

La organización de los no musulmanes en el Imperio Otomano: *millet* y taifa

[Non Muslim organization in the Otoman Empire: *millet* and taifa]

Alejandra ÁLVAREZ SUÁREZ
Universidad de Barcelona
Alejandraas3@hotmail.com

Resumen: La organización tradicional de las comunidades no musulmanas dentro del Imperio Otomano fue modificada durante la época de las Tanzimat debido a la puesta en marcha de un nuevo modelo organizativo conocido como *millet*. Frente a la teoría tradicional que remonta el origen de este sistema *millet* a la época de la conquista de Constantinopla, en este artículo se aborda el origen y los motivos de esta innovación, así como el verdadero modelo organizativo que tuvieron los cristianos y judíos en las provincias árabes del Imperio.

Abstract: The traditional organization of the Non Muslim communities in the Ottoman Empire was changed during Tanzimat period due to starting up of a new model known as *millet*. Faced with the traditional theory that traces the origin of this *millet* system to the time of the conquest of Constantinople, this article focuses on the origin and the reasons for this innovation, as well as real organization model followed by Christians and Jews in the Arab provinces of that Empire.

Palabras clave: Cristianos. Judíos. Imperio Otomano. Legislación. Organización.

Key words: Christians. Jews. Ottoman Empire. Legislation. Organization.



Durante décadas, los otomanistas y los estudiosos de las instituciones políticas islámicas han venido aceptando como un hecho indiscutible que el Imperio Otomano se sirvió del denominado “sistema del *millet*” para organizar y gobernar a los súbditos no musulmanes que vivían en sus vastos territorios. De acuerdo con este sistema, cada una de las comunidades religiosas con reconocimiento oficial dentro del estado otomano recibía el nombre de *millet*, y de este modo se le otorgaba cierta autonomía, se le garantizaba la continuidad religiosa y cultural y se le permitía incorporarse al sistema político y económico¹. Según esta teoría tradicional, el sistema del *millet* sería un elemento esencial y constitutivo del estado otomano en cuanto estado islámico y, por tanto, gestionado según las normas para con los *dimmíes*². Por su parte, a los no musulmanes, el *millet* les concedía cierta autonomía espiritual, administrativa y judicial. Dicha autonomía se traduciría en la capacidad de recaudar los impuestos de la comunidad, gestionar los asuntos religiosos, educativos y caritativos, además de los directamente relacionados con el estatuto personal de sus miembros, tales como el matrimonio, el divorcio o la herencia³. En el *millet*, estas comunidades habrían encontrado la manera de preservar su religión, su lengua, sus costumbres y su memoria colectiva⁴.

Esta organización ha sido descrita como a modo de “gajos de naranja”, cada uno de los cuales (una comunidad religiosa) sería una parte esencial

¹ Cf. Kemal KARPAT, “Millet and Nationality: The Root of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude y Bernard Lewis, 2 vols. (Nueva York-Londres: Holmes & Meier, 1982), I, p. 142.

² Cf. Vincenzo POGGI, “Non musulmani nella società musulmana”, en *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell’Oriente mediterraneo, Atti del IX Colloquio Internazionale Romanistico Canonistico* (Roma: Università Lateranense 1994), pp. 553-566.

³ Cf. Roderic H. DAVISON, “Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century”, *The American Historical Review* 59/4 (1954), pp. 844-845.

⁴ Un estupendo resumen de esta teoría tradicional acerca del sistema *millet* aparece en Albert Habib HOURANI, *Minorities in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press 1947), pp. 20-22.

del estado y no un estado dentro de otro. El rubro principal del *millet* sería de carácter religioso, aunque también formarían parte de su tejido social la etnia y la lengua común de sus miembros⁵. Los *millet* estarían gobernados por un jefe (*millet başı*) invariablemente el más alto dirigente religioso de la comunidad, el respectivo patriarca para los cristianos o bien el gran rabino de Estambul para los judíos, que era elegido por los miembros de su comunidad. Después de esto, un diploma imperial (*berat*) reconocía su elección y lo confirmaba en su cargo, tras lo cual tenía autoridad sobre todos los súbditos imperiales pertenecientes a su confesión, actuando como responsable último e interlocutor ante la Sublime Puerta.

Un aspecto inherente a la teoría tradicional acerca del *millet* es la aceptación de que el origen histórico del mismo se remonta al reinado de Mehmet II Fatih (1442-1481), y está directamente relacionado con la conquista de Constantinopla en 1453. A raíz de ese acontecimiento, este sultán habría inaugurado el sistema con la instauración del *Rum milleti*, el *millet* griego ortodoxo, al que posteriormente seguiría el *Ermeni milleti* y el *Yahudi milleti*. Con el tiempo, a éstos se añadirían otros nuevos a lo largo de los siglos⁶.

Sin embargo, en los últimos años, diferentes autores han criticado esta teoría tradicional, afirmando que nunca existió una institución como la descrita en las líneas anteriores. La razón por la que se habría llegado a creer en su existencia en tales términos estribaría en la dificultad a la hora de determinar el sentido y el empleo preciso del término *millet* en los textos otomanos. Esto puede deberse a dos razones: en primer lugar, es muy posible que el uso que tiene actualmente esta palabra haya influido en una

⁵ Cf. Livio Amadeo MISSIR, "Le Statut juridique des Patriarches œcuméniques dans l'ancienne Turquie", en *Églises et État au Proche-Orient*, Bruselas 1973 (impreso por el autor), pp. 103-105; Vincenzo POGGI, "Millet: da religione a nazione", en *Umanità e Nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli e Mosca, Campidoglio 21 aprile 1992*, ed. Pierangelo CATALINO y Paolo SINISCALCO (Roma: Herder 1997), pp. 43-53.

