fueron agravadas por la guerra aunque reconocía que en realidad eran de tipo estructural. De 800 000 desplazados, el 75% es pobre; 50% tiene una instrucción de nivel primaria. La emigración ha afectado a un cuarto de la población. La tasa de desempleo se sitúa entre el 12 y 14% sin contar el desempleo camuflado. Del total de estudiantes sólo el 8.8% alcanza el nivel universitario. El salario mínimo perdió 70% de su valor entre 1974 y 1990; en 1995 había alcanzado los 150 dólares mensuales mientras que en 1980 era de 200 dólares. Existe una gran apatía hacia el poder político: sólo 7% de los jóvenes manifies-

ta confianza en el régimen; el 20% expresa reservas y el 38% no tiene confianza. El 56% de los jóvenes no tiene empleo. El 85% de la población vive en ciudades, lo que no sólo afecta el campo sino que implica condiciones de contaminación, falta de vivienda, hacinamiento, falta de servicios (*Magazine*, Informe del PNUD, agosto 1, 1997). Pero, quizás el dato más revelador es la tasa de emigración o de aspirantes a emigrar, especialmente entre los jóvenes y especialmente entre los cristianos que en 1999-2000 llegaba a 17 000 personas por mes. Según datos de Walid Phares, en el periodo 1995-2000 la cantidad de emigrados superó a la que se registró en los 16 años de guerra.

7. Relevo en el gobierno: Émile Lahoud

La elección presidencial tuvo lugar en el parlamento, del 24 al 28 de noviembre de 1998 tras la cumbre Assad-Hrawi en Damasco donde se decidió la candidatura única del general Émile Lahoud (Lahoud es remplazado por Michel Sleiman como ministro de Defensa). El 2 de diciembre, tuvo lugar el esperado relevo del segundo miembro de la *troika*, el presidente del Consejo de Ministros, Rafiq Hariri. Hariri fue sustituido nada menos que por el sunita Selim al-Hoss, veterano político sunita conocido por su lealtad a Siria. Sólo el tercer miembro de la *troika*, el Presidente del Parlamento, el shiita pro sirio Nabih Berri, fue confirmado en su puesto. Uno de los más asiduos críticos cristianos a los planes de Hariri, el economista George Corm ocuparía la cartera de finanzas.

Apenas instalado el nuevo gobierno, el 26 de diciembre tenía lugar la visita del “heredero” sirio, Bashar al-Assad para promover la implementación del Acuerdo Aduanero sirio-libanés con una reducción inicial del 25% de las tarifas a partir de enero de 1999. Tras la reelección “democrática” del presidente Assad el 4 de febrero de 1999 —que incluyó la implantación de 24 casillas electorales en Líbano para atender al medio millón de trabajadores sirios— el presidente Lahoud viajó a Damasco el 11 de febrero para efectuar su primera reunión formal de “coordinación”.

En declaraciones hechas a comienzos de 1999 el ministro de Finanzas George Corm señalaba que la deuda pública heredada de Hariri alcanza 18 000 millones de dólares y un servicio anual de 2 600 millones de dólares lo cual “resulta insostenible”. El nuevo gobierno atribuye los desequilibrios en gran parte a la política de apertura económica irrestricta. En

1991 las exportaciones eran de 490 millones de dólares contra 3 700 millones de importaciones lo que se explicaba por el proceso de reconstrucción. Sin embargo, el déficit comercial continuaría creciendo en los siguientes años: en 1994 fue de 5 418 millones de dólares y en 1997 se elevó a casi 8 000 millones. Hasta junio de 1997 el gobierno de Hariri decidió adoptar medidas proteccionistas al prohibir la importación de varios productos, especialmente agrícolas, y la elevación de aranceles. La recaudación fiscal heredada de Hariri se mostraba caótica, de un total estimado de 200 000 empresas sólo 12 000 pagan impuestos lo que representa un 6%. En cuanto a las personas físicas (un millón) sólo el 30% cumple las obligaciones. El gobierno sigue sin resolver el problema de la dolarización de facto de la economía dada la debilidad crónica de la libra; sólo el 40% de los créditos bancarios en 1996 se hacía en libras libanesas.⁸⁹ El ministro Corm concluía que “en el corto plazo es imposible que Líbano recupere el liderazgo comercial y financiero que tuvo en la región del Medio Oriente hasta antes de 1975”. Asimismo enfatizó los graves rezagos en el desarrollo económico y social debido a los desequilibrios regionales entre Beirut y el resto de la costa y la montaña o la Beqaa y la zona sur.

No pasaría mucho tiempo antes de que, en 1999, el gobierno de Lahoud comenzara auditorías en contra de la administración Hariri. Una de las primeras fue con relación a los fondos municipales en la que fueron encausados el ex ministro de finanzas Siniora y otros funcionarios. Con todo, Hariri estaba lejos de desaparecer de la escena.

8. El nudo gordiano en el sur de Líbano: la retirada israelí

El informe del Departamento de Estado sobre los derechos humanos en Líbano (1996) explicaba el panorama de “anarquía controlada” que aún impera en el sur del país: “Las fuerzas armadas extranjeras dominan la mayor parte del país. Estas fuerzas incluyen 30 000 soldados sirios, una brigada del ejército israelí, una milicia en el sur sostenida por Israel y un número de grupos palestinos armados... todas estas fuerzas limitan la autoridad del gobierno central e impiden la aplicación de la ley en sus regiones... En el sur Israel impone su control en la zona de seguridad en su frontera gracias a la milicia que financia, el Ejército de Líbano del Sur, el ELS, el cual

⁸⁹ *Ibid.*

mantiene un régimen arbitrario independiente de la autoridad central... el Hizbollah, milicia sostenida por Irán y los grupos palestinos, gozan de total independencia en sus campos... el gobierno hace muy poco por desarmar al Hizbollah o al ELS o por restablecer su control en los campos de refugiados palestinos” (*L'Orient le Jour*, marzo 8, 1996).

De hecho, puede considerarse que la guerra civil terminó en la mitad norte del país, controlada por Siria, pero continuaría una guerra de poderes locales y extranjeros en la Beqaa y en el sur. Paradójicamente, a nivel diplomático, no hay diferendo real entre las partes. Como ya se explicó oficialmente Israel no tiene reclamos sobre el sur de Líbano; más aún reconoce la resolución 425 aunque mantiene la condición de que Líbano ofrezca garantías de seguridad en la frontera.

Israel no puede ocultar la acumulación de bajas que ha sufrido su ejército en los conflictos regionales, incluidas sus intervenciones en Líbano: se estiman en 20 000 desde la fundación del Estado judío hasta el año 2000.⁹⁰ Por eso desde 1990, ante el costo político de involucrar a su ejército en una nueva operación terrestre en Líbano, Tel Aviv optó por usar su fuerza aérea en operaciones punitivas — con lo que protege a sus soldados pero genera un gran daño “colateral” en civiles libaneses— en una estrategia semejante a la de Estados Unidos y la OTAN en Iraq o Yugoslavia.

Ha habido cinco grandes operaciones punitivas aéreas: 1991, 1993, 1996, 1999 y 2000. La primera fue contra campamentos palestinos cuya actividad es ya marginal sobre todo por el proceso de paz Israel-OLP. Las cuatro últimas fueron dirigidas contra el Hizbollah y la población shiita pero los resultados fueron ambiguos. Por una parte Israel ha mostrado su capacidad de “castigar” a los cantones confesionales shiitas provocando éxodos masivos de la población civil del sur, alrededor de 350 000 personas. Sin embargo, políticamente esos éxodos no tienen el efecto deseado ya que no logran crear oposición interna contra el Hizbollah y tampoco modifican la actitud pasiva del gobierno libanés. Militarmente estas operaciones han sido un fracaso ya que la capacidad del Hizbollah continúa intacta y rara vez los bombardeos aéreos pueden “ubicar” a los guerrilleros en una situación similar a la que Estados Unidos enfrentó en Vietnam.

⁹⁰ Israel perdió más de 3 000 efectivos en la guerra de 1973 frente a 400 en la operación de 1982. En la intervención de 1978 hubo 1 186 muertos del lado palestino y musulmán libanés y 285 000 desplazados; en la intervención de 1982 hubo 19 000 muertos palestinos y libaneses y 500 000 desplazados.

De ahí que, reflejo de una creciente desesperación, en 1996, 1999 y 2000 Israel rebasara la “línea roja” a la altura de Sidón para bombardear centrales eléctricas en Beirut sin que el gobierno sirio o libanés reaccionaran militarmente.⁹¹ En todas estas operaciones el gobierno libanés continuó apoyando oficialmente al Hizbollah como “resistencia nacional” mientras Damasco le impedía entablar negociaciones con Israel.⁹²

Ante el estancamiento militar de Israel, en varias ocasiones el general Lahad insistió en actuar como “mediador” entre Tel Aviv y el gobierno libanés en el marco de la “generosa” oferta israelí de abandonar su zona de seguridad. Lahad insistía: “La opción de Líbano primero tiene un carácter puramente de seguridad y pretende un acuerdo que garantice la seguridad de los civiles a los dos lados de la frontera a cambio de la retirada israelí a la frontera internacional” (*L'Orient le Jour*, septiembre 12, 1996).

A comienzos de 1997, Lahad, para probar la reacción del Estado libanés, decidió retirarse unilateralmente de la pequeña localidad de Borj la cual controlaba otras siete aldeas cristianas. El ejército nacional no tomó posiciones y tampoco el Hizbollah. El líder del Hizbollah, Sayyed Hassan Nasrallah señaló que “ni el Estado libanés ni la Resistencia están dispuestos a dialogar con Lahad, Israel quiere imponerlo como interlocutor... Yo instruí a los combatientes de la Resistencia para que eviten esta región... y así evitar malos entendidos” (*Magazine*, agosto 22, 1997).

Ante la incapacidad militar israelí de derrotar a la guerrilla del Hizbollah, el *establishment* militar israelí aceptó su derrota en el sur de Líbano. En 1999 murieron 22 civiles libaneses y 165 resultaron heridos en las

⁹¹ En ese sentido, la operación de 1996 fue la más grave desde la intervención de 1982. Tuvo lugar a mediados de abril, pocas semanas después de la Cumbre Mundial Antiterrorista de Sharm el Sheij en la que Estados Unidos, Israel, Rusia, Francia, Egipto y otros países habían anunciado una estrategia conjunta de guerra “sin cuartel” contra el terrorismo. Ante el ataque israelí, este autor pudo presenciar en Beirut la guerra diplomática desatada entre Francia y Estados Unidos. La primera apoyó a Líbano e indirectamente al Hizbollah; el segundo se vio forzado a enmendar las torpezas de Shimon Peres. Ante la virtual derrota israelí, Estados Unidos e Israel tuvieron que aceptar la mediación iraní y reconocer, por primera vez, al Hizbollah en calidad de beligerante, ya no como grupo “terrorista”. Tuvieron que contentarse con un endeble e inútil “comité internacional de vigilancia” que se limitaría a observar los duelos de artillería y “evitar nuevas escaladas”.

⁹² Véanse las absurdas declaraciones del canciller Boueiz en *L'Orient le Jour*, julio 20, 1996: “Si bien favorecemos la retirada israelí del sur de Líbano, el gobierno teme que el objetivo israelí sea el de separar a Siria y Líbano en las negociaciones”.

represalias israelíes mientras que 23 miembros del ELS murieron y 80 resultaron heridos sin mencionar los oficiales israelíes que perecieron en ataques del Hizbollah. En 1990 el ELS contaba con 3 000 efectivos mientras que en 1999 la cifra era de 1 500 en cambio, las operaciones del Hizbollah pasaron de 292 en 1989 a 936 en 1997. Parte sustancial de la campaña electoral del laborista general Ehud Barak, en 1999, consistió precisamente en prometer la salida “unilateral” de Líbano. No sólo Barak estaba consciente de lo insostenible de la ocupación en términos militares sino que hay indicios de que la población local emigraba o cada vez más colaboraba con el Hizbollah proveyéndole apoyo logístico. La población de la zona ocupada pasó de 600 000 habitantes en los ochenta a 70 000 a finales de los noventa. Para sorpresa de todos uno de los primeros actos del gobierno laborista de Barak fue una decisión del gabinete de seguridad interna del 1 de abril de 1999 en la que se acordó acatar formalmente la resolución 425 con la única condición de que Líbano aceptara dar garantías de seguridad. La reacción oficial de Líbano fue la de reiterar que no aceptaba condicionamientos.

