

LEGITIMIDAD Y PARTICIPACION EN EL MUNDO ARABO-ISLAMICO

Por BERNABE LOPEZ GARCIA

Uno de los problemas clave que afectan al estudio de las sociedades árabes e islámicas de hoy es el problema de su legitimación. No es un problema exclusivo de este área geográfica y cultural, sino que afecta a todos los nuevos regímenes que en los últimos treinta años han aparecido, tras su independencia, en el contexto mundial. Pero en el mundo árabe e islámico presenta una especificidad, que es la que trataré de analizar.

Legitimación, según Max Weber, supone capacidad de los gobernantes de hacerse aceptar y obedecer por aquellos a quienes dirigen. Un pensador árabe de los siglos XIV-XV, Ibn Jaldūn, ya señalaba que «la tarea de todo imperio recién inaugurado es inducir a los hombres a la obediencia» (1). Pero para ello, los gobernantes deben tener en cuenta los sistemas de valores de los gobernados, para tratar de acomodar la política real a la imagen ideal que éstos se forjan. Y encontrar una fórmula de asociación o integración de los súbditos en las tareas del gobierno que articule los apoyos necesarios.

La legitimación es, pues, la búsqueda de este equilibrio para conseguir gobiernos estables y eficaces, para lo que es obligatorio poner en práctica algún método de participación ciudadana.

Legitimidad y participación están, pues, vinculadas, y sobre su relación dialéctica debe centrarse el estudio de las instituciones en los países árabes (área a la que voy a ceñirme de este mundo islámico más vasto) si se pretende ir más allá de un mero estudio descriptivo y si se quiere profundizar en la especificidad hace un momento señalada.

(1) *Introducción a la Historia Universal. Al-Muqaddimah*, México, 1977, pág. 322.

Ambos extremos han sido estudiados por separado. El ejemplo más notorio de análisis de la legitimidad en este mundo que nos ocupa es el libro de Michael C. Hudson *Arab politics. The Search for Legitimacy*, aparecido en las prensas de la Universidad de Yale en 1977. Los estudios sobre la participación se han concretado a aspectos electorales generales o parciales, aunque falta aún una obra global sobre dicho tema. Citaré el libro de Jacob M. Landau *Electoral politics in the Middle East. Issues. Voters and Elites* (Londres, 1980) o, en escala más modesta, mi trabajo *Procesos electorales en Marruecos* (Madrid, 1979). Otro aspecto de la participación, los sistemas de partidos, han merecido estudios parciales como los de Deeb sobre el Wafd egipcio, Entelis sobre las Falanges libanesas, a los que pueden añadirse trabajos excelentes relacionados con el tema como los de Michel Camau, John Waterbury, Hervé Bleuchot o Elizabeth Picard, por citar sólo algunos ejemplos.

La conexión de los temas de la legitimidad y la participación, me ha venido en cierto modo sugerida por las sucesivas lecturas de una obra capital para entender los problemas de la organización política en el mundo árabo-islámico: *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, que Louis Gardet publicara hace ahora treinta años, aunque con sucesivas reediciones. Gardet resume en el postfacio a la tercera edición, de 1969, las bases generales de la organización política en el Islam: autoridad y consulta, *ḥukm* y *šūrā*, ambas derivadas de la revelación y revestidas de la legitimidad de la tradición religiosa. La historia islámica, la historia de sus gobiernos, se ha apoyado sobre todo en el primer término del tándem, marginalizando el segundo. La teoría política clásica, como veremos, casi se limitó a teorizar sobre el primer polo. Pero diversos hechos han valorizado a lo largo de los dos últimos siglos el segundo término, la consulta, al menos en los análisis teóricos sobre el Estado y en la puesta en práctica de ciertas instituciones que, aunque vaciadas de su contenido en gran medida, se han convertido en nuevos elementos de legitimación a través de la participación. Este proceso ha venido acompañado por un desplazamiento de las fuentes de la legitimidad, desde la pura adecuación a la ley islámica, a la *šarʿa* (de ahí el término para denominar la legitimidad: *šarʿiyya*), hasta la configuración de un orden más o menos estable, con bases jurídicas racionales que prevén una participación (real o ficticia) de los ciudadanos. Va a surgir una nueva denominación de nuestro concepto de legitimidad, *qānūniyya*, de *qānūn*, ley. Es significativa, sin embargo, que el primer término, *šarʿiyya*, haya absorbido semánticamente al segundo, que ha quedado relegado a su acepción de «legalidad» o «juridicidad».

Debo continuar con ciertas precisiones sobre el concepto de legitimidad.

Maurice Duverger, en su obra *Instituciones políticas y Derecho Constitucional* (2), plantea que «cada sociedad se forma ideas particulares sobre la naturaleza y las modalidades del poder y la obediencia. Tiende a definir un poder 'legítimo', que rechaza a los otros como ilegítimos, y no son, por tanto, verdaderos poderes, sino solamente 'poderíos' apoyados en la coacción».

No son los autores contemporáneos los que han aprendido a distinguir entre la noción de gobierno legítimo e ilegítimo. En la sociedad árabe clásica podemos encontrar diversos autores que precisan entre estos dos conceptos. Aunque quizá ninguno tan explícito como Ibn Jaldūn, que en su *Muqaddima* matiza entre el «poder real natural», *ḥukm*, la «realeza política», *mulk*, y lo que a su juicio es el verdadero gobierno legítimo: el «califato». «El ejercicio del *poder real natural* (*ḥukm*) —dirá— consiste en hacer actuar a las masas según sus proyectos y sus designios. El ejercicio de la *realeza política* (*mulk*) consiste en hacerlas actuar según las directrices de la razón, para salvaguardar sus intereses materiales, evitando lo que pueda perjudicarle. En cuanto al *califato*, consiste en dirigir a las gentes según la ley divina, a fin de asegurar su bienestar en este mundo y en el otro» (3).

Siguiendo a Maurice Duverger, la legitimidad es uno de los elementos fundamentales del poder. Pero no es más que una creación de la mente humana, un sistema de creencias que evoluciona con el desarrollo de la sociedad. De ahí que la legitimidad quede definida como «la cualidad que presenta un poder de conformarse a la imagen del poder que se considera válida en la sociedad considerada» (4).

¿Cuál es, pues, en la sociedad árabo-islámica clásica, en la «ciudad musulmana», como diría Gardet, esa imagen válida, legítima, del poder? Un análisis de la obra de tres de los principales tratadistas del Derecho público musulmán, Māwardī, Ibn Taimīya y el propio Ibn Jaldūn, nos permitirán centrar el tema.

LA LEGITIMIDAD EN MAWARDI

A juicio de ciertos autores, *Al-abkām al-sulṭāniyya* («Los estatutos gubernamentales»), de Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Māwardī, autor *šāfi'ī* del siglo XI, es el tratado clásico por excelencia de la teoría política islámica. A él harán sucesivas referencias los autores posteriores.

Para tratar de fundamentar una teoría de la legitimidad en Māwardī, es

(2) Quinta edición, Barcelona, 1970, pág. 29.

(3) Traducción de Vincent Monteil, Beirut, 1967, tomo I, pág. 370.

(4) DUVERGER: *Ob. cit.*

preciso anotar su definición del *imamato*, institución sobre la que se apoya la legalidad musulmana: «El *imamato* es un principio sobre el que reposan las bases de la religión y gracias al cual los asuntos del pueblo son solucionados correcta y ventajosamente; por él se asegura la estabilidad de las cuestiones de interés general y de él emanan las funciones particulares» (5). Evidencia aún más el origen divino del que extrae su legitimidad el *imamato* cuando este autor dice que «Allah ha instituido para su pueblo un jefe por el que ha dado un sucesor al Profeta y protegido la religión, al que ha investido de mando, a fin de que la dirección de los asuntos emane de una fe por él instituida y goce del acuerdo unánime de una opinión debidamente reconocida» (6).

La necesidad de la institución tiene, pues, un origen canónico y no sólo racional, a pesar de que, como señala, hay opiniones encontradas al respecto.

