

REVUELTAS ÁRABES, TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA Y PARTIDOS RELIGIOSOS *

SALVO ANDÒ **

SUMARIO:

1. PREMISA
2. LA «PRIMAVERA ÁRABE» ES UNA REVOLUCIÓN
3. LOS PARTIDOS RELIGIOSOS FRENTE A LOS PROYECTOS DE CAMBIO SOCIAL E INSTITUCIONAL
4. LOS HERMANOS MUSULMANES Y SU PESO EN LA POLÍTICA EGIPCIA
5. REFORMISMO ISLÁMICO DE MASAS
6. LA ETERNA DISPUTA ENTRE EL ISLAM LIBERAL Y EL ISLAM «MILITANTE» SOBRE LA RELACIÓN CON LA MODERNIDAD
7. ¿HACIA UNA «REFORMA» DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA?
8. JIHAD: EL PROBLEMA EXISTE, PERO SE SOBREDIMENSIONA
9. ¿UNA EVOLUCIÓN DEL ISLAM TRAS LAS REVUELTAS?
10. DIGNIDAD HUMANA Y CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LA SHARI'A
11. ESTADO NACIONAL Y «UMMAH»; UNA ANTINOMIA QUE NO OBSTACULIZA LA DEMOCRACIA
12. FUENTES DE LA SHARI'A Y ESTADO DE DERECHO: UNA FALSA ALTERNATIVA
13. LA TORSIÓN DE LA SHARI'A Y EL DERECHO ISLÁMICO DE EXCEPCIÓN
14. ¿CÓMO PUEDE EL ISLAM ELABORAR PRINCIPIOS LIBERAL-DEMOCRÁTICOS?
15. PERSPECTIVAS CONSTITUCIONALES DE LA PRIMAVERA ÁRABE
16. CONCLUSIÓN

* Traducido del italiano por Augusto Aguilar Calahorro.

** Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad Kore de Enna (Italia).

1. PREMISA

Es pronto aún para hacer un balance sobre la llamada «Primavera Árabe». Una estación de cambios trascendentales comenzada en enero de 2011 y aun por concluir. Sin embargo, sí podemos identificar en ella algunas tendencias fundamentales.

Hay países, como Túnez y Egipto, en los que han tenido lugar las primeras revueltas, donde parece haber comenzado la transición democrática y en los que se van perfilando poco a poco ciertas estructuras de gobierno basadas en amplios acuerdos políticos, acuerdos en los que están inmersos incluso los partidos religiosos. En estos países, tras las elecciones políticas, debería iniciarse un proceso constituyente (en Egipto anticipado por el referéndum de marzo de 2011, mediante el que se han aprobado algunas modificaciones de la Constitución vigente), del cual deben resultar Constituciones que garanticen de forma inequívoca el pluralismo político y cultural, hasta ahora considerado incompatible con la protección de la democracia frente a la amenaza del fundamentalismo islámico.

Más compleja parece ser la situación de Libia, ya que con la muerte de Gadafi debería concluirse la guerra civil, aunque no puede preverse cuándo se podrá alcanzar un acuerdo entre las diversas etnias, acuerdo necesario para la creación de un verdadero Estado nacional. La vuelta a la normalidad, en suma, será larga y fatigosa para este país, que deberá ser «asistido» por la Comunidad internacional¹.

¹ Es de augurar que, terminada la guerra, puedan formarse verdaderos partidos nacionales, capaces de iniciar un proceso de pacificación nacional. No se trata de una obra fácil, pues, durante el régimen de Gadafi, que consideraba el país una posesión personal, no ha podido emerger una esfera pública en la cual se pudiese desarrollar una discusión política; ni siquiera la comunidad de fieles ha expresado movimientos religiosos en situación de promover una obra de politización de la sociedad libia. El coronel toleraba sólo aquellas organizaciones representativas de las tribus, pertenecientes a un comité de coordinación controlado por el régimen, y los comités revolucionarios. Se trata de una realidad que, como observa F. RIZZI (*Mediterráneo in rivolta*, Castevecchi editore, Roma 2011, pp. 77 y ss.) se asemeja, desde el punto de vista de las instituciones a aquella de los países del Golfo. Los partidos, que deben organi-

Para comprender, por tanto, qué estructuras podrán construirse en los países escenario de las revueltas de la «Primavera Árabe», donde han quebrado los viejos regímenes, puede ser útil prestar toda la atención a lo que está ocurriendo en Túnez y Egipto, dado que en estos países la vuelta a la normalidad parece más fácil, y porque en ellos las tradiciones políticas, el nivel cultural de las clases dirigentes, y las reformas sociales llevadas a cabo a lo largo de los años, hacen objetivamente más sencilla la realización del «rule of law», fundamentado en el respeto a los «standard» internacionales de protección de los derechos humanos.

2. LA «PRIMAVERA ÁRABE» ES UNA REVOLUCIÓN

Túnez y Egipto son países que desde hace décadas se han abierto a Occidente, han aceptado las reglas del libre mercado, han combatido la injerencia religiosa en la vida política y social, incluso a través de medidas drásticas destinadas a contener la amenaza fundamentalista, y en años re-

zarse ex novo, deberán garantizar a través de una transición bien ordenada la unidad del país, quizás reconociendo las realidades territoriales mediante formas de autonomía política y construir un Estado constitucional donde se afirme una identidad nacional distinta de la islámica. El hecho de que el Presidente del Consejo Nacional de transición (CNT), Mustafa A. Jalil, poco antes de concluir su mandato se haya pronunciado a favor de la Shari'a (entrevista concedida al «Corriere della Sera» el 25 de octubre de 2011) no significa que Libia quiera construir un Estado islámico. Jalil ha explicado en referencia a la Shari'a que sólo algunas leyes, sobre todo en materia de Derecho de familia y de libertad económica, se adecúan a los principios de la Shari'a, en cuanto que «toda Constitución se basa en un sistema de valores que parte de arriba hacia abajo». La Shari'a, por lo tanto, desde esta perspectiva debería tener «el mismo valor que los derechos fundamentales para los occidentales». Pero antes incluso de entender en qué dirección va Libia, en referencia a la relación entre religión y política, es necesario comprender si las tribus aceptarán un Estado unitario, guiado por un líder reconocido por todos. Cfr. G. JOFFE, *Libya: Past and Future?* *Aljazeera.net*, 24 de febrero de 2011.

cientes, han colaborado con los países europeos en el control de la inmigración ilegal.

De particular interés resulta la revolución de Egipto, dado que se trata de un país que juega un papel de liderazgo en la región y cuyos acontecimientos políticos tendrán sin duda un amplio reflejo en toda el área. Aquí, la «Primavera Árabe» ha producido una discusión pública muy viva, alimentada también por personalidades que los viejos regímenes habían condenado al exilio y que han vuelto con la intención de participar en la vida política y de contribuir a la reorganización del sistema político, incluso a través de la aprobación de una Constitución que permita cancelar todos los elementos de autoritarismo que caracterizaban las Constituciones precedentes. En las revueltas comenzadas en la Plaza Tahrir del Cairo no había en primera fila sólo jóvenes, sino hombres y mujeres pertenecientes a una clase media sufriendo a causa de una gestión del poder que ha impedido la participación política, imponiendo al país, desde hace tiempo con serias dificultades económicas, el precio de una difusa corrupción en todos los niveles del sector público, y concentrando en muy pocas manos el poder económico.

La realidad económica y social de los dos países norteafricanos, que en el imaginario de occidente se caracterizaban por un continuo crecimiento económico, conforme a los datos del PIB, en realidad registraba una inmensa injusticia en la distribución de la riqueza que en más de una ocasión había dado lugar a la ocupación popular de las plazas brutalmente represaliadas por el régimen. Los gobiernos occidentales habían prestado poca atención a estos hechos en el pasado. De aquí la sorpresa manifestada por la opinión pública europea frente a la «Primavera Árabe». No se ha tenido muy en cuenta en occidente el hecho de que en la construcción del modelo poscolonial, desarrollado bajo la marca de la continuidad de las relaciones entre los nuevos regímenes políticos y los poderes protegidos por los Estados coloniales —una vez concluida la experiencia del panarabismo filosocialista de Nasser—, habían quedado sin resolver los problemas tradicionales de la negación del desarrollo. La situación social egipcia, sobre todo, continuaba registrando amplísimos núcleos de pobreza, de forma particular en la periferia del Cairo y en las zonas internas del país, a pesar de la política de libre mercado sostenida por Sadat y continuada por

Mubarak, impulsada hasta la constitucionalización del «liberalismo económico» con la intención de atraer capital extranjero².

Es cierto que no son pocas las diferencias históricas entre ambos países, en particular en lo referente al periodo poscolonial. La política externa egipcia, a partir de Sadat, ha sido siempre muy aperturista en lo referente a Occidente y a la línea de diálogo con Israel. Una línea que Mubarak ha mantenido, incluso al coste de aislarse en el contexto de las naciones árabes, al suscribir un tratado de paz con Israel que ha inducido a los Países Árabes a excluir a Egipto de la Liga Árabe durante más de una década. Túnez, sin embargo, ha jugado un papel más orgánico en el mundo árabe entre las Instituciones que tienden a darle una representación unitaria.

La historia postcolonial tunecina, se caracteriza por una fuerte continuidad. Los valores del «pequeño padre» Bourghiba constituyeron el trasfondo cultural al que hizo referencia Ben Alí, estrecho colaborador de Bourghiba³.

Por el contrario, la historia de la República de Egipto se caracteriza por una fuerte discontinuidad desde los tiempos de las revueltas del Comité de los Oficiales Libres liderados por Nasser⁴. Estos organizaron políticamente a las masas, difundiendo consignas sobre el panarabismo para crear una potencia árabe que no se sujetase más al dominio occidental, así como un modelo económico de tipo socialista que refutase la cultura del libre mercado. La construcción del nuevo Estado egipcio se fundaba en la estrecha relación entre nacionalismo y socialismo. Se trataba de un nacionalismo socializante destinado a ser asumido en aquellos años como el punto de referencia de los nuevos estados árabes, realizado a partir del partido Baath y de los que de éste tomaban su modelo organizativo. Las fases sucesivas han sufrido importantes cambios de perspectiva, primero en clave económica, y posteriormente también en clave política y geopolítica.

² Cfr. AA.VV, «Privatization in Egypt», United States Agency for International Development (Ed.), *Quarterly Review*, abril-junio 2002.

³ V. GESSER y M. CAMAU, *Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourghiba à Ben Ali*, París, 2003.

⁴ G. NASSER, *The Philosophy of Revolution*, El Cairo, 1954.

La analogía entre ambas revoluciones, la egipcia y la tunecina, no es de tipo ideológico ni tienen objetivos políticos precisos, sino que se debe al protagonismo desconocido que han adquirido las masas, al menos en la forma en que se han manifestado, y sobre todo por la movilización de muchísimos jóvenes que, en una sociedad donde el peso de los ancianos ha constituido un verdadero baluarte de las tradiciones, se han situado a la cabeza de las protestas utilizando la tecnología informática para comunicarse, para transmitir en directo las imágenes de lo que estaba sucediendo, para expandir la revolución dándole un contenido fácilmente comprensible por la gente y que ha innovado el lenguaje de la política.