Dos meses después el Ejército del Sur de Líbano, previa autorización de Israel, concretó la tantas veces anunciada retirada de Jezzine la cual se efectuó entre el 1 y 8 de junio. El gobierno libanés tomó posesión de la plaza para “garantizar” que el Hizbollah no la utilizará en su lucha guerrillera. 140 milicianos del ESL se rindieron a la justicia militar (*Monde Arabe*, núm. 165, 1999).⁹³ El Hizbollah sin embargo no tardaría en provocar al ejército israelí que, en un “gesto de firmeza” bombardeó la infraestructura eléctrica de Beirut el día 24 de junio. La crisis se repetiría en febrero de 2000 pero aun así el gobierno laborista insistió en el plan de retirada lo cual formalizó mediante carta al Secretario General de la ONU. De forma intempestiva la tan anunciada retirada se verificó en mayo-junio de 2000 con graves consecuencias para el ELS; muchos de sus dirigentes alcanzaron a escapar a Israel seguidos por unos 7 000 refugiados, cristianos y shiitas, mientras que otros se rindieron al Hizbollah o al ejército libanés para enfrentar linchamientos o ser enjuiciados. La manera

⁹³ Véase “Cronología”, *Monde Arabe, Maghreb, Mashrek*, núm. 165, 1999.

Llama la atención que desde 1976 Israel y Siria han rehuido enfrentamientos directos en Líbano y que Estados Unidos haya igualmente evitado presionar a Damasco lo cual confirmaría vigencia de los acuerdos de líneas rojas. Véase el artículo de León Rodríguez “El nudo gordiano del sur de Líbano” en *Reforma*, febrero 13, 2000.

precipitada en la que salió Israel indica que intentaba sembrar el caos. No obstante, su retirada del territorio libanés “fue completa de conformidad con la resolución 425” según lo confirmó el Secretario General en un informe del 16 de junio de 2000 endosado por el Consejo de Seguridad el 18 de junio.

A pesar de que los preladados ortodoxos y maronitas no tardaron en manifestar su reconocimiento al “liderazgo histórico del (líder del Hizbollah) Sheij Nasrallah” al mismo tiempo exigieron la presencia del ejército libanés para garantizar su seguridad. Paradójicamente, en el último momento, el ejército libanés decidió no tomar el control del sur lo cual indicaría un acuerdo tácito sirio-iraní para que el Hizbollah se mantenga como fuerza predominante lo que, de paso, consolida la noción del cantón shiita.⁹⁴

⁹⁴ Hana y Mounzer Jaber “Quand le Liban se libera”, *Manière de voir*, núm. 54. *Le Monde Diplomatique*, nov-dic. 2000, pp. 64-67. Información complementada por el obispo Boutros Tayeh quien además indicó que el reclamo del gobierno libanés a Israel sobre “5 granjas de cabras” (en Chebaa) en la frontera no es más que un pretexto baladí para “justificar” la continuación de la presencia militar siria y el activismo del Hizbollah. El Obispo indicó que, de acuerdo con sus averiguaciones, es cuestionable que dichas granjas le hayan pertenecido alguna vez a Líbano. En todo caso, le pertenecerían a Siria y ahora son ocupadas por Israel, según la opinión del secretario general de la ONU y del propio Consejo de Seguridad.

EPÍLOGO
LA OPOSICIÓN AL MANDATO SIRIO

La batalla contra el maronitismo político apenas comienza... la lucha contra los remanentes del maronitismo político es permanente.

Advertimos a los líderes cristianos no intentar dañar la unidad nacional... Advertimos al Ministerio de Asuntos Exteriores (cuya cabeza es maronita) evitar cualquier iniciativa para otorgar ciudadanía a la diáspora libanesa (principalmente maronitas y ortodoxos) para permitirles regresar definitivamente a Líbano. El colonialismo ha terminado, los franceses se han ido y las fuerzas de la OTAN fueron derrotadas...

WALID JUMBLAT, 1993 *Al-Nahar*, dic. 6, 1993

Una de las consecuencias de la actitud árabe desde los años cincuenta, fue la calamidad provocada por el sueño de "al-wahda al-arabiya" (el panarabismo). Por causa de esta pesadilla llegamos a la situación lamentable en la cual vivimos hoy y que fue responsable de la pérdida de Jerusalén. Hay otros modelos internacionales de colaboración con los cuales cada identidad conserva su personalidad y puede establecer canales de colaboración más fuertes que la unión en campos económicos, culturales y de seguridad mútua.

SHEIJ MAHDI SHAMS AL-DIN, dic., 1999

Uno de los costos más grandes de la pacificación siria de Líbano fue sin duda el reciclaje de los líderes milicianos y la conservación de una parte de los *zaim* tradicionales. Con ello se "institucionalizó" el régimen tae-fista que legitima la presencia militar siria y el alineamiento de Beirut

con Damasco, que tiene todas las características de un régimen colaboracionista frecuentemente comparado con la República francesa (pro nazi) de Vichy.

A diferencia del caso francés, el Líbano carece de una “resistencia” organizada y los apoyos externos a la independencia del país son meramente retóricos. Desprestigiados, asesinados o exiliados los líderes cristianos dejaron acéfala a su comunidad a comienzos de los noventa. De ahí que, irónicamente, el liderazgo “natural” de la comunidad cristiana o de los nacionalistas libaneses en general recayera en el patriarcado maronita como ocurría a comienzos del siglo XX.¹

Los últimos remanentes de oposición cristiana fueron reducidos en 1994. En marzo de ese año la Asamblea Nacional aprobó legislación para la pena de muerte contra lo que llamó “asesinatos políticos”: de hecho se ponía fin a la “amnistía general” y se trataba de evitar el resurgimiento factible de las milicias, especialmente la cristiana mientras se permite la libre actividad del Hizbollah y de AMAL ambos alineados a Damasco. El 23 de marzo, tras un atentado con bomba ocurrido en una iglesia de Yunieh —casi seguramente fabricado por la inteligencia siria— el gobierno libanés responsabilizó a las Fuerzas Libanesas y a su líder Samir Geagea que fue arrestado; la milicia fue oficialmente proscrita bajo el cargo de conspiración para la partición del país. A pesar de las protestas del patriarcado, Samir Geagea fue acusado junto con otros milicianos cristianos de “crímenes de guerra”. De paso, Geagea fue responsabilizado del asesinato de Dany Chamoun (ocurrido en 1990); desde entonces permanece en prisión. En septiembre el comando de las Fuerzas Libanesas, en la semiclandestinidad, habría remplazado a Geagea y desconocido el Acuerdo de Taef. Los sectores fundamentalistas islámicos aplaudieron la decisión del gobierno al afirmar que “el gobierno decidió eliminar las Fuerzas Libanesas porque insistían en el llamado al federalismo”² (*Al-Ahd*, núm. 519, abril, 1995). La situación del enclave cristiano permitió a Siria y al go-

¹ El análisis de este capítulo se basa principalmente en la compilación de datos periodísticos (señalados entre paréntesis) experiencias y entrevistas recabadas por este autor durante su estancia como encargado de negocios de México en Beirut.

² En 1996 y 1997 Geagea fue acusado del asesinato del ex premier Karamé ocurrido en 1987 y del atentado contra el viceprimer ministro Michel Murr en 1991. La acumulación de acusaciones contra Geagea, al mismo tiempo que se mantiene en suspenso la pena de muerte contra él, son claras señales de advertencia contra la rebeldía del enclave cristiano.

bierno taefista aplazar la visita, potencialmente desestabilizadora, del papa Juan Pablo II que no ocurriría hasta tres años después.

Mientras los restos de la milicia cristiana eran reprimidos el Kataeb se muestra leal al régimen taefista. En la convención del partido en 1993 el liderazgo representado por George Saade, Karim Pakradouni y Joseph Abukhalil rechazaron “los errores del pasado” y afirmaron que “las nuevas falanges apoyan el Acuerdo de Taef y elogian el papel de la hermana Siria... Ahora el Kataeb será un partido patriótico cristiano y abrirá sus brazos y su mente al mundo árabe, a través de Siria” (*Al-Nahar, Al-Hayat*, 19-20 nov., 1993).

En 1994 fue publicado un nuevo libro oficial de texto para la educación civil, *Al-tarbiya al-wataniya*. El libro, obligatorio para todos los estudiantes enfatiza el carácter no confesional del pueblo libanés, su afiliación al arabismo, su resistencia a la ocupación israelí. Otro golpe a las posiciones cristianas fue la naturalización concedida a más de 100 000 musulmanes, principalmente palestinos, frente a menos de 50 000 cristianos, principalmente egipcios coptos que pasaron a constituir la decimotercera comunidad reconocida oficialmente (véanse los artículos de *L'Orient le Jour*, junio-julio, 1994).

El obispo maronita Beshara Rahai en su visita a Los Ángeles en junio de 1994 denunciaba que “Líbano ha perdido su libertad y su soberanía. La mayor parte de los líderes nacionales están exiliados... hay presiones contra los cristianos en Líbano cuya identidad política (étnica) es subvertida” (*Al-Hayat*, junio 25, 1994). La Organización Libanesa Mundial reiteraba que “la resistencia cristiana libanesa debe reorganizarse con base en un nuevo liderazgo democrático y una alianza estratégica con el occidente, Israel y otras minorías de la región.”³ La presión combinada del *lobby* cristiano libanés tanto como el judío en Estados Unidos lograron que al menos el Senado de ese país adoptara la resolución 28 de julio 1 de 1994 que llama “al retiro de las tropas sirias de Líbano.”

Al respecto, Amin Gemayel en una carta al canciller francés Alain Juppe, desmentía las afirmaciones de Assad de que: “ningún libanés había reclamado jamás la retirada del ejército sirio” a lo que Gemayel respondía: “el ejército sirio entró a Líbano a iniciativa de las autoridades de Damasco (?)... en su discurso televisado del 20 de julio de 1976 el pre-

³ Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Londres, Lynne Rienner, 1995, p. 221.

sidente Assad lo afirmaba... El gobierno de Líbano, había presentado a la cumbre árabe de Fez, en septiembre de 1982, la demanda para exigir la retirada de todas las fuerzas armadas de Líbano y el fin de la misión de la fuerza árabe de disuasión... durante mi mandato reiteré esta exigencia del gobierno de Líbano en carta del 1 de septiembre de 1983 dirigida a Assad donde le pedía dar las órdenes necesarias a fin de asegurar el retiro de sus tropas de Líbano e informé de lo mismo al Secretario General de la Liga Árabe y de la ONU... los diputados libaneses reunidos en Taef renovaron esta exigencia... Siria, conforme a estos acuerdos debió iniciar su retirada hace mucho tiempo" (*L'Orient le Jour*, feb. 11, 1995). Cabe recordar además que en septiembre de 1982, a instancias del Gobierno de Gemayel, el Consejo de Seguridad había adoptado la mencionada resolución 520.

Por su parte, el Departamento de Estado en su informe anual sobre derechos humanos en Líbano reiteraba en 1996 que: "La influencia preponderante de Siria sobre los órganos de decisión política en Líbano tiene por causa principal que el gobierno libanés no esté dispuesto a pedir la retirada del ejército sirio... Esta relación con Siria no refleja la voluntad de importantes sectores del pueblo libanés" (*L'Orient le Jour*, marzo 8, 1996).