Vista, pues, la fuente divina de la legitimidad del *imam*, es necesario precisar qué requisitos y procedimientos deben cumplirse para que dicha legitimidad se lleve a término. En cuanto a los requisitos, los candidatos necesitan contar con siete cualidades, entre ellas *'adāla* (justicia), *'ilm* (sabiduría), integridad y, sobre todo, linaje, es decir, la descendencia de la tribu de Quraish, lo que supone un añadido de legitimidad tradicional en cuyo apoyo cita Māwardī «textos formales y el acuerdo unánime (*iŷma'*)». En cuanto al procedimiento que designe legítimamente al *imam* es doble: electivo y por atribución.

El procedimiento electivo implica la existencia de unos electores cualificados, las «gentes que desatan y atan», los *ahl al-hall wa-l-'aqd*, noción imprecisa de una élite capaz de contar con honorabilidad, ciencia y capacidad de juicio sagaz. Māwardī reconoce que no hay acuerdo entre los sabios a propósito del número de electores necesario para conferir válidamente el *imamato*. Recoge la opinión de los que exigen «la universalidad de los que tienen el poder de ligar y desligar en todos los países, a fin de que el consentimiento sea general y haya acuerdo unánime» sobre la elección. Y también de los que reducen el número a cinco o a tres electores. En cualquier caso, concluye que la costumbre —aunque no la ley ni el derecho— ha llevado a primar a los electores que habitan en la ciudad del *imam* a reemplazar.

El proceso a seguir en este caso es el siguiente: reunión de los electores, deliberación y elección, oferta del cargo, consentimiento del candidato elegido e investidura. Una investidura que implica la *ba'ā* o contrato en dos fases: la *ba'ā* de los electores (el reconocimiento) y la *ba'ā* pública que supone el

(5) Traducción de E. Fagnan, Argel, 1915, pág. 2.

(6) *Ibidem*.

reconocimiento de la comunidad, del pueblo, que acepta la obediencia. Sin *ba'ā*, sin el juramento de fidelidad, no hay legitimación.

Pero también es legítima la designación por el predecesor —siguiendo el mismo proceso posterior al nombramiento—, si bien sometida a ciertas restricciones cuando el sucesor es pariente próximo del imam, en cuyo caso se hace intervenir a los electores.

Lo que es importante señalar es que la legalidad del cargo de imam viene conferida mediante un procedimiento participativo, en la medida en que se asocia a los electores y al pueblo a través de la institución de la *ba'ā*: acuerdo y aceptación del deber de obediencia que conlleva la creencia común en la legitimidad de quien va a detentar el cargo.

CONSULTA Y PARTICIPACION EN IBN TAIMIYA

La novedad que supone con respecto a lo que hemos visto en Māwardī la concepción del Estado del ḥanbalí Ibn Taimīya en su obra *Kitāb al-siyāsa al-šar'īya fī islāb al-ra'ī wa-l-ra'īya*, más conocida como *Al-siyāsa al-šar'īya* (la política jurídica o política legítima), compuesta hacia 1309-1314, estriba en una visión «cooperativa del Estado, que consigue la fuerza de la que dispone y la legitimidad a la que aspira solicitando, de todos los que lo componen, no una simple obediencia pasiva, sino una participación efectiva en la vida común», en palabras de Henri Laoust (7).

Lo que Ibn Taimīya plantea es la revalorización del segundo polo del tándem ya señalado por Gardet: la *šūrā* o consulta. Inseparable del concepto de participación ya que la *ba'ā* asocia a gobernantes y gobernados en un juramento de común obediencia a la ley revelada. «Los que ejercen una función pública —en palabras de Ibn Taimīya— son los representantes de Dios ante sus criaturas y están infundidos de poder por Él; se encuentran en una situación comparable a la de un hombre con respecto a su asociado; son a la vez tutores e infundidos de poder» (8).

En Ibn Taimīya aparece, pues, un elemento de modernidad que servirá de referencia obligada para los reformistas de todos los tiempos, sobre todo los influidos de alguna manera por el pensamiento occidental, los salafíes. Este elemento de modernidad es, como señala Erwin I. J. Rosenthal, el desplazamiento del centro de gravedad de su pensamiento político de la *jilāfa* y el califa a la comunidad, cuya vida debe ser regulada por la ley divina (9).

(7) *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, Beirut, 1948, introducción, pág. xxxv.

(8) *Ibidem*, pág. 9.

(9) *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, 1967, pág. 67.

A Ibn Taimīya le cabe el mérito de haber sido el precursor de los que en el siglo xx han querido reabrir las puertas del *iḥtihād* (el esfuerzo personal de los juristas que autoriza a reinterpretar los textos sagrados), permitiéndose proceder así a una nueva elaboración exegética de la doctrina. De ahí que en su *Al-siyāsa al-šarīya* se deje un puesto importante a la actividad legisladora del jefe del Estado en el marco general de la *šarī'a*, aunque subordinada a la consulta de los sabios.

La *šarī'a* es, pues, la fuente de la legitimidad. Pero uno de los aspectos más importantes de la religión para Ibn Taimīya es el ejercicio de la función pública, cuyo fin último es «tender a mejorar la condición religiosa de los hombres (...) y mejorar las condiciones materiales indispensables para el triunfo de la religión (...): la justa repartición de bienes y la aplicación de las penas previstas por la ley» (10). El correcto ejercicio de la función pública implica el recurso a la *šūrā* o consulta.

Como se desprende del capítulo séptimo de su tratado, dedicado a la obediencia y la cooperación con el Estado, «el jefe del Estado y, de una manera general, todo detentador de la autoridad, está obligado a recurrir a la consulta» (11). Ciertamente sólo pueden ser motivo de consulta aquellas cuestiones que no hayan sido objeto de una revelación. «Cuando sea posible, en circunstancias delicadas, conocer lo que el Libro y la *sunna* prescriben, es un deber seguirlo. Pero cuando por falta de tiempo, por causa de incapacidad o porque los argumentos de igual fuerza se equilibren el jefe del Estado no pueda llegar a conocer lo que el Libro y la *sunna* prescriben, puede entonces seguir el parecer de un jurisconsulto cuya ciencia y rectitud estime» (12).

El deber de consulta se convierte así en un punto importante para legitimar la actividad político-religiosa no sólo del más alto dignatario del Estado, sino de cualquier funcionario y en general de «todo detentador de la autoridad». Por esta última expresión, *ulū' al-amr* (detentadores del poder) se debe entender, según Ibn Taimīya, «las dos clases, los emires (*umarā'*) y los doctores de la ley (*'ulamā'*). Cuando estas dos clases son sanas, el pueblo lo es también» (13).

«Poder» y «religión» no deben separarse, para que el desorden no se introduzca en el Estado. Y es esta dimensión doble de la actividad político-religiosa, sus formas de organización y gestión en adecuación con la ley es-

(10) H. LAOUST: *Op. cit.*, pág. 20.

(11) *Ibidem*, pág. 168.

(12) *Ibidem*, págs. 169-170.

(13) *Ibidem*, pág. 169.

crita, lo que centra el contenido de su obra frente a la delimitación de poderes y funciones entre califa y sultanes o emires, en que consistía una obra como la de Māwardī.

Al-siyāsa al-šarīya se convierte así en un manual de buen gobierno, de gobierno «legítimo», en la medida en que se adecúa a la *šarīa*. Pero hay otro patrón también para juzgar la legitimidad, y es la aceptación general del tipo de gobierno por aquellos a quienes rige (14). En ese sentido, Ibn Taimīya asegura que «el representante de la autoridad es, para sus súbditos, como un pastor para sus corderos». De ahí el título original de la obra. La función pública es un depósito, como el que se hace a un pastor al confiarle un rebaño. El depósito implica derechos y deberes de los súbditos, que a su vez están íntimamente ligados al derecho de obediencia y al deber de consulta de los que mandan. «Todos están obligados a obedecer a los representantes de la autoridad, cuando actúan como deben en su repartición de los bienes, sus juicios y sus expediciones guerreras, a menos que ordenen desobedecer a Dios» (15). Frente a esta obligación de obediencia de los súbditos, Ibn Taimīya extrae del versículo de los Emires la obligación de los gobernantes que los legitima: «*Devolver los depósitos* a quienes les pertenecen y juzgar conforme a la *justicia* (...). Estos dos principios constituyen lo esencial de la política justa y el fin por excelencia de la función pública» (16).