Las consignas que se alzaban sobre las plazas revueltas eran muy diversas de aquellas que habían caracterizado las reivindicaciones sindicales, igualmente duras, en el pasado⁵, o las manifestaciones contra los fraudes electorales de tiempos recientes. Esta vez no se protestaba sólo por la falta de pan y de trabajo, sino por el inmovilismo de la sociedad, por la incapacidad del régimen de aproximarse a la modernidad, en una fase de la política internacional en la que se han puesto sobre la mesa los viejos equilibrios geopolíticos y donde los países en vías de desarrollo parecían destinados a sufrir una condición de marginación aun superior, dado que la globalización de los mercados no se extendía a los derechos.

Lo que une a los dos países norteafricanos, en referencia a lo acontecido en la «primavera árabe», es la espontaneidad de las revueltas, los medios utilizados por aquellos que las promovieron para alcanzar un consenso masivo, la implicación no sólo del mundo laico y liberal sino también de importantes sectores del mundo religioso, y en algunos casos incluso de los fundamentalistas, la difundida conciencia de que las revueltas ocurrían «en el Islam» y «para el Islam», y que al mismo tiempo expresaban una voluntad de apertura hacia Occidente y un ruptura con las lecturas reaccionarias y filogubernativas de la antigua hostilidad islámica frente a los conflictos políticos y sociales.

⁵ Acerca de las huelgas de los mineros y de los trabajadores textiles, cfr F. RIZZI, *Mediterraneo in rivolta*, cit., p. 60.

No se han escuchado los tradicionales slogans anti-imperialistas de años pasados contra las operaciones de injerencia humanitaria occidental, para defender a los oprimidos o en defensa de la paz. Por el contrario, se ha registrado una actitud crítica hacia una cultura liberal que comporta costes sociales insostenibles para los países más pobres, condenados a ser aun más pobres. Lo característico de las revueltas ha sido su «universalidad» («transversalidad» es un término que parece demasiado reductivo). En las plazas de las revueltas no se encontraban sólo los jóvenes, no había sólo representantes de las minorías árabes insatisfechas con el régimen, no estaban sólo los pobres o los de la clase media, no se encontraban sólo los islamistas moderados; estaban todos. Ha habido un encuentro entre clases distintas de la población que, convergiendo en lugares comunes, manifestaban su voluntad de acabar con las barreras creadas por los prejuicios y por el miedo a concurrir en un futuro diferente.

Escribe, acerca de lo acontecido en Plaza Tahrir, Wael Farouk, profesor de la «American University» del Cairo⁶, y participante en las revueltas, que el encuentro entre tanta gente diferente que el propio régimen había tratado de dividir en compartimentos estancos, ponía fin al «conflicto de estereotipos que amenazaban con incendiar la sociedad pocos días antes de la revolución, tras el atentado a la iglesia de Alejandría. La Plaza Tahrir ha sido el espacio en el que la juventud ha descubierto el sentido de la propia existencia y donde se ha recuperado la fe en la capacidad propia para cambiar las cosas, tras haber comprendido que sus sueños no eran inalcanzables». La revolución egipcia representa una transformación de la mentalidad árabe única en su especie.

A través de Facebook los egipcios han podido franquear las barreras entre la realidad tradicional del mundo virtual expresando el deseo «de recuperar la existencia humana de la que habían sido privados por la dictadura». El resultado más importante de la revolución ha sido la liberación de la mentalidad árabe del sueño del tirano justo. Muchos han criticado la revolución por la ausencia de un líder, sin embargo, ésta ha sido su característica distintiva más importante.

⁶ WAEL FAROUK, *L'amicizia come via alla conoscenza*, Atlantide, 2011, 23, 89.

Lo que ha empujado a millones de personas a refugiarse en las plazas para discutir sobre un futuro distinto ha sido su fe en la libertad. El régimen de Mubarak, después de más de cuarenta años, ha caído en el transcurrir de pocos días al enfrentarse a un desafío diverso e irrefrenable mediante los instrumentos tradicionales de represión o negociación. La cosa más importante que los egipcios han aprendido de esta revolución es que la libertad no significa sólo la ruptura de las cadenas, o la superación de los obstáculos que se encuentran en la realización de los deseos individuales o grupales. La libertad debe ser compartida con los demás... porque no existe libertad separada de los otros.

Desde ciertos aspectos puede decirse que contra la «eterna reproducción de las relaciones de fuerza vigentes», preferida por la burocracia y las élites políticas movidas por «el instinto de auto conservación», se ha movilizó una población muy joven —de los trescientos cincuenta millones de árabes la mitad tiene menos de veinticinco años— dispuesta a no sufrir más la hegemonía de un bloque social constituido por poderes económicos, militares y familiares-tribales; el pueblo se ha rebelado contra un sistema de injusticia social intolerable, considerando que las enormes riquezas producidas por los recursos energéticos, en algunos países, han sido dominadas por pocas familias, en presencia de una pobreza siempre más difusa⁷.

En este sentido, las revueltas han hecho emerger una aproximación al proceso democrático que no podrá dejar de tener un efecto contagioso, que no podrá no escribirse también en aquellos países donde los regímenes, tras las protestas, han sido desestabilizados y, ahora, obligados a contar con una opinión pública finalmente consciente de la fuerza que puede expresar.

Lo que ocurra ahora en Túnez y Egipto constituye una prueba general de lo que pueda acaecer mañana en todo el mundo islámico. Una importante novedad de estas revueltas es que no se haya registrado, por parte de las poblaciones en lucha, la tradicional desconfianza del mundo islámico

⁷ L. CARACCILO, Editorial, «Il Grande Tsunami. Guerra di Libia, Rivoluzione d’Egitto. Tremano i Sauditi e l’Italia resta sola», *Limes. Riv. It. Geopol.*, 1-2011, 7-21.

respecto de Occidente y de las llamadas «interferencias» ambientales en los asuntos relacionados con los «Hermanos». También esto es un dato revolucionario. La Plaza ha buscado esta vez a los periodistas extranjeros para que sus protestas pudieran llegar más lejos.

El cardenal Scola ha observado, con ocasión de un Congreso desarrollado en junio sobre las perspectivas del mundo árabe tras las revueltas⁸ que, la revuelta, se convierte en revolución cuando en el centro de esta «se encuentra la idea de la verdad» (citando a Augusto Del Noce). Se trata de una observación que fotografía eficazmente una novedad de la insurrección: la insistencia con la que se ha reivindicado en las plazas el respeto de los derechos humanos. Se ha hablado exactamente de derechos humanos y no de «dimensión humana», dimensión que había constituido hasta ahora, en relación con los derechos de la persona, el elemento distintivo entre las Cartas de derechos occidentales y las islámicas o las aprobadas por la Liga Árabe⁹.

La cuestión de la disputa sobre la universalidad de los derechos no ha significado en el pasado un obstáculo político infranqueable, pero sí ha expresado un conflicto ideológico irresoluble sobre la propia idea del ser humano; contraponiendo el hombre occidental al islámico. Esta vez las revueltas han puesto sobre el terreno una idea del hombre que no es muy distinta a la occidental. Como explica Maurice Pierre Roy, pueblos que han distinguido desde siempre dos ideas de universalidad de los derechos, la occidental y la islámica, sobre la base de una diversa idea del hombre, han afrontado ahora los problemas sobre la dignidad de la persona sin evocar diferencias ideológicas, religiosas ni políticas infranqueables. «Por primera vez hemos asistido al uso de la palabra «karamat», que se traduce como dignidad individual»¹⁰, y no a aquella de «honor», que hace referencia al colectivo. En suma, si la condición humana allí se considera sin hacer referencia al hombre en abstracto, sino al «homme situé» del que habla

⁸ Vds. *Tracce*, Luglio-agosto 2011.

⁹ G. GOZZI, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, 2010, 268 ss.

¹⁰ O. ROY, *Global Muslim*, trad itál. de L. Cornalba, Milán, 2003.

Georges Burdeau, y si allí se refiere a los procesos de globalización deshumanizadores, en el norte y en el sur del mundo es posible llegar a un acuerdo sobre el contenido mínimo que debe presidir una lista de derechos humanos que pueda compartirse por todas las civilizaciones.

Para asumir este punto de vista no es necesaria una sociedad islámica menos religiosa, sino simplemente una experiencia religiosa diversificada. La afiliación religiosa debe ser declinada de manera distinta en una sociedad que abiertamente rechaza la idea de personalidades carismáticas que garanticen la cohesión social, que cree en la centralidad de la familia pero tiene menos hijos. Se puede, en conclusión, cultivar la idea de vivir en occidente para integrarse con la sociedad de acogida, sin perder la memoria de las propias tradiciones culturales.

La cuestión religiosa, identificada con la invasión de la política por la religión, y por el peligro de la expansión del fundamentalismo islámico, no parece constituir un problema para los jóvenes que luchan por la libertad. Los muchachos de las revueltas son islámicos, y fieles a su identidad, pero no quieren hacer la «guerra al mundo» y, sobre todo, no quieren sacrificar sobre el altar de una afiliación religiosa totalizante la propia libertad y la propia esperanza en una vida mejor.

La democracia invocada en las plazas, esta vez, no parece ser aquella que se limita a registrar oceánicas manifestaciones de apoyo a un rais electo por la casi totalidad de los votantes, sino una democracia auténticamente vivida, capaz de mediar entre intereses en conflicto y entre diversas visiones de futuro. Elementos estos que encuentran una eficaz síntesis en las formas del pluralismo institucionalizado. Pluralizar la sociedad es, precisamente, la condición para politizarla. Y como quiera que transcurran los acontecimientos, no es pensable que en los países escenario de las revueltas puedan aparecer sistemas políticos que se limiten a sufrir el pluralismo, es decir, a tolerarlo, en lugar de promoverlo.

Todo esto ha sucedido, aunque en los años pasados hayan aparecido fenómenos de re-islamización justamente en países que también habían sufrido antes que ninguno procesos de secularización. No obstante, si se tienen en cuenta la actitud de los jóvenes de la «primavera árabe», parece que ahora las exhibiciones de signo religioso —pienso sobre todo en el «velo»— dependen, por un lado, de la voluntad de afirmar una precisa iden-

tividad nacional frente a las fuertes injerencias de los Estados Unidos en la vida económica y política de los países islámicos, y por otro lado, de la voluntad de cambio en nombre de los valores tradicionales frente a una corrupción cada vez más difundida, y a menudo tolerada, por el régimen.

La re-islamización, en realidad, expresaba no tanto una demanda de mayor afección de la vida social a los valores tradicionales, sino más bien, un impulso hacia una mayor moralidad en la vida pública, y por lo tanto, una contestación a los regímenes que han sido derrotados. En este sentido, re-islamización y revueltas por la democracia pueden ser leídas como dos señales de la misma ansiedad provocada por regímenes autoritarios y corruptos que, en la apertura laica, encuentran un terreno de compensación respecto de las barreras a la modernidad operadas en muchos otros campos.

