

EL ESTADO ÁRABE

Crisis de Legitimidad y Contestación Islamista

Gema Martín Muñoz

Edicions Bellaterra
Barcelona 2000

Resumen Realizado por David Chacobo

REPRESENTACIÓN Y LEGITIMIDAD EN LA TRADICIÓN POLÍTICA ISLÁMICA

La Emergencia de un Nuevo Orden. Mientras que a la llegada del Islam los vínculos de parentesco eran los únicos que regían las vidas de los habitantes de Arabia (integrando a todos sus individuos en un sistema de genealogías a través de la jerarquía familia, clan, tribu), la condición de musulmanes de los miembros del grupo será el vínculo común de la comunidad o *umma*, como también el elemento que determine la identidad, la fidelidad y el estatuto personal.

En general, las elites sedentarias, aunque se opusieron en principio a Muhammad, fueron integradas en la comunidad (*umma*) con responsabilidades de primer orden en ella. Pero el Islam surgió en el seno de una sociedad donde no existía la forma política del Estado, sino que era la tribu la estructura en que se basaba su organización y confería al individuo su identidad: la pertenencia a un grupo cuyo vínculo era la ascendencia común por vía patrilineal. La tribu era también el organismo político que regía las relaciones con el exterior y protegía a todos sus miembros. Una especie de aristocracia guerrera y un espacio de reunión, el *bayt*, donde los *sayyid* asumían funciones de dirección, constituían los elementos principales de gobierno, a los que se unía todo un código de honor y parentesco, así como de protección del grupo y de sus miembros a través del principio de la *vendetta*.

Por tanto, el Islam no surge ni se desarrolla como institución religiosa en el seno de un Estado (como el cristianismo) sino que su nuevo orden y el modelo sociopolítico que de él emana serán quienes generen la constitución del Estado. Un nuevo orden que promueve la urbanización y la sedentarización frente a la disgregación de la sociedad tribal. De ahí que en el Corán, los llamamientos a mantener la cohesión de la comunidad sean constantes y uno de los valores en que más se insiste. El Corán, además introdujo la concesión a las mujeres del derecho a la herencia, dirigido a debilitar la estructura tribal en favor de la sedentaria.

La organización política de la sociedad islámica se desarrolló desde su origen en relación directa con la revelación divina y su Profeta, al igual, que su proceso de legitimación se basó en el principio de que la soberanía y la autoridad emanaban de Dios. La ciudadanía procedía de la condición común de ser musulmanes, y el gobernante era también el jefe espiritual de la comunidad: en primer lugar, el enviado de Dios, el Profeta Muhammad, y después el representante de éste, el califa.

Asimismo, hay que tener en cuenta que los fundamentos del Estado islámico fueron ideológicos, no políticos ni territoriales, y que la primera meta del gobierno fue defender y proteger la fe, no el Estado. Por ello no existe división simbólica en el imaginario islámico, más allá de *Dar al-Islam* y *Dar al-Harb* (el mundo del Islam y el mundo del caos) y no se designe en el Corán los límites ni los mecanismos políticos precisos de una ciudad temporal. La cuestión está en la ausencia de concepción estatal en las fuentes sagradas. Estas son ante todo un sistema de reglas religiosas para organizar la vida de los musulmanes, porque es la Comunidad de creyentes la referencia primera del Islam y no el Estado.

Esta realidad es la que nos ayuda a explicar que en el Corán, rico en códigos sociales y de la vida privada, no haya más de tres o cuatro normas políticas: la autoridad sólo pertenece a Dios, hay que obedecer a quien ocupa el poder legítimo y quien tiene el poder debe consultar a los creyentes. Así pues autoridad y mandato (*hukm* y *amr*), obediencia (*ta'a*) y consulta (*shurà*) son los únicos principios intangibles de la revelación en los que se inspira la organización política, los cuales, además, son mencionados pero no desarrollados.

La ley coránica precedió al Estado y vino a regular todos los aspectos de la vida pública y privada, dado que nació como vía para enseñar a los hombres qué hacer y qué evitar para alcanzar la salvación eterna. No obstante, las necesidades de una Comunidad cada vez más extensa exigió ir ampliando el corpus legal islámico (la *shari'a*) que, si bien inspirado en las fuentes sagradas (Corán y *Sunna*), fue objeto de elaboración progresiva por los jurisconsultos musulmanes o ulemas. Los cuatro pilares del derecho islámico en la doctrina clásica, establecidos y aceptados por la Comunidad, han sido el Corán, la Tradición, el consenso (*iyma*) y la analogía (*qiyas*). El procedimiento de la "analogía" surgió como un intento de limitar el uso del razonamiento humano e individual (*ra'y*), al exigirse la búsqueda de similitudes con otro caso que apareciera en el Corán o la *sunna* para legislar sobre una nueva situación.

El consenso es el procedimiento que da legitimidad a la analogía. Al Profeta se atribuye el dicho "Mi pueblo no se pondrá nunca de acuerdo sobre un error", de ahí la propia legitimidad del consenso, si bien los jurisconsultos no siempre han estado de acuerdo sobre quienes componen el consenso.

Razón y Fe han estado unidas desde los primeros tiempos del islam y, en consecuencia, la relación entre ambas no ha generado la rivalidad que en el mundo cristiano-occidental ha existido entre dogma y razón, al punto de instaurarse una concepción lineal de la modernización según la cual la pertenencia religiosa está llamada a desaparecer a medida que se avanza hacia la modernidad. Esta experiencia no

tiene, pues, que reproducirse de la misma manera en las sociedades islámicas, donde la dinámica entre razón y dogma no ha sido tan conflictiva ni competitiva.

Asimismo, resultado de la manera en que se ha organizado el mecanismo de la ley en el islam, la *shari'a* o ley islámica tiene dos características muy particulares. La primera de ellas es su "autonomía": no esta sujeta a iglesia o clero y posee un espacio paralelo al político. El poder puede manipularla, presionar, incluso eludirla, pero no puede impedir que sea glosa autónoma porque está subordinado a ella. Su segunda característica es su carácter abierto a la interpretación. La *shari'a* no tiene límite institucional o conceptual y por tanto siempre es posible su desarrollo y evolución, lo que muestra que las demasiado frecuentes teorías en torno al inmovilismo y al totalitarismo del islam carecen de base real. Son las dinámicas sociales y las realidades políticas del momento las que imponen situaciones de progreso o estancamiento, pero el marco teórico y legal islámico no es inmóvil.

La función clave de la *shari'a* en la regulación de la Comunidad musulmana y su carácter abierto y autónomo convertirán a los ulemas en privilegiados actores sociales, árbitros para discernir lo que es justo de lo injusto, lo lícito de lo ilícito de acuerdo con la *shari'a*, a cuyo cumplimiento está obligado el gobernante. El origen islámico del Estado y la organización de su Comunidad en torno a la obediencia a la *shari'a*, en primer lugar, y al titular de la autoridad temporal después, dejará en manos de los "doctores de la ley" o jurisconsultos la misión de elaborar la ciencia política y, hasta el siglo XIX, serán ellos los autores exclusivos de la formulación teórica del gobierno islámico.

El Califa, la Umma y los Ulemas. Las piezas claves del gobierno en el islam serán por tanto: la Ley Sagrada o *shari'a*, la *jilafa* (califato) o representación de la autoridad y la *umma* o Comunidad islámica que debe acatar el principio de autoridad y ser gobernada de acuerdo con la *shari'a*.

La *umma* no es la depositaria de la soberanía y por lo tanto el califa no es el representante de la Comunidad, sino el depositario de la autoridad que reposa en Dios, para gobernarla. El Califa también era definido con el título de Imam y, si bien ambos títulos eran intercambiables prevalecía una cierta especialización. Como jefe de la comunidad, califa era el término más frecuente, en tanto que Imam se corresponde más con la función de guía espiritual y religioso de la comunidad, aunque en jurisprudencia se use principalmente este último término.

La cuestión está en cómo se legitima el depositario del califato, dado que en el Corán no quedó especificado el mecanismo de sucesión del Profeta, y éste tampoco dejó nada dicho al respecto. De ahí que la forma islámica de gobierno fuese fruto de la búsqueda de soluciones por parte de la comunidad y que la sucesión del poder fuese la principal causa de los cismas islámicos. Así, las divisiones en el islam entre sunníes, shiíes y jariyíes (y las subdivisiones que existen entre los dos últimos) han sido siempre en su origen fruto de un proceso político de sucesión y sólo después se han dotado de una especificidad religiosa.

Si inicialmente la nominación del califa reposó en el principio del *ijtiyar* o "libre elección", a partir de los omeyas se abandonó dicho procedimiento a favor de la "atribución" (normalmente el califa designaría a su sucesor, que la mayor parte de las veces era su hijo) convirtiendo de facto el califato en hereditario, aunque nunca así reconocido, dado que no existía base legal islámica para ello.

El Pacto entre el Gobernante y los Gobernados. Con respecto a las relaciones entre el gobernante (califa) y los gobernados (*umma*), el Corán hace una sola referencia: la obligación del gobernante de consultar a los gobernados (principio de la *shurà* o consulta). Sin embargo, en el Corán no se organiza ni desarrolla dicho procedimiento.

En realidad, de acuerdo con la teoría política islámica clásica, la relación entre el Califa y la *umma* se basa en un contrato por el cual la comunidad se obliga a obedecer al gobernante y éste a gobernarla de acuerdo con la *shari'a*. Es decir que la legitimidad del gobernante se basará ante todo en su capacidad para regir a la *umma* de acuerdo con los principios islámicos. En caso contrario, la comunidad podría retirar la investidura al gobernante porque es a la *shari'a* a la que los musulmanes deben fidelidad y el gobernante subordinación. Como la jurisprudencia islámica nunca afrontó esta cuestión, al no establecer los mecanismos de control del gobernante, la costumbre y los imperativos políticos fueron otorgando a los "doctores de la ley" o ulemas, capacitados para discernir lo lícito de lo ilícito por su conocimiento de las fuentes sagradas y del derecho islámico, la capacidad de certificar al gobernante como buen príncipe musulmán.

En consecuencia, la importancia de los ulemas jurisconsultos como miembros destacados de la *jassa* y de "los que atan y desatan" les llevará a desempeñar una función implícita de control social y arbitraje político, sobre todo a partir del siglo XIII, cuando el califa se convirtió en un mero símbolo en manos de una oligarquía extranjera, los selyúcidas primero y los mamelucos después.

Los ulemas fueron consultados para todo y sus *fatwas* (dictámenes religiosos sobre controversias) serían la justificación canónica necesaria de los gobernantes frente a la comunidad. De hecho, los ulemas

fueron fundamentalmente conservadores y reticentes a oponerse al poder establecido, poniéndose incluso a su servicio. Además, el arraigado principio de que el desorden en la comunidad es la peor situación, llevaría a los ulemas a aceptar un gobernante injusto ni su deposición implicaba la anarquía y la guerra. Al no existir mecanismos explícitos para determinar cuándo hay que deponer a un gobernante impío, es el desorden, la revuelta popular contra el poder, la vía que se imponía como más factible.

Elementos de Continuidad en el Período Contemporáneo. Para responder al desafío de la legitimación, los gobernantes musulmanes van a tener que trabajar en cooperación con los ulemas a fin de garantizarse ese insoslayable aval islámico, cuya carencia puede llevarles a la pérdida del poder. Esta función de mediadores y árbitros les valdrá gran prestigio social y autoridad moral en el seno de la sociedad musulmana, por lo que desempeñan en ella un papel muy destacado con gran capacidad de influencia política. Todos estos elementos, fruto de los avatares históricos del califato y de su legitimación a través de la jurisprudencia musulmana, son parte destacada de una cultura política que, si bien los expresa de formas muy diversas, siguen estando presentes en los regímenes árabes contemporáneos.

De este modo, una corriente de pensamiento político islámico contemporáneo se empleará en reflexionar sobre el posible desarrollo de la noción de representación del modelo liberal desde el islam, esforzándose por reinterpretar de forma moderna los conceptos islámicos de la consulta (*shurà*), de la investidura (*bay'a*) y de la elección. Así, para el conocido pensador egipcio Ahmad Shawqi al-Fanyari "lo que en Europa es llamado libertad corresponde exactamente a la definición que nuestra religión hace de la justicia, del derecho, de la consulta y de la igualdad...Esto sucede porque la regla de la libertad y la democracia consiste en conceder al pueblo el derecho y la justicia y a la nación la posibilidad de participar en la elección de su destino".

LA BÚSQUEDA DE ADECUACIÓN ENTRE EL ORDEN POLÍTICO ISLÁMICO Y EL EUROPEO

Dos corrientes principales de pensamiento van a ofrecer en el siglo XIX las primeras propuestas ideológicas para llevar a cabo ese renacer: la liberal y la reformista musulmana o *salafí*. La primera, dejando de lado el hecho islámico, se desarrollaría en torno a los conceptos territoriales de patria y nación (*watan*), la segunda plantearía el problema en términos de civilización y defendería la unidad musulmana por la vía de la renovación del islam. Ambas pudieron forjarse gracias a la firme decisión del gobernador egipcio Muhammad'Ali de modernizar su país llevándole a impulsar el envío de misiones escolares a Europa con el fin de formar una elite egipcia que proveyese de cuadros al Estado que quería edificar. Allí esa elite descubrió la filosofía de las luces y los principios del gobierno representativo.

De un lado, los partidarios de seguir las pautas del modelo político e intelectual europeo se iban a formar en torno a las “escuelas nuevas” que a iniciativa de Rifa'a Rafi'i al-Tahtawi se crearon en Egipto al margen de la tradicional enseñanza islámica. Así, Europa y estas escuelas serán los centros de formación de la futura elite nacionalista que, influida por el pensamiento europeo, acabó reivindicando la aplicación del sistema constitucional parlamentario en el mundo árabe como vía para su progreso.

Por otra parte, los salafíes trataron de mostrar que el islam, en esencia, no se opone al progreso sino que, por el contrario, la vuelta a su verdadero espíritu, deformado y viciado por siglos de decadencia, es lo que permitiría alcanzarlo. Los *salafíes*, que no dudaron en rechazar algunos principios islámicos considerados inadecuados para la modernidad, propugnaban incentivar y liberalizar el esfuerzo personal de interpretación de los textos islámicos a partir del principio de utilidad social para alcanzar la sociedad moderna desde el propio islam y no renegar así del propio patrimonio cultural-religioso.

Hay que señalar que tanto liberales como reformistas musulmanes eran igualmente nacionalistas y compartían un sustrato común de reacción contra la ocupación extranjera si bien les separaban no sólo las distintas concepciones con respecto al proyecto nacional respectivo, sino también al relevante hecho de que para los liberar-constitucionalistas las denominadas “cuestiones nacionales” eran sustancialmente políticas, en tanto que los reformistas musulmanes integraban junto con el hecho político la reacción contra la “invasión cultural”.

De la Shurà al Parlamento: los Antecedentes de las Instituciones Representativas en el Mundo Árabe. Si la delegación de la autoridad había estado expresada hasta entonces a través del califato, desde el siglo XIX se empezarán a forjar nuevos términos para definir la representación política, lo cuya venía a demostrar el cambio conceptual que se estaba produciendo. Esos nuevos conceptos nacían vinculados a la creación de instituciones también nuevas, denominadas Asambleas a la manera europea, pero en las cuales se buscaban también integrar el principio islámico de la consulta. Ese fue el caso de los pioneros *Maylis al-shurà* (Asamblea Consultiva) de Muhammad'Ali en 1829, y, sobre todo, *al-Maylis al-A'la* (Asamblea Suprema) del Túnez de Ahmad Bey y Jayr al-Din, vigente entre 1861-1864.

Todo este período de reformas estuvo presidido por la progresiva toma de conciencia de la administración otomana del declive político del Imperio frente a las potencias europeas. De hecho, el período de reformas modernizadoras de corte liberal iniciadas por el gobierno otomano en 1839, y conocidas con el nombre de *tanzimat*, tuvieron lugar en un marco de enfrentamiento civil agudo, en el seno del imperio, entre los partidarios de las reformas y los sectores tradicionales.

En conjunto, las *tanzimat* eran la expresión de la voluntad de avanzar hacia un sistema económico liberal y un Estado de derecho con el fin de promover un “otomanismo” que promoviese una sociedad leal al Imperio a partir de la idea de la igualdad de sus individuos ante el Estado. Este proyecto, sin embargo, encontró grandes dificultades que respondían a diversas causas: al avance de las tendencias nacionalistas locales frente al otomanismo imperial, a los problemas derivados de la cada vez mayor intervención europea y al auge de la fragmentación confesional resultado de la instrumentalización de la Europa mercantilista de las comunidades cristianas orientales.

El período de las *tanzimat* vio su fin cuando la constitución otomana de 1876 (que preveía ministros responsables, un Senado designado, una Cámara de Diputados electa y una jerarquía de consejos locales), redactada bajo la presión del movimiento nacionalista de influencia liberal los Jóvenes Turcos, fue suprimida por Abdulhamid II en 1880, marcando una vuelta al absolutismo como reacción ante los enfrentamientos crecientes, las derrotas otomanas frente a las potencias europeas y un modelo político que ponía límites al poder ejecutivo y que el Sultán nunca había visto con agrado.

LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA: PARTICIPACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE LOS NUEVOS CIUDADANOS

La colonización abrió una doble dinámica, de imposición y de imitación, de los valores modernos en el mundo colonizado. De imposición, porque el etnocentrismo cultural del colonizador dejó sin valor el corpus tradicional que hasta entonces había regido a la sociedad y apartó autoritariamente al islam del campo de la organización política y social del Estado a favor del derecho positivo y del laicismo. De imitación, porque la asunción de ese modelo respondía también al deseo de las elites nacionalistas de la época que se inspiraron en los valores occidentales dominados por la idea de que siguiendo el modelo europeo alcanzarían el desarrollo y auge que los países de Europa habían logrado.

Desde el siglo XIX la idea de comunidad islámica (*umma*) y la patria-nación (*watan*) comenzaron a coexistir. Cada una de ellas representaba una lealtad distinta, una, hacia aquellos que comparten una comunidad histórica en su común condición de musulmanes. La otra, hacia los compatriotas, en la que la noción etnoterritorial es un principio básico de identificación principal. Este nuevo concepto de ciudadanía se desarrollaría en el siglo XX, con claros antecedentes europeos. De la misma manera, siguiendo las pautas europeas, las nuevas elites nacionalistas árabes trataron de sustraer a la religión su papel de principio organizador de la sociedad apostando a cambio por los dos nuevos principios entonces en auge: la secularización y el nacionalismo.

La voluntad expresa de las elites nacionalistas que dirigieron las luchas por la independencia de alejar sus regímenes de fórmulas islámicas tradicionales y asumir sistemas políticos de tipo europeo, llevará a la mayor parte de los regímenes árabes poscoloniales a asumir el principio de la soberanía popular y del gobierno representativo, instituyendo sistemas parlamentarios y celebrando elecciones. Aunque interpretados los mecanismos de representación y participación bajo múltiples formas, en todos los casos estaban destinados a cumplir la función de nutrir un proceso de legitimación democrática que, por muy aparente que pudiera llegar a ser, estaría formalmente asumido en las Constituciones respectivas, constituyéndose en elemento de legitimación del poder. El análisis de los procesos electorales desde el momento en que son proclamados los respectivos Estados-nación árabes será el observatorio desde el que estudiaremos el origen y desarrollo del principio de legitimación democrática de los regímenes árabes, así como los elementos sustanciales de la estructura del poder en dichos Estados.

Los Regímenes Monopartidistas y el Socialismo Árabe. La ruptura revolucionaria de los Oficiales Libres egipcios en 1952 inauguró el modelo político dominante en el mundo árabe durante los veinte años siguientes. El régimen del "socialismo árabe", del que fue inspirador el ejemplo naserista, se basó en tres pilares: autoritarismo militar, dirigismo económico y legitimidad basada en la supuesta eficacia de los militares para llevar a cabo la liberación nacional, la integración social y el desarrollo económico, fundamentos de la construcción nacional en los que habían fracasado los políticos "feudales" del régimen liberal.

La fórmula política de estos regímenes, más allá de las particularidades propias de cada país, se podría resumir en cuatro constantes: el gobierno a través del partido único, la concentración en una misma persona de la jefatura del Estado, de la dirección del partido y de la magistratura militar, la vinculación al partido de las denominadas organizaciones de masas (sindicato, mujeres, campesinos, jóvenes...), y la figura del presidente de la República como pieza clave de la estructura política.

Las relaciones entre los dirigentes y el pueblo en estos regímenes revolucionarios se organizaron en función de dos lógicas. Una fundada en la restitución de la dignidad nacional y otra en la distribución de las riquezas nacionales. La primera trajo consigo la primacía de los derechos de la Nación sobre los de los individuos, la segunda dio nacimiento al Estado protector, de lo cual se derivaron importantes avances en el marco de los derechos sociales y laborales.

En el ámbito de los derechos políticos habría que destacar dos importantes cambios con respecto al período precedente: el descenso de la edad para los votantes de 21 a 18 y 19 años y el acceso de la mujer al espacio político como electora y elegible. La primera medida, respondió en la mayor parte de los casos al objetivo de integrar a una generación política más joven, sensible a las nuevas ideologías y ajena o contraria, al viejo orden "feudal". La segunda fue fruto de un persistente combate feminista que había aflorado con la lucha por la independencia. Uno de los primeros movimientos sufragistas que logro los derechos políticos plenos para las mujeres fue una asociación egipcia.

No por ello la integración de la mujer en el ámbito político superaría lo testimonial, tanto en su inscripción como votante como en su elección como candidata. Si bien en 1957 se sentaban en el Parlamento egipcio las dos primeras diputadas del mundo árabe, la participación política femenina ha sido

marginal y minoritaria con respecto al hombre, al que tradicionalmente los valores sociales le otorgaban el monopolio del espacio político.

El modelo monopartidista de la Unión Socialista Árabe (USA) egipcia se convirtió en paradigma para los regímenes de Argelia, Túnez, Libia, Sudán, Mauritania o Yemen del Sur, este último, único régimen árabe que llegó a proclamarse marxista-leninista hasta la reunificación con el Norte en 1991. En algunos casos los respectivos partidos únicos adoptaron incluso el mismo nombre que la formación egipcia, símbolo del panarabismo de la época que llevó a Egipto a denominarse República Árabe Unida desde su efímera unión con Siria entre 1958-1961.

La adopción de un modelo económico basado en el capitalismo de Estado sería otra característica que añadir a estos regímenes que podían ser calificados de rentistas, dado que asumían modelos proteccionistas que, en algunos casos, llegaron a ser auténticos Estados protectores. Sin embargo, ideológicamente no se aceptó el marxismo como filosofía, rechazando el materialismo dialéctico y la lucha de clases, en tanto que se asumía el panarabismo como elemento doctrinario principal así como su carácter “específico” islámico. Las razones socioculturales en que se basó la incompatibilidad con el marxismo vinieron del rechazo por parte del “socialismo árabe” de la lucha de clases y del materialismo ateo.

La lucha de clases era, de hecho, un elemento social bastante ajeno a la realidad árabe del momento, muy diferente de la experiencia europea fruto de la revolución burguesa, la industrialización y la consolidación del proletariado como clases social. Por el contrario, en el mundo árabe la solidaridad de clan en el marco de la familia extensa seguía siendo el mecanismo principal frente a la pauperización, mientras que las oposiciones regionales y étnicas tendían a ser más fuertes que las posiciones de clase, incluso podían neutralizarlas. Asimismo, ni el proletariado había forjado una sólida conciencia de clase ni la lucha de clases era políticamente deseada por unos regímenes nacionalistas árabes basados en estrategias de frente nacional, para los que el impulso del desarrollo pasaba por la cohesión de todas las categorías sociales. A todo ello se unía el hecho de que el internacionalismo de los oprimidos que implicaba el marxismo (la internacional obrera) no casaba bien con el internacionalismo musulmán, para el que la cohesión no se funda en las distintas clases sociales, sino en la condición de musulmanes de todos sus miembros y en la igualdad entre todos ellos.

Con respecto al materialismo, su concepción de la religión como forma de alienación del pueblo no podía conciliarse con regímenes que proclamaban el islam religión oficial del Estado y lo asumían como elemento simbólico básico de su ideología. En este sentido hay que señalar que es un error pensar que porque la pertenencia árabe predominara sobre la musulmana, el islam dejase por ello de estar presente en el Estado. El socialismo árabe, al rechazar el marxismo ateo, buscaba reconciliarse con el islam a la vez que promovía un proceso de secularización en los centros urbanos. En general, el socialismo árabe (ba'zista o naserista) diluyó la carga sagrada y movilizadora del islam en la mística de la nación árabe, de manera que islam y arabidad quedaban estrechamente vinculados, en tanto que el “islam-cultura” era una experiencia espiritual de los árabes que tenía su mejor expresión en la lengua árabe de la revelación coránica.

Así, en el régimen naserista las elecciones eran una de las mejores vías para desarrollar los vínculos entre la elite urbana y la “clase media rural”, de manera que ésta controlase el ámbito campesino, mientras que la primera controlaba el país. Un objetivo similar llevaría a Bumedíán en 1967 a crear en Argelia un tejido institucional piramidal a través de tres escalas de asambleas electas: Asambleas Populares de Comuna, de Wilaya, y la Asamblea Nacional Popular, con el fin de integrar al pueblo en la transformación social emprendida, y mostrar la “democracia” de su régimen frente a los “comicios trucados del período colonial”.

Por otro lado, la celebración de elecciones legislativas cada cuatro o cinco años sirvió a algunos regímenes como demostración de su estabilidad y legitimidad. Este fue el caso del Túnez de Bourguiba, donde sólo en 1981 se interrumpió la cita electoral cuatrienal, y así ocurrió también en Argelia desde la creación de las Asambleas en 1967.

La Argelia del FLN

En Argelia, país donde la experiencia socialista del FLN pervivió hasta 1989, la falta de funcionalidad política que caracterizó al Parlamento hizo de este país un ejemplo paradigmático. Desde su constitución como estado en 1962, la toma de decisiones y la influencia política han sido siempre ejercidas completamente al margen de las instituciones del Estado. Las dos principales fuentes del poder han sido la cúpula militar y un complejo aparato en el que se mezclan burocracia y cuerpos de seguridad, cuyos miembros, que nutren diferentes clanes en competencia, se relacionan de acuerdo

que el ejecutivo se configura como un “poder” formal, visible. En consecuencia, el principio de responsabilidad política, de hecho, no va a tener cabida en un sistema en el que el verdadero poder no se manifiesta institucionalmente.

El ejército va a constituir el núcleo central del aparato del Estado en Argelia. De él emana la única legitimidad manifiesta: la participación en los combates por la independencia; la esencia de dicha legitimidad se concentra en los fundadores del movimiento, corrientemente denominados “jefes históricos”. Esta categoría social tiene una estructura rígida y sus miembros más poderosos no suelen ocupar los puestos visibles del Estado, pero dominan una compleja red de clientelas y clanes que atraviesa toda la jerarquía militar. Sin embargo el ejército argelino no fue nunca, ni política ni socialmente, homogéneo. Una primera fractura es la que separa a los oficiales surgidos del maquis durante la guerra de independencia y los formados en el ejército francés. Asimismo, el común origen geográfico de las diversas unidades militares durante la guerra de liberación sería también una referencia.

Tras la independencia, cierto número de oficiales fueron alentados a dejar el ejército a cambio de una gran dotación económica, lo que les permitió establecerse como empresarios de la industria, el comercio, el sector inmobiliario, mientras conservaban su poder en la administración y sus redes de contactos, lo que les daba una gran poder indirecto en el Estado argelino. Por su situación económica, este sector “burgués” sería poco partidario de la política socialista oficial. Entre los oficiales que permanecieron en el ejército, algunos se vincularon a las “grandes familias” del país por medio de matrimonios y constituyeron una facción próxima a la burguesía y ávida de integrarse en ella. Otros se mantuvieron en la línea ideológica afirmada por el poder, repartida entre la tendencia socialista y la islámica. De hecho, en el seno del sistema FLN argelino convivirán *lobbys* ideológicos diversos, cuya relación de fuerzas variará según cambien los intereses del “poder oculto”. Como herencia del nacionalismo islámico emparentado con la Asociación de Ulemas, de Ben Badis, un sector del régimen fue firme defensor de potenciar la arabo-islamicidad argelina, en tanto que otro sector de izquierda laica defendería la secularización de la sociedad. Asimismo, la sociedad argelina arabizada se va a enfrentar a una situación socioeconómica discriminatoria con respecto a la elite francófona, dominante en el sector económico moderno. Todas estas dicotomías, tan presentes en el sistema y sociedad argelinos, alimentaron enfrentamientos sucesivos entre los clanes y la progresiva crispación social que caracterizó a la Argelia de los ochenta, preludio de la guerra civil iniciada en 1992.

En su marcha hacia el poder hegemónico, el ejército argelino vivirá en la era Bumedíán un período de alianza con los civiles, representados por una elite tecnocrática e industrialista con ‘Abdelsalam Belqaid, ministro de Industria, a la cabeza. Al permitir el acceso progresivo de la policía política a las comisiones en las relaciones mercantiles y comerciales, se forjaron estrechos lazos entre los hombres de negocios, los militares y los servicios de seguridad, alimentando una maquinaria de control ilegítimo de la economía del país y la enorme corrupción que de ello se desprende.

Con la llegada de Chadli Benyédid, la alianza, si bien desigual, entre militares y civiles, en la que reposaba el grupo estable del poder en la era Bumedíán, va a cambiar con la eliminación de los industrialistas que se identificaban con Belqaid, convirtiéndose el ejército en el único centro de poder. La corrupción aumentó, constituyéndose tras los jefes de las distintas facciones del poder verdaderos complejos militar-mercantiles, que defenderían sus privilegios e intereses incluso a costa de una guerra civil.

Por su parte, el ejecutivo argelino, institucionalizado y compuesto por el presidente de la República y el gobierno, no es sino un poder aparente sometido al poder militar no institucionalizado. En consecuencia, las instituciones no son el marco en el que reside la autoridad del Estado ni la decisión política real.

El origen de este dualismo hay que buscarlo en la experiencia histórica de la descolonización. Por un lado, el Estado va a reproducir la dicotomía que consolidó la guerra de liberación entre el Estado mayor del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Gobierno Provisional de la República Argelina (GPRA). Este último, creado en 1958, nació para cumplir las tareas político-diplomáticas del FLN en el exterior, en tanto que le primero tuvo la dirección de la revolución. Al concluir la guerra, el GPRA fue marginado por el ELN en la dirección del nuevo Estado.

Desde entonces, el papel del gobierno fue el de ejecutar las decisiones que procedían del Ejército y repartir los beneficios de los hidrocarburos entre las clientelas del poder. La estabilidad del sistema estaba garantizada mientras el presidente de la República no tratar de afirmar su autonomía con respecto al ejército, que es quien lo ha designado, porque entonces el sistema entraría en crisis. Esa fue la razón del golpe de Estado de Bumedíán contra Ben Bella en 1965, de la dimisión forzada de Chadli Benyédid en enero de 1992 y del asesinato de Muhammad Budiaf en junio de ese mismo año.

El primero, Ben Bella, que había logrado la presidencia arropado el coronel Bumedíán (líder del poderoso grupo de militares conocido como el “clan de Uxda”) trató de reducir el poder de éste

Interior y, sobre todo, Buteflika, ministro de Asuntos Exteriores. El golpe de Estado del 19 de junio de 1965 no significó, pues, ningún cambio en profundidad para el régimen, salvo reconducir la sintonía entre el poder formal y el poder real, en este caso haciéndoles coincidir en la persona del coronel Huari Bumedián.

Más tarde, cuando Chadli Benyedid se mostró partidario de continuar las elecciones legislativas de diciembre de 1991 y coexistir con un gobierno del FIS, en contra de los deseos del sector fuerte del ejército, un nuevo golpe de Estado realineó los intereses del ejecutivo con los del poder militar, apartando al presidente Benyedid e instaurando un Alto Comité de Estado para el gobierno provisional del país.