LA DISTINCION ENTRE CALIFATO Y MONARQUIA EN IBN JALDUN

Habíamos visto al comienzo de este trabajo la distinción que Ibn Jaldūn establece entre los conceptos de *bukm*, *mulk* y *jilāfa* y cómo sólo este último alcanza en su teoría, por su naturaleza religiosa, la legitimidad. «Todo lo que la realeza (el *mulk*) consiga con la fuerza o el libre juego de la irascibilidad no es más que tiranía o injusticia, censurado tanto por la ley religiosa como por las exigencias de la sabiduría política. Es más, es censurable todo aquello que sea dictado sólo por consideraciones políticas, sin intervención superior de la ley religiosa, puesto que se queda en una simple visión de las cosas sin la luz de Dios» (17).

(14) JEAN BLONDEL: *Introducción al estudio comparativo de los gobiernos*, Madrid, 1972, pág. 294.

(15) H. LAOUST: *Op. cit.*, pág. 2.

(16) *Ibidem*, pág. 3.

(17) *Discours sur l'histoire universelle*, tomo I, pág. 369.

La existencia de un poder legítimo no impide, para Ibn Jaldūn, su coexistencia con poderes de menor rango. «La ley divina no condena el poder real (*mulk*) y no prohíbe ejercerlo. No condena más que los abusos: tiranía, injusticia y sensualidad» (18). Sin embargo, la justificación de la necesidad del imamato (mal llamado «sultanato» en estos tiempos que corren, diría más o menos, en que las gentes están forzadas a prestar juramento de sumisión a cualquiera que se apodere del poder) (19) le ocupa varias páginas de su *Muqaddima*, en el capítulo tercero del primer libro, dedicado a las «Dinastías, monarquía, califato y función pública». Dicha institución, el imamato, es «reconocida como necesaria por el acuerdo unánime de los Compañeros. Pero es además un deber de la comunidad dejado a la discreción de todos los musulmanes competentes en el poder (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd*), a los que corresponde instalar un imam y velar para que se le obedezca, según el versículo del Corán 'Obedeced a Dios. Obedeced al Apóstol y a los que de entre vosotros detentan la autoridad'» (20).

El poder, la monarquía, no tiene sentido sin la obediencia. Los hombres tienen necesidad por naturaleza de un freno o mediador (*wāzī'*) que mantenga el orden. De un moderador que debe ser superior, obligatoriamente, en espíritu de clan. Superioridad en la que consiste el *mulk* o poder real y que traduce la capacidad de hacerse obedecer. Sin embargo, esta capacidad no se realiza completamente más que si en los gobernados existe un principio identificativo con el que domina, que es el espíritu de clan o *'aṣabiya*, que se convierte así, en cierto modo, en expresión del principio de legitimidad (21).

«La monarquía —cito literalmente a Ibn Jaldūn— es una relación (dialéctica, precisa su traductor, Vincent Monteil) entre dos términos. El gobierno se convierte en una realidad, cuando hay un monarca que reina sobre sus súbditos (*ra'īya*) y sus súbditos son las personas que tienen sultán. La cualidad del sultán, dada su relación (dialéctica) con sus súbditos, se llama 'el poder' (*malaka*). Es decir, que él los gobierna y que el objeto del gobierno es cumplido perfectamente si el poder y sus consecuencias son buenos. Si es bueno y benéfico, el poder sirve los intereses del pueblo. Si no, es nocivo y mortal para los súbditos» (22).

La *ba'ā* o juramento de obediencia es el pacto o contrato que sella dicha relación dialéctica. «El juramento de sumisión (*ba'ā*) consiste en rendir ho-

(18) *Ibidem*, pág. 374.

(19) *Ibidem*, pág. 371.

(20) *Ibidem*, pág. 375.

(21) *Ibidem*, pág. 276.

(22) *Ibidem*, pág. 365.

menaje de obediencia. La persona que lo presta sella una especie de contrato con su emir, al cual confía el gobierno de sus asuntos y los de los musulmanes; se compromete a reconocer su autoridad y ejecutar todas sus instrucciones, le guste o no» (23). La *ba'ya* resume el reconocimiento de la legitimidad de un gobernante, investido de la tarea de velar por los intereses temporales y espirituales de la nación musulmana.

Legitimidad que requiere el cumplimiento de cinco condiciones, ya enumeradas por Māwardī: ciencia, justicia (*'adala*), competencia (*kifāya*), integridad de los sentidos y miembros y pertenencia a la tribu de Quraiš. En palabras de Ibn Jaldūn, «si se busca la razón de esta cláusula de nacimiento y la idea que el legislador tenía en la cabeza, se ve que no pensaba sólo en el favor divino que se vincula a la casa del Profeta, como se cree generalmente. Los Quraišīs son claramente la tribu del Profeta y es, por supuesto, una raza bendita. Pero se sabe que la ley divina no tiene por fin atraerse la bendición de Dios. Era preciso, pues, hacer intervenir el bien público (*mašlaḥa*) para justificar la cláusula de nacimiento, en lo que concierne al imam, y poner en acción la ley religiosa. Un estudio atento de esta cuestión muestra que el bien público no es otro que el respeto del espíritu de cuerpo. Este protege y ayuda al derecho de gentes. La existencia de este espíritu de cuerpo libra al imam de oposiciones y divisiones. Es aceptado, con los suyos, por la comunidad musulmana, que establece con ellos relaciones amistosas» (24). Extraer los gobernantes de una tribu como la de Quraiš, con fuerte *'aṣabiya*, reconocida por las demás, es una garantía de estabilidad para la comunidad. Estabilidad, bien público y legitimidad se entrelazan, pues, en la teoría política jalduniana.

Ibn Jaldūn distingue entre *siyāsa dīniya*, la basada en la *šari'a* y la *siyāsa 'aqliya*, la basada en la política racional. Distanciándose de la *siyāsa madaniya*, la ciudad perfecta de los filósofos, que queda en el nivel de la utopía, en la «simple hipótesis (*fard*)», en la «pura suposición (*taqdīr*)», define los *qa-wānīn siyāsiya* o normas políticas como una mezcla de las leyes religiosas y de las reglas morales. Como modelo recoge la carta dirigida por Ṭāhir ben al-Ḥusain, general de Al-ma'mūn, a su hijo 'Abd Allah ben Ṭāhir, gobernador de Egipto. Las recomendaciones tienen en cuenta la consulta frecuente a los juristas y a los expertos e insisten sobre el carácter de tesorero, guardián y pastor del gobernante, pastor y protector de su rebaño (*rā'i*). El gobierno legítimo está compuesto, en palabras de Al-Ma'mūn haciendo suyo el documento, por el cuidado equilibrado de los asuntos temporales, religión,

(23) *Ibidem*, pág. 412.

(24) *Ibidem*, pág. 382.

administración, opiniones, política, bienestar del reino y de los súbditos, sostén del gobierno, obediencia al califa y mantenimiento del califato.

La evolución histórica, sin embargo, como señala Ibn Jaldūn, fue que «la autoridad moderadora pasó del Islam al espíritu de cuerpo y el sable» (25) desde tiempos de Mu'āwiya. La transformación del califato en monarquía ha sido la regla general que ha llevado a que las atribuciones honoríficas y las funciones religiosas del cargo califal hayan pasado a control del poder real y de la autoridad política.

INFLUENCIAS EXTERIORES DEL DERECHO PUBLICO ISLAMICO

Constatada esta evolución, que consagra la deslegitimación de la autoridad en tierras del Islam, no pretendo hacer un recuento de ejemplos en los que quede notorio el carácter temporal que asumen los gobernantes, ni abundar en el hecho de que los últimos siglos de vida de la institución califal antes de su desaparición en 1924 fueron también siglos de ilegitimidad en la medida, al menos, en que los califas otomanos no contaban con uno de los requisitos básicos, el linaje quraiši.