⁶ V. POGGI, "Millet: da religione a nazione", en *Umanità e Nazioni*, ed. P. CATALINO y P. SINISCALCO, pp. 45-46.

interpretación extemporánea de la documentación de época otomana, dando a este término un significado moderno y retroactivo. La segunda razón se fundamenta en que la mayoría de las fuentes empleadas tradicionalmente por los investigadores son fuentes secundarias, ya que las fuentes primarias parecen ofrecer poca e insatisfactoria información acerca de la organización de los no musulmanes dentro del Imperio Otomano. En este sentido, la monumental y pionera obra *Islamic Society and the West*, de Hamilton Gibb y Harold Bowen, fue la pionera en establecer esta teoría, afirmando que el sistema *millet* fue el tradicional para las comunidades del Imperio Otomano⁷.

Los primeros autores que ha puesto en entredicho el valor de las investigaciones que afirman la existencia del sistema *millet* desde los comienzos de la época imperial otomana han sido Halil İnalcık y Benjamin Braude. El primero sostiene que la connotación moderna del término no puede ser aplicada a los primeros períodos, por lo que debe estudiarse en profundidad. Por su parte, Braude, en un artículo memorable, califica esta institución de mito y da las pautas para una investigación basada en un análisis exhaustivo de las fuentes⁸. Su aportación, que en un comienzo dio origen a un encendido debate sobre el tema, ha supuesto un hito en el

⁷ Los autores, justificándose ante posibles críticas, afirman al comienzo de su capítulo sobre los *dimmies*: "We could not exclude from our survey a chapter devoted to these communities, even if it had to be based on secondary sources to a much greater extent than the other chapters"; Hamilton Alexander Rosskeen GIBB y Harold BOWEN, *Islamic Society and the West. A Study of the impact of western civilization on Moslem culture in the Near East*, 2 vols. (Londres - Nueva York - Toronto: Oxford University Press, 1950-1957), I/2, p. 207, n. 1.

⁸ Cf. Halil İNALCIK, "R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876", *Bellekten, Turk Tarih Kurumu* 28 (1964), p. 791. Por su parte, Benjamin Braude afirma: "Unfortunately over the past one hundred years the term 'millet,' has become a historiographical fetish with a life and a meaning of its own. [...] In the secondary literature it has assumed ipso facto an unjustified hoary, technical, administrative concreteness. The term has distorted the reality", B. BRAUDE, "Foundation Myths of the Millet system", en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, p. 74.

estudio de la organización otomana de los no musulmanes, y ha abierto una línea de trabajo que han seguido otros otomanistas. Según Braude, es necesario acotar el significado exacto del sustantivo *millet*, pues de su correcto entendimiento depende la adecuada interpretación de los textos en los que se basa la investigación de las instituciones políticas islámicas. En este sentido, sorprende observar la profusa bibliografía y las apasionadas discusiones que ha provocado el intento de delimitar el sentido y el uso de este término en los textos otomanos, sobre todo en aquéllos que son anteriores al período de las reformas emprendidas durante el siglo XIX⁹. En definitiva, se trata de saber si, cuando se utiliza este término en el sentido de “comunidad religiosa”, puede usarse también para designar a las comunidades no musulmanas del imperio, lo cual está directamente relacionado con la existencia del pretendido “sistema *millet*” que, como hemos indicado más arriba, vendría a ser el marco estructural al amparo del cual se organizarían los no musulmanes otomanos.

1. Significado de *millet*

La palabra *millet* en turco contemporáneo ha perdido toda la connotación política específica que tenía en épocas anteriores, viniendo a significar simplemente “religión” o “grupo humano”. Así, en su uso actual *millet* (pl. *milletler*) conserva la acepción de “nación” que adquirió en la época de las reformas otomanas, con el mismo significado y las mismas derivaciones que en castellano. También retiene su uso religioso y de clasificación étnica¹⁰, aunque en argot se emplea de una manera mucho más general y designa a la gente de un grupo no necesariamente religioso o étnico: así

⁹ Cf. Michael URSINUS, “Zur Diskussion um *millet* im Osmanischen Reich”, *Südost-Forschungen* 48 (1989), pp. 195–207.

¹⁰ Cf. Henry C. HONEY, İZ FAHIR, *Türkçe-İngilizce Sözlük, The Oxford Turkish-English Dictionary*, ed. Anthony D. Alderson y İz Fahir (Oxford: Oxford University Press, 1985³), p. 340. En persa la palabra ha sido adoptada con el mismo significado: cf. Francis Joseph STEINGASS, *Persian English Dictionary including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature* (Beirut: Librairie du Liban, 1998), p. 1306.

aparece en las expresiones *Türk milleti*, “la nación turca”, *Milletler Cemiyeti*, “la liga de las naciones”, *dolmuşçu milleti*, “el gremio de los conductores de taxis *dolmuş*” o *kadın milleti*, “el género femenino”.

En turco otomano el término *millet* (pl. *milel*) significa “nación, pueblo, nacionalidad”, y por extensión “comunidad religiosa, grupo definido por una religión y una lengua”¹¹. Como derivados de este sustantivo, en la documentación otomana aparecen atestiguados los siguientes vocablos: *millî*, “nacional”, *milliyet*, “nacionalidad, comunidad religiosa” y *miliyetçi*, “nacionalista”. De este término procede también el verbo denominativo *millilectirmek*, “nacionalizar”¹².

Millet es claramente un préstamo del árabe *milla* (pl. *milal*), un sustantivo que aparece utilizado por primera vez en el Corán. De hecho, lo encontramos quince veces a lo largo del texto, designando a la religión de Abrahán (*millat Ibrāhīm*) (*Corán* II, 130, 135; III, 95; IV, 125; VI, 161; XII, 38; XVI, 123 y XXII, 78), en dos hace referencia a la religión de los profetas preislámicos (*Corán* XIV, 13 y XXXVIII, 7), cuatro veces se utiliza para hablar de la religión de los idólatras (*Corán* XII, 38, VII, 88 y 89, XVIII, 20) y únicamente se utiliza una vez para referirse a la religión de judíos y cristianos (*Corán* II, 120). No hay evidencias del uso de *milla* en el período preislámico, por lo que debe entenderse que se trata de una innovación en la lengua árabe introducida probablemente por Mahoma o su entorno¹³.