Finalmente, Muhammad Budiaf, devuelto a Argelia en 1992 tras treinta años de exilio para presidir simbólicamente un Estado que se sumergía cada día más en una guerra civil, pretendió, sin tener clientela que le apoyasen dentro del sistema, gobernar además de reinar, lo le costó la vida cuando se propuso acabar con la corrupción del país.

Por otro lado, el Estado argelino nació con una dramática experiencia de dolor y violencia. De ahí que el tradicional patrimonialismo, que caracteriza al Estado poscolonial por parte de las elites libertadoras y constructoras de la nación, en el caso de Argelia se convierta en una actitud radical de tutela, que ahoga al Estado y anula a la sociedad civil. “El ejército se comporta con respecto al Estado como un padre que no admite ver crecer a su hijo” y que, herencia de la guerra de independencia, ha interiorizado una cultura política que cree en las virtudes de la violencia como medio para la supervivencia y la recomposición de las elites.

Desde su origen como Estado independiente hasta 1989, el régimen argelino fue socialista. La primera constitución de la Argelia independiente respondía al deseo de crear un Estado fuerte y eficaz por la vía de una democracia socialista y popular sin renunciar a los principios religiosos y culturales argelinos. Con respecto a los derechos y libertades fundamentales del individuo, éstos quedaban muy limitados, dado que el artículo 22 establecía que no podrían ser utilizados, no sólo si iban contra la independencia de la nación, la integridad del territorio, la unidad nacional y las instituciones de la República, sino también contra “las aspiraciones socialistas del pueblo y la unicidad del FLN”. De hecho, cualquier esfuerzo de reflexión crítica y de análisis sería considerado sospechoso, en tanto que la glorificación del patriotismo y del sentido del deber conjugados con la exaltación del islam y la obediencia a los jefes constituyeron el cimiento ideológico del régimen que la Constitución de 1963 establecía.

Una sola lengua: la árabe, una sola religión: el islam y un solo partido: el FLN ponían de manifiesto la aspiración unanimitaria del régimen. En la práctica, el principio de la unicidad se llevó a cabo suprimiendo toda disidencia política desde 1963: el Partido Revolucionario Socialista de Muhammad Budiaf fue condenado al exilio, el Frente de Fuerzas Socialistas de Aï t Ahmed a la represión, el Partido Comunista Argelino (PCA) a la sumisión y la Unión General de Trabajadores Argelinos (UGTA) a la depuración.

El FLN fue constitucionalmente encargado de “definir la política de la nación, inspirar la acción del Estado y controlar la de la Asamblea Nacional y el Gobierno”. Por principio, estaba llamado a “reflejar las aspiraciones profundas de las masas, a educarlas y guiarlas”. Como partido único que era, se encargaba de organizar las elecciones y de fijar la lista de candidatos, convirtiendo el sufragio más que en una consulta en una simple ratificación.

Sin embargo, más allá de la fachada, el FLN no fue más que objeto, instrumento y fuente de legitimación, pero no sujeto. A menudo absorbido por las tareas burocráticas, su influencia ideológica era relativamente reducida y, de hecho, fue el Estado, sometido a la dirección del ejército, quien controlaba al partido en tanto que aparato. Sólo en su función de mito, símbolo de la lucha por la nación argelina y de la “Revolución” misma, el FLN dirigió el Estado para legitimarlo. En realidad, su tarea histórica, la independencia, estaba cumplida y nada le preparaba para convertirse en un partido socialista de masas.

Ben Bella hizo de la legitimidad histórica el fundamento del populismo y el personalismo que caracterizaron su mandato. Fueron múltiples las intervenciones en las que Ben Bella traslucía su voluntad de personalizar el poder y la unidad revolucionaria, erigiéndose él mismo en su símbolo: “Sabemos que en el exterior se traman complots contra nuestro país. Pero es necesario que sepan que no hay un solo Ben Bella ante ellos, sino doce millones de Ben Bellas”. Asimismo, en su designación por el FLN como candidato único a la presidencia el 11 de septiembre de 1963 Ben Bella fue presentado como el hombre / nación providencial: “el nombre de Ben Bella ha sido aclamado por las masas campesinas, por la clase obrera, por los intelectuales revolucionarios (...) Su valentía y su acoso al colonialismo le convierten en un candidato ideal”.

Hay que señalar que el arraigo de la legitimidad histórica en la cultura política de esta país norteafricano es tal que durante mucho tiempo el argumento básico de la oposición contra el FLN se basó precisamente en negar esa legitimidad a los gobernantes. Nacidos todos sus líderes (Budiaf, Aï t Ahmed, después Ben Bella) en la misma época histórica y compartiendo con el FLN una misa

antiintelectuales marcadas) se refugiaron en una especie de “mesianismo que sueña con recomenzar el 1 de noviembre”.

A fin de que el FLN representase la “verdad”, la unidad nacional se constituyó en el pilar sobre el que se levantó la legitimidad “unanimista” de la política, la sociedad y la cultura argelinas. A través de la mística del nacionalismo, se identificó la sociedad con la Nación y con la comunidad. Por medio de la primera identificación la solución de todos los problemas sociopolíticos quedaban subordinados “al triunfo de la idea nacional”. Por medio de la segunda, se imponía el grupo sobre el individuo, desdeñando con ello los particularismos regionales, la variedad lingüística y los antagonismos sociales, y bloqueando el desarrollo de una sociedad civil y una ciudadanía plural.

Desde el golpe de Estado que llevó a Huari Bumedián al poder en 1965 hasta 1976 el régimen, seguro de su legitimidad histórico-revolucionaria y del control del país, rechazó el marco formal de una Constitución. El partido seguía siendo en teoría el impulsor de la política del país pero estaba, de hecho, sometido al presidente. Las funciones de su buró político y central estaban depositadas en el Consejo de la Revolución, y, por lo tanto, en Bumedián, el cual se encargaba de situar a sus pares a la cabeza de un FLN, que se manifestaba a menudo como un caparazón hueco y en permanente reorganización.

En 1976 el régimen buscó la legitimación constitucional, en buena parte como respuesta al relativo aislamiento de Argelia al comienzo del conflicto del Sahara Occidental y al impacto del manifiesto de inspiración liberal hecho público en marzo de aquel año por antiguos protagonistas de la revolución, como Ferhat Abbas y Ben Yedda.

La Carta Nacional de julio de 1976 nacía como “referencia ideológica y política para las instituciones del Partido y el Estado” y en ella se establecían las líneas maestras del régimen socialista argelino. Asimismo fue la fuente fundamental de una nueva Constitución que cuatro meses después era plebiscitada por el pueblo, para a continuación elegir de nuevo a Bumedián presidente de la República el 10 de diciembre del mismo año.

El nuevo texto constitucional confirmaba el papel dirigente del FLN y su papel de “guía de la revolución socialista”, al presidente de la República como pieza clave del régimen, bajo cuya autoridad se colocaban todas las instituciones del país, y a la revolución cultural agraria e industrial como ejes básicos de la edificación socialista.

De acuerdo con los documentos programáticos de la ideología del régimen, en el Programa de Trípoli (junio de 1962) y en la Carta de Argel (abril de 1964) se abordaba ya la adopción de un *socialismo solidarista* que en la Carta Nacional de 1976 se convirtió en tema principal proclamándolo “opción irreversible del pueblo” destinada a “suprimir la explotación del hombre por el hombre”.

Ahora bien, como en otros países árabes, el socialismo argelino iba a ser *específico*, es decir, nacionalista, islámico y contrario al marxismo. Es más, para muchos el socialismo argelino sería ante todo la aplicación de una teoría económica basada en el *capitalismo de Estado*: reforma agraria, desmantelamiento de la empresa extranjera, nacionalizaciones y apropiación colectiva de los medios de producción. Sin embargo, la incompatibilidad entre el socialismo argelino y el marxismo quedaba expuesta en la Carta Nacional: “el socialismo en Argelia no procede de ninguna metafísica materialista ni se vincula a ninguna concepción dogmática ajena a nuestro genio nacional. Su edificación se identifica con al expansión de los valores islámicos, elemento constitutivo básico de la personalidad del pueblo argelino”. Asimismo, el nacionalismo radical de la revolución argelina veía con sospecha un marxismo elaborado en el extranjero, pensado para una sociedad extranjera y trasplantado en Argelia bajo la influencia exterior: a los marxistas argelinos, messalistas y del PCA (después convertido en Parti d'Avant-Garde Socialiste), se les considerará sospechosos por sus vinculaciones con el PC francés y el comunismo internacional.

Sí constituirían, sin embargo, opciones fundamentales de la diplomacia argelina el no alineamiento, el apoyo a los movimientos de liberación nacional y la lucha por lograr un nuevo orden económico mundial, acorde todo ello con su imagen de mito revolucionario. La guerra de liberación argelina ejemplificó la respuesta del Tercer Mundo al colonialismo y se erigió en símbolo de la lucha de los pueblos oprimidos de la tierra. Por ello se incluyó en la Carta como dimensión esencial de la política nacional “la solidaridad de Argelia con todos los pueblos de África, Asia y América Latina en su combate por la liberación política y económica, [y el reconocimiento de] su derecho a la autodeterminación y a la independencia” (art. 92). Convertida en la “capital” del Tercer Mundo, Argel acogió múltiples conferencias internacionales de los países en vías de desarrollo y defendió a los separatistas de Québec, a los negros americanos, al separatismo canario, a los palestinos, a los grupos de África y Asia, y desarrolló una gran actividad en el seno de OUA, así como en cuestiones relacionadas con el Oriente Medio (liberación de los rehenes estadounidenses en Teherán en 1981, mediación en el conflicto irano-iraquí y en las negociaciones para liberar a los rehenes franceses del Líbano).

De este modo, la legitimación a través de la política exterior adquiriría una gran relevancia y los éxitos de la diplomacia argelina servirían para alimentar el nacionalismo, principio regulador de la

cambio de actitud global respecto a los problemas del desarrollo del tercer mundo) no impidió una práctica económica (transferencia tecnológica, créditos, comercio) muy vinculada a ese centro capitalista constantemente criticado por la “capital” del Tercer Mundo: más del 80% del comercio exterior se realizaba con dichos países resaltando que, a pesar de los estrechos vínculos con la URSS, los Estados Unidos en 1979 estaban cerca de convertirse en el primer cliente y el segundo o tercer proveedor de Argelia.

A lo largo de la década de los ochenta el régimen argelino sufrió un profundo proceso de descrédito a medida que los acontecimientos (estancamiento de la economía por el fin del auge petrolero, declive del Estado providencia, deslegitimación política del régimen) demostraban que no estaba a la altura de las esperanzas que había suscitado. En consecuencia, irían emergiendo espacios de sustitución política que tendían a escapar de la tutela estatal, destacando el movimiento de mujeres contra la discriminación de sexos desde 1981, la emergencia de la oposición política islamista desde la manifestación de noviembre de 1981, el movimiento de derechos humanos que arranca en 1983 y el movimiento cultural berebere incentivado en 1980, a los que se sumarán un movimiento huelguístico en alza desde 1977 y de una serie de movimientos sociales que expresaban ese proceso de deslegitimación (manifestaciones en Cabilia en 1980, revueltas de Constantina y Setif en 1986).

El entonces presidente de la República desde la muerte repentina de Bumedián en 1979, Chadli Benyedid, impulsó reformas económicas liberales desde 1982, a la vez que iniciaba un proceso en el que el socialismo era progresivamente dejado de lado a favor del credo de la rentabilidad. Dichas reformas fueron dirigidas por el presidente sin ser adoptadas por el FLN, con lo que quedaba roto el principio de unidad entre partido y Estado que encarnaba el presidente de la República, según la lógica del sistema de partido único en Argelia, y mostraba la lucha interna que mantenían los diferentes grupos de poder, partidarios o contrarios a la liberalización económica.

La gravedad del enfrentamiento fue públicamente puesta de manifiesto por Chadli Benyedid a través de un agresivo discurso pronunciado el 19 de Septiembre de 1988, ante los miembros de coordinación de las *wilayas*. Es decir, tanto los coordinadores provinciales del FLN, los gobernadores provinciales, y los jefes de sector del Ejército Nacional Popular. En este discurso-diatriba el presidente denunció a “los elementos negativos que obstaculizaban el proceso” y llamó a la concienciación de todos los ciudadanos para luchar contra ellos y sanear la situación. Quince días después estallaban en Argel, y a continuación en Orán y Tizi Ouzou, las graves revueltas populares de octubre que sacaron al régimen del inmovilismo y permitieron al presidente reafirmarse frente a sus adversarios. Lejos de ser espontáneas, era evidente que uno de los clanes del poder favoreció el desencadenamiento de las manifestaciones, pensando que la contestación del orden socialista les permitiría imponerse ante sus rivales. Pero la magnitud del fenómeno que habían provocado les llevó luego a tener que reprimirlo con brutalidad.

Los levantamientos populares del 5 de octubre de 1988, que finalizaron con un elevado número de muertos, pusieron de manifiesto que la “legitimidad revolucionaria” no bastaba para una nación en la que el 60% de sus ciudadanos tenía menos de 20 años, que la “legitimidad desarrollista” se había agotado por sí misma y que la “legitimidad independista” estaba demasiado cuestionada por la dependencia tecnológica, alimentaria, financiera...En definitiva, las revueltas constataban la erosión de las fuentes de legitimidad del régimen socialista argelino. Doce días después, Benyedid se dirigía a la nación para declarar que había llegado el momento de impulsar el cambio político en Argelia. La “transición liberal” prometida por el presidente era consecuencia de la crisis del Estado y del agotamiento de los recursos de legitimación del régimen, así como instrumento de debilitamiento para los poderosos enemigos del presidente dentro del régimen.

La Era Burguiba en Túnez

Túnez fue también otro caso en el que el disciplinado respeto de la legalidad constitucional a través de la asidua celebración de elecciones constituyó una de las principales funciones de las mismas. En este país, el discurso en torno a la “Unidad Nacional”, regida por un sólo hombre y un sólo partido, fue el fundamento del Estado tunecino-burguibista y el pilar que legitimó su “unanimismo” político. El monolitismo partidista sólo se alteraría en 1981 porque las circunstancias exigieron que los comicios cumplieren una función especial. Las elecciones anticipadas del 1 de noviembre de 1981 fueron la respuesta del régimen a los sucesivos movimientos de protesta que ponían en evidencia su vulnerabilidad y deslegitimación progresivas: la huelga general de 1978 organizada por el sindicato único, la Unión General de Trabajadores Tunecinos (UGTT), el intento de golpe de estado de Gafsa en 1980 y el ascenso de la oposición islamista a través del Movimiento de la Tendencia Islámica.

Después de la experiencia socialista de los años sesenta dirigida por el entonces poderoso ministro de Planificación Ahmed Ben Salah, los años setenta estuvieron marcados por la conflictividad

década por el primer ministro Hedi Nuir. La UGTT mostró su desacuerdo con el gobierno, discrepando en materia económica, hasta el punto de acabar desencadenando el 26 de enero de 1978 una huelga general que fue reprimida por el ejército. El encarcelamiento de sus dirigentes y la neutralización de esta central sindical pusieron fin a la relativa autonomía con respecto al poder que había caracterizado hasta entonces a la UGTT. En esos años comenzaron también a desarrollarse de forma organizada grupos de disidencia en el seno del poder o de oposición en el exilio. Así nacían el Movimiento de Unión Popular, creado desde el exilio por Ahmed Ben Salah, y el Movimiento de los Demócratas Socialistas fundado por Ahmed Mestiri, ex ministro de Defensa y líder del ala liberal del partido desturiano. Poco después, el intento de “golpe” de Gafsa en enero de 1980 puso de manifiesto la fragilidad de un Estado tunecino enfrentado al problema del control político y al bloqueo que le imponían la represión y la explosión social. Esta situación convenció al jefe del Estado de la necesidad de impulsar una reorientación del curso de la vida política tunecina que, además, debía mostrar su estabilidad antes de acoger la sede de la Liga de Estados Árabes, trasladada de El Cairo a Túnez como consecuencia de la expulsión de Egipto de la comunidad árabe por la firma de los acuerdos de Camp David.

El nombramiento de un nuevo primer ministro en abril de 1980, Muhamamad Mzali, fue el arranque de la nueva época que cubriría los años ochenta. Un Congreso extraordinario del PSD en abril de 1981 daba paso a la “apertura” que, destinada a hacer cierta catarsis política y neutralizar a la oposición, se basó en un ensayo pluripartidista puesto en práctica en las elecciones del 1 de noviembre de 1981. No obstante, las fuertes resistencias en el aparato del Estado y en el partido a esta liberalización acabaron convirtiendo las elecciones, y el proceso en sí, en un fenómeno político muy limitado.

De los partidos que participaron en los comicios, sólo el Partido Comunista obtuvo previamente su legalización, en virtud de su existencia legal hasta 1963, pero a los demás se les condicionaba su futura legalización a obtener un mínimo del 5% de los votos nacionales en los comicios. Así, el Movimiento de los Demócratas Tunecinos y el Movimiento de Unidad Popular tuvieron que presentarse a través de candidaturas independientes y el Movimiento de la Tendencia Islámica rechazó participar en un proceso así reglamentado, lo que le valió una campaña de persecución que llevó a sus dirigentes a la cárcel. Finalmente, tanto el sistema de escrutinio adoptado (mayoritario a una vuelta) como las manipulaciones del proceso, imposibilitaron la consecución de escaños por parte de la oposición, dejando la “apertura” política sin concreción alguna.

En consecuencia, la “asfixia” del régimen irá en aumento, por el bloqueo de la apertura política, por las graves consecuencias sociopolíticas de las revueltas del pan de enero de 1984 y por el creciente enfrentamiento con el movimiento islamista, que se perfilaba ya como una oposición con gran capacidad de movilización social y de captación del malestar de los ciudadanos y que desafiaba al régimen con continuas movilizaciones. Los intentos de Burguiba de acabar con esta oposición con estrategias de represión radical llevó al país al borde de la desestabilización. Para corregir esta situación el entonces primer ministro, Zayd al-'Abidin Ben 'Ali, optó por dar un “golpe constitucional” contra Burguiba en noviembre de 1987 con el objetivo de salvar al régimen ensayando una nueva apertura política.

Las Transiciones Liberales de los Años Noventa. Al final de la década de los ochenta buena parte de los regímenes monopartidistas árabes iniciaron transiciones liberales tras haber vivido importantes acontecimientos que indicaban el desgaste de dichos regímenes por su concepción patrimonial del poder y su mala gestión de la economía nacional, minada por elevados índices de corrupción. Una serie de expresiones políticas y sociales ponían en evidencia la crisis de dichos regímenes: Egipto, más precoz, vivía el asesinato de su presidente Anwar al-Sadat en 1981, Sudán experimentaba una enorme movilización social en 1985, Túnez estaba dominado por las graves tensiones que precedieron al golpe constitucional tunecino que depuso a Burguiba en 1987, y en Argelia una revuelta político social trastocaba el orden imperante en octubre de 1988.

Dichas manifestaciones revelaban los déficit de legitimidad del sistema, tanto los políticos, derivados del autoritarismo, como los sociales, producidos por los graves costes del reajuste liberal económico aplicado a poblaciones de gran disparidad social y en las que la inmensa mayoría seguía dependiendo del Estado para subsistir. Unido a esto, el marco internacional experimentaba en ese fin de década una profunda recomposición geopolítica que aumentaba la vulnerabilidad de esos Estados terceros que, aliados hasta entonces a una u otra superpotencia, veían ahora debilitarse su valor estratégico y, por ende, las rentas que de ello se derivaban. El nuevo orden que emergía tras la desaparición de la URSS creaba nuevas dinámicas internacionales en las que tendían a predominar la fragmentación de alianzas, los factores económicos y los procesos sociopolíticos internos.

Así la pauta liberal surgía como una posible fórmula a través de la cual estos regímenes iban a intentar responder a su vulnerabilidad y afrontar la inestabilidad creciente. Hosni Mubarak en Egipto, los militares en Sudán, Ben 'Ali en Túnez, Chadli Benyedid en Argelia iniciaban procesos de apertura política que, acompañados de una gran retórica oficial en torno a la democratización, se plasmaron en la modificación del marco legal (instauración del pluripartidismo y ampliación de las libertades públicas) y en la reactivación parlamentaria, con la ampliación de la competitividad en las elecciones.

Los casos de Túnez y Egipto ofrecen un serie de elementos comunes que permiten hacer un análisis, comparativo. Tanto Hosni Mubarak, a fines de 1981, como Ben 'Ali al deponer a Burguiba tuvieron que enfrentarse a la difícil tarea de renovar la credibilidad de unos regímenes marcados por el despotismo senil de Buguiba y el megalómano de Sadat. El programa de "regeneración nacional" anunciado por Ben 'Ali en 1987 iba dirigido a ofrecer a los tunecinos "una vida política evolucionada e institucionalizada, fundada verdaderamente en el multipartidismo y la pluralidad de las organizaciones de masas".

Así pues, las transiciones liberales de estos países no será tanto el resultado de las presiones de una oposición política bien estructurada e implantada en el país como la vía elegida por los poderosos establecidos para salvar al régimen y a su clase dirigente. Ello se lograría controlando la elaboración de todo el marco legal, principalmente en lo concerniente a la ley de formación de partidos políticos y a la ley electoral, de manera que una margine a las fuerzas más implantadas socialmente (será el caso de los islamistas) y la otra establezca una división en circunscripciones y un escrutinio que repercutan a favor del ex partido único.

El primer paso dado para la legitimación del cambio fue la puesta en práctica de medidas liberalizadoras que sacó de las cárceles a buena parte de los presos políticos tunecinos, permitió el retorno de los exiliados y suprimió las legislaciones de excepción. A continuación se inició la renovación del marco legal con respecto al espacio político y las libertades públicas, pero todo ello sin poner en tela de juicio el poder de la clase dirigente. En el campo de la libertad de expresión y de prensa, se reglamentó con una liberalidad hasta el momento desconocida, permitiendo las publicaciones independientes y partidistas. Aunque no por ello dejaban de existir temas tabúes (seguridad y defensa nacionales, moral islámica, secretos estratégicos, diplomáticos) o picarescas del poder que sin incumplir la ley le permitieran controlar las publicaciones de la oposición (control del monopolio del papel, la distribución, la publicidad). Los medios de mayor alcance popular, como la radio y la televisión, seguirían siendo monopolio del partido gobernante.

El marco en el que se iban a desarrollar las transiciones liberales les va a conferir un carácter "otrogado" a la vez que establecía un sistema pluripartidista donde un partido hegemónico, el tradicionalmente gubernamental, convivía con un cierto número de partidos de oposición cuyo papel no era la alternancia, sino legitimar el proceso con su existencia y participación. Dos elementos fundamentales caracterizaron la escena partidista de estos nuevos sistemas políticos: la polarización entre el ex partido único y el movimiento islamista y la atomización y debilidad de la oposición no islámica.

Serán los partidos islamistas, mantenidos por ello en la ilegalidad, los que van a reunir las condiciones sociopolíticas necesarias para manifestarse como los más probables rivales a medio plazo del partido dominante. No obstante, inicialmente se les permitió participar a fin de dar credibilidad al nuevo proceso político pluripartidista integrando a una fuerza política de importante base social que, además, podía desempeñar un papel de control social de las populosas franjas de población descontenta. Por su parte, los partidos islamistas, Hermanos Musulmanes en Egipto y Al-Nahda en Túnez, a la espera de ser legalizado, aceptó las fórmulas indirectas de participación que les proponía el régimen, aunque limitaban su capacidad de acción.

Con respecto a los partidos políticos de la oposición no islamista existentes en este país, habría que señalar que se trata de formaciones políticas que o bien cuentan con una tradición opositora (clandestina, exiliada o tolerada) o bien son formaciones que nacieron aprovechando los nuevos aires liberales. Ideológicamente son partidos que representan todas las categorías políticas transmitidas por la experiencia occidental: socialdemócratas, conservadores, progresistas, comunistas, socialistas, no sin defender en su mayor parte los valores de la identidad árabo-islámica.

La estrategia de esta oposición se organizó inicialmente en torno a alianzas electorales dirigidas a superar el aislamiento y romper la bipolarización entre el partido gobernante y el islamismo. En Túnez, el fundador del Movimiento de Demócratas Socialistas (MDS), Ahmed Mestiri, creó una plataforma tripartita en 1990 entre tres partidos de larga tradición opositora: el MDS, el Partido Comunista Tunecino (PCT) y el entonces todavía ilegal Movimiento de Unidad Popular. Siguiendo el ejemplo el Partido de Unidad Popular, el Reagrupamiento Socialista Popular y la Unión Democrática Unionista en 1990 crearon a su vez una "unión de partidos progresistas".

En Egipto, sin embargo, estos partidos trataron de romper la bipolarización uniéndose a la parte islamista (necesitada de un paraguas legal) para debilitar a la gubernamental. Esto no pudo realizarse sin graves costes ideológicos y políticos para esos partidos. En general, la pauta que muestran todos los

comicios celebrados a finales de los años ochenta es que el aumento de la libertad y competencia de los procesos electorales está en relación directa con el aumento del éxito de los partidos islamistas. En Túnez, a pesar de las grandes limitaciones, como la inhabilitación política de sus dirigentes, las candidaturas islamistas presentadas como “independientes” en las elecciones legislativas de 1989 representaron la segunda fuerza política en votos. En Egipto los “ilegales” Hermanos Musulmanes constituyeron la primera fuerza opositora del Parlamento y la segunda más votada en 1987.

Por otro lado, estos comicios ponían de manifiesto el alejamiento de la ciudadanía del acto electoral (desconfianza hacia el sistema, apatía tras la larga experiencia de elecciones no competitivas...) con índices de participación muy bajos. En Egipto según las cifras oficiales, no se superó el 50% de participación. En las elecciones tunecinas la participación fue del 76%.

Unido a esto, si bien los índices de la transición mencionados más arriba ponían de manifiesto que se habían atenuado las prácticas autoritarias, faltaba asumir un pacto institucional, a través de un proceso constituyente, que implicase la aceptación por todos los actores políticos de normas y procedimientos que excluyesen la victoria preconcebida de cualquiera de ellos. Este compromiso es lo que hubiese permitido afirmar la credibilidad del sistema e integrar a la ciudadanía en el proceso. Es decir, atravesar el umbral de la democratización. Por el contrario, los cambios constitucionales que se realizaron para adecuarse a la nueva era, no integraron en su elaboración a la oposición y fueron desaprobados por Parlamentos monocolors heredados del unanismo del régimen anterior. Sólo Túnez intentó un procedimiento inicialmente más participativo proclamando el Pacto Nacional de noviembre de 1988 en el que fueron consagrados los principios generales de la nueva era y que fueron consensuados por toda la oposición legal, y extraoficialmente por Al-Nahda. Sin embargo, este procedimiento no tuvo continuidad.

Por el contrario, el golpe de Estado de enero de 1992 en Argelia, a fin de interrumpir el proceso electoral legislativo en marcha que daba una clara victoria a los islamistas, no sólo puso fin a la transición democrática en este país, sino que influyó decisivamente en los procesos de apertura política de Egipto y Túnez, los cuales iniciaron una progresiva reorientación autoritaria en la que se ha optado por excluir de toda participación a los islamistas (caso de Túnez) o por reducirla cada vez más (caso de Egipto), trocando el principio de la integración por el de la represión, y dando paso a la emergencia de la violencia.

La capacidad de movilización popular que los islamistas mostraron en la guerra del Golfo y la experiencia argelina, a continuación, fueron dos factores claves en el cierre del sistema con respecto a la relativa apertura democrática que se había emprendido años antes en esos países. Y ello no tanto por la existencia de una amenaza ideológica “verde” como ciertos análisis quieren hacer creer, sino por la existencia de una fuerza política de oposición capaz de generar un proceso político de alternancia, lo cual no estaba previsto por las elites tradicionalmente gobernante, celosas por conservar sus privilegios acumulados, para las que la apertura estaba en función de su propia supervivencia. La instrumentalización del miedo al islamismo les proporcionaría el nuevo fundamento sobre el que justificar la falta de democratización.

Por ello el fenómeno de la violencia que países como Argelia y Egipto han sufrido desde 1992, fruto del enfrentamiento entre sectores islamistas y los poderes establecidos, hay que explicarlo más desde la evolución política experimentada por sus regímenes en los últimos años que desde el puro enfrentamiento de ideologías irreconciliables. Tanto en un país como en el otro, la violencia no es ajena a la dinámica de represión y exclusión del islamismo “legalista” ya la anómalo funcionamiento del sistema con respecto al pluripartidismo y al gobierno representativo, bloqueando el enraizamiento de un polo político democrático.

Argelia, del Liberalismo a la Guerra Civil

A diferencia de lo ocurrido en Egipto o en Túnez, la inestabilidad del antiguo partido único argelino le inhabilitó para convertirse en un partido homogéneo destinado a “tutelar” sin fisuras la transición liberal. En Argelia, la voluntad reformista no contó con el unanismo del régimen sino que, al contrario, tuvo que hacer frente a la oposición de poderosos sectores del aparato del Estado que seguían fieles a la ideología estatista y al dirigismo económico de los años setenta. Este marco de enfrentamiento dentro del propio núcleo central del poder dotará a la experiencia argelina de una particular originalidad.

En el caso de Argelia, la transición liberal fue sobre todo la opción del jefe del Estado, que aunque apoyado por una parte del poder y del ejército, afrontaba grandes resistencias por parte de un sector “bumedianista” que contaba a su vez con poderosas redes clientelistas en la estructura del Estado.

Así, esta efímera experiencia política, si bien se caracterizó por el alcance del cambio con respecto a las transiciones puestas en práctica en otros países árabes, llegando incluso a permitir la

hecho de que sus actores principales (el presidente, el ex partido único (FLN), el Frente Islámico de Salvación (FIS), y el Ejército), en lugar de contribuir a establecer un pacto democrático y constituyente que cohesionase a todas las fuerzas políticas y las comprometiese en el cambio hacia la democracia, se dedicaran a tejer una compleja red de alianzas tácitas que respondían a intereses de clan, fue la principal causa de la inestabilidad del proceso y de su fracaso final.

Para contrarrestar a sus enemigos en el seno del régimen, el presidente Benyedid jugó la baza del islam, apoyándose en el *lobby* del régimen tradicionalmente defensor de la “arabo-islamicidad”, de una lado, y permitiendo la creación de un partido islamista con capacidad de movilización social y oponente ideológico del socialismo, de otro. Con respecto a los islamistas, el entorno del presidente Benyedid aspiraba además a instrumentalizarlo en contra de sus oponentes antirreformistas y bumedianistas. Es decir, desde la jefatura del Estado se valoraron los beneficios de no depender sólo del FLN, sino diversificar los apoyos. A partir de esta división de la escena política, el equipo de Benyedid pensaba poder dominar su fórmula de pluralismo controlado, manipulando a unas fuerzas contra otras. Sin embargo, al elegir a los islamistas como interlocutores, los gobernantes argelinos olvidaban que el islamismo se había constituido sobre la base de una cultura nueva, en ruptura con la suya.

El FIS aceptaría ese papel para que se reconociera su existencia. Se insertó en el marco institucional procurando contener a su base radical y tratando de debilitar al gobierno en la medida en que la situación se lo permitiera, a fin de consolidar desde una posición de fuerza su participación en la política.

El ejército, grupo nacional hegemónico, muy profesionalizado y depositario de una legitimidad revolucionaria incuestionable, consideraría en principio al FIS como una buena vía para integrar a los excluidos del sistema, dados los elevados riesgos de inestabilidad que suponía el malestar social imperante, y teniendo en cuenta que en caso de explosión el heredero del Ejército de Liberación Nacional, que guió la revolución y la independencia, tendría que asumir los elevados costes de la represión militar. Sin embargo, no estaba dispuesto a renunciar a lo que estimaba que eran los principios de la nación argelina, que se confunden con sus propios intereses, así como no olvidaba los ataques frontales que los islamistas le dirigieron durante la guerra del Golfo, temiendo una evolución que pusiese en juego su preeminente lugar en el poder del Estado. Por ello, confió en que los “tecnócratas” del gobierno y del partido supieran gestionar una transición en la que el FIS participara y cumpliera su misión integradora, pero que no se convirtiera en alternativa de gobierno.