La re-islamización ha sido, además, hostigada por el rais, tanto en Túnez como, sobre todo, en Egipto, donde Mubarak ha tratado de contener por todos los medios la expansión de los Hermanos Musulmanes en el ámbito social y político, incluso de forma violenta. Los hechos han demostrado que las proclamas en defensa de la laicidad amenazada por los fundamentalistas, normalmente han constituido un pretexto para cuestionar, mediante leyes de excepción, las garantías constitucionales, no sólo frente a todo aquel sospechoso de formar parte de la galaxia del integrista islámico, sino frente a toda la sociedad. En esto Mubarak ha supuesto una fractura en la historia egipcia, donde el ejército, a diferencia de lo que ocurre en Turquía, no sólo no tiene una tradición laica, sino que desde siempre ha cultivado intensas relaciones con el islamismo popular.

3. LOS PARTIDOS RELIGIOSOS FRENTE A LOS PROYECTOS DE CAMBIO SOCIAL E INSTITUCIONAL

Tanto en Egipto como en Túnez la amenaza del islam ha sido utilizada por los regímenes pasados como un acicate de la «estabilidad política», allí donde esta última se identificaba sustancialmente con la permanencia en el poder de la clase dirigente guiada por los respectivos Presidentes. Pero la situación ha sido históricamente distinta en los dos países en lo que se refiere a las relaciones entre la política y la religión.

En Túnez, como en otros países magrebís ¹¹, nunca ha habido una contraposición radical entre religión y política. El vínculo que mantiene unida a la «nación islámica» ha sido siempre visto por los magrebís, si bien con menor énfasis respecto de otros países islámicos, como un valor importante, pero nunca en detrimento de las libertades civiles y de la seguridad del Estado, amenazado por el fundamentalismo ¹². El partido islámico tunecino, el «NAHDA» («Renacimiento»), guiado por Rached Ghannouchi, ha sido reprimido por el viejo régimen y su líder enviado al exilio en Inglaterra, no por razones relacionados con la afirmación de la laicidad del Estado, sino porque se trataba de un partido en abierta oposición a Ben Alí ¹³. Hoy, el partido, que ha ganado las elecciones, parece dispuesto a dialogar con los demás partidos para garantizar un cambio democrático basado incluso en la libertad religiosa ¹⁴.

¹¹ Cfr. M. OLIVIERO, *Il costituzionalismo dei Paesi Arabi, Le Costituzioni del Maghreb*, Milán, 2003.

¹² La lucha de Ben Alí contra los fundamentalistas ha sido muy dura, porque los tunecinos temían una infiltración de los fundamentalistas argelinos que habría podido desestabilizar políticamente un país tan vulnerable. A ello se debe el control casi obsesivo ejercido por los tunecinos en las fronteras de Argelia. Cfr.: F. RIZZI, *op. cit.*, 42 ss.

¹³ El partido que tiene una clara inspiración secular, nace en torno a la mitad del siglo XIX. Será declarado ilegal en 1991. Su líder, Rashed Ghannouchi, que había sido expulsado del país, vuelve del exilio en Londres tras la «revolución de los jazmines»; el partido será reconocido oficialmente junto a otros movimientos menores en marzo de 2011.

¹⁴ Las elecciones para la Asamblea constituyente, desarrolladas en Túnez el domingo 23 de octubre de 2011, inducen al optimismo en relación a la posibilidad de radicar la democracia en el amplio mundo árabe. Las primeras elecciones libres impulsadas por la «primavera árabe» han tenido un gran éxito, no sólo por el número de participantes, sino también por la regularidad del ejercicio al voto certificado por los observadores internacionales, por la forma en la que se han desarrollado las campañas electorales, por las declaraciones posteriores al voto, de las que se deduce la voluntad de crear un gobierno fundado sobre amplios consensos. Rached Gannouchi, el líder del partido más votado, comentando el resultado electoral, ha explicado que han ganado los moderados, y que su partido a convencido a los electores por haberse declarado a favor de un Estado laico, donde no habrá lugar para la Shari'a, y donde prevalecerá el principio de separación de poderes. Su modelo, ha afirmado el líder

La peculiaridad egipcia consiste en el papel ejercido por los militares, desde siempre cercanos al islamismo popular, pero también desde siempre ferozmente hostiles a la formalización de la presencia islámica en la escena pública¹⁵. La Constitución egipcia de 1971, querida por Sadat, tenía

del NAHDA, es el del AKP del premier turco Erdogan, partido que se inspira en el Islam en su acción política, pero que no impone la religión islámica a toda la sociedad; en suma, un partido con un background religioso, pero garante de la libertad religiosa, de la laicidad del Estado, una especie de Democracia Cristiana en versión musulmana (cfr.: *Avvenire* 26, 10,2011, *La Stampa*, 25,10, 2011). Se trata de declaraciones reconfortantes, teniendo en cuenta que tras el voto se abre una importante partida; de hecho, en un año se deberá aprobar la nueva Constitución y se desarrollarán las elecciones políticas y presidenciales.

Las elecciones se han caracterizado por la participación de muchos partidos cuatro de los cuales, por los votos recibidos, parecen dar lugar a un amplio despliegue político, situándose o en la mayoría de gobierno o en la oposición. Serán estos partidos los que deberán gestionar la fase central del proceso democrático; éstos tienen la confianza de la población tunecina también de la que vive en el exterior. El Nahda, ha obtenido un gran éxito entre los emigrantes tunecinos que viven en países de tradición secular y que lo han votado en más de un 50%. Si consideramos los porcentajes obtenidos por los cuatro grandes partidos, y el hecho de que el partido mayoritario supera por poco el 35%, se puede afirmar que Túnez ha pasado página, en tanto que durante la dictadura las votaciones del partido del rais superaban el 90%.

Parece que las promesas de laicidad que hoy hacen los partidos mayoritarios (además del Nahda, que ha superado el 30%, Alianza democrática independiente, Congreso de la República, o Ettakol han conseguido sufragios entre el 10% y el 20%) participantes en las elecciones, y que han sido en cierto sentido simbólicamente certificadas por la participación en la campaña electoral de muchas candidatas sin velo, son sinceras. El partido vencedor ha confirmado que luchará por la defensa de la mujer, tanto en campaña como posteriormente, empeñándose en la no modificación del «estatuto de derechos de la mujer», y que la guerra santa pertenece a un pasado del que el mundo árabe debe desembarazarse. En este sentido, Gannouchi y otros portavoces del partido han afirmado que es necesario combatir una interpretación forjada por el Islam, que ha sido llevada adelante por las organizaciones terroristas y que los gobiernos han combatido y continuarán combatiendo, explicando que la lucha contra el terrorismo no es una lucha anti islámica.

¹⁵ M. CAMPANINI, *Storia dell'Egitto contemporaneo dalla rinascita a Mubarak*, Roma, 2005.

una fuerte impronta laica, aunque situase la «Shari'a» en el vértice del sistema de fuentes, sancionando en el artículo 2 el principio de la «Shari'a» como «fuente preeminente» de la legislación. Este reconocimiento, tan perentorio, del valor de la «Shari'a», se confirmó mediante las enmiendas aprobadas en 1980, siempre por iniciativa de Sadat, en las que la «Shari'a» se califica como «la fuente principal de la legislación y de la jurisprudencia». Se trataba de un mensaje de refuerzo frente a los fundamentalistas, que no alteraba, a pesar de todo, la actitud hostil del régimen hacia los movimientos religiosos, en particular el de los Hermanos Musulmanes, que ejercían su presencia, muy difundida, en el interior del aparato público.

Esta línea será compartida por Mubarak que, incluso tras haber promovido las reformas constitucionales de 2007 donde se observaba cierta apertura democrática, sin embargo, en relación al pluralismo político, era contrario a la actividad de todo partido político de base religiosa (artículo 5, Const. Eg.). Se trataba de normas de «protección de la Constitución». Lo entendieron bien los Hermanos Musulmanes, que lamentaron una contradicción en la Constitución egipcia, pues, por un lado, sancionaba que los principios de la «Shari'a» debían constituir «la fuente principal de la legislación» (art. 2) y, por el otro, prohibía (art. 5) que se formasen partidos de matriz religiosa, lo que impedía que pudiesen operar los instrumentos fundamentales de la islamización de la sociedad, es decir, los partidos. Se trataba, con toda evidencia, de un argumento «político» más que jurídico-religioso, porque es precisamente la institucionalización del elemento religioso el que viene a deslegitimar la islamización desde abajo: si la legislación tiene como punto de referencia la «Shari'a», no parece quedar mucho espacio, en términos de legitimidad, para un partido islámico en posición antagonista al sistema. También en este caso, como en el artículo 2 de la Constitución, la corriente ascendente del sistema de fuentes alimenta el vértice del ejecutivo¹⁶. Tanto es así que, ahora, no se han registrado análogos objeciones por parte de los Hermanos Musulmanes cuando la dirección constitucional expuesta se confirma también por la «declaración cons-

¹⁶ C. SBAILÒ, «L'Egitto, tra mutamento di regime e transizione costituzionale», *DPCE*, 2, 2011.

titucional» surgida del Consejo superior de las Fuerzas Armadas (CSFA), en la que, al diseñar el itinerario político institucional que debe conducir a la nueva Constitución, se confirma la situación de la Shari'a en el sistema de fuentes.

También desde esta perspectiva, en Túnez, la situación de las relaciones entre la política y la religión parece menos compleja, porque más allá del Nahda, el partido religioso, no existen movimientos religiosos candidatos a ejercer un papel político, o al menos, un relevante papel político. La situación social es muy crítica. Las condiciones de vida de la clase media han empeorado en los últimos años. Sin embargo, se registran menores inquietudes que en Egipto¹⁷; la opinión parece menos enredada en la discusión pública. Las reformas, aprobadas por Ben Alí, habían permitido cierto pluralismo político y concedían un peso relevante al control de la gestión de las políticas sociales. Todo ello, en el fondo, ha sobrevivido; los elementos de continuidad, en suma, entre lo viejo y lo nuevo parecen prevalecer sobre los elementos de ruptura.

4. LOS HERMANOS MUSULMANES Y SU PESO EN LA POLÍTICA EGIPCIA

Un dato común a los dos países, pero sobre todo propio de Egipto, es la presencia de los Hermanos Musulmanes¹⁸, una organización que se ha

¹⁷ No puede olvidarse que en los últimos años, en Egipto, se habían difundido protestas contra Mubarak, no sólo por manipular las elecciones, mediante el fraude en las urnas, (en particular con ocasión de las elecciones de noviembre de 2010), sino también por haber reformado la ley electoral de forma que se garantizase una segura reelección, o de asegurarse la elección de un miembro de la familia. La nueva ley electoral preveía un sistema de proposición de las candidaturas que favorecía de manera evidente al partido del Presidente (el único que podía contar con un número de diputados suficiente para proponer la candidatura, un mínimo de 250). La oposición hablaba de un verdadero golpe de Estado. Cfr. F. RIZZI, cit.