Los filólogos árabes musulmanes han intentado trazar el origen de este sustantivo explicando su etimología desde el árabe, aunque con escaso

¹¹ Muḥammad Ḥayr ad-Dīn AL-ASADĪ (*Mawsūʿat Halab al-muqārana*, 7 vols. [Alepo: Universidad de Alepo, 1981-1988], VII, p. 200) atestigua la expresión turca *pis millet* “nación sucia” como un modo despectivo de referirse a los árabes, teniendo aquí *millet* el mismo significado que la palabra árabe *umma*.

¹² Cf. Bahadır Alkim et al. *Redhouse Türkçe-Osmanlıca İngilizce Sözlük*, *Redhouse Turkish-Ottoman English Dictionary* (Estambul: Sev Matbaacılık ve Yayıncılık A. Ş., 1997), pp. 776-777.

¹³ Cf. Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of Quran* (Baroda: Oriental Institute, 1938), p. 269.

éxito¹⁴. Esto se debe a que *milla* es uno de los numerosos términos religiosos que Mahoma tomó de las otras religiones monoteístas que ya estaban presentes desde antiguo en la Península Arábiga¹⁵. De hecho, en arameo judaico, *millā* (determinado *miltā*), lo mismo que el hebreo rabínico *milla*, significa “palabra” y, en sentido figurado, hace referencia las creencias religiosas¹⁶. Con todo, lo más probable es que proceda del arameo siríaco *mellā* (determinado *meltā*) que también significa “palabra”, utilizándose para traducir el griego λόγος y tomando frecuentemente el significado de religión¹⁷.

En el ámbito árabe medieval del Próximo Oriente, el término *milla* se utiliza casi exclusivamente para referirse a la religión: cuando aparece con artículo (*al-milla*), indica a los seguidores de la religión de Mahoma, una elipsis de *ahl al-milla* “la gente de la [verdadera] religión” por contraposición a los judíos o cristianos, que suelen ser llamados “los que no son *milla*” o *dimmíes*¹⁸. De hecho, la expresión *al-milla wa-l-dimma* se utiliza con frecuencia en este período para referirse a ambos elementos de la población, es decir, a los musulmanes y a los no musulmanes. Dos hechos favorecieron que el término acabara empleándose casi exclusivamente para designar a los musulmanes: el uso coránico –que, como hemos

¹⁴ Cf. IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, V, p. 531; Thomas Patrick HUGHES, *Dictionary of Islam. An Encyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs, Together with the Technical and Theological Terms of the Muhammadan Religion* (Londres: Allen & Co., 1896), pp. 348-349.

¹⁵ Cf. A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of Quran*, pp. 268-269; V. POGGI, “Millet: da religione a nazione”, en *Umanità e Nazioni*, ed. P. CATALINO y P. SINISCALCO, pp. 43-44.

¹⁶ Cf. Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols. (Londres: Luzac y Nueva York: Putnam, 1903), II, pp. 774-775.

¹⁷ Cf. Robert Payne SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1901), II, cols. 2110-2113.

¹⁸ Cf. Amnon COHEN, “On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, II, p. 8.

ya indicado, utiliza preferentemente *milla* para referirse a la religión abrahámica– y la convicción de que el Islam es el único continuador legítimo de esa revelación.

Por su parte, en árabe actual la palabra *milla* tiende a estar en desuso, aunque se puede utilizar en referencia a un grupo religioso, lingüístico o étnico diferenciado. Concretamente, en un dialecto urbano como el de la ciudad de Alepo el término aparece en expresiones populares como refranes e insultos con el significado antes indicado¹⁹. El sentido ha quedado diluido hasta el punto de llegar a significar simplemente “gente” en algunas expresiones muy concretas, como *milleh mnīḥa*, “buena gente”. Es muy posible que este sentido general haya pasado del árabe al kurdo que se habla en la comarca, como en *mëllāt pervī* “muchacha gente” o *mëllāt hōt* “vino la gente”.

2. El uso del término *millet* en la época otomana

En la época otomana anterior a las reformas del siglo XIX, *millet* se sigue utilizando con la connotación que ya ha adquirido en la Edad Media, es decir, como referencia normal a los musulmanes. Así aparece en la mayoría de las opiniones legales atribuidas al *Şeyhülislam* Ebu Suud Efendi (1545-1574)²⁰. Sin embargo, el término adquiere una fuerte carga política, denotando soberanía o autonomía. Quizás el mejor ejemplo para ilustrar esta nueva connotación sea la frase acuñada para definir el Imperio y legitimarlo por medio del Islam: *din ve devlet mülk ve millet* “religión y estado [dinástico], soberanía y *millet*”, en la que se establece una alianza entre la religión islámica (*din, millet*) y el estado regido por la dinastía

¹⁹ Como por ejemplo: “¡que [Dios] quemase su *milla*!” (*iḥarre’ miltō*, cf. Muḥammad Ḥayr ad-Dīn AL-ASADĪ, *Mawsūʿat Ḥalab al-muqārana*, III, p. 190). En estas expresiones el término puede significar tanto religión como comunidad lingüística (Muḥammad Ḥayr ad-Dīn AL-ASADĪ, *Mawsūʿat Ḥalab al-muqārana*, VII, p. 200).

²⁰ Cf. Ertuğrul DÜZDAĞ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 asır Türk Hayatı* (Estambul: Enderun kitavebi, 1972), n.º. 298, 473 y 875.

otomana (*devlet, mülk*)²¹. Es muy posible que este nuevo sentido esté relacionado con la necesidad de darle al estado una apariencia “religiosa y justa” para satisfacer las demandas de los sectores más radicales de la población musulmana²².