Sin embargo, las querellas clientelistas dentro del poder y del FLN incapacitaron al poder institucional argelino para poder desempeñar esta tarea y contribuir a que el FIS se erigiese en la única fuerza creíble en las elecciones legislativas de 1991.

La dimensión del cambio político en Argelia quedó plasmada en la revisión constitucional de 1989 en la que se establecía el pluripartidismo, la división de poderes, la independencia judicial, la garantía de las libertades públicas e individuales, y se creaba un Tribunal Constitucional (al que sólo podían recurrir el presidente de la República y de la Asamblea Nacional) para velar por la constitucionalidad de las leyes.

Asimismo el nuevo orden constitucional modificaba la conformación y función de las instituciones argelinas: la jefatura del Estado, representada por el presidente de la República, debía ser elegida por sufragio universal, secreto y directo; el primer ministro era responsable ante la Asamblea Nacional; y el ejército perdía las prerrogativas políticas que le otorgaba la Constitución de 1976.

El FLN, tras aceptar en su Congreso extraordinario de noviembre de 1989 el pluripartidismo y la puesta en marcha de la liberalización económica, conservó su identidad, viviendo en un mar de ambigüedades a causa de las diversas tendencias existentes en su interior, y padeciendo continuas fugas. Lejos de ser el “partido del presidente”, el FLN era portador de una corriente gubernamental enfrentada a la resistencia de la facción bumedianista de Messadia, Buteflika y Ben Yahyà y a la tendencia *Ulemas*, cuyo jefe de fila era el ex ministro de Asuntos Exteriores, Taleb Ibhimi, que buscaba en la antigua Asociación de Ulemas de Ben Badis el punto de convergencia con la corriente islamista. Por otra parte, la simpatía de ciertos sectores del FLN hacia el FIS les valió el bautismo de *barbefelenes* en los medios periodísticos.

En realidad, en el plano ideológico el FLN fue más o menos desposeído de sus atributos como partido y se mostró incapaz de elaborar un proyecto social y político renovado. Las grandes líneas de su programa político eran difundidas por otros partidos y la ruptura con los enlaces sociales le alienó una buena parte de la sociedad trabajadora. Todo esto, unido a la ausencia de un equipo dinamizador en torno a un dirigente preeminente, reconocido y legitimado desde la cúpula a la base, constituyó un handicap que hacía particularmente difícil cualquier reforma de este partido.

Múltiples fueron los índices de la fragmentación del poder: el enfrentamiento entre el presidente de la República y el primer jefe de gobierno de la transición, Kasdi Merhab, en 1989; la elección en el Congreso extraordinario del FLN de 1989, para miembros del Comité Central del

electoral en las elecciones municipales de 1990; la difícil convivencia entre el gobierno Hamrush (nacido para aplicar un programa "destinado a realizar las reformas políticas, económicas y sociales de acuerdo con el espíritu de la Constitución) y una Asamblea Nacional sin legitimidad democrática (elegida en febrero de 1987) que se resistía a ser disuelta, y un partido que iba a remolque de un gobierno cuyo programa de reformas difícilmente podría ser consensuado.

En el FIS, una vez constituido y legalizado, sus dirigentes se veían divididos entre una lógica de participación y otra de movilización. A fin de controlar las iniciativas locales radicales y lograr la financiación necesaria, el FIS se dotó rápidamente de una organización eficaz y centralizada. La organización interna del FIS se estructuró piramidalmente, según lo explicó el propio Madani, en "comités de barrios", "comités comunales", "comités de wilayas", un "comité nacional ejecutivo" y el *Maylis al-Shurà* (compuesto de 38 miembros, entre ellos los 16 fundadores del partido) encargado de inspirar las orientaciones del grupo y cuyas decisiones se tomaban por consenso (principio que no siempre respetó Madani). Sin embargo la composición exacta de estos dos últimos órganos nunca fue revelada.

Durante la corta historia del FIS en la legalidad, éste se caracterizó por una gran escasez de producción doctrinal propia y por la heterogeneidad de su dirección bicéfala, así como por una cierta ingenuidad política, que facilitó su manipulación por la Seguridad Militar en determinados momentos, como en junio de 1991.

La nueva ley electoral votada por el parlamento en abril de 1991, que habría de regir las legislativas previstas para junio de ese año, fue el detonante de la crisis. La ley corregía sin disimulos la excesiva prima a favor del partido mayoritario del sistema anterior, que había favorecido al FIS dándole la victoria en los comicios municipales de junio de 1990. Unido a esto, una redistribución de las circunscripciones suprarrepresentaba a las zonas donde el FLN había obtenido sus mejores resultados en las municipales, e infrarrepresentaba a las urbanas, donde el FIS logró sus mayores éxitos.

Esta ley fue determinante para que el FIS optase por boicotear las elecciones legislativas previstas para junio de 1991, lanzando una huelga general que terminó en insurrección, en el establecimiento del estado de sitio y en el cese del primer ministro Hamrush y su equipo de gobierno reformista.

En realidad el objetivo primordial del Ejército en junio de 1991 no fue tanto el FIS como el gobierno reformista de Mulud Hamrush. Hamrush intentó reformar la economía del país en profundidad y para ello se rodeó de un equipo de hombres honestos que iniciaron una intensa reestructuración del sistema económico argelino. La experiencia reformista de Hamrush llegó a su fin cuando empezó a amenazar el *statu quo* que permite al régimen militar controlar los circuitos de la corrupción y su enriquecimiento fraudulento. Así el primer ministro fue derribado por un golpe de mano típico de las técnicas de filtración de la Seguridad Militar argelina, la cual utilizó al FIS incitándolo a manifestarse en la calle. Lanzando la huelga general, el FIS ofreció al Ejército la excusa para detener la reforma económica y marginar a Hamrush.

Lo ocurrido en el verano de 1991 en Argelia puso de manifiesto, no tanto las consecuencias de haber legalizado una fuerza política islamista como los riesgos de inestabilidad de procesos políticos ambiguos, crípticos en lagunas ocasiones, e instrumentalizados que no se basan en el establecimiento de unas reglas del juego comúnmente aceptadas, lo cual desarraiga a la ciudadanía y ofrece a las fuerzas políticas la posibilidad de optar por la desestabilización cuando consideran que el marco establecido no les es favorable.

Con respecto al FIS, esta experiencia de junio de 1991, que mostró su desproporción de fuerzas con respecto al ejército, parece haber reforzado su estrategia de integración política e institucional. Al menos así quedó patente cuando en 1992 se interrumpió el proceso electoral: la prudencia caracterizó la reacción del FIS en los primeros momentos del "golpe" y, si bien en su primer comunicado titulado "La junta ha traicionado los sacrificios de Argelia", apelaba al combate y sobre todo a una gran alianza, en ningún momento fueron declaradas las hostilidades hasta su legalización. La experiencia del conflicto armado durante los últimos años también parece haber fortalecido su tendencia integradora, según se desprende de las llamadas al diálogo del FIS.

Tras la crisis de junio que llevó a prisión a Madani y Benhay, Abdelqader Hachani tomó el liderazgo del movimiento y, en el Congreso extraordinario celebrado en Batna a fines de Julio de 1991, dedicado a ampliar el *Maylis al-Shurà*, influyó para modificar su composición a favor de la tendencia más política y pragmática del partido. Hachani dirigió una campaña electoral durante las legislativas de diciembre de 1991, verbalmente radical, prudente con respecto al poder y cumpliendo con el juego de la participación electoral. Los resultados le dieron al FIS 188 escaños y el 47,2 % de los votos, quedando en *ballotage* en 186 de las 198 circunscripciones sin cubrir. Todo ello, gracias a una ley electoral mayoritaria pensada para un FLN fragmentado que no pudo cumplir con su misión de partido mayoritario. Asimismo, salvo en la Cabilia (FFS) y el Gran Sur (FLN), el FIS mostró su gran implantación nacional, particularmente amplia en el medio urbano y las zonas geográficas más

aglomeración urbana.

En enero de 1992 el poder en Argelia volvía a interrumpir el desarrollo histórico y político de este país, cortando de forma radical con el período precedente y reiniciando una nueva etapa de resultados muy inciertos.

El éxito indudable del FIS en la primera vuelta electoral le convertía en el presunto ganador absoluto de la segunda vuelta, prevista para el 16 de enero de 1992. Llegando este momento, el presidente de la República, reunido con los dirigentes del FIS en diversas ocasiones, se manifestó favorable a la coexistencia, y así lo dio a entender en la rueda de prensa que convocó la víspera de las elecciones. Benyedid, dados los amplios poderes que la Constitución le otorgaba, aspiraba a convertirse en el árbitro de la situación y en el contrapeso necesario ante un gobierno islamista, la única manera de asegurarse el poder y neutralizar la confluencia entre el ejército y los antiguos barones del bumedianismo.

Por su parte, el primer ministro, Sid Ahmed Gozali, cuyo sorprendente error de cálculo le llevó a confiar en el pronóstico de unos resultados electorales en que ninguna fuerza política se convertía en mayoritaria, optó por la interrupción del proceso electoral por razones que atañían a su enfrentamiento con el FLN, liderado por el sector reformista representado por Abdelhamid Mehri y Mulud Hamrush. Estos, como Benyedid, eran favorables a la coexistencia con el FIS, lo que de haberse llevado a cabo hubiese supuesto probablemente la pérdida de influencia de Gozali frente al grupo enemigo encabezado por Hamrush. Ante dicha tesitura, el jefe del gobierno nombrado en junio de 1991 para "reconducir la transición democrática y organizar unas elecciones legislativas limpias y libres" se inclinó a favor de la ruptura *manu militari*.

Esta situación ponía de manifiesto que, en Argelia, con la democratización se trató sobre todo de buscar nuevas fórmulas de legitimación con las que hacer tolerante el duro reajuste liberal, sin poner nunca en tela de juicio el poder de una clase dirigente cuya descomposición se expresaba a través de un crecimiento gigantesco de la corrupción, el clientelismo y el autoritarismo. Asimismo, el eslogan que proclamaba que la democracia estaba amenazada por el islamismo no era más que la fachada tras la que se escondía la verdadera razón del golpe de Estado: que una nueva clase política tratase de privar a los jefes militares de su control de la economía.

La liberalización política en Argelia nació vinculada a los cambios económicos que el fin del Estado providencia impuso cuando los sustanciosos ingresos del petróleo durante los años setenta se redujeron estrepitosamente en los ochenta. Las principales coordenadas que configuraron la crisis económica argelina (dependencia alimentaria a consecuencia de un sistema agrícola improductivo, gran déficit de tecnología exterior de la "industria industrializante" y préstamos extranjeros, necesarios para continuar los planes de desarrollo) pusieron de manifiesto que el equilibrio social entre el Estado y los ciudadanos en la Argelia socialista se había basado en la redistribución de unas riquezas que la economía del país no creaba. Cuando los precios del petróleo bajaron drásticamente, el populismo estatal argelino se vio privado de la fuente que permitía sustentarlo. En consecuencia, la transición liberal nació como estrategia de supervivencia del poder tradicional argelino y carecía de todo proyecto de reforma estructural de sus sistema político y económico.

En la democratización argelina había, pues, pluripartidismo, libertad de prensa, de manifestación, de huelga, pero le faltó el consenso, y las diferentes fuerzas no estaban de acuerdo ni en la naturaleza del régimen ni en los fundamentos básicos de la sociedad. Y para algunos el reparto del poder y la alternancia no formaban parte de las reglas del juego político. Bien al contrario, debían garantizar la supervivencia del régimen y sus grupos dirigentes como en Túnez y Egipto. A diferencia de estos países, la fragmentación y dualidad del poder argelino permitieron un desarrollo político plural sin precedentes, pero que no se conciliaba con los intereses de la mayoría militar la cual optó finalmente por una ruptura radical que hiciese tabla rasa de la experiencia política liberal lanzando al país a una violenta guerra civil.

La Yamahiriyya Libia o la Negación de la Representación. La Libia regida por el coronel Mu'ammar al-Gaddafi comenzó estableciendo un régimen inspirado en la experiencia naserista de Egipto para finalmente transformarlo en 1977 en un *Estado de las masas o Yamahiriyya*, fruto de la evolución de la visión del mundo y de la sociedad del propio dirigente libio. Pero, tanto en su primera etapa como en su reconversión posterior, el régimen modelado por Gaddafi ha tenido que amoldar su estructura a los tres elementos básicos de la realidad sociológica Libia: la matriz religiosa del Estado (por el papel desempeñado por la cofradía Sanusiyya en su construcción estatal), la débil cohesión nacional (por tratarse de la agrupación de tres regiones bastante inconexas: Cirenaica, Tripolitania y al-Fazzan) y el peso de la estructura tribal en la organización social del país.

Frente al primer factor, el régimen se basó ampliamente en las referencias islámicas y, sobre todo, hizo un amplio uso de su valor simbólico. Ante el segundo, el régimen intentó suplir las carencias en torno a la identidad nacional Libia con un activo militante panarabista. Asimismo, la eliminación de los

“elementos intermediarios” (burocracia, partidos, clases medias) y la creación de un Estado rentista del que dependiese la sociedad buscaban suplir el rechazo al Estado y las diferencias regionales de una sociedad caracterizada por la segmentarización tribal. De esta manera, el islam el panarabismo, la “democracia directa” y la justicia social son los pilares en los que se sustente ideológicamente el régimen libio.

El 1 de septiembre de 1969 un recién constituido Consejo de Mando de la Revolución (CMR) de 12 miembros proclamaba una *República Árabe Libia* cuyos principios políticos e ideológicos iban a seguir fielmente los del naserismo. Tanto la asunción del lema “libertad, socialismo y unidad” como la Constitución provisional del 11 de diciembre de 1969 y la creación en 1971 de un partido único, la Unión Socialista Árabe, fueron el vivo reflejo del régimen panarabista de Gamal ‘Abd al-Naser. Sin embargo, el dirigente libio aun siendo tan arabista como Naser era más religioso que el egipcio y, de hecho, toda una serie de medidas islámicas pondrán de manifiesto su deseo de alejamiento de las categorías culturales occidentales (prohibición del consumo de alcohol, de la escritura latina, críticas al uso de la vestimenta occidental). Asimismo en Gaddafi arabidad e islam estarán íntimamente identificadas, llegando incluso a rechazar una arabidad no musulmana.

La Constitución proclama que el pueblo libio era una parte de la nación árabe y que su objetivo era la unidad y, en efecto, Libia no cesará de promover fracasadas uniones con Egipto, Sudán, Siria, Túnez, Marruecos. También es el fuerte ideal panárabe de Gaddafi el que explica la inicial ausencia de una estructura institucional bien establecida, aparte del CMR, como si se esperase el momento en que Libia hubiera de adaptarse a una nueva situación de unificación.

Con respecto a la fórmula política del “período naserista” libio ésta podría resumirse en la concentración de poderes por parte del CMR, del que el gobierno no era más que un órgano de ejecución, y en la persecución de cualquier oposición política bajo la cobertura de la “ley de protección de la revolución”, que condenaba a muerte a todo oponente armado y a prisión a todo el que manifestase una crítica contra el régimen.

De esta manera, la buena marcha del sistema dependía del entendimiento entre los miembros del CMR, lo que no sucedió. Los enfrentamientos en su seno a consecuencia de la política exterior del país (entre partidarios del acercamiento al Magreb o al Oriente árabe), de la composición del gobierno (integración de civiles o no), del creciente papel de Gaddafi en la dirección el país, irían convenciendo a éste de la necesidad de modificar el régimen, lo que va a lograr en buena medida gracias a su prestigio como organizador del golpe contra la monarquía y a su elocuencia movilizadora frente a las masas.

El frustrado complot de 1975 contra Gaddafi organizado por un miembro fundador del CMR y los sucesivos fracasos de la unión árabe intentados bajo iniciativa Libia obligarán definitivamente al coronel a renovar su fuente de legitimidad por la vía de adoptar un nuevo régimen basado en una especie de *masocracia* cuyo fundamento teórico fue desarrollado por el propio Gaddafi en *El Libro Verde, la Tercera Vía Universal*.

El coronel libio expresa una enérgica crítica de la democracia occidental en la primera parte de su *Libro Verde*, y define las asambleas representativas como “un cebo destinado a engañar al pueblo”, a los sistemas representativos como “una solución fraudulenta al problema de la democracia” y a las elecciones como “una tentativa de paliar los efectos de una política que es consecuencia de una mayoría, relativa o absoluta”. Los partidos y la clase política son también objeto de rechazo, considerados como “la tribu de la época moderna...reflejo de la voluntad y los intereses de una sola parte del pueblo”.

La visión de la democracia en el libro quiere ser la de una “democracia popular”, intento de aplicación de democracia directa en la que “el instrumento de poder es el pueblo y no el representante del pueblo”, dado que la representación y la diputación son calificados de “impostura”. Toda estructura política del “poder del pueblo” está legitimada por el islam.

La formulación teórica de Gaddafi se concreta en la creación por todo el país de *congresos* y *comités populares* destinados a hacer participar a los libios en las decisiones políticas, pero cuya participación se presentará ideológicamente como un procedimiento conforme al principio coránico de la consulta (*shurà*). A partir de los congresos populares municipales, compuestos de los secretarios y subsecretarios de los Congresos de base, hasta llegar al Congreso General del Pueblo que agrupa a todos los secretarios de los congresos populares de base y municipales, así como a los delegados designados por los sindicatos y otras asociaciones existentes en el país.

Hay que señalar que la elección de los secretarios de cada Congreso es presentada como un procedimiento inspirado en el principio de la “elección de los mejores” (*ijtiyar*) en el que se fundamentó la designación de los primeros sucesores del Profeta. De ese modo, el régimen libio se identifica y confunde con el primer y mítico período del islam.

Por otro lado, todos los miembros del Congreso General del Pueblo han de defender las resoluciones que han sido adoptadas por el órgano que los ha designado. En este hecho se basa el líder libio para negar la similitud del Congreso General del Pueblo con un parlamento y de sus miembros con los

diputados, ya que la representación en la *Yamahiriyya* se basa en un mandato imperativo en el que no les es posible a los delegados introducir ningún cambio a lo decidido por sus congresos respectivos.

El poder ejecutivo se organiza de forma similar, a través de Comités Populares. El Comité General del Pueblo es el equivalente al gobierno.

En toda esta estructura Mu'ammarr al-Gaddafi no figura ni consta como jefe del Estado, aunque por supuesto controla el aparato militar como jefe de las fuerzas armadas y el aparato de la seguridad nacional. Sin embargo, ejerce un poder carismático sobre una clientela que desempeña un papel central en el sistema político libio: los *comités revolucionarios*, a partir de los cuales se impulsan las grandes orientaciones políticas y socioeconómicas del país. Ellos deben animar los congresos populares, controlar y defender la revolución y transmitir la ideología del guía. La designación de sus miembros pertenece enteramente a Gaddafi. Los comités revolucionarios en su esencia van a nacer para acelerar el debilitamiento del Estado que es el estadio final del modelo *yamahiri* del "poder de las masas". En realidad, se comportan como una especie de milicia cuyos métodos son similares a los del partido único, controlando el funcionamiento de los comités populares e incluso seleccionando a sus delegados, dominando la información e implantándose parcialmente en el ejército. Incluso disponen de un aparato judicial propio, el Tribunal Revolucionario, cuya administración de justicia es completamente arbitraria.

En la representación de la relación entre el jefe libio y los Comités revolucionarios, Gaddafi ha asumido una estrategia de legitimación del poder identificando dicha relación con el modelo de conducta de Mahoma hacia sus compañeros y seguidores, a fin de atraerse la fidelidad de los comités revolucionarios y el consentimiento de la sociedad. En sus discursos Gaddafi utiliza un vocabulario coránico en que sus comités revolucionarios son denominados "soldados de Dios" que guerrean contra los "hipócritas", término coránico con el que se designa a los enemigos del islam.

Este recurso intensivo a la legitimidad islámica y el relevante papel simbólico que el islam tiene en el régimen libio no significa que su interpretación sea conservadora. Al contrario, a su manera siempre atrevida y provocadora, el islam del coronel Gaddafi es muy reformista. Es más, la audacia de algunas de sus exégesis con respecto a las mujeres o la familia le valdrán el calificativo de "apóstata" por parte de los sectores ortodoxos islámicos, particularmente los saudíes.

Sin duda esta provocadora posición con respecto al islam tradicional concuerda con la personalidad de un líder que se considera "un opositor a escala mundial".

Como todo en el régimen libio, la interpretación del islam es consecuencia directa de la propia cosmovisión de Gaddafi, que se ha visto a sí mismo como un reformista musulmán destinado a transformar el islam de acuerdo con dos principios. Primero, haciendo prevalecer la esencia revolucionaria del islam en contra del tradicionalismo de los guardianes de la ley religiosa (ulemas), a los que acusa de haber desdeñado este importante componente a favor de una visión conservadora, que ha hecho del islam una religión retrógrada. Y más aún cuando dicho cuerpo social tenían importantes vínculos con la cofradía del rey Idris al-Sanusi contra el que Gaddafi dio el golpe de Estado. Segundo, no reconociendo más que el Corán como fuente sagrada del Islam. Con ello rechaza a todo el *corpus* de derecho musulmán elaborado por la jurisprudencia islámica, que contiene la mayor parte de las reglas sobre el funcionamiento del Estado y, lo que es muy importante, anula a los intermediarios que interpretan la ley religiosa. Con ello, Gaddafi ha tratado de marginar a un poderoso y conservador sector social (los juristas musulmanes, los ulemas, los jefes de cofradías) que podrían haber minado los fundamentos del poder revolucionario y la modernización que el coronel ha pretendido realizar, sobre todo con respecto al estatuto de la mujer y su participación en la revolución.

Gaddafi se ha caracterizado por ser un innovador en ciertos aspectos relativos a la mujer: creó una guardia de jóvenes voluntarias, una Academia militar para mujeres e introdujo espacios mixtos en algunos centros militares. En el marco de la familia intentó, aunque no con el suficiente éxito como para lograr que la férreamente patriarcal sociedad tribal Libia aceptase sus reformas, combatir la poligamia, las reglas tradicionales del matrimonio y de la herencia.

En realidad, si bien es cierto que el gobierno se caracteriza por ejercer un alto nivel de arbitrariedad y los ciudadanos por padecer un gran nivel de opresión e incertidumbre, el sistema permite que la voluntad popular se exprese con autonomía en aquellos niveles que no son considerados vitales por el poder. En ese sentido, el Congreso General Popular permite que se manifiesten parte de las tensiones internas, lo que facilita su regulación a la vez que ayudan al "Guía de la revolución" a calibrar los límites que la revolución no puede sobrepasar. Por ejemplo, en 1984 el Congreso General transmitió el rechazo que desde los comités de base se habían expresado de ciertas leyes modernizantes que, con respecto al estatuto de la familia, Gaddafi deseaba aplicar en el país.

Por otro lado, el régimen libio ha hecho de su política exterior un instrumento de movilización popular interior con el que suplir las deficiencias de participación política.

En el ideario de Gaddafi de las tres dimensiones libias (la musulmana, africana y árabe) esta última ha sido siempre primordial. Por ello, la reunificación árabe se convertirá en “objetivo nacional prioritario” y el Oriente árabe (*Mashriq*), cuna de la arabidad y del islam, en el primer punto de referencia para el dirigente libio, mucho más allá de la unidad regional magrebí. Gaddafi se va a considerar más árabe que magrebí y por tanto, sin rechazar la integración del Magreb, ésta será considerada un eslabón de la unidad global en la que Libia podría desempeñar un importante papel intermediario. Por el contrario, reducir la unidad a una integración subregional magrebí fue visto inicialmente por Libia como una estratagema de las cancillerías occidentales a dividir el mundo árabe.

Sin embargo las “traiciones” del lado oriental árabe (fracaso de la unión con Egipto, Sudán y Siria en 1971), marginación de Libia en la guerra del 73 enemistad con Egipto por la política de Sadat con respecto a Israel y EUA) llevarán a Libia a iniciar el camino del Magreb donde sus sueños unitarios tampoco tendrán éxito. Tras un ensayo de unión con Túnez en 1974, cuyo fracaso Gaddafi nunca perdonó a Burguiba, la última etapa de la saga unitaria Libia se realizará con el “enemigo” marroquí (Libia había expresado su apoyo a los rebeldes de Sjirat contra Hasan II así como a la causa saharauí) con el sorprendente tratado de Uxda del 8 de agosto de 1984. Fruto de la astucia del monarca marroquí, la unión con Libia iba dirigida a poner fin al apoyo financiero libio al Polisario en un momento de gran aislamiento internacional del régimen de Gaddafi, además de tener en cuenta los beneficios que el mercado libio podía ofrecer a los productores de exportación marroquíes.

El último movimiento unitario fue la firma de la Unión del Magreb Árabe el 17 de febrero de 1989, cuya actividad sería corta. El caso Lockerbie, la crisis del Golfo, el nuevo orden estadounidense, acentuarán el aislamiento regional e internacional libio.

Las sucesivas decepciones con el occidente y oriente árabes irán reforzando la convicción del coronel libio de que la acción unitaria debía prescindir de los regímenes y gobiernos y dirigirse directamente a las masas, poniendo en práctica una “diplomacia subversiva” que coincidirá en la política interna con el lanzamiento de su *masocracia*, de vocación universal. Desde entonces, el “hermano coronel Gaddafi” no dejará de provocar la incomodidad y el temor entre los gobernantes vecinos norteafricanos, con los que mantiene relaciones llenas de altibajos.

Con respecto a sus relaciones con Occidente, la entente egipcio-eua de Sadat llevará al dirigente libio a aproximarse a Moscú desde 1975, a pesar de haber criticado virulentamente a la URSS por su comunismo ateo. De manera similar al Egipto naserista, el acercamiento a la URSS será sobre todo resultado del fracaso de la relación con los EUA. No obstante, la relación con los rusos sería duradera y se reflejaría en la presencia en Libia de consejeros soviéticos y del Este, sobre todo de la República Democrática Alemana, que desempeñó un importante papel en el desarrollo de telecomunicaciones, servicios secretos y ejército libios.

En general el militantismo tercermundista que va a caracterizar a la diplomacia Libia será posible gracias a la autonomía financiera del petróleo, ofreciendo al dirigente libio gran libertad para expresar juicios y opiniones desafiantes. Gaddafi podía decir en voz alta lo que muchos en el Tercer Mundo pensaban pero no podían expresar por temor a tener que rendir cuentas a Occidente.

Asimismo, otro aspecto de la política exterior del régimen revolucionario libio vinculado a su capacidad financiera ha sido la subvención directa de movimientos de liberación y oposición (OLP, Polisario), su apoyo a movimientos independentistas (en Irlanda, Córcega, Canadá, Filipinas) y a grupos extremistas y terroristas, sobre todo a la organización Palestina de Abu Nidal, siendo a veces, directamente o no, cómplice de la toma de rehenes. Todas estas actividades (que los estados llevan a cabo generalmente en la sombra) fueron alentadas por el régimen libio de manera manifiesta, declarada y provocadora. Todo ello le valió la mala reputación de Estado terrorista y cultivar el antagonismo de Occidente, convirtiéndose en el blanco de diversas campañas punitivas procedentes de EUA, particularmente el raid de 1986 cuyo objetivo era el propio Gaddafi y el derrocamiento del régimen. Desde entonces Libia fue sometida al embargo económico norteamericano, consistente en la congelación de bienes libios en EUA y el embargo de ventas de armas, transacciones comerciales y préstamos. Situación ésta que tras la reciente entrega de los dos supuestos responsables del atentado de Lockserbie ha comenzado a modificarse a favor de una integración progresiva de Libia a la Comunidad Internacional.

No obstante, desde los años ochenta Libia se enfrenta a diversos factores de potencial riesgo para el régimen. La economía Libia padeció en 1982 y 1986 las consecuencias del descenso del precio del barril de petróleo y de la caída del valor del dólar, lo que significó la adopción de los primeros planes de austeridad para una sociedad que había olvidado lo que era la penuria. A esta situación se unían defectos estructurales, como el fracaso de las empresas públicas en su gestión de la economía a causa de una burocracia donde la incompetencia y la corrupción predominan. Un Estado que fijó los precios de los productos independientemente de las consideraciones económicas, recurriendo a las subvenciones presupuestarias, llegaba a esos años ochenta con un déficit que en 1992-93 alcanzaba los 6.000 millones de dólares.

Unido a esto, el peso de trauma del raid americano de 1986, no sólo se reducía a hacer patentes las limitaciones del esfuerzo armamentístico libio, sino que puso a prueba al régimen al constatar la escasa movilización popular que motivó y la apatía con que reaccionaron tanto árabes como soviéticos. Un año más tarde, la derrota en la guerra del Chad, supuso otra grave sacudida para el régimen, que vio cómo el descontento se expresaba en el frente interior entre diversos sectores de la sociedad: el *establecimiento* religioso contrario a la heterodoxia islámica de Gaddafi; las clases medias, grandes perjudicadas por la supresión de las instituciones intermediarias entre el Estado y los ciudadanos como la burocracia, el partido y las profesiones liberales; los empresarios perjudicados por la nacionalización económica, y el ejército que, aunque con el Congreso General del Pueblo y los comités revolucionarios es el tercer pilar del régimen, ha visto siempre con desconfianza la tendencia anarco-leninista de Gaddafi por la que los aparatos del Estado han de tender a ser disueltos para ser reemplazados por la utopía del “pueblo en armas”, lo que viene a poner en cuestión el principio de la profesionalidad del ejército e incluso su existencia.

Asimismo la guerra del Chad abrió importantes brechas en el ejército, como puso de manifiesto el intento de derrocamiento de Gaddafi en octubre de 1993 por parte del mando de las fuerzas libias en Chad. Así en 1987 el coronel Gaddafi se dispuso a aplicar algunas correcciones a su modelo yamahiri promoviendo una tímida liberalización del régimen.

En términos económicos el cambio se ha llamado “capitalismo popular” y se ha traducido en una prudente supresión del monopolio estatal de la propiedad, que no afecta al sector energético. Ello ha permitido que se abra el pequeño comercio, surjan cooperativas privadas y se creen empresas familiares. Sin embargo, a diferencia de Marruecos, Argelia o Egipto, Libia es reticente a la hora de atraer inversiones extranjeras hacia las empresas privatizables. De todas formas, hay que tener en cuenta que, si bien Libia padece una mala situación presupuestaria, sus arcas no están vacías. Según la última evaluación del FMI las reservas internacionales libias se estiman en torno a 6,7 mil millones de dólares. Es decir, el nivel más alto de África. Sin embargo, los dirigentes libios temían que se agravasen las sanciones del embargo de la ONU, afectando a sus exportaciones petroleras, y han tratado de evitar con la privatización que se agotasen sus reservas.

En el marco regional, Libia comenzó a normalizar sus relaciones con Túnez y sobre todo con Egipto (apertura de fronteras en 1989, aumento de los intercambios comerciales y de la mano de obra), y firmó el tratado de adhesión a la Unión del Magreb Árabe.