¹⁸ Sobre la historia de la los Hermanos Musulmanes, la más importante y difundida corriente del reformismo islámico, cfr T. RAMADAN, *Il riformismo islamico*.

difundido por todo el mundo árabe y que ha conseguido salir indemne de todos los cambios experimentados por Egipto durante todo el siglo pasado.

Nacidos tras las dos guerras mundiales, los Hermanos Musulmanes han tenido un papel muy importante tanto en las batallas anticolonialistas como en la construcción del Estado independiente, situándose en el país como una autoridad cultural y con un carisma político de primer orden.

En el movimiento conviven diversas tendencias políticas; por ejemplo el reformismo iluminado por su fundador, Hasan Al Banna, y el radicalismo de su opositor, Say-yid Qutb. Ha gozado, y goza en Egipto, de gran prestigio social; pero también de una importante influencia internacional. Los Hermanos Musulmanes constituyen así un movimiento político-religioso con el que los nuevos actores políticos deben contar, tal y como ha sucedido con los viejos regímenes que han mantenido de cuando en cuando relaciones tanto conflictivas como de colaboración. No obstante, los Hermanos Musulmanes nunca se han sentido extraños a los acontecimientos políticos del país.

La perspicacia política y la capacidad táctica de los dirigentes del movimiento han permitido que pudieran salir indemnes incluso de las persecuciones del régimen. Su fuerza se basa en la capacidad de movilización de un islam social que, gracias a la organización de base del movimiento, hace sentir su propio peso en las decisiones públicas.

Frente a las novedades de las revueltas de la «primavera árabe», los Hermanos Musulmanes, que desde el primer momento han bajado a las

Un secolo di rinnovamento musulmano, Città aperta, 2002. Ramadan, recorriendo la historia de este movimiento religioso explica que nunca ha usado la violencia, sino que la ha sufrido tanto por parte de los gobiernos como de los movimientos cercanos al terrorismo. El libro presenta una extraordinaria actualidad, porque ayuda a comprender lo que está ocurriendo en la realidad egipcia, donde operan movimientos interesados en impulsar el conflicto entre cristianos y musulmanes. Desde esta perspectiva se explican los recientes atentados de grupos fundamentalistas a los cristianos coptos, precisamente para evitar que continúe el diálogo entre los Hermanos Musulmanes y los cristianos que pueda dar lugar a un proceso de reformas, basado en el diálogo religioso, que temen los ambientes más reaccionarios del antiguo régimen.

plazas para solidarizarse con los insurrectos, parecen situarse en el bando de las fuerzas del cambio.

No hay duda de que sus decisiones influirán de manera relevante en el transcurso hacia la democracia.

De los Hermanos provenía Sadat, caído en un atentado organizado por los integristas islámicos hostiles, como los Hermanos Musulmanes, al diálogo con Israel. Mubarak, que era el vicepresidente de Sadat, una vez que asumió el poder, trató de frenar el crecimiento del movimiento obstaculizando su difundido asentamiento en la sociedad, pero sobre todo redimensionando su influencia política a través de leyes electorales fuertemente mayoritarias. De esta forma se ha venido impidiendo en las últimas elecciones generales la vuelta de los Hermanos Musulmanes al Parlamento.

Las relaciones del movimiento con Mubarak, sin embargo, se han caracterizado por los altibajos, teniendo en cuenta el nivel de consenso con el que el régimen podía contar y las múltiples oportunidades que se presentaban a los Hermanos de aplicar eficazmente su relevante capacidad de negociación. Han demostrado siempre una gran ductilidad en este sentido haciendo evidente su enorme capacidad de influencia tanto sobre el pueblo llano como sobre los centros de poder existentes en el país.

El terreno de encuentro con Mubarak lo constituía la visión más «nacional» (respecto de los precedentes Presidentes) de la política egipcia, que había liberado al país de los vínculos del panarabismo y el socialismo nasseriano.

La des-nasserización de la sociedad egipcia, empezada con Sadat y continuada con determinación por Mubarak, ha permitido a los Hermanos Musulmanes enraizarse de nuevo en la sociedad civil, ahora ya no sometida al rígido control estatalista y centralizador de Nasser. Han podido así establecer una red de servicios caritativos y asistenciales que les ha permitido garantizarse en el territorio una presencia esencial. Los Hermanos Musulmanes, en suma, a diferencia de los grupos fundamentalistas, en sus relaciones con la política parecen más pragmáticos, muy atentos a la valoración de los objetivos prácticos de las reformas sociales para atraerse ventajas en su obra de proselitismo.

El movimiento, no obstante, no rechaza el valor de la tradición, expresando su preferencia por el califato y declarándose abiertamente contra-

rios a la laicidad del espacio público (cultivando una visión «islámico-comunitaria» del pluralismo religioso). No obstante, en muchos aspectos de la vida política nacional han demostrado una posición progresista, aliándose, por ejemplo, con fuerzas laicas liberales para sostener políticas basadas en un verdadero pluralismo político y cultural. Sin embargo, los Hermanos, no han hecho de estas razones el objeto de sus fuertes campañas contra el régimen.

Éstos mantienen, por su naturaleza de movimiento que nace desde abajo, su deber de promover una discusión pública que posibilite orientaciones políticas nacidas desde la base del país. Se trata de una forma de politización de la sociedad civil, que permita a los Hermanos convertirse en portadores de los valores político-teológicos, jugando un papel activo en los procesos de decisión política a través de su notable capacidad de control ejercida sobre las diversas formas de participación. Desde este punto de vista, se puede decir que los Hermanos Musulmanes, aun sin ocuparse de modo explícito de la formación política, sin embargo, favorecen la afirmación de una esfera pública bastante autónoma, dentro de la cual se desarrolla también la discusión política.

La fuerza del movimiento se encuentra precisamente aquí, en la indiscutible capacidad de promover la lealtad de las masas, englobando tanto a los burgueses como a los desheredados; capacidad reforzada por el hecho de no ser prisioneros de la rigidez ideológica, y por tanto, de encontrarse capacitados para garantizar una cierta libertad de pensamiento a sus propios adeptos. Esto ha hecho que los Hermanos Musulmanes pudieran perseguir el objetivo de conquistar democráticamente el poder, tratando de ocupar todos los espacios que el sistema político pone a su disposición y reivindicando reformas que les permitiesen una mayor presencia en las instituciones. Todo ello ha favorecido la afirmación en su interior de un componente reformista que ha producido estímulos importantes en dirección a la renovación de la sociedad egipcia, pero también en otros países donde el movimiento está presente ¹⁹.

¹⁹ R. GUOLO, *Il fondamentalismo islamico*, Roma-Bari, 2002.

En Egipto, la relación entre las masas y el poder no se encuentra mediatizada por la religión, como ocurre en otros países magrebíes, donde la religión ha constituido para las clases dirigentes un instrumento privilegiado para construir el Estado nacional²⁰. Si se tienen en cuenta las primeras decisiones del Gobierno provisional, no cabe duda de que la Hermandad ha conseguido una fuerte sintonía con las revueltas del pueblo. Es significativo que el Primer Ministro Ahmad Shafiq haya sido obligado a dimitir por no garantizar la discontinuidad con el pasado régimen. Otros ministros han sido sustituidos por las mismas razones. También el asunto del proceso de Mubarak constituye un elemento primario para entender hasta qué punto, sobre el plano de la discontinuidad, se puede empujar al Consejo militar que hoy gobierna el país.

En estas ocasiones los Hermanos Musulmanes han pedido lo mismo que pedían los jóvenes de la «primavera árabe». También de estas señales se evidencia que se está organizando un movimiento islámico decidido a promover una renovación del Estado, dentro del cual los Hermanos constituirán el ala moderada.

No debe excluirse que, después de todo, la Hermandad pueda pactar con los militares que, incluso sumando en sus filas a miembros del movimiento, nunca han sido proclives a compartir sus acciones.

En el Egipto pos-Mubarak no parece, sin embargo, pensable que un movimiento político religioso que quiere asumir un papel significativo en los futuros asuntos políticos pueda desarrollar una acción de contestación frente a los militares, que continúan siendo un poder fuerte.

La discriminación que ha sufrido la Hermandad por el pasado régimen, al igual que otros componentes religiosos como los coptos, por su papel de oposición, constituye una experiencia que los Hermanos Musulmanes no quieren volver a repetir. La tarea más ardua en este sentido para la Hermandad la constituye, por un lado, el mantener las relaciones de colaboración con otras fuerzas de oposición, y por otro, el perseguir una línea de diálogo con aquellos que gobiernan la transición, y sobre todo con la casta

²⁰ T. RAMADAN, *Il riformismo islamico*, cit., 280 ss.

militar. Lo más difícil, en este contexto, es conseguir ser a la vez fuerza de gobierno y oposición social.

La presencia de un movimiento religioso tan bien enraizado en el país y tan plural a nivel interno, en una situación tan fluida en la que ni siquiera los nuevos partidos logran tomar forma, puede garantizar un proceso que abra el país a la modernidad, sin que se comprometan los valores de la identidad islámica.

Los Hermanos Musulmanes no han sido nunca prisioneros del esquema de los movimientos tradicionales islámicos frente a los procesos de cambio. Nunca han considerado al desarrollo un obstáculo para aceptar los derechos de la modernidad²¹. No han sostenido nunca que la democracia deba ser un apéndice secundario de la estrategia para alcanzar un verdadero desarrollo, una visión que se conjuga con la concepción autoritaria e intervencionista del Estado.

Sería un error para las fuerzas que pretenden un proceso democrático que poco a poco se implante en la cultura social, no dialogar con la Hermandad. Cuanto más se alargue el espacio de la política, es decir, el proceso de politización de la sociedad egipcia en perjuicio de las oligarquías tradicionales del poder, tanto más será necesario contar con el apoyo del Islam político. El problema es el de elegir en este campo si revalorizar la presencia de los movimientos religiosos como el de los Hermanos Musulmanes, aislando corrientes como la salafista, que continúan haciendo difícil el camino del diálogo entre culturas incitando al odio hacia Occidente a los sectores más pobres de la sociedad musulmana, favoreciendo objetivamente maniobras de desestabilización que provienen de sectores más conservadores del aparato militar.