Todo parece indicar que la nueva connotación política que adquiere el término durante esta época surge en el entorno del poder imperial. De hecho, el examen de la documentación disponible muestra una ambivalencia en el uso de *millet* dependiendo del origen de los textos. Por una parte, Benjamin Braude (tras examinar diferentes legajos anteriores a las *Tanzimat* y procedentes principalmente de los archivos de Estambul y de Anatolia) ha demostrado que los textos de este entorno no utilizan *millet* para designar a los súbditos no musulmanes del imperio. Con todo, y como indica este mismo autor, existen interesantes excepciones en las que *millet* se utiliza para designar a judíos y a cristianos, las cuales evidencian más aún si cabe la carga política de este término. El uso que el historiador Mehmet Raşid (m. 1735) hace del vocablo nos sugiere el único caso en el cual *millet* parece aplicarse a los no musulmanes: cuando se refiere a cristianos extranjeros en contraposición a los súbditos del imperio²³. Con este mismo sentido se utiliza en las cartas diplomáticas que el Sultán dirige en términos de cortesía y amistad a los jefes de estado cristianos (el Dogo de Venecia o los reyes de Francia y de Inglaterra), a los que califica de

²¹ Cf. Eric J. HOBBSAWM, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 50; Rifaat Ali ABOU-EL-HAJ, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 19-20.

²² Cf. Philip MANSEL, *Constantinople, la ciudad deseada por el mundo, 1453-1924* (Granada: Almed, 1995), p. 162; Madeleine ZILFI, “A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century”, *Journal of the American Oriental Society* 113/2 (1993), pp. 184-191.

²³ Cf. Mehmet RAŞID, *Tarih-i Raşid*, 6 vols. (Estambul: Matbaa-yi Amire, 1865), II, pp. 587-588.

“ilustres” u “orgullo” del *millet* cristiano o *millet-i nasara*²⁴. Como apuntábamos más arriba, todo parece indicar que en la práctica administrativa se elude usar el término con el fin de evitar cualquier reconocimiento implícito de soberanía o de autonomía a los no musulmanes otomanos, aunque no haya problema en utilizarlo con los foráneos.

En todo caso es necesario destacar que la palabra *millet/milla* nunca aparece utilizada en el sentido que le dan los defensores de la teoría tradicional: de hecho, en la documentación en turco otomano anterior al siglo XIX, cuando se quiere hacer referencia a una comunidad no musulmana se utilizan los términos turcos tomados del árabe, *mahalle* “distrito”, *cemaat* “congregación, comunidad” o *taife* “secta”. La ausencia de un término administrativo explícito en el seno de una burocracia tan sofisticada y compleja como la otomana, que era consciente del lenguaje que utilizaba y que tenía abundantes instituciones definidas y funcionales, es algo altamente significativo. Sugiere que, de hecho, no existía una institución o una política institucional para con los no musulmanes del imperio. El llamado sistema *millet*, al menos en la época clásica, no habría pasado nunca de un conjunto de acuerdos, en su mayoría locales, que variaban según las circunstancias²⁵.

Parece que es en el siglo XIX cuando el término *millet* adquiere un nuevo significado como resultado de la influencia occidental, comenzando a usarse en el vocabulario institucional otomano como traducción del francés *nation*²⁶ o como “comunidad religiosa” sin distinción de ningún tipo, sin que ello suponga el abandono de la acepción tradicional, es decir,

²⁴ Cf. B. BRAUDE, “Foundation Myths of the Millet system”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, 70-71.

²⁵ Cf. B. BRAUDE, “Foundation Myths of the Millet system”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, 70, 74, 83 n. 5.

²⁶ Cf. Carter Vaughn FINDLEY, “The Tanzimat”, en *The Cambridge History of Turkey*, ed. Suraiya N. FAROQHI, Kate FLEET y Reşat KASABA, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), IV, pp. 29-30.

referido a la religión musulmana. Es interesante observar que, a partir de 1820, *millet* comienza a adquirir el uso que tiene en los trabajos occidentales que apoyan la teoría tradicional, es decir, una comunidad no musulmana protegida, aunque en esa misma época o un poco antes, como ya hemos visto, significara exactamente lo contrario. A esta confusión colaboran los mismos funcionarios del estado, que comienzan a utilizar en sus documentos la palabra *millet* para designar a las cuatro grandes comunidades religiosas del imperio (*milel-i erbaa*), es decir, musulmanes, bizantinos, armenios y judíos, marcando a veces una distinción entre la “nación gobernante” (*millet-i hâkime*), es decir la “nación musulmana” (*millet-i islamiye*) y las otras tres mencionadas “naciones gobernadas” (*milel-i mahkûme*)²⁷. El primer uso solemne del término *millet* refiriéndose expresamente a las comunidades no musulmanas aparece muy tardíamente, y es en el decreto reformista de Gülhane de 1839, en el cual se incluye la expresión “la gente del Islam y el resto de los *millet* [que están entre los súbditos de nuestro elevado sultanato]” (*ehli Islam ve milel-i saire*)²⁸. En el decreto imperial conocido como *Hattı Hümayun* de 1856 el término está ya totalmente aceptado en la terminología oficial con el sentido de comunidad no musulmana²⁹.

3. La creación de los *millet*

La correspondencia burocrática otomana del siglo XIX es la que afirma que los no musulmanes estaban organizados en tres *millet*, y que éstos ya procedían de la época de Mehmet Fatih (m. 1481). Esto demuestra que en ese siglo funcionaban estas corporaciones religiosas que tenían una

²⁷ Cf. Roderic H. DAVISON, “The Millet as Agent of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, 320; Bruce MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 134.

²⁸ Cf. Hafız Ahmet LUFTI, *Tarih-i Lüfti*, 8 vols. (Estambul: Matbaa-yi Amire, 1863), VI, p. 63.

²⁹ Cf. B. BRAUDE, “Foundation Myths of the Millet system”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, p. 73.

decidida función política, y que estaban organizadas en torno a una autoridad central, el “jefe del *millet*” (*millet başı*), en unos términos y condiciones que coinciden con los expuestos por los defensores de la teoría tradicional.