Con respecto a Occidente, atemperó su discurso y multiplicó los gestos buscando el acercamiento con EUA a través de la mediación de Egipto (aceptación de la idea de una paz en Oriente Medio, posición muy prudente durante la guerra del Golfo, disolución de la representación libia del grupo de Abu Nidal, declaración en contra del uso del terrorismo, interrupción del apoyo al IRA, intermediación en la liberación de rehenes franceses en el Líbano, etc.) en una manifiesta búsqueda de sacar al régimen de su aislamiento internacional y encontrar apoyos ante la degradación de la situación interna. Pero a pesar de esta evolución, y de los progresos en la normalización de las relaciones con Francia y la CEE, la administración Bush puso en práctica una línea particularmente dura contra Libia atrayendo a relevantes países europeos en su apoyo. Finalmente, la acusación contra los servicios secretos libios de haber participado en 1988 en la explotación de un avión de la TWA a la altura de la localidad escocesa de Lockerbie, dio al traste con los esfuerzos de normalización emprendidos en los años anteriores. Libia va a sufrir sucesivas sanciones del Consejo de Seguridad de la ONU y acentuar su aislamiento internacional al no aceptar la exigencia sin precedentes de Francia, Gran Bretaña y EUA de entregarles los dos presuntos terroristas libios que participaron en el atentado. Pero no por ello dejaron los norteamericanos de preservar sus intereses en Libia (evaluados en unos 4.000 millones de dólares), ni las compañías petroleras europeas estar presentes en el país (sobre todo las francesas Elf-Aquitaine y Total, la italiana Agip y la belga Petrofina). En realidad las sanciones fueron dirigidas políticamente y personalmente contra Gaddafi, dado que ni Occidente ni los países vecinos, particularmente Túnez y Egipto, deseaban una desestabilización del régimen libio. Por ello han sido sus valedores ante la comunidad internacional reclamando el fin del embargo, el cual ha comenzado a levantarse a partir de marzo de 1999 cuando Libia aceptó entregar a los dos sospechosos a Holanda para ser juzgados por un tribunal internacional.

En el frente interior la apertura se tradujo en la liberación de presos políticos en 1988 (que en 1989 volvieron a llenar las cárceles tras una feroz represión contra los islamistas por una serie de enfrentamientos armados en la región cirenaica), en la ampliación de los contactos con la oposición en el exilio (que no concluyó en nada, dadas las resistencias a reformar el régimen) y en la aplicación de medidas de más alcance propagandístico que real, como el derribo por el propio Gaddafi con un bulldozer de la prisión de Trípoli, la proclamación en 1988 de una *Carta Verde de Derechos Humanos* destinada a suavizar la imagen represiva del régimen, sobre todo ante la comunidad internacional, o la ley de Protección de los Derechos del Ciudadano de octubre de 1991 a la que no pueden acogerse los ciudadanos considerados islamistas, para los cuales sólo prevé la pena de muerte.

En realidad, la democratización del régimen se enfrenta tanto a una falta de voluntad real por parte del poder para impulsarla, como a la ausencia de una alternativa política civil libia, además de a la represión, se debe también a las particularidades demográficas de un país que no supera los cuatro millones y medio de habitantes. En realidad, todas las tentativas de golpe de Estado han procedido del Ejército, en tanto que la oposición libia se caracteriza por su atomización y fragilidad ideológica. El Frente Nacional de Salvación Libia es la formación opositora más antigua, creada en Jartum en 1981 con apoyo saudí por antiguos oficiales, ministros y diplomáticos. La Alianza Nacional Libia, creada en 1986, es fruto de la agrupación de diversas formaciones minoritarias partidarias del pluralismo liberal, que carecen del mínimo arraigo popular como para poder ser considerados instrumentos de cambio a medio plazo.

Con respecto al islamismo, parece conformarse como la fuerza con mayor capacidad de respuesta al régimen, y así lo prueba el nivel de represión del Estado en su contra. No obstante, el registro represivo no es el único. En septiembre de 1989 el líder libio reunió en Bengazi a diversas personalidades islamistas moderadas, como el tunecino Rashid Gannushi, a fin de contar con un avala para crear una *Dirección de la Revolución Islámica Mundial*. Unido a esto, el poder ha permitido una discreta tolerancia de las cofradías sufíes, consideradas menos peligrosas que el islamismo, para que satisfagan la demanda religiosa popular, ha reclutado imames egipcios para las mezquitas libias, ha abierto un Instituto de formación de predicadores, y adoptado la ley islámica como fuente de legislación en algunos delitos comunes (robo, prostitución, adulterio).

Sin embargo, los islamistas, aunque puedan ser el sector que más puede aumentar su fuerza social, no parecen estar todavía en condiciones de activar los niveles de organización suficientes para convertirse en desafío grave para el régimen, al menos en tanto no cuenten con sólidos apoyos en el ejército.

Más bien, todo parece indicar que, si bien la *Yamahiriyya* difícilmente tendrá continuidad tras la desaparición de su ideólogo, una transformación en profundidad del régimen difícilmente tendrá lugar de la mano del hombre que ha forjado la historia de Libia en los últimos 30 años.

El Pluripartidismo Marroquí. Marruecos es una “monarquía constitucional, democrática y social” según ha estipulado siempre el artículo número 1 de su Constitución, aunque son sobre todo los artículos 3 y 19 de la Ley Fundamental los que definen la esencia del sistema político marroquí. Ambos artículos inspiran la dualidad que caracteriza el régimen con respecto a sus instituciones (tradicionales y modernas), sus actores (rey y partidos surgidos del Movimiento Nacional) y su legitimidad (religiosa y política).

El artículo 19 consagra la tradicionalización del régimen, al declarar al rey Guía supremo de los musulmanes por su condición de *sharif* o descendiente del Profeta. Este título dota al rey de Marruecos de un liderazgo político-religioso que le sitúa por encima de la Constitución. Su soberanía es de esencia divina, lo que le convierte en “sagrado e inviolable”, y por esta condición es él quien avala la Constitución, otorgándole la misión de controlar el poder ejecutivo y legislativo.

Al ser el islam la primera fuente de legitimación del jefe del Estado el sistema político marroquí ha integrado para la exclusiva legitimación política del rey elementos institucionales que proceden de la tradición islámica. Este es el caso de la *bay'a* o juramento de fidelidad de la comunidad musulmana a su príncipe, procedimiento emanado del sistema político del islam clásico. La *bay'a* se realiza anualmente en Marruecos con ocasión de la Fiesta del Trono a través de un acto simbólico de fidelidad al rey expresado por ulemas, notables y representantes del país.

Por su parte, el artículo 3 de la Constitución establece un sistema político pluralista al proclamar que “no puede haber partido único” en Marruecos. El origen de esta prescripción estuvo en el interés del rey Muhammad V de atomizar al Movimiento Nacional para que el partido Istiqlal, promotor de la lucha anticolonial, no surgiese tras la independencia como un poderoso partido único que debilitase el poder de la monarquía, o incluso acabara aboliéndola, como ocurrió en el vecino Túnez.

Asimismo, la relación entre los dos niveles de legitimación y de representación existentes en el universo político marroquí (el del rey y el del Parlamento) se va a basar en el predominio del primero sobre el segundo. Por encima del derecho constitucional moderno encargado de regular las relaciones entre los poderes legislativos, ejecutivo y judicial se erigió un orden político califal, basado en la tradición jurídica islámica, que afecta al Comendador de los Creyentes, representante del Profeta. De ahí que la forma monárquica del régimen marroquí y las disposiciones relativas al islam sean dos cuestiones que nunca pueden ser susceptibles de revisión constitucional. De ahí también que el rey asuma el monopolio del espacio religioso, que la constitución establezca la supremacía del soberano sobre la Cámara de Representantes y que la estrategia del Trono frente a los partidos políticos surgidos del Movimiento Nacional fuese tradicionalmente la de promover su escisión.

Desde 1962 todos los textos constitucionales marroquíes han presentado una estructura de democracia liberal, con un poder ejecutivo fuerte que erige la figura del rey en clave del sistema. Asimismo, dichos textos pueden ser definidos como “otorgados”, dado que en todos ellos ha faltado un proceso

constituyente y, hasta 1996, el consenso de la comunidad política marroquí. La constitución de 1962 fue fruto de un comité constitucional designado por Muhammad V, en el que sólo participó por la oposición 'Allal al-Fasi, mientras que la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), el Movimiento Popular (MP), y el Partido Democrático Constitucional (PDC) reclamaban una Asamblea Constituyente que nunca se hizo realidad. Recién llegado al trono, Hasan II promulgó esta Constitución, de la que afirmó haber "concebido personalmente el proyecto" y que definió como "construida con mis propias manos".

En 1970 una nueva constitución vino a fortalecer la primacía de la monarquía, tras cinco años de estado de excepción caracterizados por la persecución política, la agitación estudiantil y la crisis económica. El nuevo texto fue rechazado por el Istiqlal y la UNFP, que boicotearon el referéndum que para su aprobación se convocó en julio de 1970.

En 1972 los partidos de oposición cambiaron el boicot por la abstención en el referéndum que en marzo aprobaba la tercera Constitución del reino. Esta nueva ley fundamental quería representar un intento de acercamiento a la oposición por parte de una monarquía debilitada por un intento de golpe de Estado en 1971 y el malestar social. Los cambios constitucionales se plasmaron en el aumento del número de diputados por elección directa y en leves recortes en la capacidad legislativa del rey. Sin embargo, la negativa del Bloque Nacional (UNFP e Istiqlal) en abril de 1972 a participar en un gobierno de unión nacional y la consiguiente reacción del monarca de aplazar *sine die* las elecciones, retrasó la aproximación entre poder y oposición hasta 1974.

Sin duda fue el relanzamiento de la cuestión del Sahara en 1974 el hecho en torno al cual se fue concretando el sistema político marroquí y no en torno al sufragio universal. La cuestión del Sahara permitió al Trono tanto alejar al ejército como limitar el campo de acción de la oposición. Aquel año fue el punto de arranque de un proceso de flexibilización política en el que se rebajó la censura, se legalizó la Unión Socialista de Fuerzas Populares y el Partido del Progreso Socialista (comunista), se estableció la libertad de prensa y se ampliaron las competencias de los ayuntamientos. La apertura del régimen era fruto de la doble necesidad de Hasan II de, por un lado, reforzar tras haber sufrido un segundo intento de golpe de Estado en 1972 y, por otro, de alcanzar un consenso nacional sobre la "marroquinidad del Sahara occidental". Estas circunstancias permitieron que se restaurase el proceso electoral en 1976 y que se eligiese el tercer parlamento de Marruecos. En 1977.

No obstante, el binomio Sahara-liberación política no duró mucho tiempo y la democratización del país quedó finalmente "hibernada" hasta que la cuestión del Sahara quedase resuelta. Este fue el argumento esgrimido por el rey cuando en 1989 convocó un referéndum para que se aprobase la suspensión de las elecciones hasta que tuviese lugar el referéndum del Sahara. Asimismo, la contrapartida implícita a esa libertad relativa era ampliar el marco político sin poner en duda sus principios fundamentales: la institución monárquica, el dominio reservado del rey sin delimitación constitucional, el islam, las grandes opciones nacionales y la naturaleza del funcionamiento parlamentario. Quedaban excluidos del sistema político la extrema izquierda y, desde mediados de los años setenta, los islamistas.

Sin embargo, habría que señalar que, si bien el pluralismo del sistema político marroquí nació como forma de lucha contra los grupos emanados del Movimiento Nacional y el carácter monolítico del poder puso serias trabas a su desarrollo, los partidos políticos nacionalistas han sabido consolidar un espacio en la sociedad marroquí avalado por una estrategia de oposición mantenida durante décadas.

Asimismo, aunque el rey Hasan II no reconociese intermediarios entre él y el pueblo y aunque los partidos de oposición estuviesen tradicionalmente situados al margen de la decisión política (salvo el Istiqlal, que participó en el gobierno entre 1961-63 y 1977-84), ambas partes, el poder central y la oposición, nunca rompieron completamente su relación conscientes de que, llegado el momento, necesitarían del apoyo mutuo para la normalización de la vida política. Así ocurrió en 1975, en 1992 y, desde luego, en 1997 cuando llegó el momento de la primera alternancia política de la historia del país.

El rey necesitaba la participación de la oposición y su aceptación de las reglas del juego, y la oposición un espacio de libertad para mejorar su implantación entre las masas. Esta dinámica constituirá una de las constantes del sistema político marroquí.

Nacidos todos del Movimiento Nacional que dirigió la lucha por la independencia, son sobre todo el Istiqlal y la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) los dos núcleos en torno a los cuales se articula el asociacionismo político de oposición, junto a sus respectivos sindicatos, la Unión General de Trabajadores Marroquíes (UGTM) y la Confederación Democrática del Trabajo (CDT).

El Istiqlal constituye una derecha nacionalista en la que el islam es un importante eje teórico y elemento básico de su proyecto sociopolítico. Aliado del poder en los primeros años de los sesenta, reintegrado en el gobierno entre 1977 y 1984, ha sido en los años noventa cuando este partido se ha situado realmente en la oposición a través de su inclusión en el Bloque Democrático.

La Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), nacida en 1958, fue una escisión del Istiqlal por la izquierda bajo la batuta de Mehdi Ben Barka, raptado en París en 1965 y a continuación asesinado,

probablemente por los servicios secretos marroquíes. En la actualidad, dirigida por 'Abdallah Ibrahim, cuenta con una influencia muy relativa en la sociedad marroquí. De hecho, es rama separada de la UNFP en 1972, la Unión Socialista de Fuerzas Populares USFP, dirigida por 'Abderrahman Yusufi, la que con un programa de corte socialdemócrata ocupa más ampliamente el espacio asociativo marroquí si bien sus divisiones internas se han ido agudizando en los últimos años, no sólo entre un sector partidario de la moderación y unas bases más jóvenes y radicalizadas sino también entre aquellos que son partidarios de atraerse a sectores islamistas y los contrarios a ello. A la izquierda de la USFP se sitúan el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS, ex comunistas) legalizado en 1974 y dirigido por 'Ali Yata hasta su muerte en accidente de tráfico en 1997, y el minoritario grupo marxista Organización de Acción Democrática y Popular (OADP), legal desde 1984. En 1996, escindiendo del PPS, nació el Frente de Fuerzas Democráticas (FFD), y de la OADP el Partido Socialista Democrático (PSD).

Frente a este conjunto de partidos, el poder sintió la necesidad de contar con formaciones políticas que funcionasen como "partido del Estado" y se enfrentasen a las fuerzas políticas nacionalistas. Esas formaciones de elite, más corporaciones parlamentarias que partidos, fueron creadas ante la inminente celebración de elecciones, y generalmente agrupadas en torno al primer ministro del momento.

Así nacieron el Movimiento Popular (MP) en 1957, con el objetivo de controlar a la población beréber a través de redes clientelistas, y el Partido Democrático Constitucional (PDC), para debilitar al Istiqlal en los primeros años de la independencia.

Más tarde fue de las filas de los "independientes" de donde se nutrió el poder para dotarse de una mayoría gubernamental con forma de partido. En 1978 nació el Reagrupamiento Nacional de Independientes (RNI), encabezado por el entonces primer ministro Ahmed Osman, entre los diputados independientes de la Cámara elegida en 1977. La división del RNI dio nacimiento al Partido Nacional Democrático PND en las legislativas de 1984. Un año antes se había formado por impulso del ministro del Interior, Red Guedira, la Unión Constitucional UC dirigida por el entonces primer ministro Maati Buabib, para afrontar los comicios municipales de 1983.

La ideología que ha subyacido en los miembros de estas formaciones ha sido una combinación de "hasanismo", liberalismo y economía de mercado, que puede ir de una tendencia extrema a otras más racionales.

Al margen de estos dos grandes bloques partidistas, que el rey Hasan II aspiró en un momento dado a convertirlos en los dos ejes de un sistema liberal bipolar, a la manera británica o norteamericana, según afirmó en su discurso, han existido tradicionalmente otras formaciones políticas ilegales, principalmente los grupos islamistas y el grupo de izquierda radical Ilàl-Aamam (Hacia delante) que se caracterizó por apoyar el derecho a la autodeterminación del Sahara y cuyo marco de influencia quedaba centrado en medios intelectuales, estudiantiles y sindicales. Esta izquierda minoritaria se reconstruyó en 1996 en torno a dos partidos legalizados entonces, el Partido de la Vanguardia Socialista y La Vía Democrática.

El parlamento marroquí, bicameral entre 1962 y 1970, ha estado constituido hasta 1996 por una Cámara de Representantes elegidos en sus dos tercios por sufragio universal y un tercio por sufragio indirecto entre las cámaras de Comercio e Industria, Agricultura y Artesanado, los sindicatos y los concejales. Por esta razón las elecciones municipales han tenido siempre relevancia en Marruecos y han de anteceder a las legislativas. De esta forma, Marruecos ha conocido un gran número de consultas populares entre municipales, legislativas y corporativas, aunque la subordinación efectiva de éstas ha desnaturalizado el pluripartidismo y reducido el papel de las elecciones a un segundo plano.

Organizado el sistema político de esta manera, las elecciones no podían suponer por sí mismas la delegación de la soberanía, dado que ésta se organizaba en torno a un esquema circular donde todo parte del Trono y todo vuelve a él. Sin embargo, los comicios han permitido al poder contar con una mayoría parlamentaria como instrumento de gobierno y proveerle de una vía para la renovación de la elites.

El control gubernamental sobre las consultas populares se ha logrado históricamente a través de un marco electoral impuesto, que sólo a partir de las elecciones legislativas de 1993 fue modificado teniendo en cuenta algunas de las reivindicaciones de la oposición, lo que se plasmó en el establecimiento de mecanismos de control del proceso inexistentes hasta entonces.

Otro de los elementos que ha caracterizado al sistema electoral marroquí ha sido el carácter corporativo de una parte del Parlamento, lo cual ha permitido también el control gubernamental sobre los resultados electorales. El tercio de los diputados parlamentarios elegido por sufragio indirecto ha estado destinado a corregir el voto popular, al reforzarse por esta vía la presencia de diputados oficialistas. En 1963 ésta fue la forma por la que se difuminó el éxito electoral de la oposición y en junio de 1993 ocurrió algo similar.

Por otro lado, la aplicación del sistema electoral mayoritario para los dos tercios de los diputados elegidos por sufragio universal directo (el escaño lo obtiene el candidato o la lista de partido que más votos logre, sin tener en cuenta ningún criterio de proporcionalidad) ha perjudicado tradicionalmente a los partidos

de oposición. Asimismo, hasta 1984 las candidaturas eran uninominales, lo que favorecía la elección de notables locales y ampliaba el número de independientes en las elecciones. De las filas de esos independientes se nutrían tradicionalmente las formaciones políticas oficialistas que integraban las clientelas del poder, y que eran inspiradas en buena medida desde el Ministerio del Interior. Cuando en 1984 se prohibieron las candidaturas independientes a favor de las listas de partidos se debió principalmente al objetivo de impedir la filtración islamista a través de candidaturas independientes.

A estos factores habría que añadir que la división de las circunscripciones ha provocado tradicionalmente grandes desigualdades en la representación, sobrerrepresentando las regiones montañosas y semidesérticas e infrarrepresentando las zonas urbanas, donde está mejor implantada la oposición de izquierdas. En consecuencia, a la oposición le cuestan sus diputados muchos más votos que a los "oficialistas".

Finalmente, hay que señalar que tradicional falta de competitividad electoral se ha debido también a lo que parece ser constituía una realidad inconfesa de los comicios marroquíes como era la probable existencia de un sistema de cuotas pactado con la administración, por el cual se adjudicaban previamente un número determinado de escaños de acuerdo con la representatividad que las autoridades conferían a cada uno de los partidos en liza. Unido a esto, las relaciones personales, los lazos familiares y clientelistas y las filiaciones tribales continúan siendo formas primordiales de comportamiento político y electoral entre las elites del país, no importa del partido que se trate.

Con respecto a la función que las elecciones han ido desempeñando para el poder, habría que señalar que éstas sirvieron en los años 60 para preservar el apoyo de las antiguas elites, sobre todo rurales, y, a partir de los 70, para integrar a las nuevas, surgidas de la modernización de las actividades administrativas, industriales y comerciales.

Con respecto a la oposición surgida del Movimiento Nacional, en los primeros años de la independencia ésta gozó de un peso que equilibraba al de las fuerzas del poder. Así, en las primeras elecciones comunales de 1960 el Istiqlal y la UNFP obtuvieron la mayor parte de las municipalidades, y en las legislativas de 1963 lograron también un éxito considerable (51,9 % de votos), aunque después el monarca y su gobierno lo corrigieron con los diputados elegidos corporativamente por sufragio indirecto. La creciente falta de sintonía entre oposición y poder se tradujo en una mayor inclinación del régimen hacia la represión y la persecución, hasta llegar al estado de excepción entre 1965 y 1970.

Los procesos electorales celebrados entre 1976 y 1984 sirvieron de catalizadores de la apertura que el régimen inició en 1974. En las legislativas de 1977, símbolo de la redinamización política, la oposición logró el 36,2 % de los votos, y en las de 1984 el 27,7 %, con un Parlamento controlado en ambos casos de los partidos oficialistas.

Lejos del 51,9 % de votos que obtuvieron los partidos del Movimiento Nacional en 1963, los resultados y las tasas de abstención de 1977 y 1984 ponían de manifiesto, al margen del fraude, la crisis de la oposición marroquí tras los diez años de represión, marginación y estrategias de atomización a los que le sometió el poder desde 1965. Crisis, que en los comicios de 1993 empezó a remontar, logrando el 44,5 % de los 222 escaños elegidos por sufragio directo.

La reforma constitucional de septiembre de 1992 redinamizó la vida política del país, hasta entonces "hibernada" por la cuestión del referéndum de autodeterminación del Sahara. Los ejes principales del cambio político de entonces, del que el rey se erigió como árbitro, fueron la apertura del diálogo con la oposición en torno a sus reivindicaciones, la restauración electoral y el cambio del marco legal que afectaba a la Constitución, a la ley electoral y al código penal. Los cambios constitucionales se plasmaron principalmente en la aparición de una mención explícita al respeto de los derechos humanos, la presentación por parte del primer ministro de los miembros del gobierno al rey, el sometimiento al Parlamento de la aprobación del programa del gobierno y la creación de un Consejo Económico y Social y de un Consejo Constitucional. No obstante, reivindicaciones de peso de la oposición, como la elección del Parlamento por sufragio universal en su totalidad y la adopción de una ley electoral con sistema de escrutinio proporcional, fueron desechadas.

El soberano marroquí trató de culminar este proceso invitando a la oposición a formar gobierno tras las elecciones de 1993, en las que la oposición ganó las elecciones directas pero perdió su mayoría con las indirectas, pero a comienzos de 1995 el soberano tuvo que renunciar a su propuesta, dado que la oposición no aceptó la invitación al no estar dispuesta entonces a gobernar sin tener mayoría en el Parlamento y al no lograr marginar del gobierno al poderosísimo ministro del Interior Dris Basri.

La recuperación e incentivación de la reforma política a finales de 1996 puso de manifiesto que el régimen sentía la necesidad de consolidar los canales de mediación y de delegar una parte de sus atribuciones. El apoyo, en esta ocasión, de la oposición a las propuestas del régimen mostró su necesidad de ampliar su campo de acción a fin de recuperarse de la pérdida de confianza que progresivamente estaban experimentando entre la desamparada y populosa nueva generación.

Los nuevos cambios constitucionales que presidieron esta nueva tentativa de reforma alcanzaron básicamente al Parlamento y a la descentralización del sistema administrativo. De un lado, se satisfizo la reivindicación de la oposición de que la Cámara de Representantes fuese elegida en su totalidad por sufragio universal directo, aunque ahora esa cámara estaría acompañada en su tarea legislativa por una Cámara de Consejeros de nueva creación. La nueva cámara alta marroquí, lejos de desempeñar el papel secundario de un senado, emerge como una institución fuerte que puede proponer leyes, constituir comisiones de investigación sobre cuestiones importantes y cesar al gobierno por mayoría cualificada de tres cuartas partes de sus miembros. Tales prerrogativas tienden a disminuir indirectamente las correspondientes por derecho de la Cámara de Representantes. Asimismo, la Cámara de Consejeros se elige por sufragio indirecto, tres quintos de los consejeros por las Asambleas regionales (de nueva creación también) y el resto por las asociaciones patronales y sindicales.

La nueva Ley de la Región, además de pretender descentralizar y reformar la administración marroquí y favorecer la emergencia de nuevas elites regionales del país profundo en un momento en que los frágiles equilibrios trenzados tradicionalmente por el *Majzen* eran deficitarios de la capacidad distributiva central que los alimentaba, ha sido también interpretada como un posible marco de cara a la negociación con los saharauis.

No hay que olvidar que los años ochenta estuvieron dedicados al restablecimiento de las finanzas públicas y sobre todo a intentar resolver el problema de la deuda. El reajuste estructural (teóricamente cumplido en 1992), el aligeramiento del Estado y la política de austeridad alimentaron la protesta. Explotaron graves revueltas sociales en 1981 y 1984, a las que se unió un intento de golpe de estado en enero de 1983. La década de los noventa comenzó con un importante movimiento huelguístico que desembocó en manifestaciones violentamente reprimidas en diciembre de 1990 bajo el clima de crisis creado por la inminencia de la guerra del Golfo.

Todos estos acontecimientos ponían de manifiesto, por un lado, que el poder podía ser desestabilizado y, por otro, que la nueva generación compuesta por jóvenes desempleados era el sector más excluido del sistema, a la vez que alcanzaba un peso en la sociedad marroquí que nunca antes había tenido. Los menores de 30 años constituyen los dos tercios de la población y son víctimas de un sistema educativo muy deficitario y de un marco social incapaz de responder a las expectativas de ascenso social que él mismo ha generado (33 % de licenciados en paro). Todo ello ha traído consigo cambios sociales de importancia representados por una redinamización de las acciones de masas y por una marcada resistencia a la militancia partidista. Es una realidad que en los últimos años se ha producido, sobre todo entre los jóvenes y las clases populares, un profundo extrañamiento de la clase política que antaño canalizaba sus demandas y aspiraciones. Las encuestas realizadas en las elecciones de 1993 mostraban esa falta de identificación con los partidos que participaron en los comicios.

Unido a esto, el mundo universitario ha visto cómo progresivamente el control sindical de la Unión Nacional de Estudiantes ha pasado de la izquierda a la tendencia islamista, y si algo pusieron de manifiesto los tumultos entre islamistas y miembros de la USFP en la universidad de Rabat en marzo de 1997, cuando los socialistas marroquíes quisieron organizar una serie de actos al margen de dichas uniones que representan a la mayoría, fue esa diferencia generacional entre ambos sectores políticos. De ahí el interés creciente por este sector social, al que se trata de ofrecer respuestas y controlar. La resistencia hasta ahora a rebajar la edad de los votantes de 20 a 18 años no es ajena a este hecho.

Junto a estos factores, se da una realidad económica e internacional que implica para Marruecos, por un lado, la necesidad de una readaptación organizativa (con la reforma de la enseñanza y la administración a la cabeza), y, por otro, que todo ello va a afectar inevitablemente al *statu quo* de las elites. Las opciones diplomáticas realizadas por Marruecos aunque susceptibles de críticas internas, le han valido siempre la estima de los países occidentales: su elección del capitalismo y el liberalismo económico (hasta el propio jefe de la USFP, dando un importante paso ideológico, se adhirió a los valores del liberalismo), su moderación en el conflicto árabe-israelí, su cumplimiento del ajuste estructural y su posición junto a las potencias occidentales en la guerra del Golfo. Todo ello le ha aportado, además, contrapartidas financieras: entre 1983 y 1992 Marruecos se ha beneficiado de seis renegociaciones de su deuda pública y tres de su deuda bancaria en condiciones muy favorables y ha recibido grandes recursos crediticios del FMI y el Banco Mundial.

Asimismo, Marruecos ha apostado de manera firme por su inserción en Europa, con la que ha aspirado siempre a mantener una relación privilegiada, deseando que vaya más allá de la que le corresponde dentro de las relaciones UE-Magreb. Este acercamiento se ha plasmado principalmente, tras la existencia de acuerdos bilaterales desde 1969, en la firma de un acuerdo de librecambio con la UE el 16 de noviembre de 1995, que entró en vigor el 1 de enero de 1997. No obstante, este acuerdo y los cambios que introduce van, por un lado, a exigir a Marruecos superar situaciones como la persistencia de factores que bloquean la competitividad del sector privado, la existencia de una administración ineficaz y mal preparada,

un entorno de negocios particularmente desfavorable por las carencias del Estado de derecho y la ausencia de una política económica estable, resultado de la falta de concreción de las reformas estructurales.

Todo ello, por otro lado, va a precipitar la inevitable puesta en pie de nuevas fidelidades, dado que la reforma económica implica el riesgo de producir modificaciones en las relaciones de poder y en las alianzas, al existir actores con presencia política afectados, e incluso amenazados, por la liberalización creciente en un momento en que la protesta y las disensiones internas se multiplican. En consecuencia, el poder marroquí y su *Majzen* buscarán el consenso entre los agentes y las instituciones, a fin de lograr la estabilidad sociopolítica interna necesaria.

En este marco es en el que hay que comenzar a entender el proceso de reforma política y regionalización que despuntó en 1996, para cuyo arranque tanto el ministro del interior, Dris Basri, como el consejero del rey, André Azulay, prepararon el terreno neutralizando conflictos y transmitiendo en los medios políticos y de negocios nacionales e internacionales el proyecto del rey de modernizar la economía y las instituciones. Así, se puso fin a la “campaña de saneamiento” emprendida por el Ministerio del Interior marroquí aquel año, que si bien en teoría podía tener objetivos leales en contra del contrabando y la droga, se aplicó con métodos judiciales expeditivos, causando gran controversia en el país y dudas sobre sus verdaderos objetivos. En realidad, dicha “campaña” no era sino una forma de rehuir la necesaria asunción de una reforma, sustituyéndola por una “puesta en escena”, a la vez que buscaba dar una imagen de energía en la lucha contra la droga y de adhesión a las normas internacionales después de que esta cuestión fuese percibida como peligrosa y amenazante desde Europa, particularmente tras la publicación del Informe sobre la producción y tráfico de drogas en Marruecos del Observatorio Geopolítico de las Drogas.

A continuación, el mismo ministro alcanzó un “pacto de caballeros” en nombre del gobierno, destinado a moralizar el mundo de los negocios. Y, finalmente, se logró, tras un período de gran conflictividad sindical, que llegó a la huelga general en junio a iniciativa de la UGTM y la CDT, alcanzar un principio de acuerdo tripartito entre gobierno, patronal y sindicatos en agosto de 1996 para crear los mecanismos de diálogo necesario entre las partes. El arranque de lo que fue conocido como “diálogo social” tuvo un gran impacto psicológico, dado que hasta entonces no se había visto prácticamente nunca a las tres partes juntas compartiendo objetivos consensuados.

Para los sindicatos este acuerdo significaba un éxito, en la medida en que se reconocía implícitamente su peso social por parte de la patronal y el gobierno, y se consideraba que ello les permitiría mejor defender las libertades sindicales. Para el gobierno ese diálogo significaba apaciguar las cuestiones sociales para que no pesasen demasiado en la esfera política ante la perspectiva de un proceso de reforma.

La presencia del ministro Dris Basri en el Congreso Nacional de la CDT en marzo de 1997, invitado por su secretario general, Nubir alAmaui, encarcelado tres años antes por sus críticas contra la clase política, ilustraba perfectamente el alcance de las transformaciones que estaban teniendo lugar y el papel de “hombre de la transición” que el ministro del Interior quería desempeñar. Asimismo, la declaración común firmada en febrero del mismo año entre los poderes públicos y los partidos políticos para asegurar las condiciones de integridad y transparencia del proceso electora con, una vez más, Dris Basri como representante del gobierno, ponía también en evidencia el papel del ministro como fiel ejecutor de las directivas del rey.

Por otro lado, Marruecos aspiraba a presentarse como un modelo de estabilidad en la región, tras años de transmitir una imagen de reino feudal, frente a unos vecinos “modernos” que a fines de los años ochenta abordaban procesos de apertura política. Tanto el bloqueo de dichos procesos liberalizadores como el desencadenamiento del enfrentamiento civil en Argelia en 1992, contribuyeron a revalorizar al reino marroquí, el cual se esfuerza por transmitir desde entonces la idea de que allí no existe una tendencia islamista capaz de desafiar al régimen y que, sin embargo, puede lanzar una transición política “sin sobresaltos”.