Quiero, sin embargo, retomar las cuestiones de la legitimidad y la participación en el punto en que el Derecho público islámico empieza a recibir las aportaciones de otros ordenamientos jurídicos. Louis Gardet señala en la obra citada hasta qué punto la influencia occidental actuó desde el siglo XIX sobre las sociedades islámicas como los derechos consuetudinarios bizantino y persa lo hicieron en los primeros siglos del Islam. Y ello se produjo en un momento de troceamiento del poder ejecutivo en sultanatos y reinos prácticamente independientes, precursores de los Estados modernos. La apariencia cuasi unitaria del califato no pasaba de tal.

Esa influencia afectó al marco institucional de los gobiernos locales bien a través de la simple imitación o de la búsqueda de un ajuste entre el ideal islámico y el ordenamiento occidental.

En la introducción al libro sobre los regímenes y constituciones árabes publicado con Cecilia Fernández Suzor (26) distinguimos varios períodos en la historia institucional contemporánea de los países árabes: un primer período, denominado de «las reformas para conservar la identidad». Un segundo de «imitación/imposición de los modelos occidentales». Un tercero de «concre-

(25) *Ibidem*, pág. 411.

(26) *Introducción a los regímenes y Constituciones árabes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

ción de un proyecto político unitario». Y un cuarto período de «desencuentro político», «centrífugo», en contraposición con el anterior de reconstrucción de un ideal unitario y en el que se vuelve a acentuar la contradicción entre una influencia occidental que tiende a las restauraciones parlamentarias y una resurrección de la utopía islámica en las masas árabes.

Para analizar la evolución del concepto de *legitimidad* y su relación con el de *participación*, creo necesario adoptar esta periodización, aunque haciendo los oportunos cambios.

El período de reformas está profundamente marcado por el reto de Occidente, por la búsqueda de la modernidad. Las primeras instituciones representativas del mundo árabe fueron introducidas e impuestas durante el período de ocupación de Bonaparte en Egipto de 1798 a 1801. El *Diwān al 'āmm* o Asamblea General convocada por Napoleón el 5 de octubre de 1798 buscaba preparar a los notables egipcios para la participación pública, pretendiendo convertir el ideal de la representación política en una nueva fórmula de legitimación de los gobiernos. El establecimiento en la Carta otorgada por Bonaparte de dos instituciones representativas, el *Diwān al-'ummūmī* (integrado por sesenta notables) y el *Diwān al-juṣūṣī* (catorce elegidos por los anteriores), apenas hizo calar en la sociedad egipcia la noción de representatividad.

El siguiente paso se va a dar también en Egipto con el establecimiento de la dinastía de Muhammad Ali. Su creación del *Ma'yliṣ al-šūrā*, integrado por funcionarios, ulemas, gobernadores, notables y jeques de provincias, con competencia en los terrenos administrativo, de instrucción y obras públicas, revitalizaba, consciente o inconscientemente, un principio islámico de legitimidad gubernamental, la *šūrā* o consulta, pero institucionalizándolo en una Asamblea a manera de la tradición occidental. No hay duda, como señala Louis Gardet, que la evolución autocrática del poder central en los pasados siglos de la historia islámica llevó a la marginación de la costumbre de la consulta, arraigada en el derecho de las tribus primitivas árabes y preconizada en ciertos textos coránicos (27). Por ello, para ser más coherentes con la verdad, tal vez haya que pensar que este *Ma'yliṣ al-šūrā*, fue más una adecuación a las instituciones europeas que una revitalización de un principio islámico. Aunque aún no puede hablarse de los verdaderos frutos de las misiones que Ali enviara a Italia a partir de 1809 y a Francia desde 1826, no hay duda de que el establecimiento, aunque por poco tiempo, de este *Ma'yliṣ al-šūrā* se encuentra en línea con las ideas recibidas por el cheij Rifā'a Rāfi' al-Taḥtāwī en su obra aparecida en El Cairo *Tajlīs al-ibriz fī taljiz*

(27) L. GARDET: *Op. cit.*, pág. 34.

Bāriz en 1834, en la que pretendía presentar a los egipcios la sociedad parisiense con sus instituciones y costumbres políticas y culturales.

La profundización en este camino se hará bajo los auspicios de Ismail, a quien se debe también la implantación por decreto en Egipto de la herencia en el trono de forma directa, a semejanza de las dinastías europeas y en ruptura con el sistema tradicional musulmán, como se ha visto.

Se empiezan a sentir así, y no hay duda que de manera imitativa, las bases de una nueva legitimidad, apoyada en instituciones consultivas que prevén, como el *Maǧlis šūrā al-nuwāb* de 1866, la participación ciudadana a través de la elección indirecta de los setenta y cinco diputados que la integraban: «La Asamblea —planteaba el decreto de su creación— tiene por misión deliberar sobre los intereses superiores del país; igualmente deberá pronunciarse sobre los proyectos que el gobierno considere necesario somerle y respecto de los cuales deberá emitir su opinión, que será sometida a la aprobación de Su Alteza el Jedive.»

El paso de un régimen consultivo a uno representativo está a punto de darse, según Anouar Abdel Malek (28), con el proyecto de Constitución de junio de 1879, que no prosperaría por la deposición/abdicación de Ismail en el mismo año.

La ocupación inglesa va a buscar, mediante la fórmula del gobierno indirecto, el establecimiento de una apariencia de organización representativa. El Consejo Legislativo, *Maǧlis šūrā al-qawanīn*, y la Asamblea General, *al-ǧamʿīya al-ummumīya*, creadas por la Ley Orgánica de 1883, que reguló la vida política de este país hasta su independencia, contaban con parte de sus miembros elegidos por sufragio indirecto y con ciertas, aunque limitadas al ámbito de la consulta, atribuciones en materia administrativa y financiera.

En línea con las instituciones egipcias, pero sin influencia directa alguna de las mismas, el esbozo de proceso constitucionalizador tunecino de mediados del siglo XIX merece nuestra atención. Como en Egipto o en Turquía, las reformas tunecinas emprendidas desde mediada la década de los cuarenta obedecían a la presencia cada vez mayor de la colonia europea en Túnez y a las amenazas inquietantes de la conquista francesa en Argelia y del control directo asumido por la Sublime Puerta sobre Tripolitania. No entro aquí en el análisis del *ʿAhd al-Amān* o Pacto de Seguridad de 1857, destinado a garantizar más los derechos de los europeos que de los propios súbditos, ni tampoco de la Ley Orgánica que constitucionalizó las reformas en 1861, sino más bien de la creación de un Consejo Supremo o *al-Maǧlis al-ʿAlī*, que concretaba la voluntad expresada por el Bey Sadiq de armonizar los códigos de

(28) *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne*, París, 1969, pág. 269.

otras potencias «con las necesidades actuales y posibles del país sin que se marginen los principios fundamentales de la ley religiosa más que en caso de necesidad absoluta, a fin de que de los dos males se escoja el menor» (29). Nos encontramos, pues, por primera vez en el mundo árabe ante un deseo de armonización del Derecho público occidental con la ley islámica e incluso con la voluntad de sacrificar a esta última en virtud de la *maṣlaḥa* o necesidad general. De hecho, el Consejo Supremo que presidiría el promotor de las reformas tunecinas, Jair al-Din Pacha, aunque no recogía el principio electivo para su formación —el Bey y sus ministros escogían los dos tercios de sus sesenta miembros y el tercio restante lo integraban altos funcionarios, ministros y magistrados—, se proponía como una Cámara legislativa, rectora de la política del Estado, y contaba, he ahí su gran novedad formal, con el poder de controlar al Bey en caso de inconstitucionalidad, convirtiéndose en la teoría en el cuerpo de los *ahl al-ḥall wa-l-'aqd*.