Bruce Masters ha explicado en detalle cuáles son los motivos y los acontecimientos que dieron origen a esta organización a partir del siglo XVIII, motivos que tienen relación con la inquietud creada en la corte por la expansión del catolicismo entre los cristianos del imperio y la ambición de los jefes religiosos cercanos a la Sublime Puerta; al parecer, el proselitismo de los misioneros católicos habría provocado una violenta reacción entre el alto clero de Constantinopla, que buscó el apoyo del Sultán para frenar las defecciones que se estaban produciendo entre los fieles hacia el bando católico. La preocupación en la corte por la expansión católica no vino causada por un cambio de actitud respecto a la tradicional política otomana de no intromisión en los asuntos internos de los súbditos no musulmanes³⁰, sino por el hecho de que dicha expansión traía consigo una mayor presencia de las potencias occidentales en el seno del imperio.

Las campañas del patriarca bizantino de Constantinopla por extender su dominio hacia todas las demás zonas del imperio marcó el comienzo de una tendencia que buscaba centralizar todos los asuntos religiosos de cada comunidad no musulmana en una oficina de la capital del imperio. La colaboración económica de los fanariotas, los potentados griegos que

³⁰ De acuerdo con el principio jurídico universalmente aceptado por todas las escuelas sunníes que afirma que “todos los infieles constituyen una única *milla*” (*al-kufr kulluhum milla wāhida*) un postulado que sería utilizado a lo largo de la historia por los gobernantes musulmanes para justificar la autonomía de sus súbditos no musulmanes en lo referente a la gestión y organización de todo lo que tuviera que ver con su propia comunidad. En el caso concreto de los gobernantes otomanos, ellos aplicaron ampliamente este principio jurídico; cf. Muḥammad Abū ʿAbd-Allāh AL-QURTUBĪ, *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, 20 vols. (Riyad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1423H/2003), II, p. 93.

vivían en el barrio estambulí del Fanar³¹, apoyando las ambiciones de su patriarca allanó el camino para la instauración de un *millet* griego ortodoxo (*Rum millet*) que, cuando se fundó, recibió autoridad sobre todos los bizantinos del imperio, incluyendo a los uniatas. El patriarca armenio gregoriano de Estambul, alentado por el éxito de su homónimo bizantino, durante el mismo siglo XVIII reclamó con éxito la creación de un *millet* armenio (*Ermeni millet*), con el que obtuvo la autoridad espiritual y política sobre todos sus correligionarios, incluidos los católicos. Para ello podían contar con los representantes civiles del Sultán en las provincias.

Para legitimar sus ambiciones, ambos patriarcas argumentaron que su poder sobre todos los cristianos del imperio les había sido concedido por el mismísimo Mehmet Fatih el cual, tras la caída de Constantinopla en 1453, habría instituido el sistema *millet* nombrando a un patriarca griego y a uno armenio como cabezas de los cristianos de sus dominios. De este modo, basaban su reclamación en una institución que procedía del venerable fundador del imperio, con lo que se aseguraban la buena voluntad del Sultán, al que le sería difícil negar el reconocimiento de una institución que ya había contado con el beneplácito de semejante antepasado³².

Hoy en día se niega el valor histórico de las narraciones sobre el origen del *millet* redactadas por los cronistas griegos, armenios y judíos. Benjamin Braude ha analizado con detalle las crónicas que hablan de la fundación de los *millet* en la época de la conquista de la capital, llegando a la conclusión de que, además de no existir una confirmación externa a estos relatos, su historiografía partidista, la similitud formal de las narraciones y las flagrantes contradicciones hacen pensar que todos ellos contienen falsificaciones y

³¹ Cf. Selcuk Aksin SOMEL, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire* (Oxford: Lanham y Maryland: Scarecrow, 2004), pp. 226-227.

³² “Le bérat accordé par Mahomet II au Patriarce Gennadios est le point de départ de tous les privilèges que les Souverains ottomans ont octroyés, à différentes époques, aux communautés non musulmanes de l’Empire. On ne possède malheureusement pas le texte original de ce document, qu’on suppose avoir disparu dans un incendie”. Frédéric van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans* (Bruselas: Oscar Schepens, 1906), p. 90.

fábulas tendenciosas³³. En definitiva, este tipo de leyendas estarían en la línea de los mitos fundacionales que rodean toda la legislación que gira en torno a los *dimmiés*: entre los musulmanes se crearon fuentes apócrifas legitimadoras de su política hacia los no musulmanes, como el ya mencionado *Pacto de Umar*. Por su parte, también los cristianos inventaron leyendas como la del *millet*, o escribieron falsos documentos que les favorecían, como el conocido *Edicto del Profeta*³⁴. La utilización de la identidad religiosa como método para obtener influencia y beneficio político se reveló como un eficaz modo de introducirse en el juego del poder y pronto fue imitado por el resto de comunidades religiosas, por pequeñas que fueran. Incluso los musulmanes reclamarían para sí un *millet* propio. El patriarca griego y el armenio habían abierto la caja de Pandora, ya que su éxito trajo consigo la politización de la religión, especialmente en las provincias árabes de Siria³⁵.

A lo largo del siglo XIX, y debido a la presión tanto interna como externa que sufría la Sublime Puerta, el gobierno fue concediendo el *berat* a las comunidades no musulmanas que estaban a la espera de reconocimiento oficial. El momento álgido de esta política llegó durante el período de las *Tanzimat* con la promulgación del decreto reformista de 1856. En él, y paradójicamente, por una parte se garantizaba la igualdad religiosa de todos los súbditos del imperio a la vez que, por otra, se confirmaban los tradicionales privilegios comunales que tenían los no musulmanes. En este decreto se codificó que el *millet* sería el sistema de gobierno y de organización de las comunidades no musulmanas: las que aún no habían alcanzado reconocimiento oficial serían finalmente reconocidas. Por lo demás, todas ellas debían redactar un estatuto en un tiempo determinado, formando

³³ Cf. B. BRAUDE, "Foundation Myths of the Millet system", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, pp. 77-81.

³⁴ Cf. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Dar el-Machreq, 1995), pp. 27-34.

³⁵ Cf. B. MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World*, pp. 61-65, 98-100, 134.

para ello una comisión interna; dichos estatutos se revisarían periódicamente por el gobierno y por una asamblea de clérigos y laicos³⁶.