Por otro lado, la dualidad que ha caracterizado el juego político marroquí, repartido entre la oposición legal procedente del Movimiento Nacional y el rey, comenzó a quebrarse a medida que la primera dejó de canalizar el conjunto de las frustraciones y éstas comenzaron a desviarse hacia las corrientes islamistas, cuya actitud moderada en absoluto preserva al régimen de su existencia como oposición. De hecho, ha generado, como en otros países árabes, un proceso de “islamización” en el seno de algunos partidos de oposición. Por un lado, el Istiqlal, de por sí muy tradicionalista en términos religiosos, ha tratado de apoderarse de la base social del islamismo reforzando su discurso islámico y su protección de los valores musulmanes, si bien no aceptó la oferta de alianza que le llegó por parte del grupo islamista Reforma y Unificación para darle cobertura legal y poder participar políticamente. La USFP ha aceptado la integración individualizada de miembros islamistas, así como su sindicato, y sobre todo ha visto aparecer facciones internas fruto de la división entre los que son partidarios de dicha línea y los que quieren conservar su visión tradicional de la modernidad. Todo ello muestra que existe una presencia social y política islamista que filtra la dinámica del sistema. Es más, el anuncio de la posible incorporación del grupo Reforma y Unificación en

las listas del Movimiento Popular Democrático y Constitucional abrió un intenso debate en la política marroquí e introdujo un nuevo ingrediente en los comicios de 1997.

Así pues, los partidos de oposición tradicionales se vieron en la necesidad de afrontar el doble desafío, frente al poder y la nueva oposición islamista, así que decidieron aunar fuerzas y constituir en mayo de 1992 un Bloque Democrático desde donde lanzar sus reivindicaciones y organizar su acción.

Las razones por las que la Kutla (USFP, Itiqlal y PPS, con la excepción de la OADP) aceptó la reforma política de 1996 no fueron sólo que se tratase de la mejor oferta hasta entonces ofrecida por el poder, sino también porque se imponía la necesidad de un ejercicio realista y pragmático que desbloquease la dinámica dualista que había caracterizado la historia política del país y permitiese a la oposición asumir la responsabilidad de gobierno, sin la cual estaba sometido al inevitable desgaste que le confería su eterna condición de oposición. Su permanente alejamiento de los centros de poder le distanciaba cada vez más de una población necesitada de representantes que defiendan con capacidad de influencia sus intereses. De ahí el llamamiento de los tres partidos de la oposición a favor del “sí” en el referéndum de septiembre para aprobar la reforma constitucional, a pesar de no haber participado en su elaboración, y que la USFP afirmase que en la toma de esta decisión se privilegió el contexto “relegando el análisis interno del documento constitucional a un segundo término”.

Sin embargo, las elecciones legislativas celebradas entre noviembre y diciembre de 1997 no dieron el triunfo esperado a la oposición, frustrando la alternancia por las urnas.

Estos comicios avanzaron en términos de concertación y diálogo, así como en transparencia y neutralidad gubernamental, gracias a los acuerdos preelectorales que tuvieron lugar entre la administración y los partidos. No obstante, hubo un índice muy elevado de compra de votos en perjuicio sobre todo de la oposición.

Con respecto a la participación, ésta siguió siendo baja (58%, cinco puntos por debajo respecto a los comicios anteriores), poniendo de manifiesto el escepticismo de la población respecto a un ejercicio político tradicionalmente desvirtuado. El fenómeno se vio acentuado por el elevado índice de votos nulos (14,5%).

El diseño electoral del Ministerio del Interior logró que los resultados reflejasen un gran equilibrio entre los tres grandes bloques de partidos (Kutla, Wifaq y Centro) en los que de manera bastante forzada se englobaban la mayor parte de las 17 fuerzas políticas en competencia. En la Cámara de Representantes la USFP tenía el mayor número de escaños, pero en la Cámara de Consejeros era mayoría el RNI (90 escaños) y el Wifaq contaba con 76 escaños, mientras la Kutla lograba 44. Así la derecha y el llamado centro ocupado por el RNI, tomados en conjunto, volvían a ocupar una mayoría (aunque relativa) en el Parlamento (Cámara de Representantes y Cámara de Consejeros).

La decepción y desorientación cundieron en las filas de la oposición que, además de ser la mayor víctima de la compra de votos, tuvo que medir también lo que correspondía al desgaste y a la pérdida de apoyos sociales su tan limitado éxito, cuando apostaba por llegar al gobierno a través de una alternancia clara otorgada por las urnas, tal y como había proclamado cuatro años antes.

Sin embargo, en febrero de 1998 el rey encargó al dirigente de la USFP, ‘Abderraman Yusufi, formar gobierno, por ser el partido mayoritario en la cámara baja y, no sin dificultades, éste constituyó en marzo de 1998 un gobierno de alternancia consensuada con un gabinete de más de cuarenta ministros, de mayoría socialista pero que integraba también a los demás partidos de la Kutla y afines así como al RNI y al MNP. Cuatro ministerios que derivaron de la decisión del Trono consagraban la presencia del *Majzen* en el gobierno: Asuntos Exteriores (‘Abdellatif Filali), Interior (Dris Basri), Justicia (Omar ‘Azziman) y Asuntos Religiosos (A. M’dagri’Alaui).

Las razones por las que ‘Abderrahman Yusufi aceptó formar gobierno a pesar del estrecho margen de maniobra con que contaba respondían a la gravedad de la situación, según él mismo explicaba en una entrevista a un periódico francés. De hecho la transición sería presentada reiteradamente por todos los ministros del nuevo gobierno como el resultado de dos voluntades, la del rey y la del pueblo. Otro de los signos del cambio ha sido la integración en el nuevo proceso político del movimiento islamista, permitiendo su participación en las elecciones legislativas y su llegada por primera vez al Parlamento (con 9 diputados). El grupo Reforma y Unidad lograba así lo que ha sido su objetivo prioritario en los últimos años: pasar al espacio político. El reconocimiento indirecto del islamismo, al permitirle “domiciliarse” en un partido legal, el Movimiento Popular Constitucional Democrático MPCD, un partido existente desde 1967 y dirigido por un nacionalista histórico, incondicional de la Corona y vinculado muchos años a actividades en el mundo islámico, ‘Abdelkrim Jatib, ha permitido al poder marroquí soslayar la imposibilidad de reconocer legalmente capacidad política a los islamistas, a la vez que abría un cierto nivel de participación a una nueva elite política con gran base social, y contribuía a aislar y dividir (al aumentar en su seno la tendencia partidaria de participar en el orden político establecido) al movimiento islamista Justicia y Virtud que dirige ‘Abd al-Salam Yasin, el cual mantiene una radical animadversión contra el régimen. No obstante, sería muy optimista pensar que la cuestión islamista está ya encauzada en el país. Su entrada en dosis homeopáticas en el

Parlamento es positiva y descarga la tensión, pero no resuelve los problemas derivados de la no integración aún de buena parte del movimiento y, por tanto, de su capacidad de movilización como fuerza extraparlamentaria.

Los imperativos del consenso entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, es decir, entre el *Majzen* y la oposición, exigieron que la alternancia fuese más el símbolo del acuerdo y la reconciliación entre el Trono y la oposición, y manifiesto deseo del primero, que una victoria clara de las urnas. La siempre compleja alquimia de la reforma política imponía en Marruecos la necesidad de realizar primero la alternancia “desde arriba” para poder preparar la transición a la alternancia “desde abajo”. En esa segunda parte se encuentra el punto de inflexión que permitirá a Marruecos atravesar el umbral de la liberalización hacia la democratización y que deberá ser ya obra del sucesor de Hassan II, su hijo Muhammad VI entronizado en julio de 1999.

La Cuestión de la Democracia en los Países Árabes. Si bien la primera encarnación del Estado-nación en el mundo árabe, desarrollado durante la primera mitad del siglo XX, se realizó dentro del sistema político liberal y estuvo marcada por la puesta en marcha del sistema parlamentario, la emergencia de partidos políticos, el enorme desarrollo de la prensa y la secularización de las elites, la proyección de tal sistema político en ciertos lugares (Egipto, Siria, Irak) no fue capaz de afrontar las múltiples dificultades políticas, culturales y materiales existentes y fracasó en su misión de cohesionar la sociedad en torno al nuevo proyecto nacional.

A la injerencia permanente de París y Londres, se unió el hecho de que las fuerzas políticas liberales de la época pertenecían todas a un mismo sistema de valores jerarquizado, paternalista y conservador, que eludió siempre la reforma socioeconómica y no logró acreditar el sistema político representativo ante los ciudadanos. Sus elites convirtieron al Estado liberal árabe en “una adoración de la forma” y no lo dotaron de los instrumentos capaces de cubrir el desfase inicial que suponía aplicar un sistema político a una sociedad árabe que no le había originado.

Asimismo, aunque durante ese período el mundo árabe gozó de un gran dinamismo intelectual, con el que se suscitaban intensos debates y se difundieron nuevas ideas y actitudes, de las cuales aún es tributaria buena parte de la *intelligentsia* árabe secularizada de hoy día, también es cierto que esa actividad se limitó a las grandes ciudades y que esos intelectuales conquistados por los dioses de Occidente e indiferentes al partido cultural islámico estaban completamente desconectados del pueblo.

Todo ello condujo al desencanto de las poblaciones por la democracia liberal y favoreció por una parte, el desarrollo de nuevas propuestas político-ideológicas (la islamista, a través de la Asociación de los Hermanos Musulmanes, continuadora de la tendencia reformista musulmana, y la socialista), y por otra, una progresiva dinámica de afirmación nacional impulsada por una nueva generación de elites pequeño burguesas de origen rural que, en el seno del ejército, crearon células clandestinas de jóvenes oficiales contrarios a los corruptos regímenes liberales. Todo ello cristalizó en sucesivos golpes militares que dieron paso al Estado nacionalista, arabista y socialista.

La derrota de 1967 ante Israel significó el comienzo del declive de este modelo nacionalista panárabe, que había proclamado la cuestión Palestina como su primera causa. Asimismo, fue el comienzo de un período en el que, a diferencia del anterior, salpicado de cambios revolucionarios y golpes de Estado, se impuso un *statu quo* que, salvo sobresaltos que serían superados con una férrea represión, permitió a los regímenes perpetuarse sin transformar la esencia patrimonialista de su poder.

Resurgió el Estado liberal bajo términos básicamente económicos y apenas políticos, bloqueando la emergencia de nuevas elites con capacidad de integración en la *res publica*. Asimismo, el desarrollo sociopolítico y económico de la población quedará subordinado a los intereses de una minoría gobernante sin que existan en la actualidad señales claras de un cambio.

En conclusión, si bien el mundo árabe adoptó rápidamente y sin dificultades las formas estructurales del Estado y la burocracia siguiendo el estilo europeo, ello no significó que interiorizase con la misma facilidad y rapidez el concepto mismo del Estado, su ética del servicio público y de la acción colectiva o la idea de libertad vinculada al desarrollo del Estado moderno, tal y como establecían los pensadores europeos en los que se inspiraron. Por el contrario, el Estado árabe iba a ser sobre todo cuerpo y músculo con poco espíritu y mente, y sin teoría de la libertad. La democracia, entendida como una institucionalización y una legitimación de la oposición al poder establecido que podría desembocar en su sustitución de manera pacífica a través del arbitraje de los electores, es un proceso que, en efecto, ha tenido lugar escasamente hasta hoy día en la geografía árabe. Pero, como acabamos de constatar, la explicación de ese déficit se encuentra en causas externas (injerencia exterior, creación colonial de Estados artificiales, instrumentalización de las minorías) e internas (por constitución anómala de las elites, por los factores nacionales de cohesión, y desconexión, por el papel del ejército, por el autoritarismo nacionalista del Estado rentista, por el fracaso del modelo socialista...).

Abundan las teorías basadas en el presupuesto de la incapacidad de fundar la democracia en una cultura política que se considera determinada por el “sultanismo” o a vivir anclada en la utopía de un Estado islámico. O porque se considera que el principio de libertad no puede arraigar en esas sociedades, dado que en la tradición islámica ha prevalecido el principio de justicia. O porque se considera que el comunitarismo prevalecerá indefectiblemente sobre el individuo. En lugar de contextualizar históricamente el proceso político árabe, siguiendo su evolución a lo largo de todo el siglo XX, se atribuye globalmente al islam todo lo que ocurre en estas sociedades, presuponiendo un islam determinista.

Con dichas teorías, se convierte en “excepción árabe-islámica” lo que, de hecho, es una realidad que afecta a muchas otras áreas de la geografía mundial, sobre todo en aquellas regiones que han experimentado un proceso colonial (en Asia, América Latina, África subsahariana...), pero donde, sin embargo, el investigador recurre a otros instrumentos científicos más legítimos que derivan de la sociología, la antropología, la ciencia política, etcétera.

La imperfecta configuración democrática del Estado moderno en el mundo árabe, sin renunciar a tener en cuenta las particularidades propias de la región y de su cultura, como se ha analizado más arriba, no es consecuencia de una “predestinación tribal árabe, o religiosa islámica” sino más bien resultado de su carácter importado y reciente, y, como en muchas partes del “Tercer Mundo”, de su aplicación en sociedades en muchos casos segmentadas y poco estructuradas que no han contado con un proceso lo suficientemente largo y estable para interiorizar su nueva construcción nacional.

LA LEGITIMIDAD NACIONALISTA Y EL DESARROLLO ECONÓMICO

La Legitimidad Basada en una Promesa. Junto a la legitimidad histórica y la derivada de la construcción política del Estado moderno, los dirigentes nacionalistas harán un gran esfuerzo en otra fuente de legitimidad: la basada en la promesa del desarrollo y la independencia económica. Asimismo, el modelo de Estado protector va a constituir la base del contrato social entre el Estado y los ciudadanos, para cuya puesta en práctica se realizará una gran inversión en economía distributiva y en una ingente burocracia de Estado, en la que se consolidará la nueva versión de la corrupción estatal. Este modelo socioeconómico se va a levantar en base a una economía de fuerte dominante rentista (petrolera, geoestratégica, militar) que a la larga, bloqueará tanto la emergencia del Estado productor y productivo como del Estado democrático.

De hecho, el Estado será concebido por las elites gobernantes de manera patrimonialista (les pertenece porque lo han creado tras un duro combate de liberación nacional) y patriarcal (la incuestionable autoridad absoluta de los Mayores, los cuales, a cambio, se comprometen a mantener socioeconómicamente a los menores, es decir, la comunidad).

Los aspectos más positivos del balance de este período son sin duda los socioeducativos: generalización de la educación y acceso gratuito al sistema escolar, desarrollo de la enseñanza universitaria, hasta entonces privilegio de una elite; creación de la sanidad pública y gratuita; aumento de empleos; desarrollo del sector público industrial y administrativo; integración de las mujeres en la vida activa... También se hizo un enorme esfuerzo en el campo de la industrialización y la modernización técnica.

Sin embargo, la falta de crecimiento económico suficiente y el aumento excesivo de la tasa demográfica acabaron bloqueando el desarrollo, tanto cualitativo como cuantitativo, de esas infraestructuras socioeducativas. El esfuerzo militar de algunos de estos Estados fue una importante causa adicional de la reducción de los gastos sociales y educativos. Por otro lado, la lógica de la guerra permitió a los gobiernos árabes justificar el autoritarismo del “Estado fuerte” y construir impresionantes aparatos militares y de control de las poblaciones.

La reforma agraria no lograría los cambios socioeconómicos deseados, entre otras razones porque a veces tendieron más a responder a motivaciones políticas que a razones de rentabilidad y producción, y en general, los esfuerzos y recursos se concentraron más en el sector de servicios y la industria. El resultado fue el progresivo crecimiento de la dependencia de importaciones alimentarias en estos Estados (el mundo árabe llegará a importar la mitad de su consumo alimentario, dándose casos extremos como en Argelia donde desde los años noventa no se produce más que el 1% de lo que se consume en el país).

Unido a esto, el capitalismo de Estado necesitaba de un aparato tecnocrático que, unido al capital, garantizase la producción. Éste dio nacimiento a otra categoría social considerada entonces indispensable: la burocracia. Esa nueva clase, encontrará una gran vía de expansión en el lanzamiento del proceso de industrialización y de su consecuencia, las sociedades nacionales, verdaderos Estados dentro del Estados, acabarán haciendo de la corrupción un mal endémico extendido por todo el país.

Así, desde finales de los años cincuenta el mundo árabe va a experimentar un gran proceso de “burocratización” (incremento del número de unidades administrativas, de empleados públicos, de gasto público y de los salarios de los empleados) que afectará a todos los países, los “revolucionarios” y los “conservadores”. En Argelia, en la década de los ochenta, el gobierno empleaba a más de 800.000 funcionarios (el 4% de la población y el 20% de la población activa) y sus salarios suponían el 52% del gasto público.

Este número de la burocratización se explicaba por la confluencia de diversas causas: el aumento de la población y de las nuevas necesidades de crearse nuevas instituciones socioeducativas y económicas públicas (enseñanza, sanidad, industria, comercio, cultura). Por la firme creencia del papel desarrollista de la burocracia y de sus beneficios para el interés general implicándola activamente en los programas de industrialización y planificación del país. Por la imagen de prestigio que tradicionalmente gozaba el trabajo público (porque provee de contactos indispensables para abrir el camino de negocios privados). Por su valor como instrumento de control y dominación. En algunos casos, por su utilización para incorporar a la estructura del Estado grupos tribales y beduinos. Y, desde luego, por el carácter rentista de dichos estados, acentuado con el auge petrolero de los setenta.

El denominado *boom* del petróleo, que marcó los años setenta, significó un importante respiro para las políticas económicas estatistas y proteccionistas. Tanto los países productores de petróleo como los que recibían compensaciones económicas de éstos por asumir el esfuerzo bélico contra Israel (además de los cuantiosos ingresos procedentes de la población emigrada a los países petroleros), contaron con rentas con las que incentivar el nivel de inversiones públicas, y con las que convertir en legitimidad política su capacidad de satisfacer las necesidades sociales de los ciudadanos.

La legitimidad desarrollista, dominante en los años 70, se basaría en dos alianzas. Una, entre los políticos (en buena parte militares) y los tecnócratas con respecto a la opción industrializante. Otra, entre el poder y la sociedad, basada en el establecimiento de un Estado providencial que permitiese creer que el desarrollo de la economía satisfaría las necesidades de la población, la cual, a cambio, excluía la protesta política.

Los años ochenta iban a mostrar la otra cara de la moneda: una crisis económica, consecuencia del colapso del mercado mundial del petróleo, que generó una fuerte bajada de precios, así como del descenso de la productividad, que pusieron de manifiesto que las políticas económicas apenas habían sido ajustadas a este cambio de circunstancias. Los Estados tuvieron que empezar a afrontar una fuerte presión demográfica, así como el debilitamiento de la renta disponible por habitante, lo que implicaba la ruptura del pacto social en el que se había apoyado buena parte de la estabilidad y legitimidad política de los regímenes. Unido a esto, las posiciones estratégicas de la Guerra Fría iniciaban también su declive con las transformaciones que se producían en el seno de la URSS.

A medida que los flujos económicos empezaron a faltar o a ser insuficientes los gobiernos recurrieron a los préstamos extranjeros a fin de mantener el equilibrio social, amontonando enormes deudas externas. Unido a esto, la larga coexistencia del capitalismo de Estado con el autoritarismo impidió un acuerdo sobre la necesidad de la reforma económica.

Esas reformas económicas de apertura confundían liberalismo con privatización y, lejos de reformar el sistema en profundidad, generaron un capital privado árabe "parasitario", no productivo por su carácter eminentemente comercial y clientelista que, lejos de consolidar una burguesía y por tanto un desarrollo económico sustentado en la propiedad privada, originó fortunas monetarias de base especulativa.

Todos estos factores provocaron lo que serían los tres principales efectos negativos de la liberalización: una inflación acelerada, el aumento de la corrupción en torno a los circuitos de intermediación en los medios de importación-exportación, y el desarrollo de una ingente especulación inmobiliaria local como consecuencia de la llegada de capitales y sociedades extranjeras, lo que creó de un lado fortunas colosales y de otro la enorme crisis de la vivienda que conocen hoy día todas las capitales árabes.

En consecuencia, los gobernantes encontrarán enormes dificultades para contener con eficacia los desequilibrios sociales y económicos, como pondrán de manifiesto las sucesivas revueltas populares que se van a desencadenar cíclicamente en todos estos países (Egipto en 1977, Túnez en 1984, Marruecos en 1981 y 1984, Argelia en 1988, Jordania en 1989 y 1996), dramáticas muestras de la crispación social fruto de la creciente desigualdad y exclusión socioeconómicas. Pero estas revueltas van a tener también un enorme significado político y deslegitimador, porque constituyen el primer levantamiento popular contra el poder desde las independencias y la primera intervención directa de los militares contra la población, con una represión que ocasionó numerosas víctimas.

Desde mediados de los años ochenta, el inevitable bloqueo del sistema económico obligó a los Estados árabes a asumir rígidos planes de ajuste estructural puestos en marcha de acuerdo con el FMI y el Banco Mundial, lo que implicó ir poniendo fin al Estado protector y asumir graves consecuencias sociales en el marco de sistemas políticos cerrados que se resisten a la democratización y a la integración de nuevas elites.

Consecuencia de todo ello va a ser el desarrollo sin precedentes de la economía informal (que cubre desde el mercado negro a las actividades de producción de empresas que evitan parte de sus obligaciones fiscales o de la legislación laboral), que se debe tanto a la manera en que surge, del corazón del propio sistema económico del país, como a las oportunidades que ofrece a los numerosos individuos excluidos de la economía formal. El origen de la economía informal se encuentra en el sector económico dominante, el sector público, para extenderse después por todo el cuerpo social. La asociación de funcionarios y empresarios es moneda corriente en estos países, como lo es pasar de la función pública al sector privado, de manera que los grandes grupos privados han podido desarrollarse gracias a las relaciones que mantienen con el sector político.

En Argelia el 50% de la masa monetaria circula fuera del circuito bancario y se alimenta particularmente del tráfico de divisas con los trabajadores emigrados, con lo cual el sector informal entre 1989-90 representaba un tercio de la renta nacional.

Este marco socioeconómico pone, pues, en evidencia la erosión de la legitimidad desarrollista del Estado poscolonial (que no ha podido cumplir las promesas de progreso e independencia económicas), así como la crisis del pacto social (basado en el intercambio de libertad por seguridad y derechos sociales entre el pueblo y los gobernantes), al perder el Estado su capacidad de aprovisionamiento y distribución.

Petróleo, Nacionalismo y Violencia en Argelia. Las carencias del modelo socioeconómico argelino provienen sobre todo del voluntarismo que caracterizó desde la independencia la doctrina económica del Estado argelino, que fijó autoritariamente los precios con el objetivo de proteger el poder adquisitivo de las

rentas bajas. Asimismo, la dimensión populista del régimen se expresó a través de una política extensiva de distribución de la renta nacional que lanzó la escolarización masiva de los argelinos y una revolución salarial que dio paso a la Argelia del empleo total, ofreciendo a la mayor parte de la población ingresos estables con alzas regulares hasta finales de los 70. Unido a esto, toda una serie de medidas sociales garantizaban la capacidad adquisitiva de los sectores más desprotegidos por medio de becas, subvención estatal a los productos de primera necesidad, medicina gratuita, etcétera.

Si bien la economía distributiva se interpretó según la ideología del FLN como justicia social, de hecho, se buscaba hacer de la economía un instrumento de dominación política y de legitimación del poder. A través de la distribución de bienes y servicios, el poder buscaba la adhesión de las masas para desacreditar a los opositores y ahogar toda veleidad de protesta. El modelo protector-distributivo buscaría repartir la riqueza a través de la manipulación del sistema de precios para reforzar el liderazgo del grupo dominante.

En consecuencia, los resultados para el desarrollo económico van a ser otros: baja de la productividad, niveles bajos de consumo, ingente déficit presupuestario, despilfarro de los grupos sociales próximos a los favores del poder...De hecho, la economía distributiva generó un enorme mercado paralelo que, reproduciéndose en base a rentas especulativas, beneficia a los miembros del poder en detrimento del trabajo productivo. Según el estudio del economista argelino Ahmed Henni desde los años ochenta el mercado paralelo, conocido popularmente como el *trabendo*, término tomado de la palabra española "contrabando", aporta a sus practicantes el equivalente al 30-60 % de los ingresos familiares. Asimismo Henni considera que esta economía paralela no es ajena a la naturaleza del poder político dominante.

En realidad, lo que verdaderamente ha hecho de Argelia un modelo extraordinario de economía rentista no ha sido tanto, o solamente, sus considerables recursos energéticos como la manera populista con que éstos han sido utilizados. Es en las contradicciones y limitaciones del Estado rentistadistributivo, que funciona con riquezas que no produce y cuyo valor no controla porque depende de los precios del mercado mundial, donde hay que buscar la explicación a la paradoja de que los países productores de hidrocarburos conozcan crisis económicas tan graves cuando disponen de recursos económicos tan ingentes. Los ingresos del petróleo son artificiales en la medida en que no son fruto del trabajo local ni del desarrollo económico real del país. La articulación entre la vulnerabilidad de la economía del Estado rentista y el voluntarismo de su sistema distributivo populista, provocan una fragilidad extrema. El descenso abrupto del precio de los hidrocarburos a mediados de los años ochenta significó que el populismo estatal argelino se vio privado de la fuente que lo sustentaba, y el inicio del progresivo desmembramiento del Estado que se experimentará desde entonces.

Fue tras la caída del precio del petróleo en 1986 que trajo consigo la pérdida del 50% de los ingresos del país cuando Argelia inició el camino de la reforma económica, no sin grandes resistencias en el seno del aparato del Estado y en la jerarquía militar que, anclados en el modelo bumedianista, consideraba la crisis pasajera. Pero a diferencia de los otros países vecinos, Argelia inició la reforma económica acompañada también de un proceso de reforma política con elevados índices de democratización. El gobierno Hamrush, conocido como el de la "reforma", emprendió en 1990 una política liberal de gran envergadura dirigida a someter al sector estatal a la racionalidad del sistema de precios y a liberalizar todo el ámbito financiero, hasta entonces nacionalizado. Asimismo, el insoportable peso del reembolso de la deuda acabó obligando a Argelia a recurrir en 1991 al apoyo del FMI. El acuerdo con el FMI supuso una devaluación del dinar argelino e introdujo un drástico recorte en las subvenciones públicas, cuyo porcentaje suponía en 1991 el 6,5% del PIB.

El golpe de Estado de enero de 1991 mostró sin ambages las fuertes resistencias internas a la democratización, pero también que el ejército argelino seguía siendo en buena medida fiel al modelo de economía dirigida de los años setenta, colocando en la jefatura del gobierno a Bela'id Abdessalam, hombre clave de la política industrial y energética del Estado rentista bumedianista. 'Abdessalam, que también ocupaba la cartera de economía, se mostró partidario de una tercera vía entre el dirigismo y el liberalismo que, aunque no cuestionó la liberalización de los precios ni la apertura del subsuelo argelino a las compañías petroleras internacionales, volvió a un indudable dirigismo en materia de comercio exterior y en lo relativo al Banco Central de Argelia.

No obstante, desde 1994, Argelia se orientó hacia una política económica que recurre al FMI y a las instancias económicas internacionales, asumiendo disciplinadamente el rígido ajuste estructural que le impone la reforma, a cambio de recibir una ayuda económica impensable antes del guerra. Unido a esto, la apertura del ámbito energético al capital extranjero (existen más de veinte firmas internacionales) ha permitido a Argelia dotarse de credibilidad financiera y de apoyo político para el régimen. De hecho, la liberalización económica ha supuesto un valioso instrumento político al servicio del régimen militar en su guerra contra el islamismo, logrando aliarse con las empresas petrolíferas occidentales y, a través de ellas,

atraer sustanciales apoyos exteriores. A través de la economía el régimen obtiene un reconocimiento político internacional que las argumentaciones jurídicas y sociopolíticas no permiten.

En consecuencia, los elevados flujos financieros aportados por las instancias internacionales han servido para cubrir el gran déficit de las arcas del Estado, el endeudamiento exterior y el déficit público, para la importación masiva de bienes de consumo (diez mil millones de dólares en 1995 y 1996), y para pagar la guerra (el sector de la seguridad aumentó su presupuesto en 1995 un 150%).

Sin embargo, las relativas mejoras de los índices macroeconómicos contrastan con el deterioro socioeconómico de los argelinos, que no han visto mejorar ni la educación, ni la sanidad, ni la vivienda, ni la inversión de empresas. Crecer la mendicidad y el paro desorbitadamente, las construcciones de vivienda social se reducen, y emergen enfermedades contagiosas y malnutriciones. Al tiempo, las únicas reformas económicas puestas en marcha son aquellas que producen grandes penalidades a la mayoría de la población (ajuste de precios, congelación de salarios, disolución de empresas públicas y despidos, a veces en masa). Sólo el clima de terror por la violencia que vive la sociedad argelina evita la explosión social. Y la deuda exterior, lejos de reducirse, ha crecido por el efecto del pago de los intereses debidos a su reescalonamiento, en tanto que la gran dependencia del sector de hidrocarburos, que nutre el 95% de sus intercambios exteriores, incide en un modelo económico rentista basado en una riqueza que el país no produce y que llevó al régimen a la catástrofe financiera de mediados de los años ochenta como consecuencia del choque petrolero

Paralelamente, la guerra civil, lejos de llevar a la ruina a la elite económica del sector público o privado, ha acelerado los procesos de acumulación de riqueza, porque la economía de mercado que se ha abierto en Argelia es la de un mercado que sigue estando reservado a los iniciados, es decir, a aquellos que disponen de redes de contactos con el poder. De ahí que las organizaciones patronales disputen con acritud el papel de interlocutor privilegiado del gobierno y las instancias internacionales. Asimismo, el capital privado se dirige mayoritariamente al rentable comercio de importación, mientras una economía de "pillaje" permite a notables locales, dirigentes de la guerrilla radical islamista y militares apropiarse de nuevos recursos y mantener de esa manera el nivel de la violencia. De hecho, los enfrentamientos entre los distintos clanes del poder argelino proceden de la competencia interna en el acceso al gran *bussines* que, además del que se deriva del sector de los hidrocarburos, se ha ampliado, gracias a la liberalización salvaje emprendida bajo la batuta del FMI, a un mercado de la importación que suma más de 10.000 millones de dólares anuales.

Asimismo, para los sectores socialmente más desprotegidos y perjudicados, el inmenso desarrollo del oficio de las armas ha supuesto una vía de integración socioeconómica. Además de su incorporación a los grupos armados islamistas, las organizaciones estatales se han multiplicado (ejército, policía, gendarmería, unidades especiales), se han creado grupos paraestatales bien financiados (las milicias de los "patriotas") y han surgido estructuras privadas (agentes de protección y seguridad, redes de delincuencia...). Así, parte de esa inmensa población en crisis social, política y económica encuentra en el maquis o el cuartel, además de un empleo, una vía de progreso social.

Para los grupos dominantes la guerra constituye un período de recomposición de privilegios y de aumento de la riqueza: gracias a la liberalización económica un nuevo paisaje de nuevos ricos, altos funcionarios y gestores de sociedades pantalla, o de negocios de importación y exportación...amasan grandes fortunas a la sombra del clientelismo característico del sistema, que la liberalización y la guerra, lejos de corregir, han reforzado.

En consecuencia, la extensión de la guerra desde 1992 ha generado profundas recomposiciones sociales en el país derivadas de las oportunidades de promoción social y económica que engendra, lo que ha dado cada vez mayor relevancia a los sectores armados sobre los políticos, augurando una preocupante situación socio-económico.

La Versión Liberal de Marruecos. En el caso de Marruecos, como en el jordano, el modelo socialista no se aplicó, y, de hecho, este país del Magreb ha sabido hacer de su opción económica liberal y prooccidental una baza estratégica de su política exterior y de sus alianzas internacionales.