El informe advierte sobre el debilitamiento de la democracia y la imposibilidad real "de cambiar de gobierno (pro sirio)... El poder judicial... está intervenido por oficiales de inteligencia sirios que impiden la persecución de ciertas personas que les son leales... El Acuerdo de Taef de 1989 preveía un repliegue de tropas sirias hacia la Beqaa seguido de una retirada completa (de Líbano) el gobierno sirio rehusa efectuar tal repliegue y los dirigentes libaneses se abstienen de ejercer presiones pretextando que el ejército nacional no está preparado" (*L'Orient le Jour*, marzo 8, 1996).⁴

En pocas palabras, el Departamento de Estado reconoce que Siria ocupa Líbano y que controla a su gobierno pero en la práctica Washington "tolera" esa situación por considerar a Siria un aliado estratégico. El Ministerio del Interior libanés sistemáticamente rechaza estos informes con un "contrainforme" en el que, lógicamente, justifica las relaciones "especiales" con Siria: "las tropas sirias intervinieron en Líbano y mantienen su presencia a petición del gobierno libanés que necesita de esa ayuda. La presencia y la misión de las tropas sirias están regidas por el trata-

⁴ Véase Rodríguez, León. "Líbano: desenlace inesperado de un conflicto confesional", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 106, 1998.

do de fraternidad, cooperación y coordinación sirio-libanés. El cuestionar esta situación se inscribe en el juego político internacional de aislar a Líbano frente al peligro... de la ocupación israelí... El ejército sirio ha contribuido a poner fin a los enfrentamientos internos (que la propia Siria atizaba cuando no lograba el sometimiento de los líderes milicianos) en el momento en que Líbano estaba solo... Siria ha ayudado al Estado a extender su autoridad tras los acuerdos de Taef y restaurar las instituciones del Estado, administrativas y militares. Este ejército ha jugado un papel principal al permitir la consolidación de la paz y el lanzamiento de un programa de reconstrucción. En fin, las tropas sirias están al lado del ejército libanés para hacer frente a los peligros externos (provocados muchos de ellos por la propia Siria)... el gobierno libanés aún necesita de la asistencia de las tropas sirias en su territorio... en tanto las tropas israelíes permanezcan (aunque Siria no se enfrenta al ejército israelí)... el ejército libanés aún no ha logrado su rearme completo... Líbano no tiene intención de exigir el repliegue sirio, no por la influencia ejercida por Siria en el gobierno de Líbano como pretende el informe americano sino porque necesita de dicha presencia... Líbano rechaza comparar la presencia siria con la ocupación israelí... En lo que concierne al boicot de las elecciones legislativas por una parte de los libaneses en 1992 no se explica por falta de libertad política, al contrario fue un medio de expresión electoral” (*L’Orient le Jour*, mayo 25, 1996).

Haciendo caso omiso a las denuncias de ocupación, el gobierno sirio llamaba a la reintegración de los cristianos a la vida política, económica y cultural de Líbano y a “normalizar su relación” con Damasco. El periódico sirio *Teshrine* anotaba: “nos abriremos sobre la zona de Yunieh y este de Beirut que fue (es) la zona cristiana de Líbano para enterrar el proyecto aislacionista... los mentores de este proyecto han tratado de implantar un pensamiento sectario aislacionista en la conciencia de la gente de esta región... alegan que Damasco trata de controlar Líbano y su riqueza y amenaza su libertad y existencia al tiempo que tratan de convencer a su público de que Israel es el amigo leal que ofrece la liberación de Líbano, su estabilidad y su progreso” (*Teshrine*, junio 21, 1994).

En diversas ocasiones el patriarca Sfeir ha recordado la necesidad del retiro de las tropas sirias de Líbano en cumplimiento del “espíritu” del Acuerdo de Taef. La visita de Chirac a Líbano y al patriarcado en un viernes santo de abril de 1996 permitió a los cristianos disconformes gritar consignas como: “Viva Francia, viva Chirac”; “Prioridad a la liberación

de Líbano” y “Chirac: distingue entre los verdaderos dirigentes y los colaboradores (con Siria)”. El patriarca Sfeir le recordó a Chirac: “la figura del Cristo martirizado es la figura de este Líbano moribundo, humillado y exiguo después de 16 años de guerra... pero aquello que más lo humilla es la pérdida día tras día de un poco más de su identidad, su dignidad de país independiente y soberano que debe gozar de su poder de decisión... Estos son los valores que Francia representa en el mundo; como potencia mandataria de la Sociedad de Naciones (Francia) quiso encaminar la independencia de Líbano en ese sentido al dotarlo de instituciones democráticas... Estamos seguros que (hoy) Francia asumirá su responsabilidad moral, histórica y permanecerá a nuestro lado” (*Magazine*, abril 24, 1996). En una entrevista a la prensa francesa el patriarca no dudó en denunciar que: “la presencia tan masiva de soldados sirios constituye un obstáculo que impide que los libaneses asuman sus responsabilidades... el gobierno (colaboracionista) de Beirut debería tener relaciones de Estado a Estado con Siria” (*L'Orient Le Jour*, abril 6).⁵

Por su parte, el ex presidente Gemayel comentó: “Yo creo que Francia debe hablar claro y fuerte sobre la necesidad de liberar a Líbano... Me pregunto qué más puede hacer la Francia libre en un país ocupado si no es ayudarlo a recuperar su libertad” (*L'Orient le Jour*, abril 6, 1996).

En vísperas de la visita de la secretaria de Estado Madeleine Albright en septiembre de 1997, se renovó el debate entre el patriarcado y el régimen taefista a través de Walid Jumblat. Totalmente en contra de la posición de su padre, Walid afirmó que “la presencia siria en Líbano es una necesidad, ha jugado un papel primordial en la realización de la entente nacional y el término de la guerra. Un papel que Siria continúa asumiendo.” Finalmente denunció a los que como el patriarca “buscan sembrar la discordia entre los libaneses” (*Magazine*, septiembre 26, 1997, p. 19).

Las expectativas generadas, en el sector cristiano, por la serie de visitas del ex presidente Bush en marzo de 1996, la de Chirac en abril de ese año y la del Papa en mayo de 1997 no fueron cumplidas. En un plano simbólico, las visitas de los líderes francés y católico resultaron altamente emotivas como mera evocación de la vieja alianza con los cristianos del

⁵ Durante la visita oficial del suscrito, en calidad de encargado de negocios de México, al patriarca Sfeir éste evocó, como es su costumbre en homilías o ante medios diplomáticos, el tema de la pérdida de la soberanía libanesa y la necesaria retirada del ejército sirio conforme al Acuerdo de Taef.

Líbano. Sin embargo, en el plano político y diplomático las visitas no hicieron sino confirmar o avalar el *statu quo*: el mandato sirio *sine die*. En las tres instancias la alusión de los visitantes al control sirio de Líbano fue puramente retórico. El ex presidente Bush, procedente nada menos que de Damasco en una gira de “agradecimiento” a los países que habían apoyado su guerra contra Iraq se limitó a afirmar que: “Aspiro a ver un Líbano unido y libre de toda influencia extranjera que no sea proclive a la violencia: aspiro a un retorno al Líbano que visité hace 36 años” (*L’Orient le Jour*, marzo 27, 1996). Las declaraciones de Chirac tendrían la misma connotación nostálgica: “Francia es fiel a su compromiso histórico por la independencia y soberanía de Líbano... Francia apoya un Líbano libre, independiente y soberano... conforme a la resolución 425 del Consejo de Seguridad y al espíritu del Acuerdo de Taef” (*Magazine*, núm. 22, abril 23, 1996). El carácter hueco de las declaraciones francesas fue criticado por dos exiliados políticos cristianos en Francia, Raimond Edde y Michel Aoun. Este último afirmó que “la posición del jefe de Estado francés sólo contribuye a prolongar la situación actual *sine die*”. La prensa libanesa cristiana no dejó de destacar la amistad “comprometida” de Chirac hacia Rafiq Hariri quien habría aportado fondos a la campaña del mandatario francés.

Con carácter estrictamente confesional se recibió la visita del papa Juan Pablo II, limitada a las zonas cristianas, como parte de su “peregrinaje” por “Tierra Santa” que de hecho iniciaba con Líbano y concluiría en 2000 con sus visitas a Israel, Jordania, la Cisjordania y Egipto. El mensaje del Papa en Líbano se limitó al aspecto “espiritual”, a las exhortaciones a la “convivencia” confesional y a la “misión de los cristianos”: el carácter de Líbano como puente entre las religiones y las civilizaciones.⁶ El único consuelo que el Papa —que se había limitado a “rezar” por Líbano a lo largo de la guerra mientras intervenía activamente para liberar Polonia— estaba dispuesto a ofrecer a los católicos libaneses fue la canonización de un nuevo santo, Al-Hardini.

Paradójicamente, algunas señales más alentadoras procedieron de Estados Unidos. Para disgusto del gobierno sirio, el Congreso estadouni-

⁶ El antecedente a esta visita es la del papa Paulo VI que tuvo lugar en 1964. Como señala Joseph Naffah en su obra *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, esta visita estuvo a punto de frustrarse. De manera inexplicable el Vaticano sencillamente no había incluido a Líbano en el itinerario de Paulo VI por “Tierra Santa”.

dense invitó al ex presidente Gemayel y al general Aoun a la audiencia especial sobre la relación Líbano-Estados Unidos (*Magazine*, junio 25, 1997). A dicha audiencia sólo asistió Gemayel, ahí declaró que: “Líbano no desea firmar una paz por separado con Israel, nuestro conflicto (con Siria) no es respecto a la estrategia en el Medio Oriente sino sobre el comportamiento sirio en Líbano... la supervivencia de la entidad libanesa está en juego... la exhortación apostólica proclamada el mes pasado en Beirut por el papa Juan Pablo II ha señalado el papel negativo que juega Siria en Líbano” (*Magazine*, julio 4, 1997, p. 21).

Tras las audiencias, la Cámara de Representantes de Estados Unidos emitió una resolución en la que exhortaba al gobierno de Clinton a “sondear seriamente la aplicación de sanciones económicas contra Siria semejantes a las aplicadas contra Irán y Libia a fin de obligarla a cambiar su política”. El diputado Elliot Engel recordaba que “Siria mantiene un estado de guerra con Israel, protege a organizaciones terroristas según el informe oficial del Departamento de Estado; está descertificada como país que no coopera en la lucha contra el narcotráfico y no ha firmado el tratado de limitación de armamentos químicos. Además posee misiles con ojivas no convencionales, viola sistemáticamente los derechos del hombre en su territorio y en Líbano y colaboró en el atentado de Dahrán, Arabia Saudita en 1996”. La aplicación de sanciones no sería difícil ya que el petróleo representa el 53% de las exportaciones (legales) de dicho país (*Magazine*, junio 20, 1997).

Con esos antecedentes, la visita de la secretaria de Estado, Madelaine Albright, en septiembre de ese año puede considerarse un tibio reconocimiento a la supervivencia de la entidad libanesa cuya soberanía permanecía prácticamente ignorada por Washington desde la salida de Aoun. Sin embargo, la visita oficialmente se limitó a solucionar la prohibición —vigente desde 1985 tras diversos casos de secuestro— de que ciudadanos estadounidenses viajen a Líbano.⁷

En respuesta a las voces del sector cristiano en Líbano y en el exilio, que reclaman la salida de las tropas sirias y la restitución de la soberanía a Líbano, el vicepresidente Khaddam no dudó en declarar que “quien sea que demande la salida de las fuerzas sirias de Líbano, trata de destruir la unidad nacional libanesa y reinicia la guerra civil... sin la intervención

⁷ A pesar de la prohibición, en el lapso de 13 años se registraron hasta 45 000 visitas de estadounidenses, la mayoría de origen libanés (véase *Magazine*, julio 4, 1997, p. 19).

siria en 1976 la guerra de Líbano continuaría hasta hoy” (*Magazine*, junio 20, 1997). La declaración de Khaddam es un recordatorio de los intereses de largo plazo de Siria en Líbano y sobre todo su capacidad de “prender o apagar” el *switch* de las querellas libanesas intestinas.

Un documento del Partido Nacional Liberal chamunista hace el balance del periodo de Taef llamado eufemísticamente “la segunda república”: “a pesar de que la maquinaria de guerra se ha detenido la *pax siriana*, legalizada por el Acuerdo de Taef y tolerada por la comunidad internacional, hace ilusoria la independencia y la soberanía de Líbano... nada se decide en Líbano sin el aval de Damasco... la hegemonía siria nutre las contradicciones de la sociedad libanesa y las agrava a fin de hacer irreversible el proceso de sirianización del país... Siria se esfuerza en crear una clase política dócil... mientras Siria ejerce un control férreo sobre los grupos integristas en su país, en Líbano su comportamiento es opuesto para satisfacer los imperativos de su alianza con Irán... y perpetuar el juego de equilibrio del terror entre las diversas facciones libanesas y jugar el papel de pirómano y bombero a la vez... La ambivalencia de la política siria ha dado sus frutos en Líbano: tiene el silencio cómplice de la comunidad internacional que alienta la sirianización y amenaza con la desaparición del país”.⁸

A pesar de la retirada unilateral de Israel del sur, completada en mayo 24-25 de 2000 y “certificada” por el Secretario General de la ONU y por el Consejo de Seguridad, la perspectiva de que Líbano recupere su independencia de Siria es incierta. El presidente taefista, Lahoud, ya había anunciado que aún con la retirada israelí Líbano enfrentaba el siguiente panorama: “Líbano sólo mantendrá su unidad interna si se mantiene unido a Siria para así enfrentar los planes del enemigo, de otra forma recaerá en la situación de discordia y guerras internas” (*France-Pays Arabes*, núm. 259, febrero, 2000).