Como ya se ha indicado, los ortodoxos bizantinos y armenios habían conseguido que se reconocieran sus respectivos *millet* durante el siglo XVIII gracias a los episodios ya mencionados, que han sido descritos por Bruce Masters como “Millet Wars”³⁷. La práctica totalidad de las comunidades no musulmanas fueron adquiriendo el reconocimiento otomano durante el siglo XIX. Los acontecimientos pueden resumirse del modo que a continuación se muestra.

Respecto a los cristianos de tradición bizantina, los *rūm* ortodoxos quedaron bajo la autoridad del patriarca de Constantinopla que había obtenido la autoridad sobre todos los bizantinos durante el siglo XVIII. Los *rūm* uniatas fueron puestos a la fuerza bajo la misma autoridad patriarcal hasta que en 1831 se les concedió sustraerse de su influencia poniéndolos bajo la jurisdicción de los armenios católicos, que acababan de obtener su propio *millet*, en un intento de englobar a todos los cristianos unidos a Roma en una única unidad administrativa que pudiera controlarse desde la capital. En 1841 se declaró que estaban separados de los “*rūm* antiguos” (*rum-i atik*) y en 1848 se les concedió finalmente formar un *rum katolik milleti*³⁸.

Los cristianos de tradición arameo-siríaca fueron tratados de modo diferente por las autoridades. Los maronitas, que tenían a su patriarca residente en el Monte Líbano, gozaron de todos los privilegios de un *millet* aunque, por tradición, nunca necesitaron de un *berat* de la Sublime Puerta

³⁶ Cf. C. V. FINDLEY, “The Tanzimat”, en *The Cambridge History of Turkey*, ed. S. N. FAROQHI, K. FLEET y R. KASABA, IV, pp. 27-28.

³⁷ Cf. B. MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World*, p. 98.

³⁸ Cf. Frédéric van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, p. 271. Los estatutos de los *rūm* ortodoxos en la época final otomana aparecen en Ibid. 96-120 y en George YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, 7 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1905), II, pp. 12-38.

para confirmar la autoridad de su líder religioso. Esto quedó aún más justificado tras la creación de la región autónoma libanesa (*al-mutaşarrifiyya*) en 1861, con el objetivo de proteger a los cristianos después de las matanzas de 1860³⁹. El resto de los cristianos siríacos, tanto los tradicionalistas como los uniatas, quedó en un primer momento bajo la autoridad del patriarca armenio de Constantinopla. El criterio para esta primera distribución parece haber sido, por tanto, el religioso (es decir, la aceptación o no del concilio de Calcedonia, del año 451)⁴⁰. Los siríacos occidentales o jacobitas quedaron bajo la jurisdicción civil armenia hasta 1873 año en el que obtuvieron el *berat* que reconocía a su patriarca como *millet başı*, aunque debieron esperar hasta 1883 para regular su situación. La contrapartida uniata de esta comunidad consiguió un firman en 1830 que los separa de los jacobitas. Su estatuto personal se aprobó en 1876⁴¹. Los asirios, pocos y apartados de los núcleos urbanos del imperio se rigieron por una ley interna del siglo XVII que era tolerada por las autoridades otomanas, constituyendo un *millet de facto* al estilo de los drusos o los alawíes que, aunque nunca fueron reconocidos como tales, por el hecho de vivir en áreas aisladas o remotas, pudieron organizar sus propios asuntos sin demasiada interferencia estatal⁴². Los caldeos también estuvieron bajo el *millet* armenio hasta 1831; en 1843, y gracias a la mediación francesa fueron reconocidos como *millet*. Su estatuto personal se aprobó en un *berat* fechado en 1878⁴³.

Como se ha indicado más arriba, el patriarca armenio ortodoxo de Constantinopla obtuvo su reconocimiento como cabeza de *millet* en el siglo

³⁹ Cf. F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 304-305.

⁴⁰ Cf. V. POGGI, "Millet: da religione a nazione", en *Umanità e Nazioni*, ed. P. CATALINO y P. SINISCALCO, pp. 46-47.

⁴¹ Cf. F. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 37-38, 232, 238, 243.

⁴² Cf. G. YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman*, II, pp. 117-120.

⁴³ Cf. F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 26-33, 32 n. 1, 231-234.

XVIII, poco después de su homónimo bizantino. En 1856 se codificaron las reglas por las que se autorizaba a la comunidad Armenia a administrarse. Este estatuto se activó en 1863⁴⁴. En 1830 se autorizó a los armenios católicos a tener una autoridad independiente, y un año más tarde se fundó el *Ermeni katolik milleti*⁴⁵. En 1857 se aprobó su reglamento y su estatuto personal⁴⁶.

Puesto que los latinos no eran súbditos otomanos no tenían reconocimiento como comunidad; incluso su único patriarca residente dentro del imperio, en Jerusalén, era un extranjero. Sus intereses estaban protegidos por Francia aunque tenían un representante propio ante la Sublime Puerta. En cualquier caso, se les reconoció como *millet* en 1848, con un estatuto propio⁴⁷. Por su parte, los protestantes obtuvieron la posibilidad de ser representados ante el gobierno por un agente (*vekil*). En 1853 se convirtieron en el *Protestan milleti*, con su propio estatuto personal⁴⁸.

Los judíos, que nunca se habían visto con la necesidad de tener un *millet* propio tuvieron que adaptarse a la situación, pues también a ellos se les aplicó un sistema que, en principio, había sido ideado para los armenios y bizantinos del imperio. En todo caso, su aprobación como comunidad data de 1835, mientras que su reglamento se aprobó en 1864 junto con la existencia de su *millet*⁴⁹ y se estableció a un rabino jefe en Estambul (*Haham başı*) que, en teoría, habría de representar a todas las comunidades judías otomanas⁵⁰.

⁴⁴ Cf. G. YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman*, II, pp. 79-92; F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 67-80.

⁴⁵ Cf. G. YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman*, II, pp. 103-104.