5. REFORMISMO ISLÁMICO DE MASAS

De las revueltas deriva, por tanto, una sociedad que quiere reformas en el sistema político y social, que no tiene miedo a los derechos humanos

²¹ Se trata de una visión de la democracia que tomará formas distintas, pero que mantendrá su esencia en el Magreb; cfr. F. RIZZI, *op. cit.*, 69.

en su versión occidental, pero que sostiene que se pueden resolver los problemas presentes sin perder de vista la dimensión espiritual del Islam. No se trata de contraponer, como en el pasado, la idea nacionalista a la expansión del imperialismo occidental, sino de dirigir los procesos de modernización hacia objetivos respetuosos con la identidad islámica. Una vez que han entrado en crisis los partidos de inspiración laica y nacionalista, los movimientos islámicos se han difundido. Estos constituyen ahora la única alternativa al imperialismo occidental y a las clases dirigentes corruptas, como ha observado, en referencia a Egipto, Bernard Lewis: «las viejas tradiciones nacionalistas se han traducido en el repertorio religioso»²². La afiliación religiosa se ha vivido cada vez más como la razón de la intervención en el proceso político. Esto es cierto sobre todo para los Hermanos Musulmanes, que han desarrollado a lo largo de los años una extraordinaria labor de sensibilización social para que la gente común asumiese, abiertamente, posiciones críticas respecto del régimen corrupto y rapaz. La reislamización no es, por tanto, símbolo de la traición a la revolución nasseriana, tal y como se entendía en los años de Sadat, sino el símbolo de una contestación a la dirección económica híper-liberal impuesta por Sadat y Mubarak a través de la nueva Constitución económica, que no garantizó ni la libertad ni el bienestar.

Las críticas de los Hermanos Musulmanes al modelo económico de Egipto, querido por Mubarak, no tienden a frenar las derivas liberales. Al contrario, estos sostienen que la apertura al libre mercado debe producirse mediante un re-equilibrio de las relaciones entre el «Dawla y la Ummah», entre Estado y Sociedad, dejando más espacio a la sociedad civil, que en la concepción de la Hermandad se constituye por la comunidad religiosa, y es más eficaz que la burocracia estatal. Los «ejércitos de la compasión» que unen a los movimientos religiosos en este sector constituyen en muchos ámbitos una apuesta por el Estado social²³.

²² B. LEWIS, *Islam and the West*, Oxford, 1993; F. RIZZI, *op. cit.*, 49.

²³ S.S. KENNEDY, «Privatization and Prayer. The Challenge of Charitable Choice», *American Review of Public Administration*, vol. 33, marzo 2003.

De lo expuesto se evidencia que los dos movimientos religiosos de Egipto y Túnez, los Hermanos Musulmanes y el Nahda, por su historia, por su participación en las revueltas de la «primavera árabe», y por su papel en esta fase de la transición democrática, parecen del todo alejados de una visión teocéntrica del Estado, es decir, de un modelo de República que recalque el de la República islámica iraní. Se acercan más al modelo del partido turco «Justicia y Desarrollo» de Erdogan (AKP), un partido moderado de centro que se asemeja a la vieja Democracia Cristiana italiana, y que parece saber conjugar una cultura pluralista y reformista con un fuerte sentimiento de orgullo hacia un gran pasado nacional ²⁴.

Se encuentra en el orden natural de las cosas que en el futuro de Egipto haya partidos, uno o más, auténticamente reformistas ²⁵. El AKP turco no se ha movido hasta ahora en un sentido que permita definir su evolución probable en un partido destinado a ser un partido-estado. No carece de significado que aquellos que en Egipto sueñan hoy con una «democracia musulmana» miren al partido turco y busquen un Erdogan egipcio, que sepa gobernar la transición uniendo, en una estrategia compartida de desarrollo, a las naciones árabes amigas. Se trata sustancialmente de conciliar la tradición musulmana y la democracia, sin confiar, tal y como ha ocurrido con la Constitución de Atatürk, a las élites militares el papel de proteger la democracia. Hoy el pueblo que sale a las plazas parece preparado para establecer un razonamiento que concilie el respeto a la tradición religiosa y el pluralismo de las ideas institucionalizando un sistema pluripartidista, que permita a todos los partidos disfrutar de la misma libertad. Es este el único modo de evitar que se prolonguen vacíos de poder, con la consecuencia de la inestabilidad política que pueda degenerar en una

²⁴ P. HAENNI, *L'Islam di mercato. L'altra rivoluzione conservatrice*, Troina, 2005, 99 ss.

²⁵ El resultado de las elecciones desarrolladas el 23 de octubre de 2011 en Túnez confirma este juicio. Tanto los exponentes del partido que ha ganado las elecciones, el Nahda, como de los partidos progresistas moderados se han referido al asunto del AKP turco como un modelo a imitar, para poder conducir al país hacia un cambio sin incidencias, sin desatar alarmas sociales.

guerra civil o en conflictos religiosos, destinados a agravar una situación económica ya precaria ²⁶.

6. LA ETERNA DISPUTA ENTRE EL ISLAM LIBERAL Y EL ISLAM «MILITANTE» ²⁷ SOBRE LA RELACIÓN CON LA MODERNIDAD

Las revueltas nos proporcionan un escenario rico en luces y sombras. Nadie está hoy en condiciones de prever, en una situación de confusión política, si los fundamentalistas querrán practicar una política del «cuanto peor, mejor».

Teniendo esto en cuenta, y viendo el final de las dictaduras provocado por las revueltas, debemos continuar preguntándonos hasta dónde puede impulsarse en los países islámicos el proceso democrático, o más claramente, la separación entre política y religión.

Se registran, desde este punto de vista, divisiones significativas en el mundo árabe islámico sobre cómo evaluar y gestionar los elementos novedosos aparecidos con las revueltas. El discurso es extensible a todo el mundo árabe, pero principalmente, se refiere a los dos países que estamos

²⁶ Es necesario en este sentido no repetir experiencias pasadas negativa. El recuerdo nos conduce a los procesos de «debaathificación» iraquí realizados por los americanos que han conducido a la destrucción de todas las estructuras institucionales y sociales sobre las que se regía el poder de Saddam Hussein. El desmantelamiento del ejército y de los aparatos de seguridad ha precipitado al país en el caos tras el final de la guerra, y ha favorecido la eclosión del conflicto religioso entre Chiitas y Sunnitas. La graduación de la transición, en Egipto y Túnez, y mañana se espera que también en Libia, parece ser la elección más sabia para aceptar las novedades, de carácter institucional sobre todo, que debería conducir a la construcción de una nueva forma de Estado. Cfr. M. ALBANO y J.L. BALDA, *Il nuovo Iraq ed il Medio Oriente*, Siena, 2003, 89-106.

²⁷ Se trata de un término usado por John Kelsay para definir un área propia de la sociedad islámica que va desde los defensores intransigentes de la tradición del Islam radical hasta los fundamentalistas contiguos al terrorismo. J. KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, Harvard University Press, 2007.

estudiando, Túnez y Egipto, que parecen haber tomado la vía de las reformas, a través del empeño asumido por los gobiernos transitorios de iniciar un verdadero proceso constituyente²⁸.

Debería ahora resultar minoritaria entre los que estudian la cuestión institucional la opinión de los que consideran que se pueden exportar e imponer en cualquier lugar los modelos de gobierno típicos de la liberal democracia, considerados como un pilar de seguridad capaz de garantizar la gobernabilidad. Las experiencias en este campo, sobre la base de la desafortunada doctrina Bush —conforme a la cual para abatir al terrorismo era necesaria una guerra preventiva que produciría la caída de los dictadores y el nacimiento, gracias a la protección de las tropas de ocupación, de los regímenes democráticos—, deberían servir de ejemplo. Con las guerras preventivas se han impuesto sistemas políticos democráticos sólo sobre el papel, y se ha garantizado la llegada al poder de gobiernos gratos para las potencias ocupantes, pero no gratos a la población local. La consecuencia ha sido que, en estos territorios, las guerras entre el Islam y Occidente han sido sustituidas por la guerra entre etnias y grupos religiosos; etnias que quieren «hacerse Estado» y grupos religiosos que pretenden estar representados de manera paritaria en el interior de los nuevos gobiernos de unidad nacional.

En un contexto caracterizado por tanto desorden parece inevitable que se difundan la corrupción, la prostitución, y la malversación de todo tipo. En estas condiciones un sistema verdaderamente democrático no puede nunca salir a la luz.

En suma, las experiencias de «democracia exportada» hasta ahora realizadas, deberían inducir a un razonamiento crítico con las intenciones occidentales de indicar como único modelo posible de sociedad democrática, válido para todos, aquel realizado en Europa y en los Estados Unidos. La democracia es un proceso desarrollado a través de la difusión de una cultura de la libertad y de la conciencia del deber, es decir de una fe

²⁸ Este proceso se ha dado ya en Egipto a través de las enmiendas decididas por el CSFA y aprobadas con el referéndum popular de 19 de marzo de 2011; sobre el tema cfr. C. SBAILÒ, *L'Egitto tra transizione costituzionale...*, cit.

fuerte y compartida en la democracia, gracias también al ejemplo de los gobernantes.

Así, la práctica de la discusión pública, de las decisiones consensuadas, se encuentra presente en muchas culturas que estamos acostumbrados a considerar extrañas a la democracia²⁹. Se trata de prácticas que pueden conducir a diversas formas de vida democrática, porque los elementos democráticos son reflejo de la diversidad cultural. Además, es precisamente en Occidente donde hoy se discute constantemente sobre lo inequívoco y absoluto del modelo democrático occidental. Observa, justamente, Danilo Zolo³⁰: «Hoy, por democracia se pueden entender cosas muy diversas, como nos han enseñado Max Weber y Joseph Schumpeter³¹. Se puede entender la democracia participativa, según el paradigma deslumbrante del ágora ateniense. Se puede entender una democracia representativa en la cual el Parlamento atienda a la voluntad del pueblo y que por el pueblo sea efectivamente controlado. O también, a la luz del realismo político schumpeteriano, se puede considerar que la forma más clásica de democracia se desvanece hoy en el marco de las sociedades diferenciadas y complejas, como son las sociedades industriales avanzadas. En esta sociedad la gestión del poder político debe ser confiada a élites especializadas, mientras

²⁹ Sobre este tema véase la opinión de B. LEWIS (*La crisi dell'Islam. Le radici dell'odio verso l'Occidente*, Milán, 2004, 48 ss.) y de A. SEN (*La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milán, 2004); por otro lado, ver también, D. AMIRANTE (Ed.), «*Altre*» democrazie. *Problemi e prospettive del consolidamento democratico nel sub-continente indiano*, Milán, 2010.

³⁰ D. ZOLO, «La questione mediterranea», en F. CASSANO - D. ZOLO, *L'alternativa mediterranea*, Milán, 2007, 48.

³¹ El debate se ha enriquecido recientemente por la categoría «pos-democracia». Cfr.: C. CROUCH, *Post-democrazia*, Roma-Bari, 2009; R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, Roma-Bari, 2001, 116; S. SICARDI, «Le “democrazie imperfette”: un approccio problematico ed articolato», en AA.VV., *Democrazie imperfette*, A. DI GIOVINE, S. SICARDI (Ed.), cit. Véase también la consideración introductoria de Amirante sobre el caso indio, en D. AMIRANTE, «Democrazie imperfette o “altre democrazie?” Costituzioni e qualità della democrazia nel sub-continente indiano», en AA.VV., «*Altre*» democrazie. *Problemi e prospettive del consolidamento democratico nel sub-continente indiano*, D. AMIRANTE (Ed.), cit., 13-33.

que al conjunto general de los ciudadanos, privado de competencias específicas, se puede reservar el deber de elegir, a través de consultas electorales libres, a qué élites confiar el poder de mando y a cuáles someterse». Si se comparte esta posición tan realista, en poco podemos aconsejar o imponer comportamientos a los países árabes del Mediterráneo para que sigan el ejemplo de Occidente, para realizar la democracia en casa. El problema de cómo repensar el Estado y con qué objetivos, en el contexto de los procesos de globalización, concierne a ambas orillas del Mediterráneo. Obviamente la globalización de los derechos no puede comportar la negación de las especificidades concernientes a las diversas sociedades que brotan, también, de los niveles de desarrollo alcanzado. Según se observe desde el punto de vista de una globalización neoliberal o antagonista, es decir, según nos centremos en la capacidad del mercado para autoregularse o en la redistribución de la riqueza a través del papel de los poderes públicos, cambian también los modelos organizativos elegidos por las sociedades nacionales para mejorar los objetivos perseguidos³².