Sin acuerdo alguno con Siria, la retirada israelí, conforme a la resolución 425 de la ONU, podría ser meramente “táctica” ya que en cualquier momento, como de hecho ha sucedido después de junio de 2000, pue-

⁸ Entrevista de este autor con el líder del Partido Nacional Liberal, Dory Chamoun, quien proporcionó el documento citado. En dicho documento, con un tono en el que se mezcla la reivindicación de soberanía nacional con reivindicaciones confesionales “cristianas” se menciona que “los cristianos hoy en día no cubren más que el 20% de los servicios civiles y militares del Estado”.

de traspasar la frontera con su aviación o con su ejército al menos en acciones punitivas que pondrían aún más en evidencia la incapacidad de los ejércitos sirio y libanés de ejercer una “defensa conjunta” conforme a los acuerdos bilaterales. De ahí que Siria, el gobierno libanés y el Hizbollah insistan en que la retirada israelí no se ha completado pues aún ocupa “las granjas de Chebaa”. Según el peritaje oficial de la ONU, las “granjas de Chebaa” no pueden ser consideradas sino “territorio sirio” ocupado por Israel.⁹

A largo plazo, Israel parece resignado a la consolidación en el sur, de una entidad shiita controlada por el Hizbollah y con una minoría cristiana. Dicha entidad, de consolidarse, serviría paradójicamente como la zona colchón (*buffer state*) que Israel siempre quiso tener frente a Siria y frente a un Líbano inestable.

Llama la atención el “timing” de la muerte de Assad ocurrida el 11 de junio de 2000. Tuvo lugar apenas dos semanas después de la retirada israelí; sin duda Ehud Barak estaba al tanto de que, desde abril, Assad agonizaba. Aunque Israel y Estados Unidos simpatizan con el sucesor sirio, Bashar al-Assad, están conscientes de que la situación de éste y de la minoría alawita que tantos servicios les ha prestado es vulnerable e incierta.

No debe extrañar que literalmente Assad muriera mientras daba sus últimas instrucciones telefónicas al presidente libanés, Emile Lahoud: el sueño de la Gran Siria podría desvanecerse. El “mandato” sirio sobre Líbano podría terminar de diversas maneras: una crisis a mediano plazo debida a una lucha por el poder en Siria (una insurrección sunita o un intento de golpe de Estado contra Bashar al-Assad); una crisis militar entre Siria y alguno de sus vecinos, Iraq, Turquía o Israel; un acuerdo de paz sirio-libanés-israelí que incluya la retirada siria de Líbano a cambio del Golán, o una alianza tipo *garadiye* (véase la Primera Parte) de algunas comunidades libanesas para expulsar a los sirios. Sin embargo, las comunidades están lejos de haber alcanzado el consenso necesario para negociar con Siria. La única comunidad que tiene la organización militar necesaria es la shiita que sin embargo permanece políticamente dividida bajo el liderazgo alternativo de AMAL y Hizbollah. En particular, Hizbollah permanece leal a Siria por cuestión de supervivencia estratégica. Hariri, aunque siempre distante del régimen de Damasco, ha regresado como pri-

⁹ Véanse los artículos de León Rodríguez “Retirada israelí: paz incierta” en *Reforma*, mayo 29, 2000 y “Assad: un funeral incómodo”, *Reforma*, junio, 2000.

mer ministro sunita (octubre de 2000) lo cual es más bien sintomático de la debilidad del proyecto de reconstrucción.

La comunidad maronita es sin duda la más desgastada en cuanto a liderazgos y la más desangrada por la emigración continua, mayor en el periodo 1995-2000 que durante toda la guerra (!:). De ahí quizás que el patriarca Sfeir, en persona, haya decidido lanzar una campaña internacional para pedir la retirada Siria.¹⁰ Sin embargo, es difícil que logre movilizar a la comunidad internacional, en particular con un Bush en la presidencia estadounidense. Tras la muerte de Hafez al-Assad, el ex presidente Gemayel y su hijo —ahora diputado— han regresado a Líbano lo que quizás, más que un desafío a la hegemonía siria, refleje su decepción ante la falta de compromiso internacional. Azuzados por la actitud libanista de los líderes cristianos, una vez desaparecido Assad, los propios líderes taefistas como Walid Jumblat y Nabih Berri se han atrevido a hablar de la necesidad de “reformular” la relación con Siria. El presidente Lahoud, leal a Siria, respondió a estos llamados, en particular el del patriarca, en favor de la inmediata retirada siria que “la presencia siria es provisional y conforme a los intereses del país y legítima en tanto que Israel no haya concluido un acuerdo de paz global” (*France-Pays Arabes*, núm. 265, noviembre, 2000). Es decir que el gobierno libanés taefista ha interpuesto un nuevo pretexto para prolongar la presencia de Damasco. Peor aún, el Canciller Charaa se encargó de dejar bien claro que le corresponde sólo a Siria la decisión de retirarse: “Cuando (el gobierno) libanés decida que la presencia de las fuerzas sirias ya no es necesaria, Siria ciertamente tomará en consideración esta postura” (*France-Pays Arabes*, núm. 264, octubre, 2000).

Si bien todas las comunidades han descubierto su “patriotismo libanés oculto”, en el fondo lo que aún persiguen, como hace siglos, es una fórmula de balance de poderes tal que garantice su mayor grado de autonomía. En ese sentido, lo más probable es que sólo algunas comunidades estén dispuestas a romper la dependencia de Siria mientras otras la seguirán buscando como antes los maronitas buscaron la protección francesa o los shiitas la de Irán o los sunitas la de la OLP o Egipto. En estas circunstancias se dificulta un consenso “nacional” (transconfesional)

¹⁰ En noviembre de 2001 el patriarca maronita Sfeir realizó una histórica visita a Argentina, Brasil y México donde reiteró su llamado a lograr un “Líbano libre” de la influencia y presencia sirias. Véase *Reforma*, 18 de noviembre, 2001.

e incluso permanece latente el peligro de la reanudación de la guerra civil con su inevitable regionalización. En un escenario optimista, de verdadero compromiso internacional hacia el Líbano, fuera del control sirio, Occidente podría presionar la salida siria al tiempo que apoyaría algún grado de reconocimiento de la cantonización confesional (¿confederación de comunidades?) cercano al modelo de Bosnia. La guerra libanesa no fue del todo inútil o “absurda”. Está claro que las comunidades lucharon para separarse y no para exterminarse. En ese sentido deberían estar dispuestas a un pacto de convivencia (bajo alguna fórmula confederada) en la “libanidad” y no en la “arabidad”. Inevitablemente, ello implicaría reconocer el reparto del territorio libanés en “zonas de influencia” dentro de un delicado equilibrio regional. Después de todo, esa ha sido una de las constantes en la historia libanesa.

De cualquier forma habría que preguntarse quiénes asumirían el liderazgo “patriótico” necesario en caso de una transición. ¿Se puede confiar en los tradicionales *zaim*, la mayoría de los cuales antepuso sus intereses “feudales” y se sometió a Siria? ¿Acaso los líderes religiosos gozan de la legitimidad suficiente y de la voluntad política para asumir la responsabilidad de recobrar la independencia para Líbano?

ANEXOS

I. DEFINICIÓN DE COMUNIDAD SEGÚN OPINIÓN DE LA CORTE
PERMANENTE DE JUSTICIA INTERNACIONAL DE LA HAYA,
31 DE JULIO DE 1930. (TRADUCCIÓN LIBRE DEL FRANCÉS)

Según la tradición que tiene una fuerza particular en los países de Oriente, la “comunidad” aparece como una colectividad de personas viviendo en un país o localidad dados, tienen una raza, una religión, una lengua y tradiciones que les son propias y, se mantienen unidas por la identidad de esta raza, de esta religión, de esta lengua y de estas tradiciones en un sentimiento de solidaridad a efecto de conservar sus tradiciones, de mantener su culto, de asegurarse la instrucción y la educación de sus hijos conforme al genio de su raza y de ayudarse mutuamente.

II. TEXTO DEL ARTÍCULO 22 DEL PACTO DE LA SOCIEDAD DE NACIONES.
(TRADUCCIÓN LIBRE DEL FRANCÉS)

Los principios siguientes se aplican a las colonias y territorios que, al fin de la guerra, han dejado de estar bajo soberanía de los Estados que los gobernaban y que están habitados por pueblos aún incapaces para dirigirse ellos mismos en las condiciones difíciles del mundo moderno. El bienestar y desarrollo de estos pueblos forman una misión sagrada de la civilización... la mejor manera de realizar este principio es... confiar la tutela de estos pueblos a las naciones desarrolladas... ellas ejercerán esta tutela en calidad de mandatarias y a nombre de la Sociedad de Naciones... Ciertas comunidades que pertenecieron antes al Imperio Otomano (Siria, Palestina y Mesopotamia) han alcanzado un grado de desarrollo tal que su existencia como naciones independientes puede ser reconocida provisionalmente a condición de que los consejos y la ayuda del mandatario guíen su administración hasta el momento en que ellas sean capaces de conducirse por sí mismas.

III. ACUERDO DE TAEF (OCTUBRE, 1989)*

1. Principios generales

A. El Líbano es una patria soberana, libre, independiente, patria definitiva de todos sus hijos, unida en su territorio, su gente, sus instituciones en el marco de fronteras delimitadas en la Constitución libanesa y reconocidas internacionalmente.

B. El Líbano es árabe por identidad y por pertenencia, miembro fundador y activo de la Liga de Estados Árabes y comprometido por todos sus acuerdos. Miembro fundador y activo de la Asamblea de Naciones Unidas y comprometido por su carta; miembro del Movimiento de los No Alineados, el Estado personifica sus principios en todos los ámbitos, sin excepción.

C. El Líbano es una República democrática parlamentaria fundada sobre el respeto de las libertades públicas, en particular la libertad de opinión y de creencia, la justicia social, la igualdad en todos los derechos y deberes de sus ciudadanos sin distinción ni privilegio.

D. El pueblo es la fuente de todos los poderes y de la soberanía que practica a través de las instituciones constitucionales.

E. El régimen está fundado sobre el principio de la separación de poderes, de su equilibrio y de su colaboración.

F. El régimen económico es liberal y garantiza la iniciativa individual y la propiedad privada.

G. El desarrollo equilibrado de las regiones, cultural, social y económica constituye un fundamento esencial de la unidad del Estado y la estabilidad del régimen.

H. El régimen trabaja para realizar una justicia social global por medio de la reforma financiera, económica y social.

I. El territorio libanés es uno solo para todos los libaneses. Cada libanés dispone del derecho de residir en cualquier parte de este territorio

* Texto según Beshara Menassa. Traducción libre. Algunos incisos irrelevantes fueron suprimidos. El índice es el que aparece en el texto mencionado.

y de gozar de la protección de la ley. No puede haber repartición del pueblo bajo cualquier criterio que sea. El territorio no puede ser sometido a la división, la partición o servir de patria sustituta.

J. Todo poder que contradiga la posibilidad de la vida común es ilegítima o ilegal.

2. Las reformas políticas

A. La cámara de diputados

La Cámara de Diputados es el poder legislativo que ejerce el control general sobre la política del gobierno y sus actividades.

La Cámara de Diputados puede, una sola vez, dos años después de la elección de su presidente y vicepresidente, y durante su primera sesión, retirar la confianza a su presidente y vicepresidente por mayoría de dos tercios de sus miembros, sobre la base de una petición firmada por al menos diez diputados. En este caso, la Cámara debe inmediatamente reunirse para elegir a los sustitutos.