⁴⁶ Cf. F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 67-80, 248, 250, 253-261.

⁴⁷ Cf. F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 309-310, 319-328.

⁴⁸ Cf. G. YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman*, II, pp. 107-111; F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, pp. 220, 224-226.

⁴⁹ Cf. G. YOUNG (ed.), *Corps de Droit Ottoman*, II, pp. 148-155.

⁵⁰ Cf. F. van den Steen DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, p. 346.

4. La taifa como modelo de organización

Que el sistema del *millet* no haya sido el modo de organización tradicional de los no musulmanes no significa que éstos no se hayan organizado de algún modo. Como ya se ha indicado, aunque no existió un término administrativo explícito en la documentación otomana anterior al siglo XIX, en ella, cuando se hacía referencia a una comunidad no musulmana se utilizaban las palabras *mahalle* “distrito”, *cemaat* “congregación, comunidad” o *taife* “secta”. Ésta última (*taife*) es, de hecho, la que parece tener una historia más arraigada, pues en la documentación en árabe es la que se utiliza de modo casi invariable para referirse a las comunidades no musulmanas en territorio musulmán.

En árabe, el sustantivo “taifa” (*tāʿifa*, pl. *ṭawāʿif*) tiene un significado muy impreciso, y sirve para designar a un grupo humano definido por un oficio o un gremio, una lengua o una religión. Incluso puede utilizarse para referirse a los miembros de una misma tribu, a la gente que forma parte de una unidad fiscal o a los seguidores de una orden sufí. En definitiva, cualquier vínculo que defina la identidad de un grupo autónomo puede ser el elemento aglutinante de una taifa⁵¹. Referido de modo específico a la religión, este término era usado como un colectivo para los cristianos en general, “la taifa/las taifas de los cristianos” (*tāʿifat/ṭawāʿif an-naṣārà*) o para denominar a los diferentes tipos de cristianos (la taifa de los *rūm*, la taifa de los *franġ*, etc.). También se utilizaba taifa para referirse a los judíos. Es decir, servía para designar lo que se llamaría luego anacrónicamente *millet*⁵².

Uno de los elementos esenciales de la taifa residía en su carácter local; de hecho, no es infrecuente encontrar fórmulas en las que se habla de “la

⁵¹ Cf. Abraham MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century* (Nueva York: Columbia University Press, 1989), P. 158; Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique, Syrie, Liban, Palestine XVI-XVII s.* (Roma: École Française, 1994), P. 63.

⁵² Cf. Amnon COHEN, “On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, II, p. 8.

taifa de un grupo en un determinado lugar”. Partiendo de esta característica, una taifa religiosa no funcionaba de modo muy distinto a como lo hacía una taifa gremial. Concebidas como organizaciones autónomas locales, las taifas gremiales sirias tenían sus propios estatutos para el autogobierno, que estaban basados en sus usos, costumbres y normas. Cuando la ocasión lo requería, el colegio formado por los miembros más antiguos de la taifa (*al-iḥtiyāriyya*) elegía a un administrador de entre sus filas (*šayḥ*), que debía ser confirmado en su cargo por el principal juez ḥanafí de la ciudad. Tras este acto, pasaba a ser la cabeza o el jefe de la organización, con plena autoridad sobre todos los miembros de la misma. En ocasiones el *šayḥ* era propuesto desde Estambul, pero los miembros de la taifa podían rechazarlo, lo cual demuestra que las autoridades otomanas no controlaban directamente estas organizaciones, aunque tenían cierta influencia sobre ellas gracias a la supervisión de determinados funcionarios públicos. Una de las funciones principales de un *šayḥ* era cuidar de los asuntos e intereses de la taifa, actuando como intermediario de la misma ante las autoridades; por eso también se le llamaba simplemente “portavoz” (*mutakallim*). Para cumplir sus funciones, entre las cuales estaba recolectar los impuestos de la taifa, contaba con la ayuda de varios oficiales. Concretamente en Alepo, una persona conocida como *al-ḥawwāṭ*, algo así como “el precavido”, se encargaba de recoger la *ḡizya* de los no musulmanes⁵³.

Las taifas religiosas funcionaban siguiendo unos parámetros muy semejantes a los de las taifas gremiales. Las comunidades religiosas no musulmanas tenían también un cierto grado de autonomía en las provincias árabes durante la época otomana previa al establecimiento del sistema *millet*. Los miembros de las taifas religiosas también establecían sus propias reglas, elegían a sus líderes y promulgaban regulaciones internas; el

⁵³ Abdul-Karim RAFEQ (“Craft organization, work ethics and the strains of change in Ottoman Syria”, *Journal of the American Oriental Society* 111/3 [1991], pp. 499-502, 506-507) utilizando los registros legales de Alepo y de Damasco, ha trazado un panorama muy preciso acerca de la organización de las taifas de los gremios sirios en época otomana.

procedimiento era exactamente igual al de las taifas profesionales: tras la elección, el candidato debía ser aprobado por el juez, y las normas de la taifa pasaban por la sanción oficial. Los miembros podían exigir del poder civil el cumplimiento de los estatutos internos; por su parte, el estado velaba por que estas normas se cumplieran, y ejercía de árbitro en las disputas entre taifas. En lo referente a la recaudación de impuestos, el estado otomano fomentó por motivos prácticos la responsabilidad colectiva, obviando el principio de humillación individual que acompañaba al pago de la *ğizya* (Corán IX: 29).

La práctica que seguían las taifas religiosas en el ámbito árabe puede resumirse como sigue: los laicos presentaban ante el juez al representante seglar junto con el obispo de su elección. Los judíos, por su parte, también elegían a sus representantes. Tras la aprobación por el juez, el líder religioso recibía la autoridad otorgada por el estado, y los poderes civiles locales se comprometían a protegerle y defenderle, pudiendo hacer uso del poder civil para obligar a sus miembros a cumplir las normas. El jefe de la taifa, se servía de la ayuda de un funcionario llamado precisamente *şayh* o *mutakallim* (como en los gremios ya mencionados) que se encargaba de atender a los asuntos cotidianos de la comunidad. Por lo demás, los gobernantes no se inmiscuían en las divisiones internas de los no musulmanes; así, la *ğizya* se calculaba utilizando el censo general de *dimmiés*, luego las comunidades debían arreglarse entre ellas para decidir cómo pagar el montante⁵⁴.