Se trata, por tanto, de problemas que se afrontarían a través de una confrontación multicultural que no dé por descontado ni los asuntos iniciales, ni los resultados, que se deberían conseguir a través de una obra de «exportación» de la democracia. Y ello porque la democracia es un régimen político complejo y delicado, que no depende sólo de la elección por un modelo particular institucional, sino de una experiencia histórica larga, de vivencias colectivas ricas en contradicciones, además de una amplia lealtad de los ciudadanos y un fuerte sentido de pertenencia y solidaridad. Todo ello no puede darse donde, como en algunos países árabes, no hay una tradición de Estado-nacional. En estos países esto ha faltado, y falta aun, a causa de la identificación del espacio público colectivo con la «Ummah», la comunidad de fieles.

La cuestión que debe afrontarse, desde este punto de vista, concierne a la posibilidad de una interpretación de la Shari'a, también en los países donde ésta se sitúa en el vértice del sistema de fuentes. La cuestión hermenéutica, en sentido estricto, es compleja y no será tratada en esta sede. Baste,

³² B. DE SOUSA SANTOS, *Diritto ed emancipazione sociale*, Troina, 2008, 249.

sin embargo, señalar aquí cómo autores como Fatima Mernissi, Abdullah Ahmed An - Na'im, Tariq Ramadan, Muhammad Al-Jabiri, Yadh Ben Achour, se han empleado en una atenta lectura de los textos sagrados, sin manifestar suficiencia, sin renunciar a las tradiciones culturales de los países de donde provienen, sin, en fin, recorrer el camino de la apostasía liberal que condujese a ver la cultura islámica desde la óptica de la cultura occidental; y por eso mismo éstos resultan más creíbles a los ojos de la población islámica, y por tanto más útiles al acercamiento entre el Islam y Occidente de lo que lo son los intelectuales musulmanes «filo-occidentales» «sic et simpliciter». De estos estudios en Occidente, y en particular en Europa, no se suele tomar nota, prefiriendo refugiarnos en una concepción simplista y prejuiciosa del Islam. Se ha preferido siempre insistir sobre una aproximación a la religión islámica presentada como un monolito, privado de dialéctica interna y vinculado a un pasado vivido con la ilusión de un posible retorno. Hay que compartir, desde esta perspectiva, lo que ha escrito Danilo Zolo, que explica que una predisposición intelectual abierta al diálogo con el mundo árabe-islámico no sólo requiere de una apertura de carácter cultural y político, sino que nos reenvía a una filosofía general, una verdadera y propia epistemología orientada en sentido relativista y multicultural, sobre el plano tanto cognitivo como ético y político. Es necesario que el interlocutor europeo deje de pensar que Occidente es el depositario del conocimiento y de los valores absolutos universales. «Incluso asumiendo la tradición liberal-democrática y la doctrina de los derechos subjetivos como un patrimonio irrenunciable, debería refutarse la idea de que las doctrinas ético-políticas occidentales y los valores de la modernidad que creen promover sean la verdad que debe difundirse en el mundo entero por todos los medios posibles». Ello ha ocurrido, sobre todo, tras el final del comunismo, cuando se han identificado «tout court» los procesos de globalización con la difusión de la modernidad occidental y con el triunfo del pensamiento único liberal-democrático³³.

³³ D. ZOLO, «La questione mediterranea», en F. CASSANO - D. ZOLO, *L'alternativa mediterranea*, cit. 41; también R. RODA AIXENDRI, «L'apertura alla realtà come

7. ¿HACIA UNA «REFORMA» DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA?

Frente a la novedad surgida de los países de la orilla sur del Mediterráneo y del Medio-oriente, Occidente no puede mostrarse otra vez desprevenido para jugar un papel positivo en la contribución a la estabilidad política de éste área que en los últimos veinte años ha sido el epicentro del desorden global. Con la «Primavera árabe» nos encontramos en la clausura, como se ha escrito, de un «doble ciclo político-institucional»³⁴, uno comenzado con la caída del bloque comunista, y el otro, dentro del primero, comenzado con la sinrazón de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y quizás concluido con el desafío militar al terrorismo, el final de Bin Laden, las revueltas por la democracia y los derechos humanos que han dado vida a la «primavera árabe». Ahora, como conclusión al terrible decenio iniciado con el ataque a las «Dos Torres», parece que Occidente no esté más dispuesto a sostener los regímenes dictatoriales, en nombre de la estabilidad geopolítica y de las buenas relaciones que tales regímenes tienen con las multinacionales occidentales. Es un hecho de gran relevancia política que las democracias occidentales, encabezadas por Francia y el Reino Unido, y con el apoyo de Estados Unidos, hayan aprobado sin reservas, y desde el primer momento, a los movimientos de protesta.

Es cierto que aún es pronto para expresar un juicio definitivo sobre el futuro del que es prelude la «primavera árabe». Sin embargo, se pueden confrontar los buenos propósitos expresados por los gobiernos de transición con el amplio crédito que la comunidad internacional les está dando. Cualquier actitud de escepticismo hacia la sinceridad de tales propósitos, o una excesiva implicación de las potencias extranjeras en las decisiones que se hayan que tomar para favorecer un lento retorno a la normalidad,

fattore di civiltà nel Mediterraneo», en AA.VV., *Tradizioni culturali, sistemi giuridici, diritti umani nell'area del Mediterraneo*, V. COLOMBO - G. GOZZI (Ed.), Bologna, 2003, 173.

³⁴ En este sentido, cfr. C. SBAILÒ, «Nord Africa: si conclude un doppio ciclo politico-istituzionale», *Quaderni Costituzionali*, 3/ 2011.

más allá de la injerencia humanitaria dirigida a «proteger» la transición a la democracia, serían leídas inmediatamente como expresión de una actitud colonialista.

El hecho de que las revueltas hayan nacido de manera espontánea, y no por iniciativa de un líder político o tras un levantamiento de las fuerzas armadas, o por una trama urdida por una potencia extranjera interesada en crear una crisis en el régimen político, demuestran no sólo que el descontento social producido por las dificultades económicas atravesaba a todos los estratos sociales, sino también que el anhelo de libertad se estaba difundiendo desde hacía tiempo, e involucraba también a las confesiones religiosas que han apoyado posteriormente a los movimientos de protesta. Esta demanda de más democracia ha sido escuchada con sorpresa, pero también con desconfianza, por un amplio sector de la opinión pública occidental. La sorpresa derivaba también del escaso conocimiento que en Occidente se tiene de la vivaz discusión que sobre estos temas, no sólo ahora, se desarrollaba en el mundo árabe islámico. No siempre, de hecho, se ha hecho justicia al rico debate que se ha desarrollado entre teólogos y pensadores políticos sobre las relaciones entre el Islam y la democracia a lo largo de los siglos, y sobre todo no se ha tenido en cuenta el hecho de que el mundo musulmán es un universo muy variado. De hecho, cuanto más nos alejamos del Islam mediterráneo la confrontación entre religión islámica y democracia más se desdramatiza o incluso desaparece, incluso permaneciendo irrefutable la visión comunitaria de la «Ummha», la importancia de la participación en la comunidad como condición para vivir la verdad revelada en el respeto de la tradición. Lo que cambia, en contextos diversos al Mediterráneo (también en la tendencia que en este tema aparecen entre su conflictividad), es la actitud frente a la fe, que puede ser más o menos pasiva, y en relación a ella, que pueda aceptarse o no la idea de que la religión pueda tener un carácter dinámico también para el Islam y pueda hablarse de una «living tradition» que permita observar el cumplimiento de los valores de la tradición como un hecho en continuo devenir³⁵.

³⁵ Cfr. R. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred; Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Trasladándonos al ámbito del análisis político podríamos decir que también el cristianismo ha conocido esta problemática y que la Reforma ha sido hija de la misma. Por lo demás, de una posible reforma de la religión islámica han hablado muchos³⁶, en relación a una aproximación a la religión inspirada en unas costumbres de mayor austeridad, normalmente basada en una respuesta a la cultura de la globalización mercantilista. Cuando se habla de una reforma del islam no se hace en referencia a un cisma, sino a una evolución natural del pensamiento islámico. Un cisma, de hecho, no sería posible. El Islam no tiene un Papa a quien obedecer, ni una organización difundida como confesión religiosa que se parezca a la cristiana. No hay una autoridad que hable «ex cathedra» para establecer la ortodoxia de la doctrina sobre un determinado argumento. En el Islam conviven y se enfrentan tendencias culturales y doctrinas de la fe que crean divisiones y conflictos, y que ninguna autoridad se encuentra en condiciones de dirimir definitivamente ni para todo el mundo islámico.

8. JIHAD: EL PROBLEMA EXISTE, PERO SE SOBREDIMENSIONA

Cuando se habla sobre la relación entre el islam y la democracia, no se puede evitar afrontar el espinoso tema de la «Jihad», como paradigma que se sitúa en la base de la «doctrina internacional» del Islam y que se determina, la mayoría de las veces con razón, como un problema en las relaciones entre el Islam, considerado en su conjunto, y la comunidad internacional³⁷.

³⁶ Cfr T. RAMADAN, *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, cit., 229 ss.

³⁷ Sobre el Derecho internacional islámico, cfr.: M. KHADDÛRÎ, *Islamic Law of Nations: Shaybani's «Siyar»*, Johns Hopkins University Press (1966), D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Volúmen 1, A.R.E. Anonima romana editoriale, 1925. Uno de los aspectos «clásicos», lleno de actualidad, es el del trato a los prisioneros; cfr.: F. Castro, «Gihad», *Dig. Disciple. Civil.*, 1993; G. HYDER, «Islam, Law and War», *Law Journal*. 13, 140,

El orden internacional contemporáneo es, de hecho, en ciertos aspectos, una proyección a escala mundial del modelo de Estado de Derecho basado en el equilibrio de poderes, el principio de representación y la institucionalización de los procedimientos de resolución de conflictos. Ahora se nos pregunta si el principio «Jihadico», que se encuentra en la base de las relaciones internacionales de la Comunidad islámica desde su origen, es compatible con esta idea de «orden internacional», un sistema de relación entre Estados regulado por leyes internacionales.