No obstante, Marruecos comparte con los demás países árabes las características de gran burocratización y desarrollo del sector público como vía de encuadramiento e inserción socioeconómica de la población, así como la experiencia del *boom* de los setenta (durante el gobierno de Osman) seguido del colapso del Estado protector por el ajuste estructural de los ochenta. Como en todos ellos, su reestructuración y privatización se inició en los años ochenta, cuando Rabat optó por salir de la crisis a través del FMI y el reajuste estructural. Años que estuvieron dedicados al restablecimiento de las finanzas públicas y a intentar resolver el problema de la deuda, en tanto que socialmente se caracterizaron por las revueltas (en 1981 y 1984) y por las movilizaciones sindicales (llegando a una situación particularmente grave con el movimiento huelguístico de diciembre de 1990, zanjado con una gran represión). Sin embargo,

si bien el período del reajuste se cumplió en 1992 con una mayor estabilidad macroeconómica, el salto económico esperado no se realizó.

El PIB era demasiado débil para compensar el crecimiento demográfico y absorber la creciente población activa. La economía marroquí seguía siendo muy vulnerable a una climatología imprevisible que determina su producción agrícola (sector muy significativo en la economía del país) y de las remesas monetarias de la emigración en Europa. Asimismo, la década del reajuste marginó a grandes áreas rurales carentes de estructuras básicas y acentuó los desequilibrios sociales, generando una enorme deuda social en materia de empleo, sanidad, educación y prestaciones sociales (a la vez que la enseñanza padecía un progresivo deterioro de calidad, el desempleo llegaba al 20% y la economía informal, oficialmente estimada en un 15% del PNB, probablemente alcanzaba a un 30-40 %). En lo que se refiere al endeudamiento externo no seguía siendo muy elevado.

El propio gobierno marroquí encargó al BM en junio de 1995 un informe para explicar las causas de dicha situación y establecer las orientaciones del siguiente plan para 1995-2000. Entre las recomendaciones destacan las llamadas a la reforma de lo que son los grandes males de la economía marroquí y de su gestión: la puesta en marcha de un sistema fiscal eficaz, el control del gasto, la incentivación del ahorro, la disminución de las disparidades sociales, la prioridad del desarrollo de las áreas rurales, la reforma de la administración (ultracentralizada, ineficaz y debilitada por la corrupción), la mejora de la formación y la educación (Marruecos tiene la mayor tasa de analfabetismo del Magreb (55% de la población mayor de 10 años y el 47% de la población es considerada pobre o vulnerable), y las reformas institucionales en profundidad y de la estructura productiva. Para todo ello se requería estabilidad política interna, es decir, una clara recomendación a favor de la democratización.

Al coincidir todos los análisis en que la situación no era buena (crecimiento económico insuficiente, equilibrio macroeconómico precario y carencias sociales muy preocupantes) y en que no se daban las condiciones para aplicar un nuevo plan de ajuste, la opción del régimen fue crear un clima de confianza interna e internacional que favoreciera los planes de desarrollo e inserción económica de Marruecos. Relacionado con esta realidad, en 1996 se puso en marcha una reforma política que condujo al país al primer gobierno de alternancia de su historia. Nuevo gobierno que, en consecuencia, basa buena parte de su credibilidad futura en su capacidad de obtener buenos resultados en la difícil gestión del *impasse* social y económico, tarea sustancial para la que ha llegado al poder.

Factores Demográficos y Cambio Generacional. Tanto la existencia de una tasa demográfica muy elevada durante el período poscolonial del Estado desarrollista, como la ampliación del período de la adolescencia por razones sociales, han traído como consecuencia que hoy día la población árabe considerada dentro de la categoría social “joven” (por debajo de los 25 años) suponga más del 65% de la población total de los países árabes.

Hay que tener en cuenta que el promedio entre 7 y 8 hijos de las familias magrebíes de las décadas pasadas, hoy día es dos veces menor gracias a los programas de planificación familiar emprendidos en 1964 en Túnez, 1966 en Marruecos y, más tarde en 1984, en Argelia. El retraso de este último país se debió a la política natalista del presidente Houari Bumedián que declaraba que “la mejor píldora es el desarrollo”, siguiendo así los presupuestos marxistas basados en la idea de que el desarrollo del aparato productivo precede al de las estructuras familiares.

Otro factor de gran relevancia que tener en cuenta es que este fenómeno demográfico se ha visto acompañado de un proceso de urbanización acelerado y sin apenas estructuración, con índices de urbanización comprendidos entre el 50 y 70%.

Se observa una sobredimensión del paro en las ciudades y entre los jóvenes, especialmente entre los diplomados, a los cuales los ajustes les han cerrado las puertas de la administración y del sector público y para los que el retorno a la vida rural está completamente descartado. Países como Egipto, Argelia o Túnez, asignaban en sus presupuestos generales hasta un período relativamente reciente paquetes económicos destinados a la financiación de empleos en la administración destinados a recién licenciados a fin de absorber las promociones salientes cada años.

Estos síntomas sociales que se manifestaron con fuerza desde los años ochenta fueron poniendo de manifiesto la profunda crisis que afecta a los Estados árabes. Este punto de inflexión de la historia árabe contemporánea se va a traducir en el factor sociopolítico más importante del período actual: la ruptura del consenso entre el Estado y la sociedad acompañado por la emergencia de una nueva generación representada por nuevas contraélites que reclaman una renovación en profundidad. Por ello los movimientos islamistas han de entenderse en un marco sociológico mucho más profundo y complejo de lo que la simplificación de los medios informativos da a entender.

De hecho, ante esta situación los jóvenes optan bien por la *deserción* tratando de huir de la situación emigrando a Europa o a los países ricos de la península Arábiga, bien por la *sumisión*, a la espera de

encontrar una vía que les permita beneficiarse del “sistema”, o bien por la *alienación*, alejándose del sistema establecido y, muchos de ellos, buscando nuevas referencias y marcos ideológicos que les representen. Pero en todos los casos, según manifiestan las encuestas sociológicas realizadas experimentan una gran insatisfacción con respecto a su vida, se identifican escasamente con el discurso político y con el comportamiento de sus mayores y están decepcionados de la sociedad a la que pertenecen porque no suscita en ellos sentimientos sólidos de identificación.

El arabismo, el socialismo, el antiimperialismo fueron valores propios de esa generación “heroica” revolucionaria y combatiente contra el ocupante colonial, pero con la que hoy día ya no se identifican necesariamente las nuevas generaciones nacidas tras las independencias.

El proceso de “reislamización” que se vive hoy día en las sociedades árabes y musulmanas, como veremos en profundidad más adelante, está muy vinculado a este proceso generacional que, lejos de significar una simple “vuelta atrás”, tradicional, es un fenómeno a través del cual los jóvenes, haciendo uso de los logros de la modernización, se manifiestan en sus dos principales espacios públicos: los urbanos y los universitarios, y desde ellos marcan su diferencia con respecto a la generación precedente.

LA LEGITIMIDAD ISLÁMICA

Estado Moderno e Islam. La noción de legitimidad en el orden político islámico tradicional no está basada en el origen del poder del gobernante, como ocurre en el proceso político occidental, sino en el correcto ejercicio del poder según los imperativos del islam, el cual es vigilado por el cuerpo de ulemas, capacitados para juzgar lo que es legítimo e ilegítimo. Este proceso de legitimación, por vías tanto implícitas como explícitas, no ha estado ausente en los regímenes árabes poscoloniales.

En el momento de crear los nuevos Estados poscoloniales, los respectivos dirigentes nacionalistas árabes, surgidos de la elite modernista, trataron de quitar a la religión como en Europa, su papel de principio organizador de la sociedad. Los dos principios básicos destinados a sustituir a la religión serán la *secularización y el nacionalismo*. Con la primera se buscaba sustituir al islam como base primera de identidad, lealtad y autoridad en la sociedad. Con el segundo, ofrecer una solución de recambio: la nación debía ser el nuevo objeto de culto. Por ello, el Estado-nación basará principalmente su legitimación en la construcción política de la nación y en su desarrollo y modernización.

En realidad, en los Estados árabes van a coexistir dos conceptos de legitimación diferentes, una de origen, de la que se deriva la legitimidad histórica y nacionalista, y otra de ejercicio, de la que procede la legitimidad islámica. La aparente secularización de las elites gubernamentales hizo pensar a muchos que el Estado poscolonial iniciaría una rápida evolución hacia el modelo occidental, cuando de hecho todos los regímenes se dedicaron desde su comienzo a dotarse de una legitimación islámica de ejercicio constante. Para lograrlo, se pondrán en práctica políticas de dominación del cuerpo de ulemas y de control de las instituciones musulmanas, a la vez que se eliminó toda voz islámica disidente.

En consecuencia, los Estados árabes modernos han llevado a cabo una institucionalización del islam a fin de “oficializarlo” y garantizarse el monopolio de su uso político, lo cual no deja de ser una anomalía con respecto a la concepción islámica original, que no admite jerarquía ni intermediación.

El estado, en consecuencia, va a “nacionalizar” la religión y a “funcionarizar” al cuerpo de ulemas, de manera que sus *fatwas* queden al servicio del poder como “máquinas de legitimación” de cualquier opción, posición o decisión del régimen. Ese islam “oficializado”, instalado en instituciones tradicionales islámicas de reputada autoridad (y previamente puestas bajo control gubernamental) o en *consejos superiores islámicos* de nueva creación, desempeñará la función de sancionar las leyes y líneas maestras del gobierno. En muchas ocasiones, la institucionalización de la *fatwa* ha llevado al Estado a establecer la figura del muftí de la República, como en Túnez y Egipto, en tanto que en Argelia es el Consejo Superior Islámico la única institución religiosa autorizada para emitir *fatwas*, como ocurre con el Consejo Superior de Ulemas en Marruecos.

Las mezquitas, los responsables del culto (imames y gestores de mezquita), muchas veces los bienes, la peregrinación, la enseñanza islámica y propagación religiosa quedarán bajo la autoridad de los respectivos ministerios de Asuntos Religiosos, a fin de dirigir la orientación y adoctrinamiento de la población.

Va a existir, pues, un pacto implícito entre el régimen y el *islam institucionalizado*, de manera que el primero permitirá al segundo controlar y vigilar el mantenimiento del orden social islámico, a cambio de lo cual no cuestionará políticamente al poder. Antes bien, avalará su correcta condición musulmana, perpetuando así a los ulemas en su papel de intermediarios sociales como intérpretes de lo que es lícito e ilícito en el islam.

El vínculo de los regímenes con ese islam “oficializado” se expresaría a través de numerosas manifestaciones: construcción de mezquitas, amplia cobertura de la predicación islámica en los medios de comunicación, creación de universidades islámicas, adopción del derecho musulmán para el estatuto personal, campañas de moralización, etcétera.

En Marruecos la institución de la *bay'a* forma parte explícitamente del proceso de legitimación de la dinastía que rige el país, expresándose a través de una manifestación pública anual de fidelidad al monarca por parte de las autoridades y representantes políticos y sociales del país el día de la Fiesta del Trono. Como tampoco es infrecuente que los gobiernos árabes transformen en legitimidad islámica los votos de confianza en el Parlamento o los plebiscitos por vía refrendaria, identificándolos simbólicamente con una *bay'a*.

Excepto en el caso del estatuto personal al llegar la independencia algunos países conservaron las leyes de origen francés que les gobernaban, como fue el caso del Líbano, Túnez, Argelia o Marruecos. En realidad, ha sido el ámbito del estatuto personal donde la *shari'a* ha conservado una soberanía incontestable frente al derecho positivo presente en el código civil y penal. El origen de dicha dualidad procede de una comprensión también dual de la nación, que no es en absoluto ajena a ese doble proceso de legitimación al que nos estamos refiriendo.

Junto a la adopción de la “nación” como proyecto político territorial, los Estados árabes asumirán también la idea de “nación como entidad cultural, dentro de la cual se va a integrar la herencia islámica. Y aunque el concepto de “patria” se acabaría imponiendo sobre el de *umma*, el Estado-nación árabomusulmán asumirá a sus sujetos en esa doble concepción: la cultural islámica y la político-secular. En su primera condición se les aplicará la legislación musulmana y de acuerdo con la segunda, la legislación positiva. Dualidad ésta que es reflejo de esa doble referencia nacional presente en los regímenes y sociedades musulmanas: la del *watan* y la de la *umma*. Los estatutos personales representarán la pieza maestra y el rasgo distintivo de la especificidad musulmana frente a la adopción de un derecho de origen occidental.

De ahí que las leyes de estatuto personal varíen de unos países a otros, si bien el origen legitimador de la ley es el mismo en todos los casos: estar basadas en las normas del Corán y la Sunna (*la shari'a*). Estas distancias de unas leyes a otras muestran que una cosa es la cuestión de la legitimación y otra la interpretación religiosa de los principios islámicos, lo cual más bien depende de la voluntad de los hombres que de las propias normas coránicas.

Monarquía e Islam en Marruecos. En el movimiento nacionalista magrebí el islam estuvo siempre presente simbólicamente para reforzar la oposición a Occidente y, en consecuencia, cuando llegó el momento de institucionalizar un nuevo estado-nación, los gobiernos hubieron de tener en cuenta esa dimensión islámica dado que, al haberla integrado en la estrategia nacionalista ante la población, la dimensión nacional quedó confundida con el islam.

Asimismo, utilizado en un principio como valor de identidad, el islam iría convirtiéndose progresivamente en un elemento fundador de la praxis política, funcionando como fuente de legitimación del poder y, lo que es muy importante, como instrumento de deslegitimación de sus adversarios políticos. Esta función del islam se consolidaría sobre todo cuando los regímenes lograron neutralizar, marginándolos o subyugándolos, a los depositarios históricos de la función exegética del islam, los ulemas.

De los tres países centrales magrebíes, Marruecos, Túnez y Argelia, en los dos primeros casos el modelo de protectorado francés permitió la supervivencia del tejido social e institucional precolonial, en tanto que en Argelia el modelo de ocupación y asimilación a Francia aniquiló dicho sustrato. En el momento de la independencia en Marruecos y Túnez los actores políticos se articularon en torno a dos centros de poder: la institución de gobierno tradicional representada por el sultán y el dey y el movimiento nacionalista agrupado en torno a los partidos Istiqlal y Destur, respectivamente. La lucha por capitalizar el gobierno del nuevo estado independiente se saldaría de manera muy distinta en Marruecos (a favor de la institución tradicional: el sultanato convertido en monarquía) que en Túnez (a favor del movimiento nacionalista republicano en detrimento de las instituciones tradicionales precoloniales).

Asimismo, en Marruecos, el control del establecimiento islámico tradicional representado por los ulemas no suscitó el conflicto que sin embargo iba a caracterizar las relaciones entre el régimen tunecino y el sistema representado por la institución tradicional islámica de la Zaytuna.

En Argelia, la destrucción del tejido precolonial por el orden francés, suprimió la dualidad existente en los países magrebíes vecinos, emergiendo un solo agente nacionalista, el Ejército de Liberación Nacional y su rama política el Frente de Liberación Nacional. Sin embargo, ese monolitismo no será internamente homogéneo, sino que en una plataforma política única se agrupaban diferentes tendencias y clanes cuya relación de fuerzas inspiraría los cambios, a veces abruptos, del Estado independiente argelino.

Dentro del análisis detallado que nos proponemos hacer de estos tres países magrebíes, en el caso de Marruecos habría que comenzar resaltando que el espacio religioso se ha repartido tradicionalmente entre diversos centros simbólicos: la monarquía, los ulemas (mundo urbano), las cofradías (mundo rural) y una corriente salafí moderada canalizada por el partido Istiqlal. De todos ellos el primero representado en la figura del rey, ha exigido siempre el monopolio de la utilización política de la religión. Para ello tuvo que dominar a los ulemas, marginar al Istiqlal y controlar el desarrollo de las *zawiyas*.

La soberanía real en Marruecos se plantea como de esencia divina, dado que el árbol genealógico del rey asegura remontarse al propio Profeta. Ello le confiere la condición de *sharif* (jerife) y, por tanto, posee *baraka* o bendición divina: su legitimidad es intrínseca y su autoridad espiritual. Y como autoridad espiritual posee el título de Comendador de los Creyentes, lo que le convierte en *Imam* (guía de los musulmanes) y protector del mundo musulmán.

En razón de esta legitimidad a partir de la tradición islámica es por lo que el rey en el régimen marroquí ha sido constitucionalmente declarado “sagrado e inviolable” y es en razón de sus títulos religiosos por lo que el monarca se sitúa por encima de la Constitución: sus poderes son anteriores a la Constitución, ya que provienen de Dios, y, en consecuencia, es el soberano quien avala la Ley fundamental del país y no a la inversa.

La responsabilidad islámica suprema que reivindica el rey le servirá también para legitimar su poder y su vocación de control del poder legislativo y ejecutivo. Por encargo de Dios el Trono se arroga esa misión, según explicaba el propio Hasan II.

Unido a esto, el régimen marroquí va a integrar una institución que procede de la tradición islámica clásica y cuya función es recordar anualmente el poder religioso del rey, poner de relieve su existencia y renovar la adhesión. Se trata de la celebración de la *bay'a* o juramento de fidelidad al gobernante musulmán. En la tradición islámica, la *bay'a* unía al califa con la comunidad musulmana a través de una legitimidad contractual entre ambos, ya que su celebración suponía que la comunidad aceptaba la obediencia a la autoridad a cambio de que su gobierno fuese justo. Sin ese juramento de fidelidad no hay legitimación del poder en el islam.

En Marruecos el 3 de marzo de cada año, con ocasión de la fiesta del Trono, se lleva a cabo este compromiso simbólico de fidelidad por parte de la comunidad musulmana hacia su rey por medio de la comparecencia de los ulemas, notables, representantes y personalidades del país ante el monarca. Con ello su busca asociar la dinastía 'alauí de Marruecos a la historia del islam desde el Profeta y al rey a la figura del califa.

Otro de los cauces a los que el soberano marroquí recurrirá frecuentemente para reforzar su liderazgo como guía supremo va a ser el de la política exterior, buscando el reconocimiento internacional de su papel como jefe de toda la *umma* o comunidad musulmana. En 1973 el rey enviaba varias unidades del ejército marroquí para combatir en el Golán y el Sinaí frente a Israel, convirtiendo este hecho en una causa a favor del Islam. La participación de los soldados marroquíes se calificó de *yihad* (combate a favor del islam) y los caídos en ese combate fueron calificados de mártires del islam.

En mayo de 1979 Marruecos acogía en Fez la Conferencia islámica de ministros de asuntos exteriores, reunión que fue aprovechada por Hasan II para proponer la creación de un Comité para la Liberación de Jerusalén bajo su presidencia. El rey se identificaba así con el valor simbólico que supone encabezar la lucha de liberación de la gran ciudad sagrada de los musulmanes. Asimismo, Hasan II acentuará progresivamente su compromiso con la causa Palestina a medida que el islamismo vaya reforzándose como oposición política en Marruecos, a fin de acallar una de sus consignas principales: la liberación de Palestina como una de las causas primeras del islam y la denuncia del fracaso de los regímenes árabes para conseguirlo a causa de la deficiente religiosidad que padecen sus Estados.

Así, los viajes del rey a Arabia Saudí, a Francia, su visita al Papa, aunque respondan sobre todo a objetivos de política interna (y a la cuestión del Sahara en muchos casos) se presentan a la opinión pública como acciones del monarca al servicio de la causa Palestina. Es más, por esta razón Marruecos rompió sus relaciones diplomáticas con Egipto al firmar los acuerdos de Camp David cuando, de hecho, Hasan II tuvo un importante papel mediador en la organización del viaje de Sadat a Jerusalén en 1979.

La cuestión del Sahara también servirá al rey para reforzar su liderazgo religioso ante la población. Fue en su papel de Comendador de los Creyentes como Hasan II movilizó a la población marroquí a favor de la *Marcha Verde* hacia el Sahara en 1974 y ha sido en torno a la institución de la *bay'a* como el soberano ha buscado mostrar también la marroquinidad del Sahara.

La Marcha Verde se legitimó ampliamente en nombre del islam, organizándose en torno al liderazgo religioso del rey y recurriendo al lenguaje y la simbología islámicas: elección del color "verde" para definir a la marcha, el Corán blandido por los componentes de la marcha, uso del lenguaje religioso, *yihad* y *hayy* (peregrinación religiosa), para definir a la marcha, etc...

Asimismo, Hasan II recurrió a la institución de la *bay'a* para establecer la soberanía marroquí sobre Río de Oro cuando fue anexionada en agosto de 1979. A través del reconocimiento y el juramento de fidelidad al *Amir al-Mu'minin* se estableció la soberanía de Marruecos sobre esa región.

En lo que se refiere al capital simbólico de origen islámico que podría ser transmitido desde los partidos políticos marroquíes, éste ha quedado también marginado por el liderazgo del Comendador de los Creyentes y su vocación de monopolio del espacio político-religioso. Este es el caso principalmente del partido Istiqlal, en el que la religión es un elemento básico de su programa, compartiendo con la monarquía el mismo sistema de valores simbólico-religioso.

El Istiqlal no ha logrado rivalizar con el trono en el espacio religioso dado que su legitimidad es nacionalista y de origen estrictamente político, mientras la del rey proviene de la religión misma por su parentesco con el Profeta. Asimismo, el salafismo del Istiqlal le ha llevado a rechazar otros componentes religiosos de la sociedad marroquí, sobre todo el islam popular, mientras la monarquía ha logrado integrar a todas las corrientes islámicas.

El islam místico y popular en Marruecos engloba una variada gama de instituciones religiosas de base rural, que tradicionalmente han constituido un poderosa plataforma política y económica gracias a su función arbitral entre los distintos grupos tribales. En un país en el que el ancestro o la relación parental con el Profeta y sus compañeros tiene una importancia socioreligiosa fundamental, las manifestaciones

religiosas en torno a santones y *chorfas* (plural dialectalizado de *sharif*) no tenían por menos que ser numerosas.

Su apoyo al protectorado francés les valió a las cofradía un fuerte descrédito tras la independencia, así como la animadversión del islam reformista (salafi) que siempre ha considerado las manifestaciones populares o místicas como una desviación heterodoxa del verdadero islam. Ello no les permitió seguir reclutando fieles y ejercer una relativa influencia en el medio rural y popular urbano, entre otras razones porque cuentan con la aceptación de los administradores locales (por los vínculos entre las familias de los santos y los *shayjs* de cofradía con los notables locales, por la expansión del mercado local que suponen sus fiestas, por las redes de clientelismo que proveen al poder...).

Asimismo, como se ha mostrado, el islam popular ha servido a la monarquía para reforzar su base política en el mundo rural y contar con un contrapeso social frente a los fenómenos políticos nacidos de la preeminencia de las elites urbanas desde la independencia. Las estructuras rurales del islam tradicional fueron movilizadas, reforzadas y en algunos casos completamente reanimadas por el poder, a fin de proveerse de nuevos canales de control contra formas sospechosas de expresión religiosa.

Los Ulemas y el Majzen

La relevante función que el islam desempeña en la legitimación del poder en Marruecos ha conducido al rey a la necesidad de garantizarse el monopolio de la interpretación de la norma religiosa y el control de las formas de expresión y difusión de la religión. A este fin el poder ha buscado siempre "institucionalizar" al influyente cuerpo social que constituyen los agentes del culto y los productores de ideología islámica, es decir, los ulemas, imames y predicadores.

Esa institucionalización del Islam se iría reforzando a lo largo de los años según se fuera manifestando progresivamente un islam de contestación política, representado principalmente por los grupos islamistas.

En los primeros años de la independencia, el islam y la tradición desempeñaron ya un importante papel legitimados del nuevo Estado, a lo que contribuyó de manera relevante el Istiqlal y su dirigente 'Allal al-Fasi, ministro de Estado encargado de Asuntos Islámicos entre 1961-1963. En ese tiempo se llevó a cabo una gran promoción de la enseñanza religiosa y se elaboró el reglamento jurídico que hasta hoy día a situado al islam en el centro de la organización de la vida privada y colectiva marroquí: el código de estatuto personal o *Mudawana*. En esos años se llevó a cabo también el primer encuadramiento institucional del cuerpo de ulemas a través de la creación en 1961, en Tánger, de la Liga de Ulemas de Marruecos, cuya única reacción frente al poder se redujo a expresar desde su revista y sus congresos anuales recomendaciones a favor de reforzar la *shari'a* y la moral islámica (prohibición del consumo de alcohol, de los espacios mixtos, etcétera).

En esta época tendrá lugar también un hecho político de gran alcance ideológico: la disolución del Partido Comunista marroquí el 9 de febrero de 1960 por su incompatibilidad con el islam. De hecho, la monarquía marroquí se servía de la religión para dominar el espacio político y, por ello, este decreto era un precedente jurídico de relevante importancia, ya que otorgaba un gran poder de decisión política al monarca por su condición de jefe religioso. Consagraba que "ningún texto, ni siquiera constitucional, ni ninguna autoridad o cuerpo elegido podía, en este campo, oponerse al soberano".

La siguiente etapa se remonta a 1973 cuando Hasan II lanzó una campaña en pro del "renacimiento del islam" como respuesta a los ataques que desde el campo religioso le habían dirigido los promotores de los dos intentos de golpe de Estado de 1971 y 1972. Sobre todo en el primer caso, en que los golpistas hicieron un amplio uso del argumento islámico contra el Comendador de los Creyentes atacando a los símbolos de riqueza y consumo que en contra del islam estaban presentes en la fiesta del palacio de Sijrat cuando irrumpieron en él. Ello obligó al rey a hacer un ejercicio de autocrítica el 4 de agosto del 1971, una vez superado el "golpe".

A reglón seguido, el "renacimiento islámico" se plasmaba en la creación de asociaciones para la difusión del islam entre la sociedad marroquí, y en la incentivación de la enseñanza religiosa y de la oración en las escuelas.

Sin embargo, todo ello no impediría que fuera por esos años cuando tuvieron lugar dos hechos que llevaron al islamismo marroquí a mostrarse en la escena pública: la carta abierta a Hasan II enviada por 'Abd al-Salam Yasin en 1974 en la que bajo el título *El islam o el diluvio* amonestaba al monarca por desviarse del islam y le invitaba a instaurar un verdadero estado islámico, y el asesinato de Omar Benyelun, miembro de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), por el grupo radical Asociación de la Juventud Islámica.

Esto mostraba que en Marruecos, como en otros países vecinos, se estaba desarrollando una tendencia islamista que tras denunciar el declive moral de la sociedad se transformaba en movimiento político contra el Estado.

del poder. La revolución islámica iraní tuvo un valor simbólico que, al igual que en otros países árabes, funcionó como acelerador del fenómeno islamista. Unido a esto, la amplia participación de los islamistas en las manifestaciones populares de protesta que se desencadenaron cuando Hasan II recibió en Marruecos al Sha, el alcance político del ataque a la Meca en diciembre de 1979, en el que participaron islamistas marroquíes, y la relevancia que comenzaba a tener Yasin a través de su revista ponían de manifiesto la emergencia de un amplio movimiento que contaba con base social entre los marroquíes.

Estos signos de “subversión” fueron suficientes para convencer al *Majzen* de que era necesario “atajar el mal”. Y más aún cuando la Liga de Ulemas se había resistido a emitir en su congreso de Uxda de mayo de 1979 una *fatwa* en contra de Jomenini y su república. Dicha *fatwa* no fue emitida hasta 1980, año en que el Estado sometió al espacio religioso marroquí a una férrea subordinación.

En febrero de 1980 Hasan II realizó una estancia en Marrakech con el objetivo de ocuparse ampliamente de los asuntos religiosos. Allí reunió una especie de asamblea general de ulemas o dignatarios del islam para someterles su proyecto de *dahir* (decreto ley) destinado a reestructurar el espacio religioso del país.

En primer lugar, el rey va a pedir a los ulemas su apoyo doctrinal contra las corrientes “subversivas y desviacionistas” del islam y su supervisión de la modernización de la sociedad marroquí para que se realice sin atentar a la moral islámica.

Los ulemas fueron invitados por el monarca a ser más activos en la salvaguarda de la ley islámica pero sustrayéndoles su capacidad de árbitros en la relación contractual entre el gobernante musulmán y los gobernados. Hasan II previno a los ulemas contra cualquier pretensión política e interpretó la unión entre religión y mundo terrenal como prueba de dependencia de los ulemas al gobierno.

El *dahir* de febrero de 1980 tuvo como objetivo la definitiva funcionarización del espacio religioso marroquí. Por un lado, todos los ulemas del país quedaron encuadrados en un orden cerrado y jerárquico organizado en torno a consejos regionales de ulemas. Nombrados su presidentes por *dahir* real, la misión de dichos consejos será ayudar a los gobernadores de las distintas regiones del país a controlar las cofradías, las predicaciones en los lugares de culto y las manifestaciones religiosas “espontáneas”. Esta estructura quedaba coronada por un Consejo Supremo de Ulemas a nivel nacional, presidido pro el rey y que se reúne dos veces al año o por convocatoria extraordinaria a iniciativa del monarca.

Por otro lado, quedó establecido desde entonces un rígido control sobre los lugares y agentes del culto y el contenido de la predicación de los viernes. Así, el decreto real de 1980 impuso que la construcción de mezquitas exigía el permiso de las autoridades locales y que se confiara su funcionamiento al Ministro de Asuntos Religiosos, el cual nombraría a los imames encargados de la predicación en la mezquita con el visto bueno del gobernador provincial, y difundiría el contenido de la predicación de los viernes en las mezquitas. Para evitar que la mezquita fuese un lugar privilegiado para la reunión clandestina de los islamistas, se decretó que las mezquitas públicas se cerraran en las horas en que no hay oración, en tanto que las privadas quedaban bajo estricta vigilancia policial.

A todo esto se va a unir un elemento de control fundamental para el Estado: el de la formación religiosa y las instituciones encargadas de la preparación y selección de los agentes religiosos. Los canales institucionales que confieren la calidad de ulema quedaron desde entonces integrados, de hecho, en el marco del Ministerio de Educación.

Esta política estatal ante el islam oficial se va a acompañar de una política de seguridad contra los islamistas (arrestos y detenciones masivas con el fin de encuadrar y controlar las distintas asociaciones) reforzada en 1984 tras las revueltas populares de Casablanca, Nador y Marrakech, en las que se comprobó una gran participación islamista. Este hecho decidió al gobierno marroquí a promulgar un nuevo *dahir* destinado a limitar la proliferación de los lugares de culto y a neutralizar a los llamados “predicadores libres”, que entre 1979 y 1984 habían alcanzado un auge espectacular. Por medio de dicho decreto el Estado prohibió a esos predicadores sin funcionarizar hablar en las mezquitas, incluso a los más moderados.

No obstante, el asociacionismo religioso islámico en Marruecos viene de antiguo, siendo uno de los primeros el grupo Predicación y Guía constituido en 1959. Asimismo, modelo de asociaciones de *da'was* es la Asociación de transmisión y predicación existente en Marruecos desde los años sesenta, e inspirada en el movimiento islámico transnacional creado en 1927 en la India por Muhammad Ilyas. Este tipo de agrupación se caracteriza por no incluir en su proyecto la reivindicación política, ya que se considera prioritaria la tarea de reislamización del hombre y la sociedad. En realidad, los movimientos de *da'wa* o de predicación islámica apolítica, como en otros países árabes, fueron incluso alentados por el poder porque ayudaban al islam oficial a afrontar corrientes de izquierda, poderosas en los años sesenta y setenta en el ámbito del movimiento estudiantil, los sindicatos y los partidos. De hecho, hasta los años ochenta, entre la *da'wa* y el partido

aunque existiesen diferencias entre ellos desembocaban en el islam oficial.

Sin embargo, la prohibición en 1988 del predicador de la mezquita al-Nur (La luz), sede de la asociación de Tablig en Casablanca, ponía de manifiesto la creciente desconfianza del poder hacia el asociacionismo religioso, y el relativismo de la no politización de los grupos socioeducativos de reislamización social.