Todo proyecto de ley, de carácter urgente, transmitido por el Consejo de Ministros a la Cámara, no puede ser adoptado sin que sea votada o rechazada por la Cámara, tras acuerdo del Consejo de Ministros.

La circunscripción electoral es el mohafazat.

Hasta la adopción por la Cámara de una ley electoral que excluya el confesionalismo, las curules serán repartidas según las siguientes reglas:

- a) igualdad entre el número de cristianos y musulmanes
- b) proporcionalmente entre las comunidades de los dos bloques
- c) proporcionalmente entre las regiones.

El número de diputados de la Cámara es aumentado a 108, repartidos por igual entre cristianos y musulmanes. En cuanto a las curules creadas, sobre la base de este documento, éstas serán llenadas excepcionalmente, por una sola vez, por designación del gobierno de la entente nacional que será formado.

Después de la constitución (en el futuro) del primer parlamento nacional, no confesional, será creado un Senado donde quedarán representadas las diferentes comunidades religiosas y donde los poderes serán limitados a cuestiones primordiales.

B. El Presidente de la República

El Presidente de la República es el jefe de Estado y el símbolo de la unidad de la patria. Vela por el respeto a la Constitución, la independencia de Líbano, su unidad y su integridad territorial. Es el Jefe Supremo de las fuerzas armadas cuyo poder depende del Consejo de Ministros. Ejerce las siguientes prerrogativas:

1. Preside el Consejo de Ministros cuando lo desea sin tener voto.
2. Preside el Consejo Superior de Defensa.
3. Publica decretos y exige su publicación. Puede regresar al Consejo de Ministros, en un periodo de 15 días, todo decreto de este último una vez haya sido revisado en la presidencia. Si el Consejo confirma el decreto o expira el tiempo previsto sin que haya sido publicado o regresado entonces el decreto será considerado ley.
4. Publica las leyes que sigan los plazos estipulados en la Constitución y exige su publicación luego de su adopción por la Cámara. Puede, tras informar al Consejo de Ministros, regresar las leyes para una revisión en los plazos estipulados en la Constitución. Tras la expiración de los plazos, si los proyectos de ley no son publicados o regresados, éstos se convierten en ley.
5. Transfiere los proyectos de ley que le son transmitidos por el Consejo de Ministros a la Cámara de Diputados.
6. Nombra al Presidente del Consejo de Ministros, designado tras consulta con el Presidente de la Cámara de Diputados, sobre la base de consultas parlamentarias cuyos resultados son obligatorios y que debe comunicar oficialmente a la presidencia de la Cámara de Diputados.
7. Promulga el decreto de designación del Presidente del Consejo de Ministros.
8. Promulga, de acuerdo con el Presidente del Consejo de Ministros, el decreto de formación del Gobierno.
9. Promulga los decretos de aceptación de la dimisión del Gobierno o de los ministros o su revocación.
10. Nombra embajadores y recibe sus cartas credenciales. Decide por decreto las condecoraciones del Estado.
11. Procede a la negociación de tratados internacionales y los ratifica de acuerdo con el Presidente del Gobierno. Éstos no son ejecutorios sino tras la aprobación del Consejo de Ministros. El Gobierno informa a la Cámara de Diputados en el marco de lo que permiten el interés del país y la

seguridad del Estado. En cuanto a los tratados que afectan al presupuesto del Estado o los tratados comerciales o aquellos que no pueden ser derogados anualmente, no serán ratificados sino con acuerdo de la Cámara de Diputados.

12. Dirige, cuando la necesidad lo exige, mensajes a la Cámara de Diputados.

13. Convoca por decreto, de acuerdo con el Presidente del Gobierno y la Cámara de Diputados a tener sesiones extraordinarias.

14. Tiene el derecho de someter al Gobierno todo asunto urgente sin importar el orden del día.

15. Convoca al Consejo de Ministros excepcionalmente cada vez que lo juzgue necesario de acuerdo con el Jefe del Gobierno.

16. Otorga amnistía individual por decreto.

17. No podrá ser juzgado en el ejercicio de sus funciones salvo en caso de transgresión de la Constitución o de alta traición.

C. El Presidente del Consejo de Ministros

El Presidente del Consejo de Ministros es el Presidente del gobierno. Él lo representa y se expresa en su nombre y es responsable de la ejecución de la política general tal como el gobierno la define. Ejerce las prerrogativas siguientes:

1. Preside el Consejo de Ministros.

2. Procede a consultas parlamentarias para la formación del Gobierno y firma, con el Presidente de la República el decreto de su conformación. El Gobierno debe presentar su declaración ministerial en un plazo de 30 días a la Cámara de Diputados para obtener su voto de confianza. El Gobierno no puede ejercer sus prerrogativas antes de haber obtenido la confianza ni después de haber dimisionado salvo en el sentido más restrictivo de expedición de asuntos pendientes.

3. Expone la política general de gobierno ante la Cámara de Diputados.

4. Firma todos los decretos, con excepción de la designación del Presidente del Consejo de Ministros y el de la aceptación de la dimisión a un ministerio...

5. Firma el decreto de convocación para la apertura de una sesión extraordinaria y los decretos de publicación de leyes o su regreso para nueva deliberación.

6. Convoca la reunión del Consejo de Ministros, prepara el orden del día e informa al Presidente de la República de su contenido y de los temas de debate...

7. Supervisa los trabajos de las administraciones y de las instituciones públicas, coordina el trabajo entre los ministros...

8. Ocupa por derecho la Vicepresidencia del Consejo Superior de Defensa.

9. Es el Vicepresidente del Consejo Superior de Defensa.

D. El Consejo de Ministros

Representa el poder ejecutivo. Sus prerrogativas son las siguientes:

1. Planifica la política general del Estado, elabora proyectos de ley y decretos y las resoluciones necesarias para su aplicación.

2. Supervisa la aplicación de las leyes y los reglamentos y supervisa los trabajos de todos los organismos del Estado, administraciones, instituciones civiles, militares y de seguridad sin excepción.

3. Es la instancia a la cual son sometidas las fuerzas armadas.

4. Nombra funcionarios de Estado, los despide y acepta su dimisión...

5. Tiene el derecho de disolver la Cámara de Diputados a petición del Presidente de la República, si el parlamento no está reunido por un plazo de un mes a pesar de convocatorias sucesivas o si el parlamento regresa el conjunto del presupuesto con objeto de paralizar la acción del Gobierno. Sin embargo, el Consejo no puede recurrir a la disolución por una segunda vez por las mismas razones que motivaron la primera disolución.

6. Cuando el Presidente de la República asiste a una reunión del Consejo de Ministros, ésta se efectúa bajo su presidencia.

7. El Consejo de Ministros se reúne regularmente en su propia sede. El quórum legal es de dos tercios. El Consejo adopta sus resoluciones por consenso o por voto. Las decisiones son adoptadas por la mayoría de los presentes salvo cuestiones capitales que exijan la mayoría de dos tercios. Son cuestiones capitales:

La imposición del estado de urgencia o su cancelación, la guerra y la paz, la movilización general, la ratificación de acuerdos internacionales, el presupuesto general del Estado, los planes de desarrollo generales y la nominación de funcionarios de primer rango, la modificación de la división administrativa de las regiones, la disolución del parlamento, la ley electoral, la ley de nacionalidad y de estatuto personal, la revocación de los ministros.

E. El Ministro

(...) No puede ser revocado sino por decisión del Consejo de Ministros o si el parlamento le retira su confianza.

F. La dimisión del Gobierno, el Gobierno dimisionario y la revocación de Ministros

1. El Gobierno es considerado dimisionario en los casos siguientes:
 - a. si el Presidente del Consejo dimisiona
 - b. si más de un tercio de los ministros designados quedan fuera.
 - c. en caso de muerte del Presidente del Consejo.
 - d. al comienzo del mandato del Presidente de la República.
 - e. al comienzo del mandato de la Cámara de Diputados.
 - f. cuando el parlamento le retira su confianza...
2. La destitución del ministro tiene lugar por decreto firmado por el Presidente de la República y el Presidente del Consejo, tras el acuerdo del Consejo de Ministros.
3. Cuando el Gobierno dimisiona o es dimisionario, la Cámara de Diputados se constituye *de jure* en sesión extraordinaria hasta la formación de nuevo Gobierno que obtenga su voto de confianza.

G. La abolición del confesionalismo político

La abolición del confesionalismo político es un objetivo nacional esencial que exige para su realización una acción programada por etapas. El nuevo parlamento elegido ... deberá adoptar las decisiones adecuadas para la realización de este objetivo y constituir una instancia nacional bajo

la presidencia del jefe de Estado la cual estará compuesta, además de los presidentes del parlamento y del Consejo de Ministros, de personalidades políticas, intelectuales y sociales. El objetivo de esta instancia es estudiar y proponer los medios susceptibles de abolir el concesionalismo y de someterlos al parlamento, al Consejo de Ministros y de supervisar la ejecución en el periodo transitorio.

Durante el periodo transitorio:

1. La regla de representación confesional es abolida y el criterio de calificación y de especialización será retenido en las funciones públicas, la justicia, las instituciones militares y de seguridad, las instituciones públicas y mixtas, las oficinas autónomas conforme a las necesidades de la ente nacional con excepción de las funciones de primer orden y sus equivalentes, que serán repartidas por igual entre cristianos y musulmanes, sin especificación de ninguna función para ninguna comunidad en particular.

2. La mención de la confesión o del rito en la carta de identidad queda abolida.

3. *Otras reformas*

A. La descentralización administrativa

(No se considera relevante).

B. Los tribunales

A) Para garantizar la supremacía de la ley...

1. La Alta Corte, como está estipulada en la Constitución (de 1943) será constituida. Su objetivo es juzgar a los presidentes y ministros. Una ley específica será elaborada para regular el procedimiento.

2. Un Consejo Constitucional será creado para interpretar la Constitución y controlar la constitucionalidad de las leyes y para conocer de litigios e invalidaciones relativas a las elecciones presidenciales y parlamentarias.

3. Las partes que se nombran a continuación tienen el derecho de consultar al Consejo Constitucional en lo que concierne a la interpretación de la Constitución y la constitucionalidad de las leyes: el Presiden-

te de la República, el Presidente de la Cámara de Diputados, el Presidente del Consejo de Ministros y un cuórum de diputados que será definido.

B) Con objeto de garantizar el principio de compatibilidad entre la religión y el Estado, los jefes de las comunidades libanesas tienen el derecho de consultar al Consejo Constitucional en los siguientes aspectos: el estatuto personal, la libertad de creencia y práctica de ritos religiosos, la libertad de enseñanza religiosa.

C) Para reforzar la independencia de la justicia, un número determinado de miembros de la Corte Suprema será electo por el cuerpo de magistrados.

C. La ley electoral parlamentaria

Las elecciones parlamentarias tendrán lugar conforme a una nueva ley electoral sobre la base de las gubernaturas (mohafazat). Ella expresará los fundamentos que garantizan la unidad de los libaneses y permitirá una más justa representatividad política de todas las capas de la sociedad... conforme al principio de unidad de territorio, pueblo e instituciones.

D. Creación de un consejo económico y social para el desarrollo

E. La educación y la enseñanza

1. La educación será obligatoria al menos a nivel primario.
2. Afirmación del principio de libertad de enseñanza conforme a la ley y reglamentos en vigor.
3. Protección de la enseñanza privada y fortalecimiento del control del Estado sobre las escuelas privadas y el libro escolar.
4. Reforma de la enseñanza pública, profesional y técnica... reforma de la Universidad Libanesa para fortalecerla.
5. Revisión y desarrollo de programas con objeto de reforzar la integración nacional, la apertura espiritual y cultural y la unificación del libro escolar en las materias de historia, y educación nacional.

F. La información

Reorganización de los medios de información conforme a la ley y en el cuadro de la libertad responsable con vista a servir a los objetivos de la entente nacional y al fin del estado de guerra.