La reflexión sobre este tema se suscita a partir de lo que está ocurriendo en el mundo árabe. Piénsese, por ejemplo, en el caso libio. La intervención militar de los Estados extranjeros en apoyo a los rebeldes ha sido, no sufrida, sino solicitada por la población local. La contribución de la OTAN ha sido decisiva para la caída del régimen de Gadafi. Se ha tratado de una situación sin precedentes que nos impone repensar las tradicionales estrategias de defensa en favor de la estabilidad política de la región. Se trata sobre todo de superar la representación del mundo islámico como un mundo cerrado, que no tolera la interferencia de los «infiel» en los asuntos internos³⁸.

Las novedades verificadas como consecuencia de la «primavera árabe», inducen a reconsiderar críticamente la tradicional visión occidental de la «Jihad» y la relación entre el Islam y la violencia política³⁹. Debemos, particularmente, tener en cuenta que usualmente el recurso a un pensamiento y una terminología «religiosa» ha servido para ocultar la violencia ejercida por gobiernos y grupos sociales para consolidar el propio poder, hecho

2006; S.T. TROY, «Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam», U.S. A.F. Acad. J. Legal Stud. 12, 87, 2002-2003. En general, sobre los perfiles ius-internacionalistas, entre los trabajos más recientes, cfr.: AL-ZUHILI, Sheikh Wahbeh, «Islam and International Law», *International Review of the Red Cross*, 81, 2005, 269-283 (en M. A. BAYERN, *International Law and Islamic law*, Burlington, Ashgate, 2008); M. KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*, Clark, N.J., Lawbook Exchange, 2006.

³⁸ J. TURNER JOHNSON, «Thinking Comparatively about Religion and War», en *Journal of Religious Ethics*, 36, 1, 2008.

³⁹ E. PACE - R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Roma-Bari, 2002, 29.

que ha permitido que el elemento religioso viniese siendo interpretado como fuente de políticas autoritarias y de agresiones militares. La violencia de las cruzadas ha infligido violencia al pueblo, discriminación que la fe religiosa no habría consentido. Las guerras religiosas han violado prescripciones religiosas precisas en tanto que han ignorado principios fundamentales de justicia, empezando por el de proporcionalidad de la respuesta a la violencia sufrida. El cristianismo ha reconocido, ya hace tiempo, el error cometido respecto de las guerras. Sean cuales sean las razones que las motivan la Iglesia ha asumido, a partir del siglo pasado, una actitud de condena de la violencia⁴⁰.

No parece que se pueda esperar del islam una actitud de condena de la guerra santa, pero una religión «guerrillera» no es necesariamente «belicista» o «agresiva»⁴¹. Si la palabra «Shari'a» indica un camino para obtener una recompensa, un premio en otra vida, no puede ser la guerra la que garantice este premio en términos de salvación. Sí puede ser el buen gobierno y sobre todo las reformas que mejoren las condiciones humanas. En el Islam, la advocación al orden y a la paz es muchísimo más fuerte que la vocación de conflicto. Baste con pensar en la flexibilidad demostrada por el Islam de Occidente al integrarse en las estructuras institucionales del mundo occidental, superando la prescripción de la ley coránica según la cual un islámico no debe prestar obediencia a la ley vigente en un territorio no islámico.

En resumen, la idea de que el Dios del Islam es un dios de la guerra y no sólo un dios caritativo y justo, tal y como se representa por las diversas religiones del Libro, es una idea completamente infundada. Ciertamente, en el Islam se encuentra bien radicada la convicción de que la «Ummah»

⁴⁰ Sobre este tema, y sobre los argumentos sustanciales que incitan a los fundamentalistas a proclamar el deber de la guerra santa, véase el bello libro de P. PARTNER, *Il Dio degli eserciti. Islam e cristianesimo: le guerre sante*, Torino, 1997, 99-126.

⁴¹ M. ABEDI - G. LEGHAUSEN, *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Houston, 1967; M. JUERGENSEMEYER, *Terroristi in nome di Dio*, Roma-Bari, 2003.

es la mejor comunidad humana. Y es cierto que el Profeta, sobre todo en el segundo periodo de su vida, ha sido muy duro con los infieles. Y a menudo se hace referencia precisamente a esta parte de su vida para sostener que el Islam es una religión que fomenta la idea de conquista. El Profeta, sin embargo, no puede ser interpretado fuera del contexto de su tiempo y de los conflictos que debía afrontar en una fase en la que se enfrentaba a una obra de difícil proselitismo.

Esta opinión no ha sido sostenida sólo por estudiosos occidentales del Islam, sino también por estudiosos islámicos de tendencia liberal⁴². Procediendo mediante una lectura del Libro y de los dichos del Profeta que se esfuerce por comprender su sentido, con la finalidad de contextualizar históricamente el texto, muchos estudiosos islámicos han sostenido que el Islam pueda admitir la libertad cultural típica del constitucionalismo occidental, incluso la que se prevé en la Declaración de derechos de 1948⁴³.

En el Libro, no se exige que la fe sea protegida por el poder político; se indica como un camino obligado para el buen gobierno sólo el que «sirve» al ser humano y sus necesidades, no coartando la consciencia, ni imponiendo el Libro con la fuerza de la ley, ni utilizando la palabra de Dios para someter a un pueblo hostil al Islam. La violencia en el Islam se justifica exclusivamente como un instrumento de lucha contra el desorden y la barbarie; no existe en la cultura islámica un culto de la violencia análogo al desarrollado en algunas fases de la historia de Occidente, incluido el siglo XX. Efectivamente, se trata de definir el «desorden» y de comprender quiénes son los «bárbaros». Pero esta es la misma pregunta que los críticos de la «globalización jurídica», como Danilo Zolo, hacen a los que sustentan la «guerra justa» de las democracias occidentales.

⁴² Cfr sobre el tema J. KELSAY, cit.

⁴³ Sobre el «consenso» y la «interpretación», cfr. M. OLIVIERO, *Il Costituzionalismo dei Paesi Arabi, Le Costituzioni del Maghreb*, Milán, 2003, 7 y ss.; F. CASTRO, «Diritto Musulmano e dei Paesi Musulmani», en *Enc. Giur.*, XI, Roma, 200 y ss.; A.A. AN-NA'IM, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Roma-Bari, 2011, 99-142.

9. ¿UNA EVOLUCIÓN DEL ISLAM TRAS LAS REVUELTAS?

Los nuevos gobiernos de los países arábigo-islámicos se encuentran ante un desafío histórico. Están llamados a demostrar con los hechos que el autoritarismo no es una solución obligada para las sociedades islámicas. Es ésta la opinión de diversos pensadores liberales, que explican que son otras razones, distintas a la religión, las que han conducido al autoritarismo en los Estados árabes⁴⁴. En este sentido parece convincente la afirmación de Massimo Campanini, según el cual el carácter autoritario de muchos de los regímenes árabes depende, no tanto de la «tradición coránica, como de causas completamente laicas, entre otras la hipertrofia de las funciones estatales, la difundida patrimonialización del poder, y el dominio de los militares en la formación de los Estados nacionales, como ocurrió en Argelia, Túnez, Líbano, Egipto y Siria»⁴⁵. Bernard Lewis, por su parte, considera que el origen del autoritarismo árabe contemporáneo se encuentra también en las mutaciones políticas producidas por los procesos de secularización inducidos por la modernidad occidental, que han favorecido la pretensión del rais de ejercer un poder absoluto para poner a la sombra el principio coránico de la consulta popular. Se han tratado de dictaduras ciertamente laicas, modernas, que se han valido de un partido único que respondía sólo ante el rais, pero que han terminado por anular cualquier trazo de democracia en el mundo árabe⁴⁶.

Por estas razones, el hecho de que las posiciones reformistas hayan sido expresadas sobre todo por personalidades de la cultura islámica que pueden expresar sus opiniones porque se sienten seguros, en tanto que viven en el exterior, enseñando en importantes universidades occidentales, no afecta a los argumentos. Es más, si hubiesen tenido más libertad (y hoy día en muchos casos empiezan a tenerla) en sus países de origen, el debate público sobre estos temas habría tenido desde hace años un efecto libera-

⁴⁴ Sobre este punto véase la opinión de J. KELSAY, cit.

⁴⁵ CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bolonia, 2005, 226 ss.

⁴⁶ B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari, 1991.

dor, implicando más a las sociedades nacionales en la elección de su futuro, así como ocurre hoy día a través de las revueltas.

Es un hecho que el Islam liberal no ha tratado nunca de forzar los razonamientos de la Shari'a para adaptarlos de manera pragmática a las necesidades de la democracia occidental; nunca se ha tratado de clonar modelos sociales o de gobierno occidentales forzando el sentido de la ley coránica, sino que se han limitado a desarrollar un razonamiento que pueda funcionar en la sociedad islámica y que no incida sobre sus principios de estructuración, ni amenace la cohesión, basada en una visión comunitaria. En suma no existen sólo los tradicionalistas antioccidentales, por un lado, y los modernistas filo-occidentales, por otra. Se puede incluso decir que un número creciente de intelectuales islámicos se esfuerzan por encontrar vías de modernización democrática justo en el interior de las tradiciones islámicas⁴⁷. Son, en realidad, éstos los verdaderos interlocutores con Occidente, y lo son en tanto que auténticos puntos de referencia de la «primavera árabe» de 2011.

10. DIGNIDAD HUMANA Y CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LA SHARI'A

Cuando se quiere explicar la esencia de la identidad del Islam, lo que lo hace distinto de Occidente, se hace referencia, particularmente, a la conciencia de formar parte de la «mejor comunidad» que Dios haya creado nunca y a la relación indisoluble entre religión y comunidad, siendo la afiliación religiosa el elemento que caracteriza la «naturaleza» de esta comunidad. Es la «Ummah», la comunidad de fieles, la fuente de legitimación del poder, no el pueblo expresado a través de la forma de la soberanía política. De hecho, en el mundo islámico encontramos experiencias políticas

⁴⁷ F. MERNISSI, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, 2002; KHALED FOUAD ALLAM, «La fede musulmana è compatibile con la democrazia?», *La Stampa*, 4 novembre, 2000.

de lo más diverso, modelos constitucionales y ordenamientos jurídicos muy distintos entre sí. Basta pensar en las diferentes ideas de Estado y Constitución que componen dos sociedades musulmanas, como Turquía y Arabia Saudí, en las concepciones laicas, o tendencialmente laicas, del Estado que caracterizan los diversos regímenes. El dato común a estas experiencias lo constituye —repetimos— la fuerte prevalencia del modelo comunitario sobre el individualista.