Sin que se modificara ese marco de vigilancia y control estatal del islam establecido en 1980, el incremento a lo largo de los años noventa de la presión política del islamismo en un período de aguda crisis económica y sociopolítica, llevará al *Majzen* a optar por una parcial integración del islamismo en el proceso de reforma política liberalizadora emprendido en torno a las elecciones celebradas en noviembre de 1997, inaugurando un nuevo período en las relaciones entre el régimen y el islamismo marroquí.

Nación e Islam en Argelia. Argelia es un país árabe donde el islam y nacionalismo llegan a confundirse y desembocan en una forma rígida y particularmente conservadora de la religión. La explicación de ello tiene su origen en el peso de la historia colonial de esta país, sometido a la ocupación territorial y a la aniquilación de su tejido sociopolítico y administrativo a favor del modelo francés. Desposeído de la nacionalidad e identidad, la religión islámica fue la marca de la ruptura política, moral y cultural contra la dominación colonial francesa. Su condición de musulmanes marcará el límite del asimilacionismo depredador francés porque, lo que para Francia no era más que el elemento que le servía para sustentar la discriminación entre el “autóctono” y el “colono”, para los argelinos sería el mayor signo de afirmación nacional en su resistencia contra el colonialismo.

En esa voluntad de conservación de sí mismos, lengua, religión y costumbres fueron indisociables, erigiéndose el orden familiar y la tradición en valores refugio y símbolos de su “autenticidad” precolonial. Así, cuando llegó el momento de levantar los fundamentos del Estado las voces que se alzaron a favor de la proclamación de un Estado laico (sobre todo desde la federación en Francia del FLN y el Partido Comunista argelino) no encontraron eco suficiente y finalmente fue el arabo-islamismo el que encarnó e inspiró el proyecto nacional, de manera que en la concepción nacionalista argelina la nación se identificará con la comunidad de creyentes, el islam será el fundamento y la garantía de la nación y el patriotismo formará parte de la fe.

De hecho, se conformaba una percepción de la nación en la que, con el papel tan determinante que desempeñaba la religión, las cuestiones sociales quedaban de lado y cualquier división o divergencia política o ideológica se interpretaba en términos de infidelidad al islam. Asimismo, todo esfuerzo de reflexión crítica y de análisis fue juzgado sospechoso, en tanto que la glorificación del patriotismo y del sentido del deber conjugados con la exaltación del islam constituirán el cimiento ideológico interno del autoritario régimen argelino.

Así pues, en la Argelia independiente, nacionalidad, pertenencia religiosa y utilización de la lengua árabe se van a confundir y constituir una amalgama que presidirá la legitimación del poder y la ideología del Estado. En consecuencia, el régimen establecerá un rígido monopolio sobre la arabo-islamicidad del país.

El islam, no sólo iba a ser la religión del Estado (y del jefe del Estado), sino que será también parte integrante de su expresión política. Por tanto, la Revolución socialista fue necesariamente legitimada a partir del islam, según reafirmaba la Constitución de ese mismo año. Asimismo, en la ideología socialista argelina, islamicidad y revolucionarismo se presentaba de manera articulada, negando la existencia de cualquier contradicción entre ambos principios. Es decir, no sólo no hay contradicción, sino que hay obligación.

El estado justificará su acción revolucionaria como un combate anticolonialista y antiimperialista, pero también en defensa de la fe, con lo que la opción socialista era válida en razón de sus fundamentos islámicos, las medidas sociales contra la burguesía en razón del igualitarismo del islam, la crítica a las influencias extranjeras para asegurar la autenticidad del islam, la política árabe de Argelia como un acto de renacimiento musulmán. Cuando, más tarde el régimen socialista llegó a su fin, las reformas liberales serían debidamente legitimadas por el Consejo Superior de Ulemas, a la vez que el régimen de Chadli Benyedid promovía medidas de islamización del régimen.

Asimismo, la confesionalidad islámica del Estado iba a presidir toda la organización de la sociedad para asegurar su correcto ejercicio islámico, a la vez que ese mismo Estado regirá y dominará todo el funcionamiento religioso de la sociedad sin dejar ningún espacio de comportamiento autónomo. La intachable confesionalidad estatal se manifestará en múltiples esferas. Por un lado, afectaba al orden jurídico dado que la *shari'a* constituía una fuente de derecho a la que convenía necesariamente referirse y que influirá en el Código de la Nacionalidad (que exige ser musulmán para ser ciudadano argelino) y regirá el Estatuto personal. Por otro lado, múltiples signos expresaban que el espacio público es manifiestamente

islámico (la bandera, las fiestas, el fin de semana organizado en torno al viernes como día festivo, el calendario islámico, la reorganización del horario laboral durante el mes de ramadan, la organización de la peregrinación al Meca, la extensa construcción de mezquitas, la amplia cobertura mediática de la predicación religiosa..). Unido a esto, a través de la revista *Al-Asala* (La Autenticidad), publicación del Ministerio de Asuntos Religiosos dedicada al debate y la reflexión en torno al islam, el régimen se dotó de un instrumento privilegiado de legitimación islámica. *Al-Asala*, publicada entre 1971-1981, fue el feudo histórico del sector defensor de la islamización intensiva del régimen, bien representado en el Partido y sólidamente implantado en el gobierno y en el mundo de la Enseñanza, la cultura y la justicia. Por medio de *Al-Asala* el Estado contaba con difundir entre la población esos ideales socialistas fundados en el islam que el régimen decía representar.

Como el islam estaba destinado a reinar pero no a gobernar, el Estado organizó el modo y ejercicio islámicos a fin de supervisar el control de la producción de la norma y de sus agentes, misión desempeñada por el Consejo Superior de Ulemas y el Ministerio de Asuntos Religiosos. A dicho ministerio le estaba encomendado velar por el desarrollo armonioso de la acción religiosa tal y como está definida en la Carta Nacional y asegurar la realización de los objetivos en materia de educación religiosa en sus dimensiones ideológicas y morales. En el marco de dicha tarea a este ministerio le correspondió gestionar los bienes, las mezquitas, el personal de culto, orientar y controlar la enseñanza religiosa en las escuelas, las mezquitas, las asociaciones, los seminarios, determinar los horarios religiosos, fijar la cantidad de la limosna...

Por otro lado, la recuperación de la lengua árabe se convirtió en la prolongación del pilar de la legitimación islámica para el régimen. El árabe, lengua del Corán, se confundirá con el islam, y su rehabilitación por la nación irá a la par con la esencia musulmana de la misma. La articulación entre arabidad e islam, se llevó al extremo cuando se creó el llamado sistema de Enseñanza Original, paralelo al ordinario completamente arabizado y dedicado al aprendizaje de las ciencias islámicas (enseñanza del Corán, de la tradición islámica, y de la filosofía y el derecho musulmanes).

Fruto de la dinámica de un régimen a la búsqueda de legitimación, la arabización no va a estar motivada por condiciones de rentabilidad o eficacia sino por la necesidad de autoafirmación de un poder trágicamente huérfano de referencias culturales propias. La lengua árabe le vinculará a las profundas raíces de la Ley emanada del Corán, y por tanto, asumiendo su enseñanza y expansión, el régimen argelino esperaba ver transferida al régimen la legitimidad que de ellos se derivase. De ahí que la arabización va a estar muy vinculada a la promoción de la "dinámica islámica", particularmente intensa en la primera parte del régimen de Huari Bumedián y en los años ochenta con Chadli Benyedid.

Pero junto a la dinámica global de legitimación árabe-islámica del régimen, en el sistema político unipartidista argelino confluyeron dos tendencias sociopolíticas en concurrencia, representadas por dos sectores bien implantados en el seno del aparato del Estado.

De un lado, se situaron los defensores de la incentivación de la política arabo-islamizadora del régimen, constituidos por una *intelligentsia* arabista y arabófona emparentada con la línea nacionalista de los Ulemas de Ben Badis y que fueron los animadores del *islam institucionalizado* del régimen. Se trataba de un *lobby* muy poderosos en las estructuras socioculturales del sistema (enseñanza, justicia, asuntos religiosos), pero no así en el ámbito económico, donde era dominante el otro sector, el de la burguesía tecnocrática, próximo al mercado occidental y francófona o bilingüe. Este sector es hostil a la arabización, a pesar de que nunca lo manifestase así (deber de Estado obliga) y más bien se muestre indiferente, dado que en realidad los escasos progresos del proceso de arabización no van a tener consecuencias para las estructuras económicas, e, incluso, les consolida en su condición de elite, resultado de la selección social que de hecho la arabización genera convirtiendo a los arabófonos en "no válidos" para la economía moderna que se desarrolla en un marco francófono. Es más, la arabización afectó principalmente a la enseñanza, que se vio confrontada a una tarea inmensa en un país donde no existía profesorado arabizado para responder a ella. La importación de profesores egipcios, sirios o iraquíes no resolvió el desarrollo de un sistema educativo de muy bajo nivel, que obligaba a pasar del francés al árabe de repente y que ha producido una enorme marginación profesional para los educados en la enseñanza oficial pública, los arabófonos, prácticamente abocados a trabajar en el mal pagado sistema de enseñanza del país.

La cuestión sería que a partir de los años ochenta la dualidad arabófono-francófono, tuvo un valor socioeconómico y profesional tan marcado a favor de los segundos, que acabó provocando la crispación social.

Entre 1965-1975, el régimen recurrió intensamente a la legitimidad árabe-islámica como uno de los pilares para consolidar y estabilizar el nuevo régimen surgido del golpe contra Ben Bella en 1965. Los signos fueron múltiples: se alentó la campaña de arabización de la administración y la enseñanza, se creó el Sistema de Enseñanza Original, se inició la publicación de la revista *Al-Asala* y se fundó un Centro Islámico encargado de organizar conferencias, congresos y un Seminario Internacional sobre Pensamiento Islámico todos los años, a fin de difundir el conocimiento del islam. No obstante, este contexto no afectó a la

burguesía tecnócrata, que por esos años pudo aplicar su política de industrialización al margen de esa rígida realidad árabo-islámica como si de otra Argelia se tratase.

A partir de 1972 se inició un cambio progresivo en el seno del poder a favor de la tendencia izquierdista, contraria al grupo “islamizador”, como consecuencia de la nacionalización del petróleo desde 1971, de la reforma agraria de 1972 y de la redacción de la Carta Nacional en 1976, medidas socioeconómicas y políticas éstas que jugaban a favor de los tecnócratas y del sector representado por la izquierda “laica” del régimen. En consecuencia, la prevista arabización de la función pública no se llevó a cabo y la de la enseñanza se frenó de la mano de Mustafa Lacheraf, nombrado ministro de educación en 1977. También fue éste el momento en el que el Sistema de Enseñanza Original que dependía de Asuntos Religiosos fue suprimido, no sin generar gran malestar en los círculos de dicho ministerio y en los sectores partidarios de la islamización. Asimismo, el proyecto de ley del estatuto personal, basado en una interpretación muy conservadora y patriarcal de la familia y la relación entre los sexos, no logró salir adelante, postergándole la cuestión para el futuro.

Sin embargo, estas medidas provocaron una reacción del islam oficial del que surgieron por primera vez voces disidentes criticando las orientaciones supuestamente no islámicas del régimen con respecto a la arabización, la enseñanza el estatuto personal, entre las que destacó la del presidente del Consejo Superior de Ulemas, *shayj* Hammani, que aprovechando el IV congreso del FLN, encargado de designar al sucesor de Huari Bumedián, muerto inesperadamente en diciembre de 1979, lanzó un discurso reclamando medidas de reislamización social, las cuales serían en buena medida satisfechas por el siguiente presidente Chadli Benyedid.

La década de los ochenta comenzó bajo la influencia moral de la revolución iraní, la cristalización progresiva del movimiento islamista argelino (cuyo cambio sociológico profundo con respecto al *lobby* pro-islámico integrado en el Estado va a ser su discurso de deslegitimación del poder) y la expresión del creciente malestar y frustración de la población arabizada.

Por un lado, Argelia vio nacer en 1982 un movimiento islámico radical que, dirigido por Mustafà Buyali, predicador de la mezquita de Al-'Ashur, adoptó la vía del conflicto armado contra el Estado *impío* argelino. Este grupo, denominado Movimiento Islámico Argelino (MIA), adquirió gran repercusión nacional por llevar a cabo algunas espectaculares acciones armadas de gran impacto propagandístico. Entroncado con movimientos islámicos de fuera de sus fronteras y caracterizado por su escasa base ideológica, el MIA fue objeto de un sistemático acoso militar hasta que en febrero de 1987 Buyali fue muerto en una emboscada policial y 207 de sus militantes detenidos.

Paralelamente, comenzaba a organizarse un movimiento político islamista en torno a la universidad de Argel que, con ocasión de los acontecimientos que sacudieron a la universidad argelina en noviembre de 1982 por los enfrentamientos continuos entre arabófonos e izquierdistas, permitieron a los islamistas calibrar su gran audiencia en los medios universitarios. Una huelga organizada por los estudiantes arabófonos para denunciar su discriminación laboral y social y reivindicar la arabización de la administración, fue recuperada por los islamistas a raíz del cierre gubernamental de la mezquita de la Facultad Central de Argel tras la muerte de un estudiante en los enfrentamientos.

Por primera vez el futuro dirigente islamista argelino, 'Abbasi Madani, decidió responder al poder desafinándolo con la convocatoria de una concentración el 7 de noviembre de 1982 al que se unieron los carismáticos *shayjs* Sahnun y Soltani. Sin embargo el *shayj* Mahfud Nahnah, líder de la corriente Hermanos Musulmanes en Argelia, predicando los valores de la prudencia, se desmarcó del acto, perfilándose ya como el representante de un islamismo próximo al poder, como se vio en la década siguiente cuando creó el partido Hamas frente al FIS.

Al final de la marcha Madani leyó un manifiesto con catorce puntos entre los que se reclamaba una arabización más efectiva y un mayor respeto hacia los valores islámicos: prohibición del alcohol y redacción de un estatuto personal respetuoso con el espíritu coránico. Soltani, Sahnun y Madani fueron arrestados, y este último permanecería en la cárcel hasta 1984. Estos acontecimientos eran el punto de arranque de la oposición política no violenta del islamismo argelino.

Este procedimiento de protesta en el seno de la sociedad argelina no sería el único que surgiera en aquellos años. De hecho, el progresivo proceso de deslegitimación del régimen a medida que demostraba no estar a la altura de las esperanzas que había suscitado produjo la emergencia de expresiones políticas que querían escapar de la tutela estatal: el movimiento cultural berebere que cogió fuerza en 1980, el movimiento de mujeres contra la discriminación entre los sexos desde 1981 y el movimiento de derechos humanos, que arrancó en 1983, a los que se sumaban un movimiento huelguístico en alza desde 1977 y toda una serie de movimientos sociales que expresaban ese proceso de deslegitimación (manifestaciones en Cabilia en 1980, revueltas de Constantina y Setif en 1986).

Estos movimientos de contestación tuvieron lugar al mismo tiempo que se manifestaba el fracaso de lo que podríamos definir como el componente político de la nación argelina. Es decir, frente a la comprensión

cultural del hecho nacional argelino, en el que se recurrirá al islam como mecanismo de control (para legitimar el orden establecido) y como factor de identidad (para reafirmar los valores culturales propios), la comprensión política de la nación se apoyaba en la promesa hecha a los ciudadanos de lograr la independencia nacional, la modernización y el desarrollo económico. En los años ochenta se constató el fracaso de dicho proyecto nacional poniendo al descubierto un Estado autoritario con un gran déficit de legitimación democrática que se estaba quedando sin el contrapeso del Estado providencia con el que, junto con el culto en torno a la construcción de la nación, mantener el pacto social con los ciudadanos.

En ese punto, el poder se vio abocado a tener que reforzar sus fuentes de legitimidad, lo que tenía que hacer o bien actuando sobre la nación política (por la vía de reforzar la legitimidad democrática) o sobre la nación cultural (intensificando la legitimidad islámica). Se optó por la segunda vía. De ahí, la estrategia "islamizante" del poder argelino representado por el mandato presidencial de Chadli Benyedid en los años ochenta. En el seno del partido, esto se reflejó de manera clara cuando en su congreso extraordinario de junio de 1980, los estatutos del partido fueron reexaminados y modificados en algunos puntos, para incluir por primera vez una importante referencia al islam. Esta explícita toma de posición ponía de manifiesto que, si bien durante la guerra fue la independencia el pilar de la ideología, y a continuación lo fue el socialismo, en los años ochenta lo sería el islam y la reforma liberal.

La reivindicación beréber fue aplastada con la fuerza de los tanques en 1980. Los comunistas vieron limitada su capacidad de acción al rehabilitarse en 1981 la cláusula de los estatutos del FLN que prohibía a los no militantes del partido único cualquier puesto de responsabilidad en sindicatos y organizaciones de masas (en las que el partido comunista argelino PAGS contaba con base social). El movimiento de derechos humanos era reabsorbido por el poder a través de la creación de una Liga Argelina de Derechos Humanos próxima al gobierno, y el movimiento de mujeres veía como el Parlamento aprobaba un Código de la Familia en 1984 más retardatario aún que el proyecto que habían logrado paralizar unos años antes.

El poder se apoyaba tácticamente en el sector islámico del aparato del Estado, mientras que el islamismo contestatario naciente, en tanto que no se manifestaba violenta o radicalmente, se pudo beneficiar de simpatías y apoyos tácitos dentro del poder.

Así el régimen de Chadli Benyedid a la vez que desencadenaba una "caza al islamista" en lo que se refiere a Buyali y su grupo, recurría a la estrategia de actuar ampliamente en el espacio religioso, asumiendo desde el islam oficial buena parte de las reivindicaciones socioculturales del islam contestatario.

En la era Benyedid la situación volvió a modificarse a favor de la arabización y la enseñanza religiosa, para lo que se nombró ministro de Educación a Mohamed Jarrubi, que había estudiado en Damasco y era conocido por ser un ferviente defensor de la lengua árabe. Las medidas de Jarrubi eran un reacción contra las tomadas por Lacheraf: se introdujeron nuevas materias en árabe en todos los niveles de educación (enseñanza cívica, moral y religiosa, historia del Magreb y animación cultural y artística) se volvió a la enseñanza en árabe de las ciencias de la naturaleza y se suprimió la sección de letras bilingües creadas por Lacheraf. La enseñanza religiosa se estableció en todos los niveles de la educación y formación, siendo obligatoria y esencial para los exámenes. Se crearon secciones "islámicas" en los liceos y el bachillerato, y un Instituto Superior de Ciencias Sociales Islámicas en Constantina para prolongar dicha formación. El plan quinquenal de 1980-1984 previó la construcción de 160 mezquitas y escuelas coránicas, la creación de 5000 puestos de enseñanza del Corán y la creación de 26 nuevos centros islámicos. Los programas de TV y radio aumentaron su programación religiosa incluyendo desde 1981 las charlas del *shayj* egipcio al-Ghazali, azharí próximo a los Hermanos Musulmanes y propuesto en 1984 como primer rector de la Universidad Islámica de Constantina. Y desde 1979 se multiplicaron y recrudecieron las campañas de moralización y reivindicación islámica dirigidas desde el Ministerio del Interior, ocupado desde 1980 por el tradicionalista 'Abdrrahman Shiban.

Por su parte, la tendencia, islamista, se orientó hacia una estrategia de "entrismo" en los espacios que el fundamentalismo de Estado le proporcionaba (Madani y Sahnun escribirán en revistas oficiales y Nahnah considerará a Benyedid "un servidor del islam"), a la creación de círculos de reflexión y movilización instalados en mezquitas que escapaban del control directo del Ministerio de Asuntos Religiosos, y a un estrategia de eficaz acción social, que la crisis económica del choque petrolero de 1986 le iba a permitir desarrollar sobradamente. Las revueltas populares de octubre de 1988, la reforma liberal del régimen y la legalización del Frente Islámico de Salvación FIS en 1989 significaron el arranque del proceso de intervención política organizada del islamismo argelino y su consolidación como partido de oposición al régimen del FLN impuesto desde 1962. La abrupta ruptura de esta experiencia a través de un golpe de Estado en enero de 1992 situaría a Argelia en la primera fila de los regímenes árabes antiislamistas, explotando en extremo la instrumentalización del islam para beneficio del poder.

Modernidad e Islam en Túnez. En Túnez, la rivalidad política entre el nacionalismo desturiano, con su jefe a la cabeza, Habib Burguiba, y el islam institucionalizado identificado con el sistema de la Universidad

Islámica de la Zaytuna, llevó al primero, representante del nuevo orden poscolonial, a combatir y debilitar al segundo, representante del orden tradicional y productor de una elite concurrente que, además, apoyó a la oposición yusefista.

Los ulemas de la Zaytuna y de los tribunales islámicos constituían una elite social vinculada al orden de la aristocracia de las grandes familias tunecinas y ocupaban los puestos claves del mundo de la enseñanza, la judicatura y el culto. Asimismo, se les imputaba una actitud entre la colaboración y la neutralidad benevolente con respecto al sistema colonial. Aunque no por ello la Zytuna dejó de jugar un papel en la formación del nacionalismo tunecino.

La nueva clase nacionalista, con una concepción modernizadora de la sociedad y procedente de un sustrato sociopolítico distinto y en competencia con la elite tradicional, se aplicó con empeño a dismantelar el poder de los estamentos religiosos controlados por los "viejos turbantes" (símbolo vestimentario que caracterizaba a la elite de *shayjs*, imames...), blandiendo el discurso de la modernización e identificándolos como obstáculo para el desarrollo. De hecho, la política reformista de Bourguiba entre 1957 y 1960 se concentró en el sistema educativo y judicial, en la administración de las mezquitas y en el sistema de la propiedad de la tierra, todos ellos ámbitos de donde emanaba el poder de los ulemas.

El primer paso fue la reforma de la enseñanza destinada entre 1956 y 1958 a desvalorizar, e incluso destruir, a la Zaytuna como institución de formación de elites y promotora de las estructuras, instituciones y valores del islam en el país. El poder se desembarazaba así de un poderoso núcleo de oposición. Primero su asimilación al sistema de enseñanza general, después la supresión de su enseñanza secundaria y finalmente la desvalorización de sus títulos y sus grados en comparación con los del sistema instituidos por el nuevo Estado, llevaría a la Zaytuna al ostracismo y a la decadencia. Los licenciados y profesores zaytunianos, incluso aceptando la modernización del sistema impuesto por el régimen, serán objeto de la depreciación social de su entorno y quedarán escindidos entre dos mundos sin, en realidad, formar parte por completo de ninguno de ellos.

Otras reformas afectaron a las instituciones jurídicas: los tribunales islámicos y el Tribunal Superior para la aplicación de la ley coránica fueron suprimidos, unificándose la justicia de acuerdo con el sistema secular de origen europeo. Los bienes privados y públicos (de los que la Zaytuna extraía buena parte de su fortaleza económica), fueron abolidos siendo transferidos al estado. Y en abril de 1956 vería la luz un código de estatuto personal, instaurando un orden social y familiar en el que se suprimían las instituciones más discriminatorias y perjudiciales para las mujeres en materia de matrimonio, divorcio y adopción. Esta ley de familia se inspiraba en la ley islámica pero se redactó al margen de los ulemas, que hasta entonces gozaban del monopolio de la elaboración del derecho musulmán. En reacción no sólo no emitieron la *fatwa* que Bourguiba les exigió para avalar la nueva ley de familia sino que en noviembre de 1956 la que emitieron criticaba las disposiciones del Código que, consideraban, eran anteislámicas.

La batalla contra el islam institucionalizado incluyó también arrebatarse a sus especialistas su función de discernir lo lícito y lo ilícito, así como desacreditarlos en el ámbito de las representaciones y los valores islámicos ante la población para así debilitar el control de aquéllos sobre ella. De ahí que Bourguiba llevase a cabo una serie de atrevidas manifestaciones en contra del ayuno del mes de Ramadán, de la peregrinación a La Meca o del sacrificio del cordero en la gran fiesta musulmana del año.

Aunque, con frecuencia todas estas medidas y tomas de posición se han interpretado demasiado fácilmente como un enfrentamiento entre modernidad y religión, habría que señalar que la relación entre burguibismo e islam ha sido mucho más compleja, y que el objetivo del régimen era el control de la iniciativa religiosa y no la religión en sí misma. Prueba de ello es que Bourguiba no dudó en instrumentalizar la religión con gran oportunismo. En consecuencia, si bien el régimen tunecino nunca hizo del islam un pilar fundamental de legitimación del régimen, como Marruecos o Argelia, tampoco dudó en recurrir al islam cuando, una vez neutralizados los ulemas, nada bloqueaba una interpretación del islam al servicio de las necesidades del régimen. Por ello, todas las reformas y tomas de posición de Bourguiba no deben entenderse tanto como una firme defensa del pensamiento laico por una elite identificada con un orden que competía con la nueva generación de nacionalistas que representaba el partido desturiano. Como resultado de dicha estrategia, tuvo lugar en la sociedad un proceso de secularización, aunque limitado a la burguesía urbana del país, mientras que la percepción y vivencia islámicas quedaban profundamente ancladas en el resto de la población. Dicha burguesía, que desempeñó un papel dirigente en la lucha por la independencia, será elitista y paternalista, así como social y culturalmente muy homogénea, y claramente orientada en sus relaciones exteriores hacia Occidente. Su común formación en la escuela bilingüe y la total eliminación política de las tendencias dentro del partido desturiano no acordes con los valores e intereses que dicha elite representaba (la línea Salah Ben Yusef, defensor de la arabización en el seno del partido desturiano, y la de Ahmed Ben Salah, partidario de la vía socialista) serán los factores básicos que expliquen esa homogeneidad que, a diferencia de lo ocurrido en Argelia, le caracteriza.

Si embargo, el Estado tunecino nunca prescindió de la legitimidad islámica, ni la voluntad modernizadora de su nueva elite nacionalista gobernante iba mucho más lejos que la de la egipcia o la Siria., si bien sí era más prooccidental. De ahí las reacciones árabes contra la audaz autonomía de la política exterior tunecina.

En Túnez, como en los demás países musulmanes colonizados la pertenencia al islam fue una dimensión sustancial en la lucha anticolonial y su vinculación a la civilización árabe-musulmana fue la vía para protegerse de la asimilación y la aculturación. El propio Bourguiba siempre consideró que la preservación de la "personalidad tunecina" (con el islam como elemento básico) era parte fundamental de la entidad nacional y que la necesidad de mantener la religión y sus consecuencias culturales era una de las formas de proteger esa personalidad tunecina. Por ello en 1929, se mostraba reticente al abandono del velo por las mujeres.

Es decir, si bien algunas de las reformas fueron modernizadoras y secularizadoras, la función del islam como principio legitimador del poder, y el control de dicha función por el régimen para su exclusivo servicio existió en Túnez al igual que en los países vecinos. Es más, en ningún momento el islam se puso explícitamente en cuestión e incluso los desafíos de Bourguiba contra pilares del islam como el ayuno de Ramadán, serán detalladamente justificados por razones económicas y deducidos de un islam reinterpretado, pero no al margen de éste.

Por ello es un contrasentido definir de laico, como en muchas ocasiones se ha hecho, un orden sociopolítico y cultural en el que la Constitución proclama al islam religión oficial del Estado y establece que ésta ha de ser la religión de su jefe de Estado. Donde el código de la Familia es un desafío a la tradición patriarcal islámica pero no prescinde de su principio de legitimación a través de la *shari'a* (y, como los demás códigos de otros países musulmanes, establece que las mujeres heredan la mitad que los hombres). Donde el Estado subvenciona el culto musulmán y, para garantizar el control de la sociedad a través de la religión islámica, como en los países vecinos, existe una Dirección del Culto dependiente directamente del ejecutivo y encargada en exclusiva de la organización del culto, así como de contratar, retribuir y organizar la carrera de los predicadores de las mezquitas y demás especialistas religiosos. En el marco de la enseñanza, una facultad de teología instalada en la Universidad de Túnez desempeñará la función que hasta entonces había desarrollado la Zaytuna, pero ahora bajo control del Ministerio de Educación.

Asimismo, la creación de la figura del Muftí de la República, personalidad oficial de rango equivalente al de ministro encargada de aconsejar al gobierno en materia de dogma, legislación y ceremonias islámicas, muestra asimismo la existencia en el Estado tunecino de canales tradicionales de legitimación islámica.

Lo que quizás define mejor la situación de las relaciones entre islam y Estado en este país magrebí no es que no existe ese fuerte vínculo entre ambos y que no se basa en los principios tradicionales que lo rigen, sino que los que en otros países, como Marruecos, se caracterizó por la cooptación de los representantes tradicionales del islam institucionalizado, en el caso de Túnez se tornó en eliminación de los agentes de dicho islam y en su sustitución por los representantes del nuevo Estado, con el presidente de la República a la cabeza.

De ahí la representación del orden islámico que difundirá Bourguiba, identificando el Califato con su régimen presidencial y al jefe del Estado como el primer Imam investido del papel de guía espiritual del país, a la vez que los hombres de religión y los agentes del culto eran convertidos en miembros de la función pública. Desde esa condición de jefe religioso que se otorgaba a Bourguiba deben interpretarse sus opiniones sobre el ayuno, la peregrinación o la fiesta del cordero. Y desde esa misma condición alentaría en los años setenta a los movimientos de predicación islámica encomendándoles misiones precisas contra la izquierda sindical y universitaria del país.

La década de los setenta comenzó en Túnez con el fracaso de la experiencia socialista de la década anterior, orientada por Ahmed Ben Salah, y el arranque de una política económica de apertura liberal. Como aliados de esa nueva orientación y para debilitar la influencia en la sociedad, y sobre todo en el medio universitario, de la izquierda tunecina, Bourguiba se apoyó en las asociaciones islámicas, entonces dedicadas a la predicación social y educativa y alejadas de la escena política. Así, diversas asociaciones fueron movilizadas para movilizar a la sociedad. Los lugares de oración, conferencias y actos se multiplicaban en el país, con ayuda incluso de la enorme infraestructura del Partido Desturiano. Su implantación se centró en el sistema educativo, del que controló buena parte de las comisiones de Educación encargadas de elaborar y organizar los manuales escolares, y en menor medida en la gran central sindical del país, la UGTT.

Hasta la segunda parte de esa década, el gobierno controló la evolución de los movimientos islámicos, pero la politización progresiva del país influyó también a esta corriente y provocó una evolución que acabó cristalizando en un poderoso movimiento islamista de oposición. El grupo constituido por Rashid Gannushi y Abdelfattah Muru, que tenía sus orígenes en el Grupo Islámico creado en los setenta, se

convirtió en 1981 en el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) que , con vocación de partido político, comenzó a desarrollar un duro proceso de oposición contra el régimen.

Con el islamismo convertido en rival político de envergadura, la reacción y estrategias del régimen van a alterar la represión con los intentos de dominio, y sobre todo van a desencadenar una profundización de la islamización del régimen, con la errónea concepción de que apropiarse del discurso religioso islamista bastaría para debilitarlo, poniendo de manifiesto la incapacidad de los gobernantes tunecinos para entender el fenómeno sociopolítico nuevo que representaba la oposición islamista, cuyo tratamiento no podía ser el que se había dado al islam institucionalizado y oficializado.

La gestión de la cuestión islamista por parte del primer ministro Muhammad Mzali entre 1984 y 1986, debilitado políticamente tras las revueltas del pan en 1984 y la grave ruptura social que trajo consigo su enfrentamiento con la UGTT (que en 1985 se saldó con la defenestración del equipo dirigente sindical), se basó en una estrategia de aproximación hacia los mismos islamistas que en 1981 había perseguido y encarcelado, a la vez que inició una política oficial de arabización e islamización destinada a asumir las reivindicaciones islamistas, pensando que así los debilitaba al arrebatarles su programa religioso. Sin embargo, el mantenimiento del MTI en su línea de oposición al régimen durante 1987 y 1988 llevó a Burguiba a optar por el enfrentamiento y la persecución, crispando de tal modo la situación que en noviembre de 1988 fue depuesto por Ben'Ali.