LA REACCION SALAFI FRENTE A LA NUEVA LEGITIMIDAD

Pero es interesante señalar que cuando pretendía establecerse desde arriba, por medio de esta revolución ilustrada, una nueva legitimidad acorde con los principios asentados en Occidente, el pueblo mostró su rechazo defendiendo, desde una óptica fundamentalista —salafí— la reactualización de la vieja legitimidad islámica, el retorno a la tradición. Como señala Khalifa Chateur en su trabajo *Le constitutionnalisme en Tunisie au XIX^e siècle* (30), el pueblo, que reaccionó contra las reformas, debió «comprender la triste verdad: las nuevas leyes, las garantías constitucionales que acordaban y las instituciones modernas que creaban, sólo debían favorecer a los privilegiados del régimen: europeos, mamelucos y otros aliados incondicionales de Mustafá Jaznadar» (31).

El cuestionamiento del nuevo régimen, expresado en la revuelta de 1864, arrancó bajo la apariencia de un conflicto entre la *ṣarḥa* y los nuevos tribunales establecidos. La mencionada revuelta supuso la unión de las tribus en alianza con las ciudades en una *ḥilqa*, un círculo, con un juramento como base. Los diversos *ḥilqa al-muwā'id*, círculos de promesas, llegaron a convertirse en la autoridad suprema de la insurrección, cuyo objetivo no era otro

(29) MAHMUD BOUALI: *Introduction à l'histoire constitutionnelle de la Tunisie*, vol. II, Túnez, 1964.

(30) *Révue Tunisienne des Sciences Sociales*, 40-45 (1975), págs. 243-272.

(31) *Ibidem*, pág. 260.

que la revisión del sistema y la realización de un programa de reformas que pretendían el retorno al antiguo régimen.

Pero lo más interesante de la revuelta fue su carácter paradójico: si el contenido de las reivindicaciones expresaba una fidelidad a la tradición, con la reactualización de conceptos como *šūrā*, *baī'a* y *ahl al ḥall wa-l-'aql*, en su forma orgánica y en los métodos adoptados se traducían aspiraciones políticas nuevas: participación y consulta. De ahí que se encontraran más en línea con los principios de 1789 los propios insurrectos, que asumieron en la práctica el concepto de soberanía nacional, que el modernismo beylical, que sólo buscaba nuevas formas de defender su absolutismo. La revuelta logró poner fin a la experiencia constitucionalista, pero con ella se sofocó el espíritu de los rebeldes.

La institucionalización de la consulta entra ya en la práctica de algunos soberanos árabes a partir del siglo XIX. Otro ejemplo que merece ser tenido en cuenta nos lo ofrece Marruecos en la primera década de este siglo. El monarca Abd al-Aziz inició en 1901 este proceso con la convocatoria en Rabat de una Asamblea Consultiva integrada por funcionarios y comerciantes para someterle algunos proyectos que afectaban a la modernización del país. Tres años más tarde convocó otra Asamblea de Notables en Fez, con diputados (*nuwāb*) elegidos entre los notables de tribus y ciudades con una intención similar. Pero el intento de institucionalización de las mismas vino bajo Mulay Hafiz, con el proyecto de Constitución de 1908, que preveía la instalación en el país de un Consejo Consultivo compuesto de dos Cámaras, la de la Nación, electiva, y la de los Notables. La penetración colonial dejó en suspenso estos proyectos que revelaban una voluntad de adecuación entre el espíritu islámico y las nociones modernas de legitimidad y representación.

El debate entre *šar'īya* y nueva legitimidad está, pues, planteado desde el siglo XIX. Pero quienes trataron de aportar nuevas luces al mismo y soluciones concretas fueron los salafíes. Esta corriente del pensamiento árabo-islámico se inicia con Yamal al-Din al-Afgani, reformador, héroe, como lo define Maxime Rodinson (32), preocupado ante todo por la crisis política del Islam y por la búsqueda de soluciones dentro de la propia tradición. En su trabajo *Causas de la debilidad del Islam* planteará sin contemplaciones: «Los musulmanes no encuentran ni un camino para huir ni un medio para combatir.» Y a este combate dedicó su vida, proponiendo como solución el retorno a la práctica de los ancestros (de ahí el nombre de la corriente, *sala-fiya*, de *salaf*, ancestro). Cuando el Islam alcanzó la gloria de ser la primera

(32) En el prólogo al libro de HOMA PACKDAMAN: *Djamal al-din Assad dit al-Afghani*.

nación del mundo, dirá en este trabajo, lo fue porque «los musulmanes permanecieron fieles a los compromisos que habían tomado para con Dios». Y de ahí su conclusión, aparentemente ambigua, de que «Dios no modifica lo que tiene un pueblo antes de que éste haya modificado lo que hay en sí mismo». Lo que en una buena traducción podría significar: la solución la tienen que encontrar los musulmanes por sí mismos a través de la defensa de la autenticidad. En Turquía, en 1869, Yamal al-Din al-Afgani concibió como salida a la crisis la unión panislámica bajo un fuerte gobierno otomano, pero haciéndolo compatible con el progreso de las ciencias y los oficios. Años después, desde su exilio en París, en la revista *Al-urwa al-wuṭqā* (El lazo indisoluble) defendería la compatibilidad también de religión y razón para evitar el distanciamiento entre una filosofía de minorías y un ideal religioso del pueblo.

Continuadores de su ideario serían Muhammad Abduh y su discípulo Rachid Rida, centrados en la reconstrucción de la unidad de la Umma, aunque con la flexibilidad del reconocimiento de la diversidad de países y estados. Las aportaciones de Rida serán las más importantes en el pensamiento político árabo-islámico en su búsqueda de la recuperación de la identidad. Pese a su audiencia débil entre las esferas gubernamentales y élites occidentalizadas, no obstante su preocupación continua por un compromiso entre la tradición y la modernidad, sus aportaciones teóricas supusieron el intento más riguroso de la desdibujada teoría política árabe sobre el Estado. La obra de Rida *Al-jilāfa wa-l-imāma al-uṣmā*, recopilación de sus escritos políticos en la revista *Manār*, resitúa, apoyándose en Ibn Taimīya, la cuestión del poder en el Islam, asimilándolo en cierta medida a la noción occidental de democracia. «La obediencia verdadera —dirá— no se debe más que a Dios y el poder coercitivo ha sido confiado al cuerpo social de la comunidad. El jefe del Estado no es más que la personificación de la unidad social» (33). Para Rida, el primero de los deberes del imam es la *ṣūrā*. Y a su revitalización, junto con el *iṣmā* (o consenso), en tanto que principios democráticos, dedica su obra. Pero el principal problema político estriba en la desorganización de *ṣūrā* e *iṣmā*. Los reformistas prevén una consulta organizada. De ahí a la asimilación de las Asambleas parlamentarias con la puesta en práctica de este principio islámico puede ir sólo un paso. Y aunque Rida defiende una democracia cualitativa (no cuantitativa), se debate en la contradicción entre la creación de un cuerpo consultivo designado por el califa y la costumbre occidental de la elección de los representantes. La dificultad de crear un cuerpo organizado de consulta integrado por todos los *muṣṭahid* y

(33) LOUIS GARDET: *La cité musulmane*, pág. 353.

que actuase por unanimidad, como presupondría la *šarī'a*, dejó las ideas de Rida arrinconadas en el mero esfuerzo intelectual.

El intento de basar en la *šarī'a* el ideal de legitimidad en el período de las reformas, aunque acomodándolo a ciertas nociones modernizadas, va a dar su último fruto en la polémica sobre el califato.

En 1924, cuando se suprime la institución califal, aún quedarán defensores de la tradición hanafí sobre el modo de designación del califa como el cuerpo de los ulemas de Al-Azhar. Son igualmente legítimos para éstos los tres métodos del juramento de la *bai'a* de los notables, la designación por el predecesor y la toma del poder por la fuerza, legitimada por la ley de la necesidad. Sin embargo, la posibilidad de reconstitución del califato entra ya en el terreno de la utopía, pues el fraccionamiento del mundo árabo-islámico era un proceso avanzado difícil de frenar. El intento del cherif Hussein, guardián de los Santos Lugares, de autoproclamarse califa concluyó en un rotundo fracaso con la conquista del Hijaz por Abd al Aziz Ibn Saud.