II. SOBERANÍA DEL ESTADO LIBANÉS SOBRE LA TOTALIDAD DE SU TERRITORIO

Tras el acuerdo de todos los partidos libaneses para instaurar un Estado fuerte y eficaz, fundado sobre la entente nacional, el gobierno de unidad nacional elaborará un plan detallado de seguridad que durará un año y cuyo objeto es extender progresivamente la soberanía del Estado libanés sobre todo el territorio nacional. Este plan incluirá:

1. La proclamación de la disolución de todas las milicias, libanesas o no, y la deposición de sus armas al Estado libanés en un plazo de 6 meses que entra en vigor tras la ratificación del documento de Reconciliación Nacional, la elección del Presidente de la República (sucesor de Amín Gemayel) la formación del Gobierno de Reconciliación Nacional y adopción de reformas políticas constitucionales.

2. Reforzamiento de las fuerzas de seguridad interior por medio de:

a) Una conscripción abierta a todos los libaneses sin excepción para darles una formación centralizada antes de repartirlos en las unidades y regiones sin menoscabo de sesiones de formación constantes y regulares.

b) Reforzamiento de organismos de seguridad susceptibles de controlar la entrada y salida de personas en las fronteras del país.

3. Reforzamiento de las fuerzas armadas:

a) El objetivo esencial de las fuerzas armadas es la defensa de la patria y del orden público en caso de ser insuficientes los medios de las fuerzas de seguridad interior.

b) Las circunstancias en las que las fuerzas armadas podrán apoyar a las fuerzas de seguridad internas será decidida por el Consejo de Ministros.

c) Se procederá a uniformar el equipo de las fuerzas armadas y de asegurar su entrenamiento para hacerlas capaces de asumir su responsabilidad nacional frente a la agresión israelí.

4. La solución de la cuestión de los refugiados libaneses contará con la adopción de leyes que garanticen los derechos de todos los refugiados

libaneses a partir de 1975 para que regresen a su lugar de origen así como los medios de reconstrucción de zonas siniestradas.

Si bien el Estado libanes debe sostener su autoridad en todo el territorio libanés por sus propios medios,

Teniendo en cuenta la naturaleza de las relaciones fraternales que ligan a Líbano y Siria, las fuerzas sirias —que reciben (nuestro) agradecimiento— auxiliarán a las fuerzas legales libanesas para extender la autoridad del Estado libanés durante un plazo máximo de dos años tras la ratificación del documento de Reconciliación Nacional...

Al final de este periodo los dos gobiernos decidirán el repliegue de las tropas sirias en la Beqaa y en la entrada de la Beqaa oeste hasta la línea de Hammana... Si se requiriera también en otros puntos que serán determinados por un comité militar conjunto. El acuerdo de los dos gobiernos determinará la dimensión y duración de la presencia de tropas sirias y la definición de las relaciones entre estas fuerzas y las del Estado libanés. El Comité Superior Tripartito Árabe ayudará a los dos Estados a llegar a este acuerdo si ellos así se lo requieren.

III. LIBERACIÓN DE LÍBANO DE LA OCUPACIÓN ISRAELÍ

La restauración de la autoridad del Estado hasta las fronteras libanesas reconocidas internacionalmente implica:

1. Aplicación de la resolución 425 y de las diferentes resoluciones del Consejo de Seguridad que exijan poner fin a la ocupación israelí.
2. Mantener el Acuerdo de Armisticio del 23 de marzo de 1949.
3. Adopción de todas las medidas para liberar todas las tierras libanesas de la ocupación israelí, instauración de la soberanía del Estado en todo su territorio, despliegue del ejército libanes en las zonas fronterizas y fortalecimiento de la presencia de las fuerzas de Naciones Unidas en el sur de Líbano...

IV. RELACIONES SIRIO-LIBANESAS

El Líbano, de pertenencia y de identidad árabe, está ligado por relaciones fraternales sinceras con todos los Estados árabes y sostiene con Siria relaciones particulares que derivan su fuerza de su vecindad, de la historia

y los intereses fraternales comunes. Sobre esta base se funda la coordinación y colaboración entre los dos Estados y los acuerdos entre ellos en diferentes áreas los consagrarán para asegurar el interés de los dos países hermanos en el cuadro de la soberanía e independencia de cada uno. Sobre esta base... debe evitarse a todo precio que Líbano llegue a ser fuente de amenazas a la seguridad de Siria (o viceversa). Líbano no permitirá ser usado como pasaje o como refugio para cualquier Estado u organización que tenga por objeto amenazar a Siria. De la misma forma, Siria, celosa de la seguridad de Líbano y de su independencia y unidad así como del entendimiento entre sus hijos, no permitirá ninguna acción que amenace la seguridad de Líbano, su independencia o su soberanía.

(Aprobado el 22 de octubre de 1989 por los diputados reunidos en Taef, Arabia Saudita. Ratificado por voto de la Asamblea Nacional reunida en Qleyat, en la Beqaa, el 5 de noviembre de 1989).

IV. TRATADO DE FRATERNIDAD, COOPERACIÓN Y COORDINACIÓN
ENTRE LA REPÚBLICA SIRIA Y LA REPÚBLICA LIBANESA, 1991.
(TRADUCCIÓN DEL ÁRABE)*

[Consideraciones]

La República Árabe Siria y la República Libanesa, teniendo en cuenta las relaciones fraternales y privilegiadas que las unen y que cobran fuerza en razón de la cercanía, la historia, la pertenencia única y el destino e intereses comunes y convencidas de que la realización de la más amplia cooperación y coordinación sirve sus intereses comunes y les dota de los medios para garantizar su desarrollo y su progreso, protege su seguridad nacional e internacional, asegura la prosperidad y su estabilidad y les permite hacer frente a todos los desarrollos regionales e internacionales y responde a las aspiraciones de los pueblos de ambos países, cristalizadas en el Pacto Nacional libanés aprobado por la Asamblea Nacional Libanesa el 5 de noviembre de 1989 (Acuerdo de Taef) convienen en lo siguiente:

Artículo 1: Los dos Estados se comprometen al más alto grado de cooperación y coordinación en todos los asuntos: político, económico, de seguridad, cultural, científico y otros salvaguardando así el interés superior de los dos países hermanos en el contexto de su soberanía e independencia respectivas; lo anterior les permitirá utilizar su potencial político, económico y de seguridad para garantizar la prosperidad y la estabilidad, garantizar su seguridad nacional e internacional y reforzar sus intereses comunes a manera de reafirmación de sus relaciones fraternales y como garantía de su destino común.

Artículo 2: Los dos Estados convienen realizar la cooperación y coordinación en los ámbitos económico, agrícola, industrial, comercial, de transporte y comunicación y aduanero emprendiendo proyectos comunes y coordinando sus planes de desarrollo.

*Firmado en Damasco el 22 de mayo de 1991. Traducción no oficial del árabe por León Rodríguez Zahar.

Artículo 3: La interconexión entre la seguridad de los dos Estados exige que, en ningún caso, Líbano se convierta en fuente de amenaza a la seguridad de Siria o que Siria lo sea para Líbano. Así pues, Líbano no debe permitir convertirse en punto de tránsito o base militar para ninguna fuerza extranjera, Estado u organización que tenga por objeto agredir a Siria. Siria, celosa de la seguridad de Líbano, de su independencia y unidad y de la concordia entre sus hijos, no debe permitir ninguna acción que amenace la seguridad, independencia o soberanía de Líbano.

Artículo 4: Tras la aprobación de las reformas políticas, conforme a la Constitución y el Pacto Nacional libanés y a las fechas previstas en ese pacto, los gobiernos libanés y sirio deciden el despliegue de las fuerzas militares sirias en la Beqaa y en la entrada de la Beqaa oeste a la altura de Dahr el Baidar hasta la línea de Hammana-Medirej-Ain Dara y, de ser necesario en otros puntos que serán definidos por un comité militar conjunto sirio-libanés. Así, un acuerdo será concluido entre los dos gobiernos decidiendo el número de efectivos de las fuerzas sirias y el periodo de su presencia en las regiones mencionadas así como su relación con las autoridades libanesas en las regiones donde coincidan.

Artículo 5: La política exterior árabe e internacional de los dos Estados se sustenta en los siguientes principios:

1. Siria y Líbano son dos países árabes ligados por el Pacto de la Liga Árabe, el tratado de defensa árabe y de cooperación económica, y todos los acuerdos concluidos en el marco de la Liga. Ellos son países miembros de las Naciones Unidas y comprometidos con la Carta; ambos son miembros del Movimiento No Alineado.

2. Unidad de destino y de intereses comunes de los dos países

3. Los dos Estados se apoyan mutuamente en todo lo que a la seguridad e intereses nacionales se refiere conforme a las disposiciones de este tratado.

Conforme a lo anterior, los gobiernos de los dos países coordinan sus políticas árabe e internacional y realizan la más amplia cooperación en el seno de las instituciones y organizaciones árabes e internacionales y coordinan sus posturas respecto a diversas cuestiones regionales e internacionales.

Artículo 6. Las instancias siguientes son constituidas para atender los objetivos de este tratado en el entendido que otros organismos podrán ser creados por decisión del Consejo Superior que se describe a continuación:

1. El Consejo Superior

a) El Consejo Superior está formado por los presidentes de los dos Estados además de: el presidente de la Asamblea del pueblo y el presidente del Consejo de Ministros y el vicepresidente del Consejo de Ministros de la República Árabe Siria; del presidente de la Asamblea Nacional y del presidente y vicepresidente del Consejo de Ministros de la República Libanesa.

b) El Consejo Superior se reúne una vez por año y cuando haya necesidad en un lugar previamente acordado.

c) El Consejo Superior diseña la política general de cooperación y coordinación entre los dos Estados en los dominios político, económico, de seguridad, militar y otros. También supervisa su ejecución. Adopta los planes y decisiones que toma el Comité de Seguimiento y de Coordinación, el Comité de Asuntos Exteriores, el de Asuntos Económicos y Sociales, el de Defensa y Seguridad y de cualquier otro comité que pueda surgir posteriormente.

d) Las decisiones del Consejo Superior son obligatorias y ejecutadas en el cuadro de las normas constitucionales vigentes en los dos países.

e) El Consejo Superior define los temas sobre los cuales las comisiones especializadas pueden tomar decisiones, las cuales revestirán un carácter obligatorio en la medida en que estén conformes con los principios y normas constitucionales de cada uno de los dos países y no contradigan los principios y normas constitucionales respectivos.

2. El Comité de Seguimiento y Coordinación

El comité está formado por los presidentes de los Consejos de Ministros de ambos países y de algunos ministros. Sus tareas son las siguientes:

a) El seguimiento de la ejecución de las decisiones del Consejo Superior al cual someterá los informes sobre las fases de ejecución;

b) La coordinación de las recomendaciones y las decisiones de las comisiones especializadas y la transmisión de sus sugerencias al Consejo Superior;

c) Sostener reuniones, cuando haya necesidad, con las comisiones especiales;

d) El Comité se reúne una vez cada seis meses y todas las veces que sea necesario.

3. La Comisión de Asuntos Exteriores

a) La comisión de asuntos exteriores está formada por los ministros de asuntos exteriores de los dos países.

b) Se reúne una vez cada dos meses o cuando haya necesidad, alternativamente en cada uno de los dos países.

c) Coordina las políticas exteriores de los dos Estados en sus relaciones con otros países, sus actividades y su toma de posiciones en el seno de organismos árabes e internacionales. Elabora, para este fin, planes que serán aprobados por el Consejo Superior.

4. La Comisión de Asuntos Económicos y Sociales

a) La Comisión de Asuntos Económicos y Sociales está formada por los ministros de los dos países encargados de los sectores económico y social;

b) La Comisión se reúne alternativamente en cada uno de los dos países, cada dos meses o según la necesidad;

c) El objetivo de la Comisión es contribuir a la coordinación económica y social de los dos Estados y preparar recomendaciones para este fin;

d) Las recomendaciones tomadas por la Comisión son consideradas como obligatorias luego de su adopción por el Consejo Superior conforme a las normas constitucionales en vigor en cada país.

5. La Comisión de Defensa y de Seguridad

a) La Comisión está formada por los ministros de Defensa y del Interior de los dos países;

b) La Comisión está dedicada al estudio de los medios de preservar la seguridad de los dos Estados, proponer medidas comunes para hacer frente a la agresión o a la amenaza, a la seguridad nacional o a cualquier problema que amenace la seguridad interna de cualquiera de los dos países;

c) Todos los planes y recomendaciones elaborados por esta Comisión serán sometidos a la aprobación del Consejo Superior conforme a las normas constitucionales en vigor en cada uno de los dos países.