La política de Burguiba en esos últimos tiempos de su mandato reproducía la estrategia emprendida contra los ulemas y el sistema zaytuniano cuando aclamado como el Gran Combatiente anticolonial llegó al poder con su partido, el Destur. Pero, los ulemas de entonces pertenecían a un sistema en decadencia, con lo que el nuevo Estado tunecino no tuvo de hecho más que acabar lo que ya hacía tiempo había comenzado. Asimismo el Burguiba de 1956, rebosante de legitimidad y apoyo popular no era el de los años ochenta, enfrentado a sucesivos avatares y desafío políticos que ponían de manifiesto el deterioro de su legitimidad y la vulnerabilidad de su régimen.

La eliminación del islamista o su descrédito, como ocurriera con los ulemas tradicionales, no fue posible. Ni la represión de 1981 ni la de 1987 lograron su objetivo. Al igual que el intento de presentar la movilización islamista como un complot extranjero procedente de Irán, tampoco sirvió para debilitar un movimiento político que basaba su éxito social en factores internos, propiamente tunecinos, y que sociológicamente sobrepasaba el ámbito de lo estrictamente religioso. Por el contrario, el empecinamiento represivo de Burguiba contra el MTI potenciaba el cada vez más radical enfrentamiento civil en el país.

Por ello, la primera actitud de Ben'Ali cuando llegó a la jefatura del Estado, tras el "golpe constitucional" de noviembre de 1987, fue muy similar a la seguida por Chadli Benyedid en Argelia en la misma época, es decir, combinar el reforzamiento del islam "estatalizado" con medidas de aproximación al islamismo. Con ello se pretendía neutralizar la capacidad de los islamistas de incitar a la revuelta social y lograr, por el contrario, su "cooperación" en la apertura liberal a fin de que ejerciesen de control frente al creciente malestar popular. Así, la "nueva era" de Ben'Ali comenzó amnistiando a los dirigentes encarcelados y condenados a muerte en 1987, haciéndoles indirectamente partícipes del Pacto Nacional de noviembre de 1988, dándoles a entender su posible legalización (para lo cual cambiaron su nombre por el de Al-Nahda: "Renacimiento") y permitiéndoles participar en las elecciones legislativas de 1989 como independientes (si bien sus dirigentes quedaron al margen por no haberseles rehabilitado en sus derechos civiles).

Este intento de subyugación del islamismo se acompañó de un intensa campaña de islamización oficial del Estado, con la vana esperanza de ocupar el espacio del islamismo en la sociedad. Así, se restauró la Zaytuna como universidad coránica, tras 31 años de sustitución por la enseñanza superior estatal. Se comenzaron a difundir diariamente las llamadas a la oración por la televisión. Se dinamizó el Consejo Superior Islámico aumentando el número de sus miembros, se reforzó el secretariado de Asuntos Religiosos y se aumentaron las ayudas a las mezquitas. Se creó un premio Presidente de la República para el aprendizaje y salmodia del Corán. Se estableció la celebración anual de una conferencia islámica de carácter científico. Se fortaleció la enseñanza religiosa en los planes de estudio. Se acrecentaron los programas en torno a la fe islámica en los medios de la emigración y se lanzó una gran campaña de moralización desde el Ministerio del Interior en el otoño de 1988 con el fin de "restaurar la autenticidad árabo-musulmana". Todas estas medidas ponían de manifiesto que el supuesto laicismo del Estado tunecino fue, más que una concepción del Estado, una táctica para dismantelar el medio zaytuniano y el orden sociopolítico que representaban, táctica que era dejada de lado cuando convenía para tratar de dismantelar a la tendencia islamista.

Unido a esto, con el fin de controlar los espacios islámicos y a sus agentes, se aprobó un nuevo decreto de reglamentación de las mezquitas para aumentar su control estatal que, por ejemplo, exigía la autorización oficial para actividades culturales y conferencias.

Este estatuto desencadenó una verdadera guerra por el control de las mezquitas, que a veces se tradujo en serios enfrentamientos. A propósito de esta situación, Salah al-Din al-Yurshi, intelectual tunecino de sensibilidad islamista, analizaba con gran acierto el fondo del problema: “la cuestión principal reside en el papel de la mezquita en la operación del cambio sociocultural. La mezquita ha sido un institución central de la sociedad musulmana des de la era del Profeta hasta nuestros días. La mezquita en un principio era lugar de culto, de estudio, de ciudadanos médicos y de formación de soldados, ya que la sociedad musulmana no disponía en la época de instituciones específicas, que luego han visto la luz con el tiempo. La evolución de la mezquita depende pues del arraigo de las otras instituciones en la sociedad, proceso que, desgraciadamente, no ha sucedido en las musulmanas. Yo considero que el papel de la mezquita debe ser sólo cultural y científico siempre y cuando se dote al país de instituciones políticas, sindicales y humanitarias suficientemente fuertes, representativas e independientes para responder a nuestras aspiraciones”.

En los años noventa, cuando los cambios internacionales y regionales (guerra del Golfo y guerra civil en Argelia) permitieron al régimen reforzarse y volver a la vieja estrategia burguibista de la represión radical, la táctica gubernamental hasta entonces basada en el relanzamiento islámico fue sustituida por llamadas a la racionalidad y el modernismo (conceptos éstos que de nuevo serán más el resultado de una táctica que la asunción ideológica de un modelo) y por una represión implacable contra los islamistas.

SOBRE EL ISLAMISMO EN GENERAL

El Islamismo, una Manifestación Sociopolítica Moderna. El concepto “integrista” nació entre aquellos sectores de cristianos europeos más contrarios a la exégesis y que rechazaron la adopción por parte de la Iglesia católica de las innovaciones propuestas por el Concilio Vaticano II destinadas a modernizar el modelo social católico. Dado que en el islam no existe Iglesia y, por tanto, tampoco un cónclave que adoptara una versión monolítica de la normativa islámica, la utilización del término “integrista” es impropio.

Con respecto al concepto “fundamentalismo”, habría que matizar muchas más cuestiones. Sustrayéndose del marco histórico en que se origina dicho término: el protestantismo norteamericano, el concepto que lo rige, la vuelta a los fundamentos, es decir, las Escrituras, como punto de partida de toda renovación, sí puede ser comparable a la noción, que se desarrolló en el islam mucho antes que en el mundo cristiano, de reconstruir el orden social y político a partir de los fundamentos de los primeros tiempos del islam, considerados como los verdaderamente auténticos y más puros al derivar de la revelación y no de la exégesis de los hombres. Es más, la condición de ideal de la Ciudad musulmana y su formulación en buena parte por los ulemas o doctores de la ley (“los que atan y desatan”) ha favorecido siempre el auge de la reforma en tierras del islam. La proclamación de que es necesario volver al origen, a la pureza y autenticidad de las fuentes primeras y sagradas porque desde los Omeyas los principios islámicos habrían sido mal interpretados y, por tanto, desviados de su verdadera esencia ha sido un fenómeno recurrente en la historia del islam: almohades en el siglo XII, wahhabíes en el XVIII, mahdismo y salafíes en el XIX, Hermanos Musulmanes en el XX. Todos han sido movimientos fundamentalistas en su construcción teórica de la reforma, pero unos volverán a la fuentes, como los almohades o los wahhabíes, para promover una reforma rigorista y puritana, en muchos ámbitos de estricta aplicación literal de las Escrituras (Corán y Sunna), y otros, como el movimiento salafí de Muhamad’Abduh y los Hermanos Musulmanes después, para reinterpretar, con ayuda de la razón, un nuevo islam que no niega la modernización sino la occidentalización y la mundialización, como instrumento de dominación de unos países sobre otros.

Así pues, islamismo es un neologismo que viene a definir la existencia de un movimiento reformista musulmán que contiene un proyecto no sólo sociocultural sino también político y que en nuestros días está asociado a un relevo generacional de gran envergadura. Como vimos más arriba, la existencia de una nueva generación demográfica y sociopolíticamente muy relevante (más del 65% de la población árabe actual) en su mayoría desafecta al sistema y próxima, directa o indirectamente, a la tendencia islamista confiere a estos movimientos un potencial capital de innovación. A diferencia del islam tradicionalista e institucionalizado, los movimientos islamistas son autónomos políticamente y están vinculados a los cambios sociales y políticos que atraviesan a las sociedades musulmanas actuales y, en consecuencia, se da una progresiva marginación de las visiones ahistoricistas en las que el islam es percibido como un sistema global e intemporal que potencia el inmovilismo, como ha sido la evolución experimentada por el wahhabismo en Arabia Saudí.

El militante y seguidor islamista, lejos de proceder de los ámbitos tradicionales de los respectivos países, proceden de los nuevos espacios que ha creado la modernización del mundo musulmán contemporáneo. Por un lado, los militantes islamistas no provienen tanto del cuerpo de ulemas ni de las instituciones islámicas clásicas como del sistema escolar moderno, y a menudo de las especialidades científicas. De hecho, los campus universitarios han sido siempre un espacio de expansión islamista indudable desde los años ochenta, donde han sustituido al liderazgo estudiantil de izquierdas predominante en la década anterior. Valga el ejemplo del propio fundador de los Hermanos Musulmanes, Hasan al-Banna, que nunca fue un hombre de religión según los patrones tradicionales. Se formó en la moderna universidad caiota y no en la universidad islámica, y siempre estuvo más próximo al modelo político que al de predicador. En Argelia, el grupo denominado *argelinista* nació en el seno de la universidad de Argel sin ninguna relación con los establecimientos islámicos, y sus dos líderes son psicopedagogos doctorados en Inglaterra e ingeniero de la sociedad nacional del petróleo argelino Sonatrach. En Túnez, Rashid Gannushi, antes de llegar al islamismo, tuvo un itinerario nacionalista socialista, sobre todo, en los años en que vivió en Siria.

Y es que buena parte de los cuadros islamistas van a pertenecer a una generación de jóvenes urbanos mayoritariamente procedentes de clases sociales con frecuencia mal modernizadas, que a su vez han sido excluidas del espacio político por el cierre hermético del sistema y de la movilidad sociolaboral, por las consecuencias de los ajustes estructurales, oponiéndose tanto a las viejas aristocracias como a las nuevas burocracias que el Estado protector y desarrollista ha creado.

La actual generación de islamistas percibe al Estado como el coto exclusivo de una “clientela” y no como promotor de valores compatibles con la identidad obstáculo a su ascenso social y profesional y a su

acceso a la participación política, de ahí que sena ante todo una nueva elite que compite por el gobierno y por el control del proceso de modernización.

Las masas que siguen a los islamistas no son tampoco tradicionales o “tradicionalistas”. Por el contrario, viven en los valores de la realidad moderna, del consumo y el ascenso social, y son principalmente urbanas, como lo ha mostrado el voto islamista en las elecciones. Parte de ellos provienen de las franjas de población más marginales, víctimas del desarrollo desigual y de la subproletarización de los extrarradios urbanos, entre los que cala el mensaje igualitario del islamismo y su eficaz labor social en los barrios más desprotegidos.

Sin embargo, es un error ver al islamismo como la ideología de los desheredados, porque el seguimiento islamista no se concentra en una clase social determinada sino que se extiende por todos los grupos de la sociedad. Los universitarios, las clases medias urbanas y los ámbitos profesionales son también un espacio en el que los partidos islamistas están bien arraigados porque han sabido ofrecerse como alternativa frente a un Estado básicamente clientelista y patrimonial. Por ejemplo, los Hermanos Musulmanes cuentan con una presencia notable entre las clases urbanas medias y entre los sectores profesionales como abogados, médicos, farmacéuticos.

Los problemas surgen no de la ausencia de modernización sino de la falta de conceptualización de dicho proceso (nunca legitimado desde la propia cultura e identidad) y de las desigualdades que su anómala puesta en práctica ha generado.

Discurso y Praxis de la Contestación Islámica. Los islamistas buscan, en términos teóricos, restaurar un orden islámico que pretende estar inspirado simbólicamente en el momento mítico de los primeros años del islam, del cual extraen su legitimación política “autóctona” y en el que basan la deslegitimación del orden establecido, pero no niega una interpretación en clave contemporánea que se adapte a la realidad del momento, entre otras razones porque el *iytihad* es un legítimo instrumento para ello. La cuestión gira, no en torno al modelo (la forma) sino en torno al proceso de legitimación de ese modelo social y político, porque en términos sociológicos los islamistas representan un movimiento de autoafirmación cultural frente a los modelos exógenos. Por ello hay que entender que la reclamación de la *shari'a* significa la elaboración de la ley de acuerdo con un origen cultural islámico y no occidental, aunque ello no quiera decir que tenga que hacerse necesariamente en términos inmovilistas o tradicionalistas, porque si existe voluntad por parte del legislador, los mecanismos legales islámicos tienen recursos suficientes para modernizarse, y la historia lo ha demostrado sin cesar.

La línea de pensamiento de los Hermanos Musulmanes, que va a alimentar a la mayor parte de los movimientos islamistas posteriores parte e la idea de que la educación de los hombres es lo principal. Para al-Banna y sus continuadores hay que comenzar trabajando con el individuo, la familia y la sociedad a fin de lograr después de modificar el aparato gubernamental e institucional que estructura la sociedad. Es decir, el poder es un medio que, si bien es inevitable para realizar el proyecto global islámico, no deja de ser sólo uno de los niveles del proceso de reforma dominante en el pensamiento de la Hermandad. Asimismo hay que tener en cuenta que esta primera generación islamista formó parte del movimiento nacional de liberación contra la dominación colonial.

Tras las independencias, los movimientos nacionalistas monopolizaron el Estado. En muchos países del mundo árabe estas elites nacionalistas y militares de tendencia secularizadora que dominaron el aparato del Estado expulsaron del mismo a las corrientes islamistas, las cuáles experimentaron importantes cambios en su seno como consecuencia de la vivencia de la represión del Estado contra ellos. Mientras para la primera generación el adversario principal era “externo”, para la segunda generación el adversario sería musulmán: los gobiernos autocráticos que los ilegalizan y reprimen.

En consecuencia, emergerá a partir de entonces una corriente insurreccional que dará nacimiento a grupos “revolucionarios islámicos” que tratan de impíos a todos los musulmanes que consideraran contrarios a las prescripciones divinas y recurren a la violencia desde los años setenta.

Actualmente los gobiernos se enfrentan a la tercera generación de islamistas, cuya realidad está vinculada a la extensión de la educación entre una amplia población joven y al descontento creciente entre ella hacia los sistemas sociopolíticos establecidos. La movilización islamista volverá a alcanzar una gran expansión en la década de los años ochenta debido no sólo a la influencia moral del triunfo de la revolución iraní, al declive progresivo del modelo socialista panarabista o a las facilidades coyunturales que ciertos gobiernos les ofrecieron en los años setenta como estrategia para debilitar a su oposición por la izquierda, sino también, y fundamentalmente, porque son sentidos como una nueva elite capaz de llevar a cabo el programa que los regímenes poscoloniales prometieron cumplir y que desde los ochenta se ha comprobado definitivamente que no han sido capaces de hacer.

Pero si bien los islamistas son, en efecto, los beneficiarios del desgaste de los regímenes en el poder que, sin asumir la más mínima renovación de sus elites gobernantes, han consumido lo esencial de

sus fuentes de legitimidad, esto no explica por qué son sólo los movimientos islamistas los que logran explotar este desgaste en tanto que no lo consiguen ni la izquierda, ni los liberales, ni los “laicos”.

El islamismo en términos sociológicos debe ser considerado como una prolongación del nacionalismo poscolonial en lo que concierne a la reivindicación de la independencia cultural en la construcción moderna del Estado. Porque hay que tener en cuenta que el sistema de valores poscolonial creó la modernización política y económica al margen de la legitimación y cultura islámicas y siguiendo el universo simbólico del modelo occidental.

Rashid Gannushi, dirigente del movimiento islamista tunecino y exiliado en Londres desde 1993, es defensor de “fundamentar los valores democráticos en la cultura islámica” y es uno de los pensadores islamistas actuales que con más convicción defienden la participación de los partidos islamistas en el proceso político, afirmando que el sistema parlamentario, que permite la participación universal y la rotación de la autoridad a través de elecciones honestas, se acerca mucho a lo que en realidad significa la *shurà*, incluyendo en ese sistema la independencia judicial, la justicia social y el respeto de los derechos humanos. De hecho, la orientación reformista y legalista del movimiento tunecino Al-Nahda que Gannushi dirige, ha caracterizado la evolución del movimiento desde su origen en 1981 como Movimiento de Tendencia Islámica. Ya entonces, en su primer comunicado como organización política, los temas claves eran desarrollo, desempleo, denuncia de la marginación del islam, imperialismo, crisis social, crítica del autoritarismo y del monopartidismo...Así mismo, afirmaban su adopción de una visión comprensiva del islam y propugnaban una solución tunecina que, aseguraban, se apartaba del modelo revolucionario iraní.

Los Islamistas y Occidente. El problema radica en que la visión dominante que Occidente tiene de los islamistas tiende a hacer caso omiso de que según su entorno nacional, su terreno social o sus modos de acción los islamistas pueden variar muy sensiblemente. Por el contrario, se basa en una visión monolítica que selecciona los aspectos más tradicionalistas (que se muestran *a priori* intemporales e impermeables a la historia) o más sensacionalistas (a través de la observación de sus sectores más frustrados, iletrados o radicalizados) para extraer de estos dos grupos extremos la naturaleza global del islamismo, introduciendo grandes niveles de distorsión en las conclusiones hechas con esta metodología. Aplicando estos criterios de selección se olvida que las diferentes maneras de apropiación de lo religioso por lo político no están determinadas por su origen dogmático sino más bien por la sociología de los que la realizan y éstos, en el caso del islamismo, están en su mayoría situados en tendencias reformistas, que se ubican en el enorme espacio central que queda normalmente oculto entre los tradicionalistas y los violentos.

De esta imaginaria dominante se deriva la dificultad que los movimientos islamistas reformistas tienen para comunicarse con Occidente y transmitir a sus opiniones públicas que no son los movimientos violentos y radicales que se considera. Esta incomunicación tampoco es ajena al hecho de que entre los islamistas y el mundo occidental no se han tendido puentes intelectuales, como ocurrió antes con los movimientos tercermundistas o nacionalistas que enlazaron ideológicamente con la izquierda europea. Y buena parte de ello procede de la desmedida tendencia del mundo occidental a occidentalizar la historia universal lo que le lleva a querer ver reproducidos en sus interlocutores su propio sistema de valores. Aquellos actores que no se acoplan a sus referencias ideológicas y simbólicas no entran fácilmente en los cauces de la comunicación.

De ahí las dificultades para aceptar que, por ejemplo, en la experiencia histórica y sociológica del mundo islámico no ha existido el conflicto radical entre razón y fe que sí ha marcado la construcción moderna europea. Y que, por ello, si bien ésta se ha conformado a partir de una concepción lineal de la modernidad, según la cual la marginación de la religión ha ido unida al avance hacia la modernidad, en el mundo musulmán no ha ocurrido así. Si en la experiencia europea el laicismo se ha consolidado como un valor asimilado a la modernidad y la democracia, en los países árabes el laicismo sólo ha sido fruto del voluntarismo autoritario de los dirigentes nacionalistas poscoloniales, en tanto que las sociedades nunca han experimentado un proceso social amplio de secularización. Es más, como en el mundo musulmán el secularismo ha sido a menudo asumido e impulsado por elites dirigentes patrimonialistas y autoritarias, existe, al contrario que en Europa, un potencial conflicto de intereses entre democracia y laicismo. Y como con frecuencia se ha impuesto en contraposición a la herencia islámica, existe un potencial conflicto entre laicismo e identidad cultural.

Los Regímenes Ante la Oposición Islamista. Después de haber utilizado al movimiento asociativo islámico en los años sesenta y setenta en contra de la oposición de izquierda (Hasan li contra la izquierda nacionalista, Burquiba contra izquierda sindical y universitaria, y Bumedíán contra los sectores marxistas y comunistas), regímenes como el egipcio, tunecino, argelino y marroquí fueron comprobando como progresivamente se iba construyendo un poderoso movimiento de oposición islamista contra ellos, ante el cual tenían que reaccionar y modificar sus estrategias.

Túnez

También fue entonces cuando en Túnez, donde nunca se ha desarrollado un movimiento violento, se alternaron políticas de represión o aproximación al islamismo reformista de acuerdo con los intereses coyunturales del régimen. Así hasta bien entrados los años setenta el régimen no desconfió de una tendencia islamista que, inicialmente, circunscribía su acción al ámbito educativo y a las mezquitas, con una postura que hacía básicamente hincapié en los elementos morales de la sociedad, para después iniciar su entrada en política no como oposición al régimen, sino en contra de las corrientes marxistas del país que, tras el brusco abandono del modelo socialista en 1969, constituían otra gran preocupación del régimen. De ahí que incluso en 1969 a esos nuevos líderes islamistas emergentes se les invitase a formar parte de la Asociación para la Preservación del Corán, dedicada a la promoción del legado árabo-islámico de Túnez, que contaba con el patrocinio estatal. De hecho, esta asociación había sido creada como eje de la nueva política de defensa del islam que el régimen quería promover para compensar la imagen antirreligiosa que había difundido Bourguiba en los años precedentes. Las relaciones no fueron siempre pacíficas y, a fines de los setenta, fueron expulsados de la Asociación debido al incremento de sus actividades, a su expansión en el seno de la Asociación y a su posición que, aunque todavía no muy politizada, ponía en cuestión aspectos fundamentales del modelo bourguibista. La influencia de la experiencia jomeinista y su crecimiento en el ámbito universitario les hizo ir modelándose progresivamente como una fuerza política antagónica de la bourguibista la cual, tras sus sucesivos bandazos ideológicos (del socialismo al liberalismo, de la izquierda a la derecha, del "laicismo" autoritario a una cierta recuperación islámica instrumental...) había desorientado a toda una nueva generación que constataba que no existía un verdadero proyecto nacional ni una ideología que representase al régimen.

La represión comenzó en 1981, nada más nacer como Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI), expresión de la orientación opositora del movimiento. Sus críticas y rechazo a participar en el simulacro de apertura política de las elecciones legislativas celebradas aquel año, su solicitud de legalización como partido, y su integración en 1982 en la plataforma reivindicativa de libertades de asociación, reunió y prensa constituida por los partidos tunecinos de oposición, les valió una dura persecución por parte del entonces primer ministro Muhammad Mzali.

Tras haberlos reprimido con dureza desde 1981, Mzali inició en 1984 una nueva estrategia de aproximación a fin de contrarrestar su enfrentamiento personal con la poderosa central sindical del país y de contar con la ayuda de los islamistas para contener el creciente malestar social expresado en las revueltas del pan en 1984. Fue entonces cuando Gannushi y otros líderes islamistas fueron excarcelados y se les dieron responsabilidades en el ámbito de la educación nacional. A pesar de mantener un línea política prudente y de no enfrentamiento con el régimen, éste, dominado por la fiebre unánimista de su presidente y por su personal animadversión hacia los islamistas desencadenó una nueva persecución contra el MTI y, de nuevo, en marzo de 1987 eran encarcelados noventa de sus miembros, entre ellos Adelffath Muru y el propio Rashid Gannushi bajo una rocambolesca acusación de conspiración contra el régimen con apoyo iraní. En agosto un desconocido grupo que se autodenominó Yihad Islámica se declaró responsable de las cuatro bombas que estallaron en cuatro hoteles de la capital, violencia que el MTI condenó. Durante su juicio Gannushi definió su ideal como "una *da'wa* de paz, democracia y libertad" lo cual no le libró de una condena a trabajos forzados que más tarde conmutó el entonces primer ministro, 'Abidin Ben'Ali, quien para contener el grave deterioro de la situación que experimentaba el país, con riesgos de explosión social, apartó con un golpe constitucional a Bourguiba en noviembre de 1987, le sustituyó en la Presidencia e inició una reforma-catarsis del sistema, en el que se recuperó la táctica de la integración homeopática del islamismo tunecino hasta 1991.

Argelia

En Argelia ese período fue el de la persecución contra el Movimiento Islámico de Argelia (MIA) creado por Mustafa Buyali en 1981, concreción argelina del islamismo radical, a la vez que Chadli Benyedid se abrió al sector "islámico" del régimen y desde ahí trataba de aproximarse al islam contestatario que desde 1981 habían comenzado a organizar Madani, Sahnun y Soltani. En 1989 Benyedid dio un paso muy mal recibido por sus vecinos norteafricanos, la legalización del Frente Islámico de Salvación (FIS). Los gobernantes argelinos, aislados de la sociedad y viviendo de la rapiña de la renta petrolera, ante la crisis económica que abrió el choque de la caída de los precios del petróleo a mediados de los

económica. Las críticas al socialismo y su oposición a la reforma agraria convertían a los islamistas en defensores de una reforma liberal que encontraba serias resistencias en el aparato del Estado. Hasta enero de 1992 el FIS participó legalmente en el entonces democratizado escenario político argelino.

Junto a esta estrategia “del palo y la zanahoria” con respecto a los islamistas, los regímenes acentuaron su acercamiento a las instancias tradicionales del islam oficial y trataron de anular a éstos promoviendo medidas sociales de islamización. De ese modo, el parlamento FLN de Argelia aprobaba en 1984 una retrógrada Ley de Familia que respondía a la visión del *lobby* fundamentalista del régimen, así como una “ley de arabización” forzosa de la administración, los medios de comunicación y las empresas en 1990 cuyo único objetivo era acaparar los símbolos de la arabo-islamicidad (y que finalmente tuvo que ser pospuesta *sin die*, mostrando las contradicciones de la clase política argelina).

Sin embargo esta estrategia no hizo sino aumentar la dependencia de los regímenes de las tradicionalistas instituciones religiosas del Estado, en tanto que la táctica de la “sustitución” del islamismo promoviendo medidas sociales de islamización en ningún caso ha logrado alcanzar el objetivo deseado, dado que todo proceso de oficialización del islam por parte de los regímenes está llamado a padecer la misma falta de credibilidad que alcanza a dichos regímenes que, sin embargo no pueden eliminar el valor simbólico de oposición que representan los islamistas. Éstos, más que los defensores de un discurso puritano y conservador, que es lo que han imitado los gobiernos, son sobre todo los agentes de un cambio políticosocial.

El golpe de estado en enero de 1992 en Argelia puso fin a la transición liberal en este país, a la vez que en Egipto y Túnez los respectivos procesos de apertura política iniciados en 1983 y 1987 se frenaban y las estrategias con respecto al islamismo ponían fin a la táctica de la integración reorientándose a favor de la marginación y la represión. Desde entonces, la actitud frente al islamismo se centrará en el ámbito de la seguridad, la cual presidirá tanto las iniciativas del gobierno como las informaciones sobre el tema.

La reacción de los militares argelinos en 1992 fue un acto en contra del reparto del poder para proteger sus privilegios políticos y socioeconómicos. La participación de los islamistas en el proceso de liberalización iniciado a finales de los ochenta (como lo habría sido la de cualquier otra oposición con capacidad de alternativa de poder) debía ser sólo “instrumental” y, al igual que en Túnez o Egipto, no tenía que abrir las vías de la alternancia ni buscar la renovación de las elites gobernantes. Fueron las contradicciones internas del régimen argelino las que permitieron que la democratización se filtrase entre las grietas de un sistema en crisis, que tuvo que reaccionar violentamente para evitar los irreversibles cambios que de ello se derivaban.

La “culturalización” del conflicto, al convertir la guerra en una especie de “cruzada” contra lo que se ha convenido en llamar monolíticamente “integrismo islámico”, y donde éste encarnase el opuesto del modelo cultural occidental, es un “envasado ideológico” elaborado en los despachos oficiales argelinos que ha sido sabiamente transmitido a los medios de comunicación occidentales a través de una triple estrategia: dar gran resonancia a las acciones de los minoritarios grupos violentos, ocultar la violencia del Estado contra los reformistas y la población argelina en general y seleccionar la información sobre las víctimas dando a conocer sólo las muertes de miembros de las elites occidentalizadas. Esta construcción de la información, totalmente controlada por el régimen militar y fielmente aceptadas por las opiniones occidentales, ha bloqueado a nuestras sociedades para discernir racionalmente sobre el conflicto en Argelia y sobre los islamistas en general.

La buena “acogida” que dichas tesis han tenido en Occidente han permitido a otros países vecinos, como Túnez y Egipto, prescindir de la relativa liberalización política emprendida a fines de los años ochenta y continuar con la forma de gobierno autoritaria. Tanto el éxito del FIS en las elecciones municipales (junio de 1990) y legislativas (diciembre de 1992) argelinas, como la capacidad de movilización social que los respectivos partidos islamistas mostraron durante la guerra del Golfo (situando a los gobiernos en un difícil equilibrio entre sus opiniones públicas y sus aliados occidentales), fueron intensas experiencias que mostraron a las elites gobernantes el potencial social de esta nueva fuerza política, contra la que decidieron actuar radicalmente cuando comprobaron el silencio cómplice de Occidente ante lo ocurrido en Argelia.

Así, en el escenario sociopolítico de la década de los noventa el denominado “fundamentalismo” o “integrismo islámico” va a cumplir el papel de coartada para justificar el autocratismo y la resistencia a la democratización, aportando un valioso instrumento a las elites políticas dominantes para su “estrategia de supervivencia”, tanto en el frente interno (a través de la incorporación de las elites secularizadas antaño contrarias al autoritarismo del régimen, y del uso del miedo a la guerra y a los atentados ante la población), como en el externo (atrayendo enormes apoyos estratégicos y económicos occidentales).

En consecuencia, a partir de 1992, el ejército en Argelia iniciaba una guerra civil a fin de “erradicar” al islamismo, y Túnez abría “la caza al islamista” con métodos arbitrarios y abusivos que han sido sistemáticamente denunciado por los organismos internacionales de derechos humanos y que han hecho desaparecer del espacio público tunecino cualquier traza islamista (incluidas las barbas y el uso del *hiyab*).

Sin embargo, Marruecos va a seguir su propio camino y si bien compartirá con sus vecinos norteafricanos las estrategias iniciales de coerción, integración de los movimientos sociales islámicos no politizados y alianza controlada del islam institucionalizado, en los últimos tiempos, al contrario que en Túnez, Argelia o Egipto, ha avanzado a favor de una integración restringida en el sistema político de la tendencia islamista. La participación, por primera vez de manera oficial, en las elecciones de noviembre de 1997 de un partido islamista, que si bien no es el más representativo sí se ha desarrollado considerablemente en los últimos tiempos, pone de manifiesto la voluntad de los gobernantes marroquíes de no sumarse a las filas de los países “erradicadores” y buscar su propia vía de inclusión de los islamistas.

Asimismo, los tres países han adoptado aproximadamente la misma “presentación oficial” del conflicto con los islamistas, buscando reducir a un problema de “terrorismo”. Los discursos oficiales tienden a hacer una división maniquea entre “islamistas” y “demócratas”, que está lejos de acomodarse a la realidad, y a convertir al régimen en el representante del islam “auténtico” y “moderado”, al vez que proclaman que el islamismo, cualquiera que sea la tendencia, no puede engendrar más que violencia y extremismo y buscan la adhesión popular fomentando la tesis del “complot extranjero” a la vez que justifican por la amenaza islamista el férreo control que ejercer las autoridades sobre la sociedad civil y sus reticencias a democratizar el régimen.

La instrumentalización del lenguaje en torno al terrorismo, la democracia y el integrista se doblará de una voluntad manifiesta de hacer una amalgama entre los grupos reformistas y las ramas del islamismo revolucionario violento a fin de ocultar y descalificar a los primeros. La repercusión informativa, muchas veces fomentada, de las acciones violentas sirve de coartada a esta táctica, que además hace un uso extensivo del miedo y la amenaza ante las poblaciones internas y las opiniones occidentales.

La evocación de la crisis argelina constituirá también un valioso instrumento de movilización a favor de las políticas gubernamentales, utilizando la situación del vecino país, como repelente y como prueba de lo bien fundado de la política del régimen, en su vertiente de represión del islamismo y de resistencia a un proceso “rápido” de democratización que abocase a una alternancia a corto plazo.