Los Congresos que en 1926 y 1931 tuvieron lugar en La Meca, El Cairo y Jerusalén, reuniendo ulemas de todo el mundo islámico (en el último asistieron también representantes de partidos), no hicieron las veces de cónclave y no concluyeron en la restauración de la institución.

LA LEGITIMACION «LIBERAL» DE LOS ESTADOS-NACIONES ARABES

Al fin de la Primera Guerra Mundial, prácticamente todo el mundo árabe se encontraba bajo dominación colonial, salvo Arabia Saudí y Yemen. Ello supuso el sometimiento de todo este mundo al Derecho público occidental. Las independencias formales o los regímenes tutelados que surgieron a partir de este período se van a ver marcados por la impronta de la jurisdicción europea. Sus ordenamientos políticos serán una traducción de los propios de los colonizadores.

La gran contradicción, como señala Abdallah Laroui (34), estribará en la «inadecuación fundamental del sistema liberal a una sociedad que no le ha dado nacimiento». Y de ahí el fracaso de todos estos regímenes impuestos, que acabará sin que arraigue la nueva noción de legitimidad. Esta se funda, en la etapa «liberal» de la reciente historia árabe, en el calco de las instituciones europeas: las monarquías egipcia, iraquí o transjordana de la década de los veinte son hereditarias —en contra de la concepción islámica—, cuen-

(34) *La crise des intellectuels arabes*, París, 1974, págs. 148-149.

tan con asambleas legislativas y establecen que la religión del Estado es el Islam. El ejercicio de una democracia de carácter importado no hará sino provocar tensiones frecuentes entre monarca y legislativo, que se resolverán, como en el caso egipcio, por medio de frecuentes disoluciones de una Asamblea no controlada por él o, como en los otros dos casos, por un control previo de los procesos electorales que permitiera el ejercicio autoritario del poder en línea con la tradición en este área. Por su parte, las «repúblicas» libanesa o siria, hechas a imagen y semejanza de la Tercera República francesa, careciendo de independencia formal, no pudieron desarrollar unas relaciones normales entre el ejecutivo y el legislativo.

Según vemos, lo primero que se impone en esta etapa es el concepto de «Estado-nación». Si dejamos de lado el caso egipcio, el único que ha desarrollado por sí mismo a todo lo largo del siglo XIX su especificidad, los nuevos Estados que surgen con independencia relativa o tutelada de la Primera Guerra Mundial, cuentan con una fuerte dosis de artificialidad, imbuida por la potencia mandataria. No obstante, en la filosofía que subyace en la constitución de estos mandatos, según se desprende de la declaración conjunta franco-británica de 1918, el objetivo perseguido era el «establecimiento de gobiernos y administraciones nacionales que extraigan su autoridad de la iniciativa y libre elección de las poblaciones indígenas». Dejando a un lado cómo la realidad contradujo esta preocupación inicial, no hay duda que la noción clave que se desprende es la del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, convirtiendo así al pueblo en el eje político central. De ahí a considerar que sin su participación efectiva no hay legitimación posible va sólo un paso.

Los sistemas políticos que se establecen en comunidades nacionales diseñadas por el mandatario —y no se olvide el rechazo de la población de la zona a la división artificial de la Gran Siria— se apoyan en las nociones importadas de «representatividad» y «constitucionalidad». Y encuentran —o pretenden encontrar— en las elecciones el mecanismo de legitimación. Pero quizá sean estas elecciones el punto en que más se muestre la inadecuación del sistema liberal a estas sociedades ajenas, como señalaba Laroui.

No es que las elecciones no sean bien asumidas por las poblaciones, sino más bien que el sistema las rechaza. Los detentadores del poder en las nuevas entidades nacionales van a tolerar las elecciones en la medida en que sirven para integrar la organización del sistema político, dando, manteniendo o reforzando su legitimidad (35). Pero en cuanto pueden convertirse en un método de someter a control las acciones de los gobernantes, el rechazo del

(35) ROBERT E. DOWSE y JOHN A. HUGHES: *Sociología política*, 3.ª ed., Madrid, 1979, págs. 400-401.

sistema —de los detentadores del poder, sean éstos autoridades locales o potencia mandataria— es total.

No otra significación tendrán en el período el debate permanente entre el rey egipcio y el partido Wafd, ganador en la mayoría de las elecciones del período monárquico, pero que, sin embargo, raramente llegó a formar gobierno, o las pugnas entre el nacionalismo sirio y los Altos Comisarios franceses. Dos legitimidades frente a frente, difícilmente se toleran: la del poder, más o menos revestida de tradicionalidad o de necesidad política de tutelaje, y la de la nación, la soberanía popular, hacia la que se desliza la detentación de la legitimidad en el mundo árabe. Una legitimidad que se apoyará en la participación a través de elecciones o de distintas fórmulas de movilización social.

Preocupados por los formalismos jurídico-liberales, el reconocimiento de los derechos del hombre, la apariencia parlamentaria de los regímenes, la tradición islámica apenas merece en el ordenamiento constitucional la mera referencia al Islam como religión del Estado, aunque coexistiendo con la libertad de cultos. Únicamente en la Constitución siria de 1930, al estar redactada dos años antes bajo el influjo de los nacionalistas, recoge el principio de que «la ley islámica es la principal fuente de legislación». Pero aun en este caso —que serviría de modelo para numerosas Constituciones posteriores— se observa que la tradición islámica queda relegada en la etapa «al mundo de los símbolos y de las significaciones», como señaló Maxime Rodinson (36).

Los casos de Arabia Saudí y del Yemen se presentan, sin embargo, como dos excepciones a esta regla. Haré referencia al primero, ya que el segundo no modifica para nada hasta los años sesenta su ordenamiento institucional.

El texto de la Constitución del Hiyaz del 31 de agosto de 1926 prescribe en su artículo quinto que «las normas jurídicas en el reino del Hiyaz deben conformarse al libro de Dios, a la *sunna* del Profeta y a la conducta de los compañeros y de las primeras generaciones piadosas». Aunque en realidad éste fue un texto de fachada, que ni siquiera fue abolido o sustituido por otro al crearse el reino de Arabia Saudí con la inclusión del Naǧd y otras zonas bajo control de Abd al-Aziz Ibn Saud, debe señalarse que innova dentro de la tradición, al introducir un organismo de representación ciudadana, en la tradición wahhabí, que tanto debe a Ibn Taimīya: el Consejo Consultivo, *Al-Maǧlis al-šūrā*, integrado por el virrey, sus consejeros y seis notables elegidos por el rey, organismo que hace las veces de los *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd*.

(36) *Islam y capitalismo*, México, 1974.

LA NUEVA LEGITIMIDAD REVOLUCIONARIA ARABE

Las nuevas bases de la legitimidad no se asentarán hasta el período siguiente, que comprende los años 1948 a 1967 y que calificamos de «concreción de un proyecto político unitario». Vendrán de la mano de las rupturas revolucionarias que se inician en Siria en 1949 y en Egipto, sobre todo, en 1952.

Louis Gardet ha señalado que la facilidad de los pueblos musulmanes para acomodarse a las revoluciones de palacio y a los golpes de fuerza militar se debe a que la primera garantía de la legitimación de un poder en este mundo es el hecho mismo de su existencia, ya que toda autoridad viene de Dios. Es lo que en Derecho tradicional se denomina la legitimación por la «ley de la necesidad» (37). De hecho, Gazali enseñaba en su *Iqtiṣād* que, a falta de imam legítimo, se debe reconocer como jefe de la comunidad a un jefe militar capaz de obtener la sumisión de todos.