6. El Secretariado General

- a) Se instituye un secretariado general encargado de dar seguimiento a las resoluciones de este tratado.
- b) El Secretario General es designado por el Consejo Superior.
- c) La sede, las atribuciones, el marco y el presupuesto del Secretario General son definidos por decisión del Consejo Superior.

Disposiciones finales

1. Acuerdos especiales serán concluidos entre los dos países en los dominios abarcados por este tratado como son: económico, de seguridad, de defensa y otros conforme a las normas constitucionales en vigor en cada país. Estos acuerdos serán considerados como partes complementarias de este tratado.
2. Este tratado entra en vigor luego de su aprobación por las autoridades competentes conforme a las normas constitucionales vigentes en los dos países.
3. Los dos Estados anularán las leyes y reglamentos que no estén conforme a este tratado, en virtud de las normas constitucionales en los dos países.

Firmado: Presidente de la República Árabe de Siria y Presidente de la República Libanesa.

V. RESOLUCIÓN 520 DEL CONSEJO DE SEGURIDAD*

El Consejo de Seguridad

Habiendo examinado el informe del Secretario General de fecha 15 de septiembre de 1982 (s/15282/add.1),

Condenando el asesinato de Bashir Gemayel, Presidente electo constitucionalmente del Líbano, así como todo intento por alterar mediante la violencia la restauración de un Gobierno fuerte y estable en el Líbano,

Habiendo escuchado la declaración del representante permanente del Líbano,

Tomando nota de la determinación del Líbano de lograr la retirada de todas las fuerzas no libanesas de Líbano,

1. Reafirma sus resoluciones 508 (1982), 509 (1982) y 516 (1982), en todos sus componentes;

2. Condena las recientes incursiones israelíes en Beirut, que violan los acuerdos de cese del fuego y las resoluciones del Consejo de Seguridad;

3. Exige el regreso inmediato de las posiciones ocupadas por Israel antes del 15 de septiembre de 1982, como primer paso para el pleno cumplimiento de las resoluciones del Consejo de Seguridad;

4. Exhorta nuevamente al respeto estricto de la soberanía, la integridad territorial, la unidad y la independencia política del Líbano bajo la única y exclusiva autoridad del gobierno del Líbano por conducto del ejército libanés en todo el territorio del Líbano;

5. Reafirma sus resoluciones 512 (1982) y 513 (1982) que exhortan a que se respeten los derechos de la población civil sin discriminación alguna, y repudia todo acto de violencia contra esa población.

*Aprobada por el Consejo de Seguridad en su 2359a. sesión, el 17 de septiembre de 1982. Versión oficial en castellano, se omiten puntos 6 y 7.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

1. LIBROS

- Aubert, Ma. Eugenia, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Aboukhater, Antoine, *Le mutassarifat du Mont Liban*, Beirut, Universidad Libanesa, 1977.
- Ammoun, Fouad, *Les légues des pheniciens a la philosophie*, Beirut, Universidad Libanesa, 1983.
- Barakat, Halim (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988.
- Baramki, Dimitri, *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut, 1961.
- Betts, Roberts, *The Druze*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Brynen, Rex, *Sanctuary and Survival: The PLO in Lebanon*, Londres, Pinter Publishers, 1990.
- Canard, M., "Djaradjima", *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1989.
- Chabry, Laurent y Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche Orient*, París, Maissonneuve, 1984.
- Chami, Joseph y G. Castoriades, *Days of Tragedy*, Beirut, Chami y Castoriades, 1977.
- Churchill, Charles, *The Druzes and Maronites Under the Turkish Rule, 1840-1860*, Londres, Spottiswoode, 1862 (reedición).
- Corm, Georges, *Geopolitique du Conflit Libanais*, Beirut, Découverte, 1986.
- Dagher, Carole, *Les paris du général*, Beirut, FMA, 1992.
- Dahdah, Nagib, *Evolución histórica de Libano*, México, Ediciones Oasis, 1964.
- Dau, Boutros, *Religious, Cultural and Political History of the Maronites*, Beirut, Boutros Dau, 1984.
- Deniz Akkarli, Engin, *The Long Peace, 1861-1920*, Berkeley, University of California, 1993.
- Dib, Pierre, *Histoire de l'Église Maronite*, Beirut, Editions La Sagesse, 1962.

- , *L'Église Maronite. Les Maronites sous les Ottomans* (II) Beirut, Editions La Sagesse, 1962.
- Figuié, Gérard, *Le point sur le Liban*, Beirut, Anthologie, 1996.
- Gordon, Cyrus, *Before the Bible*, Londres, Collins, 1962.
- Hajjar, J., *Le Christianisme en Orient*, Beirut, Librairie du Liban, 1971.
- Harb, Antoine, *Los maronitas*, Beirut, Toras, 1989.
- Harden, Donald, *The Phoenicians*, Londres, Penguin, 1972.
- Harik, Ilya, *Politics and Change in a Traditional Society. Lebanon, 1711-1845*, Princeton, Princeton University, 1968.
- Hitti, Philip, *Lebanon in History*, Londres, Macmillan and Co., 1957.
- , *Syria: A Short History*, Nueva York, Oldbeer, 1957.
- Hodgson, Marshal, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University, 1974.
- Hourani, Albert y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Oxford (Center for Lebanese Studies), 1992.
- , *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Londres, Oxford University Press, 1958.
- , *Syria and Lebanon*, Oxford, Oxford University Press, 1946.
- Hitti, Philip, *Lebanon in History*, Londres, Macmillan, 1962.
- Issawi, Charles, *British Consular Views on Syria's Economy in 1850-1860*, (Centennial Publication of the American University) Beirut, American University, 1967.
- Jaber, Hala, *Hezbollah*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.
- , *Hezbollah: Born with a Vengeance*, Columbia, Columbia University Press, 1997.
- Khalaf, Samir y Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres, Oxford University Press, 1968.
- , *Persistence and Change in 19th Century Lebanon*, Beirut, AUB, 1979.
- Kais, M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden, E.J. Brill, 1992.
- Kissling, H. et al., *The Last Great Muslim Empires*, Princeton, Markus Wiener, 1996.
- Lammens, H., "Mardaites", *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1996.
- Laurent, Annie y Antoine Basbous, *Guerres secretes au Liban*, París, Gallimard, 1987.
- Lawrence, T.E., *Seven Pillars of Wisdom*, Nueva York, Doubleday, 1935.
- Lewis, Bernard, *El Oriente Próximo*, Barcelona, Crítica, 1996.
- , *The Arabs in History*, Nueva York, Harper and Row, 1966.

- Makkarem, Sami Nassib, *The Druze Faith*, Nueva York, Caravan Books, 1974.
- Menassa, Beshara, *Constitution Libanaise: Textes et Commentaires et Accord de Taef*, Beirut, Les Editions L'Orient, 1995.
- Mishaqa, Mikhail, *Murder, Mayhem, Pillage and Plunder*, Nueva York, State University of New York Press, 1988. (Traducción del original árabe del siglo XIX.)
- Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge, Cambridge University, 1988.
- Moosa, Matti, *The Maronites in History*, Nueva York, Syracuse University, 1986.
- Naffah, Joseph, *La lucha de mi vida por la educación y la paz*, México, Porrúa, 2000.
- Naoum, Sarkis, *Michel Aoun: Rêve ou illusion*, Beirut, Sarkis Naoum, 1990.
- Nasib, Sami, *The Druze Faith*, Nueva York, Caraban Books, 1974. (Libro autorizado por el Sheij al-Aql de la comunidad drusa, Muhamed Abu Shaqra.)
- Pakradouni, Karim, *Le piège*, París, Frasset, 1991.
- Phares, Walid, *Lebanese Christian Nationalism*, Boulder, Lynne Rienner, 1995.
- Piccard, Elizabeth, *Liban: État de discorde*, París, Flammarion, 1988.
- Pipes, Daniel, *Greater Syria*, Oxford, Oxford University, 1990.
- Pringuey, Roland, *Quarante ans de vie au Liban*, Beirut, FMA, 1996.
- Rabath, Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beirut, Universidad Libanesa, 1986.
- Ranstorp, Magnus, *Hizballah in Lebanon*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996.
- Reig, Daniel, *Homo Orientaliste: la langue arabe en France depuis le XIX siècle*, París, Eds. Maissonneuve, 1988.
- Ristelhueber, Rene, *Traditions françaises au Liban*, París, Librairie Felix Alcan, reedición 1994.
- Rodríguez, León, *La Revolución islámica-clerical de Irán*, México, COLMEX, 1991.
- Salibi, Kamal, *The Modern History of Lebanon*, Londres, Weidenfeld, 1965.
- , *A House of Many Mansions*, Berkeley, University of California, 1988.
- , *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut, AUB, 1959.
- , *The Modern History of Lebanon*, Londres, Weidenfeld, 1965.

- Salim Abou, *Le bilinguisme Arabe-Français au Liban*, París, Presse Universitaires de France, 1962.
- Sayyed Hossein Nasr (ed.), *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Nueva York, State of New York University Press, 1989.
- Sierra Kobeh, Ma. de Lourdes, *La crisis del Libano, un entrefuego local, regional e internacional*, México, Paradigma, 1999.
- Sivan, Emmanuel, *Mitos políticos árabes*, Barcelona, Bellaterra, 1997.
- Sneiffer-Perri, Regina, *Guerres maronites*, París, Harmattan, 1996.
- Shidyaq, Tannus, *Ajbar al-Ayan*, Beirut, Bustany, 1970. (Texto en árabe.)
- Tarazi, Layla, *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, University of California, 1994.
- Tayeh, Boutros, *Los maronitas*, México, Diana, 1999.
- Touma, Toufik, *Paysans et institutions feudales chez les druzes et les maronites du Liban*, Beirut, Universidad Libanesa, 1964.
- , *Paysans et institutions feudales chez les druses et les maronites du Liban du XVII siècle a 1914*, tomo II, Beirut, Universidad Libanesa, 1972.
- Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, París, Fayard, 1994.
- Yeor, Bat, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, Londres, Associated University Presses, 1994.
- Zamir, Meir, *The Formation of Modern Lebanon*, Ithaca, Cornell University, 1988.

2. ARTÍCULOS

- Ajami, Fuad, "Imam Musa al-Sadr", en Sayyed Hossein Nasr (ed.) *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Nueva York, State of New York University Press, 1989.
- Bashshur, Munir, "The Role of Education...", en Barakat, Halim (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988.
- Canard, M., "Lubnan", *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1996.
- Charara, Walid y Marina da Silva, "Le Liban sud resiste", *Maniere de Voir*, abril, 2000.
- Chouet, Allain, "L'espace tribal alaouite a la epreuve du pouvoir", *Monde Arabe, Magreb Mashrek*, núm. 147.

- Cobban, Helena, "Lebanon's Chinese Puzzle", *Foreign Policy*, núm. 53, 1983-1984.
- Corm, Georges, "Liban: hegemonie milicienne et probleme du rétablissement de l'État", *Monde Arabe, Maghreb, Mashrek*, núm. 131, 1991.
- Couve, Maurice, "La Crise Libanaise et l'évolution du Proche Orient", *Politique Etrangere* 31, 1976.
- Dawisha, Adeed, "The Motives of Syria's Involvement in Lebanon", *Middle East Journal*, núm. 38, 1984.
- Deeb, Marius, "Lebanon: Prospects for National Reconciliation in the mid-1980's", *The Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984.
- El-Jaber, Attrache, "Sur la Religion des Druzes", *Les Cahiers de l'Est*, núm. 1, Beirut, 1947.
- Fanjul, Serafin, "Atalaya del tiempo. Datos para una revisión", *Qurtuba* 2, 1997.
- Fasroun, Samih, "Cultural Pluralism and Social Class in Lebanon", en Barakat, Halim (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown, 1988.
- Freeman, Robert, "The Soviet Union and the Crisis in Lebanon", en Barakat, Halim (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown, 1988.
- Friedman, Thomas, *From Beirut to Jerusalem*, Nueva York, Doubleday, 1990.
- Hana y Mounzer Jaber, "Quand le Liban se libera", *Maniere de voir*, núm. 54, *Le Monde Diplomatique*, nov-dic. 2000.
- Harik, Ilya, "The Iqta System in Lebanon", *Middle East Journal*, vol. 19, núm. 4, 1965.
- Harik, Judith y Khashan, Hilal, "Lebanon's Divisive Democracy: The Parliamentary Elections of 1992", *Arab Studies Quarterly*, vol. 15, núm. 1, 1993.
- Haris, William, "Syria in Lebanon", en Altaf Gauhar (ed.), *Third World Affairs*, Londres, Third World Foundation, 1988.
- Hourani, Albert, "Lebanon from Feudalism to Nation-State", *The Formation of the Modern Middle East*, Berkeley, UCLA, 1981.
- Hunwick, John, "The Rights of *Dhimmi*s to Maintain a Place of Worship", *Al-Qantara*, XII, 1991.
- Kaplan, Robert, "Tales from the Bazaar", *The Atlantic Monthly*, agosto, 1992.