El origen de la institución de la taifa como modelo de organización de las comunidades no musulmanas es anterior a la conquista otomana⁵⁵ y, de hecho, puede rastrearse su existencia hasta los mismos comienzos de la civilización islámica: ya en el mismo Corán se habla de una “taifa de

⁵⁴ Cf. Amnon COHEN, “On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, II, p. 12; B. MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World*, pp. 61-64.

⁵⁵ Cf. Abū l-Fataḥ Muḥammad AL-ŞAHRASŦĀNĪ, *Kitāb al-milal wal-niḥal*, ed. Muḥammad Fādālī, 3 vols. (Beirut: Al-ʿAşriyya, 1431H/2010), III, pp. 3, 86.

creyentes” (*ṭāʾifat min al-muʾminīn*) (XXIV, 2). Su existencia llega hasta nuestros días en países como Siria, un estado que tiene una legislación moderna en el que, sin embargo, cada grupo religioso es denominado taifa, gozando de un reconocimiento y una regulación que recuerda por sus semejanzas a las de épocas anteriores.

La solidez que ha mostrado dicha institución, resistiendo a todos los cambios sufridos a lo largo de los siglos, demuestra que este tipo de organización forma parte de la naturaleza propia de las sociedades islámicas, eso que Ira Lapidus ha definido como “mosaic society”, un organismo social formado por grupos y etnias diferentes que conviven en un mismo entorno urbano⁵⁶. Las comunidades no musulmanas adoptaron un modo de organización de corte taifal y comunitario que vino junto con la conquista islámica; es decir, se islamizaron sin que necesariamente abrazaran esa religión, estableciendo una relación entre el individuo y la comunidad que perpetuaba los lazos originariamente tribales en un nuevo entorno de carácter urbano, gracias precisamente al distintivo religioso⁵⁷. Muy posible-mente, la organización en taifas precedió a la normativa misma de la *ḍimma*, que simplemente sirvió para institucionalizar legalmente lo que ya existía de hecho en la sociedad. No debe descartarse que la posterior división del trabajo según la religión, algo promovido frecuentemente por la misma legislación del *dimmi*, ayudara con el paso del tiempo a establecer un paralelismo entre la organización de la taifa religiosa y la taifa gremial; en todo caso el tema de posibles paralelismos entre ambas instituciones sería objeto de otra investigación.

Este modo de organización, que era el natural de las comunidades religiosas del levante árabe, quedó subvertido durante el siglo XVIII y especialmente el XIX por la innovación que supuso el sistema *millet*. Esta innovación estuvo motivada por la ambición de las jerarquías eclesiásticas

⁵⁶ Cf. Ira M. LAPIDUS, “The Early Evolution of Muslim Urban Society”, *Comparative Studies in Society and History* 15 (1973), pp. 21-50.

⁵⁷ Cf. Dominique CHEVALIER, “Non-Muslims Communities in Arab Cities”, en *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, II, pp. 159-160, 162.

estambulíes, que deseaban extender su hegemonía sobre sus correligionarios de las provincias, y fue promovida por la presión de las potencias occidentales. La perturbación del orden tradicional que supuso el sistema *millet* trajo consigo varias consecuencias: en primer lugar, supuso una fuente de agravios para los no musulmanes de las provincias, que no aceptaban una autoridad que, de modo novedoso, se les imponía desde la capital del imperio. Esto acentuó por una parte la conciencia étnica y localista, expresada especialmente en la defensa de la lengua propia (es el caso de los bizantinos *rūm*, que promovieron el árabe frente al griego como vehículo de oposición) y por otra el sentimiento de formar parte de una unidad nacional gracias a una lengua común (es el caso de los armenios). Todo ello llevaría a la construcción de una retórica nacionalista que daría sus primeros frutos ideológicos en el siglo XIX. La elección de la lengua de la liturgia se convirtió en una cuestión política, lo mismo que la obediencia a una u otra autoridad religiosa⁵⁸.

Por tanto, este sistema sirvió para crear una conciencia nacional a partir de la pertenencia a una comunidad confesional. Así, cuando el estado otomano intentó crear una ciudadanía propiamente otomana u *osmanlılık*, moderna y basada en la laicidad y en la territorialidad, chocó frontalmente con el sentimiento de pertenencia a una nación (*millet*) que se fundamentaba en la religión, la lengua, la etnia⁵⁹, la comunidad y la familia, y que había sido sancionada por ese mismo estado. Esta incongruencia se mantendrá incluso después de la desaparición del Imperio Otomano⁶⁰: la paradoja que acarreeó el establecimiento del sistema del *millet* junto con el intento de formar un estado moderno permite explicar dos características socio-culturales y políticas propias de los estados árabes levantinos here-

⁵⁸ Cf. B. MASTERS, *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World*, p. 2.

⁵⁹ Entendida en el sentido contemporáneo, es decir, una comunidad humana definida no tanto por las afinidades genéticas sino por las culturales, lingüísticas o de comportamiento.

⁶⁰ Cf. Kemal KARPAT, "Millet and Nationality", en *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, ed. B. BRAUDE y B. LEWIS, I, pp. 141-143, 165.

dero de ese imperio: un nacionalismo que no ha conseguido apartarse totalmente de la religión y un sentimiento de pertenencia en la conciencia ciudadana que puede definirse como de lealtades o de identidades múltiples⁶¹.

Recibido / Received: 09/05/2011
Informado / Reported: 17/11/2011
Aceptado / Accepted: 11/12/2011

⁶¹ Cf. B. LEWIS, *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, trad. Alfonso Colodrón Gómez (Madrid: Siglo XXI, 2000), pp. 4-5.