Invalidando este juicio «predeterminista» que recoge Gardet, estas rupturas de la década de los cincuenta pretenden ir más allá de la pura aceptación popular por el hecho mismo de haberse llevado a cabo, estableciendo los fundamentos de una nueva legitimidad en la satisfacción de las necesidades materiales de las poblaciones acomodándose a sus aspiraciones afectivas e ideológicas. No hay duda, como señala Ted Gurr, de que «los gobiernos son legítimos en la medida en que sus ciudadanos los consideren correctos y merecedores de apoyo». Y sólo lo consiguen cuando satisfacen los mitos fundamentales de la sociedad, las «creencias impregnadas de valores» de que habla Robert MacIver (38).

La nueva legitimidad se va a apoyar en nuevos valores, que podrían resumirse en *unidad árabe, soberanía, democracia y justicia social*.

El problema central será la inadecuación entre el mito unitario y los nacionalismos locales, ya afirmados desde la primera mitad del siglo. Y la noción de legitimidad se resentirá por este problema, ya que uno de los más importantes recursos legitimadores del período, la referencia al nacionalismo árabe global, se verá contrarrestado por las necesidades inmediatas del desarrollo de cada Estado, que conducían ineludiblemente a la afirmación de los nacionalismos locales.

Si tomamos para el análisis el modelo de la revolución egipcia del 23 de julio, a partir de un texto clave que busca aportar justificaciones para la legi-

(37) LOUIS GARDET: *Op. cit.*, pág. 37.

(38) Véase M. C. HUDSON: *Op. cit.*

timación de aquel movimiento político-social —la *Filosofía de la Revolución* de Gamal Abd el-Nasser—, podremos ver cómo se entrelazan los dos conceptos de *nación árabe* (o *círculo árabe*, como se le denomina en el libro) y de patria local: «La solidez de los lazos que unen a nuestros pueblos (...) —dirá— hace de nuestras patrias un todo, único e indivisible, que hemos de defender como tal y no como si se tratase de entidades aisladas» (39). Por otra parte, ese sentimiento de patria común, que en cierto modo se concretó para los pueblos árabes en la liberación de Palestina, retornaba inevitablemente a la patria local: «Hay algo extraño —dirá Nasser refiriéndose a la guerra de 1948— que me sorprende, cada vez que intento evocar nuestra experiencia de Palestina. En ese territorio luchábamos, sin lugar a dudas, pero era también como si nuestro pensamiento no se desplazara de Egipto» (40).

Nada mejor que repasar los preámbulos constitucionales de este período o su articulado para entender lo anterior, la «nación a dos niveles», en expresión de Abdel Malek, y comprender el papel legitimador asignado al nacionalismo árabe.

El tema de la unidad ya aparecía en el período anterior en la Constitución siria de 1928, si bien en una acepción restringida, ya que en su redacción inicial se señalaba que los territorios sirios desgajados del Imperio Otomano comprendían una unidad política indivisible. Si bien limitándose al pansirianismo —lo que ni siquiera fue aceptado por el mandatario— anunciaba ya la aspiración a la unidad, que en el largo preámbulo del texto de 1950 ocupaba un punto central: el pueblo sirio es parte integrante de la nación árabe, y su aspiración, una nación árabe unida en un único Estado. Coherente con esta filosofía, la Constitución de 1953, fruto del golpe interno del presidente Chichakli, define a Siria como República Árabe Democrática y señala como su objetivo lograr la «completa liberación de los pueblos árabes y conseguir su unidad y gloria». El partido único que se establece se denominará, significativamente, Movimiento de la Liberación Árabe.

Con definiciones más o menos similares, los preámbulos o los artículos de las sucesivas Constituciones sirias, egipcias, iraquíes, jordana (1952) y yemení reconocen la aspiración a la unidad árabe, concretada como objetivo primordial a realizar.

Es de señalar, sin embargo, que en las Constituciones magrebíes la aspiración unitaria está centrada en su conjunto regional (Gran Magreb o Magreb Árabe, según las redacciones marroquí o argelina) con el añadido de la unidad africana.

(39) *Filosofía de la revolución*, 4.ª ed., Madrid, 1970, pág. 73.

(40) *Ibidem*, pág. 14.

No cabe duda de que este tipo de legitimación entra dentro de la clasificación de David Easton como ideológica, junto con otros recursos movilizados como el Islam, Palestina, la democracia, la liberación o la justicia social. Como señala Michael Hudson, «en ausencia de una legitimidad estructural, la legitimación ideológica asume una importancia primordial» (41).

Por ello, Nasser, en su afán de legitimación, añade a la ideología el recurso a su carisma personal, creyendo que asienta así su nuevo régimen sobre bases más sólidas e institucionalizadoras. Así lo reconoce en su *Filosofía de la Revolución*: «Nada nos impedía halagar los instintos o excitar las ansias de las muchedumbres con esas grandes palabras que se extraen del mundo de la imaginación» (42). Y, sin embargo, hemos de reconocer que ése fue más bien el camino recorrido por la revolución egipcia y las demás revoluciones árabes que le sucedieron. La inestabilidad institucional es una prueba de ello, como lo fue la insistencia en lograr en todo momento un liderazgo fuerte, que acabó convirtiéndose en factor de legitimación importante. Blondel sugiere a este respecto que la dirección personalizada sirve de enlace entre gobierno y pueblo en regímenes en proceso de legitimación. «El personalismo —dirá— es la manera más 'natural' de transferir la 'filosofía' de la movilización al pueblo, que acaba —o puede acabar— por ser aceptada.»

La ideología no basta para legitimar un sistema. Es necesaria la creación de estructuras adecuadas a las finalidades del mismo, estructuras de enlace entre el gobierno y el pueblo o procedimientos que permitan la expresión de la voluntad popular. En definitiva, se hace necesaria la *participación*. Cuando Mohamed V, recién independizado su país, cree una Asamblea Consultiva, insistirá en que «nuestra primera preocupación ha sido siempre la de asociar nuestro pueblo a la gestión de los asuntos públicos por medio de representantes cualificados» (43).

Entre las estructuras mencionadas ocupan un papel primordial los partidos políticos, a través de los cuales se infunden los nuevos valores (movilización descendente, propia de los partidos únicos creados desde arriba) a través de un proceso de propaganda legitimadora. Pero los partidos pueden surgir también desde la base, ejerciendo un papel crítico hacia el nuevo orden, poniendo en peligro la labor de movilización descendente. De ahí la proliferación de partidos únicos entre los regímenes árabes en proceso de legitimación.

(41) M. C. HUDSON: *Op. cit.*, pág. 21.

(42) G. A. NASSER: *Op. cit.*, pág. 48.

(43) Discurso real del 12 de noviembre de 1956, citado por MICHEL CAMAU: *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, París, 1971, pág. 268.

LOS PARTIDOS Y LA LEGITIMIDAD

Atendiendo al papel de los partidos en el sistema podemos llegar, adecuando la clasificación de Blondel, a establecer tres grupos de regímenes en el mundo árabe durante el período que me ocupa, el de las décadas de los cincuenta y sesenta. Por un lado, los regímenes sin partidos. Por otro, los de partido único y, por último, los regímenes plurales.

El primer grupo está integrado en su gran mayoría por sistemas tradicionales, monarquías como Arabia Saudí, Yemen del Norte hasta 1962, la Libia del rey Idris y Kuwait. Varios Emiratos soportan aún la tutela colonial hasta el final del período: Qatar, Bahrain, los Emiratos que se federarán en los EAU y Omán. No prevén estas monarquías fórmulas de participación ciudadana y su legitimidad proviene de la de una dinastía que, o bien ha logrado la unidad estatal (saudíes en Arabia, sanusíes en Libia), o ha dominado con mayor o menor soberanía sobre el territorio (zaidíes en Yemen en el primer caso y los Sabah de Kuwait en el segundo).

Los regímenes de partido único, el segundo grupo, han surgido de rupturas revolucionarias durante el período, siguiendo el modelo egipcio. En el Egipto nasseriano el partido único procede de la prohibición del pluralismo existente desde la independencia en 1922. El Reagrupamiento de la Liberación cambiará de nombre por el de Unión Nacional y más tarde, a partir de 1962, por el de Unión Socialista Árabe, siguiendo la evolución ideológica del régimen. La Siria de Chichakli (de 1952 a 1954) y la de la experiencia de la RAU (1958-1961), así como la Argelia independiente, se integrarán también junto con Mauritania y el régimen iraquí de Abdel Salam Aref (1963-68) en este grupo, a caballo entre el militarismo sin partidos y el partido único.