- Kenneth M. Cuno, "Was the Land of the Ottoman Syria Miri or Mulk?", *Studia Islamica*, núm. 1, 1995.
- Khalidi, Rashid, "The Palestinians in Lebanon", *Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984.
- Khalidi, Walid, "Lebanon: Yesterday and Tomorrow", *Middle East Journal*, vol. 43, núm. 3, 1989.
- Kramer, Martin, "Musawi's Game", *The New Republic*, marzo 23, 1992.
- Lallier, Frederic, "Liban: l'identité de la communauté druze du Chouf", *Monde Arabe, Maghreb, Mchrek*, núm. 165, 1999.
- Lammens, H., "Mardaites", *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill.
- Laurent, Annie, "Syrie-Liban: Les faux freres-jumeaux", *Politique Etrangere*, 48 (1983).
- Maqdisi, Ussama, "The Modernity of Sectarism in Lebanon", *Middle East Report*, julio-septiembre, 1996.
- Messara, Antoine, "Les partis politiques au Liban: une experience arabe pioniere et en declin", *Revue de etudes du monde musulman et de la Mediterranee*, núm. 81, 1996.
- Morris, Benny, "Ben Gurion et la question palestinienne", *L'Histoire*, núm. 212, 1997.
- Muir, Jim, "Lebanon: Arena of Conflict, Crucible of Peace", *Middle East Journal*, vol. 38, núm. 2, 1984.
- Norton, Richard A., "Lebanon after Ta'if: Is the Civil War Over?" *Middle East Journal*, vol. 45, núm. 3, 1991.
- , "Insecurity Zones in South Lebanon", *Journal of Palestinian Studies*, vol. XXIII, núm. 1, 1993.
- Olmert, Yossi, "A False Dilemma? Syria and Lebanon's Independence during the Mandatory Period", *Middle Eastern Studies*, vol. 32, núm. 3, julio, 1996.
- Piccard, Elizabeth. "Arab Military", en Luciani, Giacomo (ed.), *The Arab State*, Los Ángeles, University of California, 1990
- Pipes, Daniel, "The Real Problem", *Foreign Policy*, 1982.
- Quintana, Santiago, "El discurso secularista como ideología étnica", *Revista de Estudios de Asia y África*, vol. XIX, 1984.
- Rodríguez, León, "Libano: desenlace inesperado de un conflicto confesional", *Revista de Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 106, 1998.
- , "Los héroes de las montañas", *Reforma*, marzo 1, 1998.

- , “Tres aspectos del origen de la segregación de la gente del libro en el Islam”, *Revista de Estudios de Asia y África*, núm. 110 (abril del 2000).
- , “El nudo gordiano del sur de Líbano”, *Reforma*, febrero 13, 2000.
- , “Retirada israelí: paz incierta”, *Reforma*, mayo 29, 2000.
- , “Assad: un funeral incómodo”, *Reforma*, junio 13, 2000.
- Sakr, Maurice, “Nationalisme Arabe et Dirigisme Culturel”, *Cahiers de l'Est*, núms. 2-3, 1947.
- Saliba, Najib, “Syrian-Lebanese Relations”, en Halim Barakat (ed.) *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988.
- Salibi, Kamal, “The Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East”, en Barakat, Halim (ed.), *Toward a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown University, 1988.
- Seliktar, Ofra, “The New Zionism”, *Foreign Policy*, núm. 52, 1983.
- Smith, Gareth, “Rebuilding Bridges”, *Newstatesman and Society*, marzo 1, 1996.
- Snider, Lewis, “The Lebanese Forces: Their Origins and Role in Lebanon's Politics”, *The Middle East Journal*, vol. 38, núm. 1, 1984.
- Talhawi, Ghada, “From Palestinian Nationhood to Palestinian Nationalism”, *Arab Studies Quarterly*, vol. 8, núm. 4, 1984.
- Zeev, Schiff, “The Green Light”, *Foreign Policy*, núm. 50, 1983-1984.
- , “The Political Background of the War in Lebanon”, en Barakat, Halim (ed.), *Towards a Viable Lebanon*, Washington, Georgetown, 1988.
- Zisser, Eyal, “The Maronites, Lebanon and the State of Israel: Early Contacts”, *Middle Eastern Studies*, vol. 31, núm. 14, 1995.

3. DOCUMENTOS

- “Liban: l'argent des milices” (documento) en *Cahiers de l'Orient*, núm. 10, 1988.
- Tratado de Fraternidad, Coordinación y Cooperación entre Siria y Líbano, 1991.
- Acuerdo de Taef, 1989.
- Department of State “Lebanon: Human Rights Report, 1996”.
- Documento “The Lebanon We Want to Build”, *Deir Akkar*, diciembre 13, 1980.

Documento del PNL: "Un Líbano cristiano", 1996.

El Corán.

Journal Officiel de la République Libanaise.

Lebanon: Country Report, Londres, The Economist Intelligence Unit, 1996.

Rapports a la Société des Nations sur la situation de la Syrie et du Liban, 1922-1938.

Resolución 520 del Consejo de Seguridad de la ONU.

Riquet, Michel, "Les Maronites au Liban" (Folleto.)

Riquet, Michel, *Une minorite chretienne. les maronites au Liban* (folio).
s/f.

UNDP, "Lebanon", 1994.

UNDP, "Lebanon", 1995.

UNESCO, Nuestra diversidad creativa, 1997.

Y. Sadowski, "Cadres, Guns and money: eighth regional congress of the Syrian Baath".

3. ENCICLOPEDIAS

Hiro, Dilip, *Dictionary of the Middle East*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996.

Jacobs Patricia (comp.) *Diccionario enciclopédico de mexicanos de origen libanés y otros pueblos del Levante*, México, FONCA, 2000.

Encyclopedia of Islam (primera y segunda ediciones).

Enciclopedia Judaica.

Encyclopedia of the Middle East and North Africa.

4. REVISTAS Y PERIÓDICOS EN ÁRABE Y FRANCÉS

Al-Ahad.

Al-Hayat.

Al-Mashrek International Magazine.

Al-Mustaqbal.

An-Nahar.

Ar-Ray al-Amm.

Ash-Shira.

As-Safir.
L'Orient le Jour.
Le Monde.
Liban Chrétienne.
Magazine.
Manière de Voir.
Revue du Liban.

Líbano, espejo del Medio Oriente.
Comunidad, confesión y estado (siglos VII a XXI),
se terminó de imprimir en enero de 2004
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.,
Náranjo 96 bis, PB, Santa María la Ribera, 06400 México, D.F.
Tipografía y formación a cargo de
Federico Mozo, en Redacta, S.A. de C.V.
La edición estuvo al cuidado de la
Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LAS CRISIS DE LÍBANO Y AHORA LA DE IRAQ PONEN DE MANIFIESTO LA DIFICULTAD DE CONSTRUIR ESTADOS NACIONALES EN MEDIO ORIENTE. A COMIENZOS DEL SIGLO XX GRAN BRETAÑA, EN MESOPOTAMIA Y PALESTINA Y FRANCIA, EN SIRIA Y LÍBANO, SE ARROGARON EL MANDATO DE LA LIGA DE LAS NACIONES PARA INTENTAR TRASPLANTAR LA DEMOCRACIA Y LOS VALORES OCCIDENTALES AL MOSAICO DE COMUNIDADES, SECTAS Y GRUPOS ÉTNICOS DE LA REGIÓN. EL OBJETIVO ERA "CIVILIZARLOS", LLEVÁNDOLOS DEL SISTEMA COMUNITARIO DEL IMPERIO OTOMANO A INTEGRAR ESTADOS MODERNOS, DEMOCRÁTICOS Y ESTABLES.

EL CASO PARTICULAR DE LÍBANO PARECÍA EL MÁS PROMISORIO DADO EL LARGO CONTACTO ENTRE FRANCIA Y UNA IMPORTANTE COMUNIDAD CRISTIANA NATIVA, LOS MARONITAS. SIN EMBARGO, YA EN LOS AÑOS SETENTA, EL EXPERIMENTO EN LÍBANO, TAN ENTRETEJIDO CON EL DE SIRIA, FUE EL PRIMERO EN COLAPSARSE. COMO FIEL ESPEJO ASTILLADO DE MEDIO ORIENTE, LA DIVERSIDAD Y EL ANTAGONISMO ENTRE LAS IDENTIDADES COMUNITARIAS Y CONFESIONALES DE LÍBANO NO PUDIERON ACOMODARSE AL SISTEMA DEMOCRÁTICO O A LAS IDEOLOGÍAS DE INSPIRACIÓN OCCIDENTAL.

CON UN ENFOQUE NOVEDOSO, ESTE ESTUDIO ANALIZA LOS ENCUENTROS Y DESENCUENTROS DE LAS COMUNIDADES CONFESIONALES (MARONITAS, DRUSOS, CRISTIANOS ORIENTALES, SUNITAS, SHITAS, ALAWITAS) INMERSAS EN EL ENFRENTAMIENTO MILENARIO DEL CRISTIANISMO Y AL ISLAM Y SUJETAS A LA CONSTANTE INTERFERENCIA DE PODERES HEGEMÓNICOS EXTERNOS. EL OBJETIVO ES DESMONTAR LAS HISTORIAS SUPERPUESTAS DE LÍBANO. LA CUESTIONABLE RESTAURACIÓN DEL ESTADO LIBANÉS, TRAS LAS INTERVENCIONES DE ISRAEL Y SIRIA EN LOS AÑOS OCHENTA Y NOVENTA, DEBERÍA SERVIR DE ADVERTENCIA A LA QUE AHORA INTENTARÁ ESTADOS UNIDOS EN IRAQ. MIENTRAS POLÍTICOS, DIPLOMÁTICOS Y MILITARES, PROPIOS Y AJENOS DE LA REGIÓN, CONTIÑEN EVADIENDO O IGNORANDO LA REALIDAD COMUNITARIA CONFESIONAL Y LA IDENTIDAD FRAGMENTARIA DE MEDIO ORIENTE, DIFÍCILMENTE PODRÁN ENCONTRAR SOLUCIONES VIABLES Y DURADERAS PARA LOS CONFLICTOS DE LA REGIÓN.

LEÓN RODRÍGUEZ ZAHAR, INTERNACIONALISTA, ESPECIALIZADO EN ESTUDIOS DE MEDIO ORIENTE POR EL COLEGIO DE MÉXICO Y DOCTORANDO POR LA UNAM. DIPLOMÁTICO DE CARRERA, FUE ENCARGADO DE NEGOCIOS PARA EL RESTABLECIMIENTO DE LA EMBAJADA DE MÉXICO EN LÍBANO EN 1996 Y CONSEJERO POLÍTICO EN LA MISIÓN DE MÉXICO ANTE NACIONES UNIDAS (2002-).

EN EL COLEGIO DE MÉXICO HA PUBLICADO *La revolución islámica-clerical de Irán y la guerra con Iraq* (1991) Y ARTÍCULOS EN LA REVISTA DE *Estudios de Asia y África* Y *Foro Internacional*. EN *Artes de México* PUBLICÓ *Taracea islámica y mudéjar* (2000) Y *Arquitectura imaginaria: Al-Azrak, el Palacio Azul* (1998) Y CON PLAZA Y JANÉS, *La tercera diosa*, (2001). HA SIDO COLABORADOR EN EL PERIÓDICO *Reforma*, SECCIÓN "EL ÁNGEL" Y "SECCIÓN INTERNACIONAL".



EL COLEGIO DE MÉXICO

ISBN 9-681-21079-4



9 789681 210793