Las formas de participación previstas constitucionalmente, aparte de la estructura de enlace gobierno-pueblo del partido único, llevan a una impropia democracia semidirecta ejercida a través de plebiscitos o referendos presidenciales, que resultan más una fuente de apoyo al régimen que fórmulas de participación directa.

Por último, el tercer grupo se subdivide en dos: los sistemas de partido dominante, muy próximos a los de partido único, y los pluralistas.

Partido dominante es, al fin y al cabo, el Neo-Desturiano (Socialista Desturiano desde 1964), pues hasta 1962 coexiste con el PCT. Dominante es también el Baas sirio a partir de 1963 o el iraquí desde 1968. Pero la ficción de pluralidad es efectiva en la medida en que dicho partido dominante se funde con la armadura del Estado, identificándose en la misma persona el jefe del Estado con el presidente o secretario del partido.

La segunda subdivisión de este último grupo la componen los sistemas plurales, tan escasos en el mundo árabe y tan desnaturalizados también. Hay dos ejemplos peculiares: el libanés, en el que, sin embargo, los partidos, por su componente confesional, desempeñan un papel secundario en la vida del país, y el marroquí, en el que el propio pluralismo es una defensa de la monarquía para mantener su predominio en el sistema, evitando así el monopolio de la legitimidad pretendido por un partido con vocación dominante —e incluso de partido único— como el Istiqlal. La monarquía jordana es un caso aparte, fluctuando entre un pluralismo mal asumido, un tradicionalismo que excluye los partidos y el partido único (experiencia de la Unión Nacional Jordana desde 1963).

En el marco de la participación y conectado con el papel de los partidos, merece la pena dedicar un apartado a las elecciones en su doble vertiente de mecanismo integrador de apoyo plebiscitario al sistema (los *rituales de elección* a los que se refiere W. J. M. MacKenzie) (44) y de mecanismo de control de los gobernantes. Durante el período, todas las monarquías y repúblicas (con las excepciones saudí y yemení) contarán con Parlamentos elegidos, pero que no pasan de meras Cámaras de Registro del Ejecutivo. Las elecciones se orientan más en la primera vertiente señalada (candidatos únicos, criba de los candidatos por el partido único o dominante), convirtiéndose en plebiscitos. En los casos contados de sistemas plurales, el juego político se encuentra entonces disminuido por el papel secundario de la Cámara (Marruecos) o por la superposición de un confesionalismo que desnaturaliza el control de los partidos sobre la vida política. En Siria, por su parte, las dos experiencias pluralistas de 1954 y 1961 serán breves y una mera introducción a regímenes autoritarios. En Jordania, de las nueve Cámaras de Diputados elegidas entre 1947 y 1967 sólo una llegó al término de su mandato. En Iraq, desde el derrocamiento del antiguo régimen en 1958 se vivió sin Parlamento o institución similar hasta 1980.

El Islam constituye una referencia legitimadora de fondo a todos estos regímenes. Pero prácticamente todos ellos deben abordar un proceso de laicización de la sociedad, sobre todo en su Derecho público, que lo relega al estatuto personal y a ciertas prescripciones constitucionales que fueron estudiadas por Ryx y Blanchi en un estudio en la revista *Pouvoirs* dedicado a los regímenes islámicos (45). Prescripción del Islam como religión del jefe del

(44) «Elections», *International Encyclopedia for the Social Sciences*, Nueva York, 1968.

(45) JEAN-FRANÇOIS RYX y GILLES BLANCHI: «Références à l'Islam dans le droit public positif en pays arabes», en *Pouvoirs*, 12 (1980), págs. 57-70.

Estado (Argelia, Túnez, Marruecos, Jordania, Egipto, Siria), como religión del Estado (salvo en la egipcia de 1962), referencia a la *šarī'a* como fuente principal de legislación... Pero el formalismo adoptado por la revolución egipcia cuando el primer juramento republicano de Naguib, asimilado a una *baī'a* popular —meses después, en julio de 1953, celebraría una ceremonia de juramento análoga ante los ulemas de al-Azhar—, quedará como un caso aislado entre los regímenes de la zona (46).

LEGITIMIDAD ESTRUCTURAL Y DEMOCRATIZACION HOY

Pasamos, para terminar, al último período, que arranca con la crisis de la arabidad de 1967, caracterizado por la regresión de la utopía unionista y por un proceso centrífugo de consolidación de los regímenes locales. En lo que se refiere a la estabilidad, prácticamente todos los regímenes atraviesan el período sin cambios notorios, produciéndose las transferencias en el poder según los mecanismos constitucionales incluso en momentos de crisis grave, incluido Egipto a la muerte de Sadat o Líbano durante la guerra civil o la invasión israelí. Hay, sin embargo, excepciones periféricas a la regla, como Mauritania, Sudán o Yemen del Norte. Pero la estabilidad no implica legitimidad. En la búsqueda de esta última, los regímenes deben afrontar un proceso intenso de integración de fuerzas que rechazan la legitimidad tal y como la conciben los poderes establecidos. Estas fuerzas actúan desde la defensa de la tradición islámica buscando implantar un Estado basado en la *šarī'a* (en Túnez, la Tendencia Islámica; en Egipto, Siria y Sudán, los Hermanos Musulmanes) o desde supuestos étnicos o confesionales (bereberes en Argelia, cristianos y animistas del Sur del Sudán, chifes de Líbano, kurdos en Iraq) en favor de una remodelación del Estado que permita la satisfacción de sus aspiraciones.

Procurando el reconocimiento de la diversidad, se observa un proceso en los regímenes árabes actuales de apertura, de retorno a un nuevo liberalismo que supone el resquebrajamiento de los partidos únicos, la aceptación de la pluralidad política y la adopción de fórmulas parlamentarias clásicas. Es lo que se observa en el Egipto de la última etapa de Sadat, ampliado por su sucesor Mubarak, en el Túnez de Mzali desde 1981, en la Jordania y Kuwait actuales, en el Marruecos posterior a 1974 y en Sudán tras el derrocamiento de Numeiri.

Las elecciones como fórmula ideal de participación popular han facilitado

(46) Véase referencia en LOUIS GARDET: *Op. cit.*, págs. 367-368.

un marco para reforzar la legitimidad, pero la elaboración de mecanismos más o menos sofisticados de manipulación de los procesos desnaturaliza en parte el intento. La experiencia de movilización social conseguida en la etapa de obtención de las independencias o de recuperación de la plena soberanía, en torno a líderes carismáticos o a partidos únicos o dominantes de fuerte coloración ideológica, ha llegado a la saturación. Hoy menos que nunca basta a las poblaciones árabes que se les «halague sus sentimientos», como dijo Nasser. La búsqueda de terceras vías como la propuesta por Qaddafi para su sociedad, fuertemente islamizada aun en su heterodoxia, se han visto insuficientes. Los pueblos árabes, aun cuando se dejen en determinadas coyunturas sorprender y arrastrar por experiencias islámicas como la revolución iraní, no parecen aspirar a retornar a una sociedad inspirada en la *šarī'a* como dice ser la saudí.

Podría concluir, adoptando las palabras de Hudson, que «la solución para el problema de la legitimidad es lograr un grado significativo de participación institucionalizada a través de parlamentos, partidos o equivalentes (...); las realidades políticas de una población políticamente movilizada en expansión, más diferenciada, más organizada y más sofisticada, requerirán unas instituciones representativas que generarán un grado más elevado de legitimidad política» (47).

A esto apunta la realidad y la evolución del mundo árabe de hoy, aunque encontrando serias resistencias en los regímenes, presionados por sus poblaciones a efectuar transiciones más o menos pacíficas que suponen el trastocamiento del actual reparto del poder.

(47) M. C. HUDSON: *Op. cit.*, pág. 15.