Pero, ¿estamos seguros de que este elemento representa un obstáculo para la democracia en los países islámicos? Es necesario, antes de nada, liberarse del prejuicio de que la identidad comunitaria es expresión de las instancias solidarias típicas de una sociedad pobre. Esta identidad, por el contrario, puede observarse como «la máxima expresión de los valores de la civilización nacida del encuentro entre judaísmo, cristianismo y la cultura clásica»⁴⁸. En general, es muy fuerte la tendencia entre los musulmanes a interpretarse a sí mismos como parte de una civilización alternativa a la occidental, observada como irreversiblemente decadente, en tanto que fundada sobre el individualismo. La sociedad occidental, parece privada, según el pensamiento de muchos intelectuales islámicos, de un pensamiento «fuerte» que fije la identidad y determine una autoridad capaz de imponer desde lo alto decisiones que garanticen la cohesión social, amenazada por la competitividad y el egoísmo. Alternativa al individualismo occidental no significa alternativa a la democracia y al Estado de Derecho, sino a un modelo social que, conjugando consumismo y una injusta distribución de la riqueza, ampara la inmunidad del «robo de futuro» de las jóvenes generaciones, registrando hoy una profunda crisis de cohesión social⁴⁹. Una reflexión de conjunto de todas estas cuestiones puede conducir a proyectar la alternativa mediterránea de la que nos han hablado, entre otros, Barcellona, Cassano y Zolo⁵⁰. Por tanto, la instancia comunitaria

⁴⁸ C. SBAILÒ, *Il governo della Mezzaluna. Saggi sul diritto islamico*, Euno, Leonforte, 2011, 43.

⁴⁹ P. HAENNI, *L'Islam di mercato. L'altra rivoluzione conservatrice*, cit., 91 ss.

⁵⁰ P. BARCELLONA, *Quale politica del terzo millennio*, Bari, 2000, 99 ss.; F. CASSANO - D. ZOLO, *L'alternativa mediterranea*, cit.

del Islam parece ser sustancialmente compatible con el modelo de democracia occidental.

La naturaleza «política» del Islam vista desde un contexto distinto del originario, no necesariamente crea guetos autosuficientes, sino que produce también «conjuntos heterogéneos de individuos que no consiguen convertirse aun en clase, pero que, a diferencia de grupos menos visibles como los chinos, reivindican silenciosamente el derecho a la participación»⁵¹. Los hechos nos demuestran que los inmigrantes de religión y cultura musulmanas tiene un gran interés en la política del país donde han elegido vivir, dado que las elecciones de los países de acogida impactan en su vida, en particular sobre aspectos de la vida de los más jóvenes, por ejemplo a través de las leyes de ciudadanía e inmigración. Éstos participan de la vida política sin sacar a relucir la religión. Es necesario reflexionar sobre su disponibilidad a participar de la discusión pública en cuestiones relacionadas con los islámicos de Occidente como comunidad, pero que interesan también a la propia sociedad en la que viven.

El hecho de que las democracias occidentales hayan ejercido formas de protección de sus ordenamientos frente a la presencia islámica, y sólo frente a la presencia islámica, incluso desbaratando la base garantista de sus Constituciones⁵², confirma la capacidad de la religión islámica de ejercer cierta atracción en su relación con las sociedades occidentales, en las que se han venido abajo algunas de las certezas que garantizaban la cohesión, empezando por la certeza de la construcción de un orden social sobre la base de la simetría Nación y Estado; es decir, en un espacio público «depurado» de todo elemento identitario, de tipo religioso, familiar o territorial.

⁵¹ F. PACI, *Islam e violenza. Parlano i musulmani d'Italia*, Roma-Bari, 2006, 95 ss.

⁵² G. DE VERGOTTINI, *Guerra e Costituzione. Nuovi conflitti e sfide alla democrazia*, il Mulino, Bolonia 2004, 199 ss.; A. DI GIOVINE, «Guerra e democrazia», En *DPCE*, I, 2003; C. SBAILÒ, «Carl Schmitt alla Casa Bianca. La Dottrina Bush-Obama sullo stato di emergenza e i nuovi equilibri tra i poteri negli Stati Uniti», en AA.VV., *Il «mondo nuovo» di Barack Hussein Obama*, S. ANDÒ (Ed.), Troina, 2010, 141 ss.

11. ESTADO NACIONAL Y «UMMAH»; UNA ANTINOMIA QUE NO OBSTACULIZA LA DEMOCRACIA

A la luz de todas estas consideraciones puede afrontarse, con honestidad intelectual y sin prejuicios, la cuestión de la compatibilidad entre el Islam y la democracia⁵³. Suele recurrirse a la idea de que la relación entre Islam y democracia se deshace por la ausencia, en la experiencia islámica, de una dimensión de Estado-nacional eficaz que sostenga la construcción del «rule of law».

Las estructuras jurídicas y políticas del Islam tienen la obligación principal de garantizar la unidad indisoluble entre religión y comunidad. El espacio público del que se ocupa el Derecho es el constituido por el «Ummah», y ello se expande en relación a la difusión del mensaje coránico. Esto quiere decir que no nos encontramos frente a una visión teocrática, sino «bipolar» de la vida pública, que se desarrolla en el campo magnético creado entre «religión» y «sociedad». Se trata de dos polis que interactúan permanentemente. Su relación actual, sin embargo, es tal que permite la afirmación de una dimensión Estado-nacional que conlleve una dialéctica entre el Derecho del Estado y el Derecho que la «Ummah» siente como propio, como manifestación de la voluntad divina. Las dos dimensiones, la religiosa y la civil, no coinciden, ni tampoco pueden ser contrapuestas. La legitimidad del poder político se fundamenta sobre la capacidad de mantener unida esta polaridad, conforme a la cual se realiza el proceso de

⁵³ La literatura sobre este argumento no tiene fin. Entre las obras más recientes, cfr.: F. BICCHI - L. GUAZZONE - D. PIOPPI (Ed.), *La questione della democrazia nel mondo arabo. Stati, società e conflitti*, Monza, 2004; A. FILALI-ANSARY, *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Roma, 2003; R. GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Roma-Bari, 2004; F. MERNISSI, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, cit.

Algunos autores han explicado que la incompatibilidad entre Islam y democracia no se debe tanto a la religión como al hecho de que el Islam se ha difundido en un mundo, como el árabe, donde se afirmaba una cultura política de la que se desprendía el despotismo de la autoridad y una concepción patrimonial del poder; sobre este punto se reenvía a J. ROLLET, *Religione e politica. Cristianesimo, Islam e democrazia*, Troina, 2001, 147 ss.

racionalización de la esfera pública. Así como en Occidente el límite al poder se encuentra en la inviolabilidad de los derechos de la persona, en el Islam el límite al poder se concreta en el deber de realizar la Shari'a⁵⁴. En este sentido el poder no puede dejar de realizar el interés de la comunidad, de la «Ummah», «la mejor de las comunidades» nunca creadas por voluntad divina. La legitimación del poder no aparece sobre la base de una relación representativa, sino sobre la base de un elemento teológico-político. Cuando en el mundo islámico el pueblo se ha rebelado al poder, no lo ha hecho para escapar del Islam y darse unas leyes civiles distintas a la voluntad divina, sino porque reprochaba al poder no haber sido capaz de actuar conforme a la voluntad divina garantizando el interés de la «Ummah». Una eventual rebelión contra el poder no es concebible como rebelión contra el Islam, sino como rebelión contra el poder infiel o incapaz de realizar la voluntad divina.

Pero, ¿por qué el pueblo, incluso cuando se rebela, lo expresa como una revelación coránica? Porque fuera de esta no habría ningún principio ordenador capaz de impedir el caos; este caos existente en el mundo árabe antes de que el Profeta, que llevó al pueblo la verdad revelada sobre la base de la ley divina, dictase las condiciones para la formación de un «espacio público». El pueblo, en tanto que constituido «dentro» del espacio público creado por la Revelación, es el único sujeto Institucional; fuera de él sólo habría una masa informe. En definitiva, a través de la Revelación la voluntad divina institucionaliza a las masas y les da la forma que corresponde a un espacio público, en tanto que producto de un principio ordenador que constituye la esencia de la verdad revelada. Teniendo en cuenta esto, en línea teórica no existen obstáculos en la edificación de un sistema democrático en un espacio público construido sobre la base de la Shari'a, no más obstáculos de los que conlleva un espacio público sobre el paradigma «westfaliano» de la soberanía⁵⁵. Lo importante, desde un punto de

⁵⁴ D. ANSELMO, *Shari'a e diritti umani*, Turín, 2007, 170 ss.; C. SBAILÒ, *Islam e Costituzione. Il ca-so egiziano* (título provisional), en prensa, Pádua.

⁵⁵ Cfr.: P. BARCELLONA, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, 1998, cfr. 325 y ss; S. ANDÒ, «Crisi della sovranità

vista islámico, es que el horizonte de todo sistema más o menos democrático o representativo sea la comunidad de fieles, la «Ummah», y que las decisiones que se tomen se hagan en el interés de esta comunidad⁵⁶.

12. FUENTES DE LA SHARI'A Y ESTADO DE DERECHO: UNA FALSA ALTERNATIVA

De forma crítica y sin prejuicios debe afrontarse también la cuestión de las fuentes de la Shari'a en los ordenamientos constitucionales de los países islámicos.

La cuestión de la interpretación ha dividido no sólo a las escuelas jurídicas, sino también a los regímenes políticos, si se tiene en cuenta que la Shari'a ha sido adaptada a los diversos contextos histórico-políticos sobre todo tras el final de colonialismo y el nacimiento de los estados independientes, pero también antes, cuando se trataba por los regímenes coloniales de mediar entre los ordenamientos de los países colonizadores y la

o ordine internazionale stato-centrico? 'Tertium datur'», en *Politica del Diritto*, 2/ 2002; C. SBAILÒ, «Techné, Politics, Human rights. Millenium-eve Considerations on some Aspects of Globalization», en *Mediterranean Journal of Human Rights*, vol. 3, no. 2, 1999; D. HELD, *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, 1995.

⁵⁶ Es en nombre del interés de la comunidad como se pueden realizar cambios graduales en el Derecho, para evitar que el conflicto social pueda tener consecuencias lacerantes. Son estas tendencias pragmáticas las que han permitido en algunos países moderar la cultura jurídica musulmana y llevar a cabo reformas; cfr: D. ANSELMO, *op. cit.*, 229 ss., que cita el caso de la reforma del Derecho de familia en Túnez como ejemplo de pragmatismo. También en Marruecos y en Turquía el Derecho de familia ha sido profundamente reformado, introduciendo formas eficaces de tutela de los derechos de la mujer (aunque en Marruecos no ha sido abolida la poligamia, se ha regulado a través de una declaración de intenciones por parte del marido que tratan sobre las condiciones de vida conyugal y que deben formalizarse antes de contraer matrimonio). Sobre el tema cfr.: L. LAURENT, «Il regime giuridico delle libertà pubbliche in Tunisia», en AA.VV., *Islam e democrazia*, G. GOZZI (Ed.), Bolonia, 1998, 81 ss.

Shari'a. La discussion sur l'interprétation de la Shari'a a traversé les siècles et arrive jusqu'à nos jours, quand on se débattait avec les nouvelles Constitutions de mener la démocratie en Irak ou en Afghanistan. En référence à ces Constitutions on peut dire que la Shari'a constitue un élément efficace de rationalisation de l'espace public, utilisé dans les processus de «democracy building», ou sea, avec l'objectif de moderniser et de construire l'État de Droit.

Il est indéniable que l'interprétation est nécessaire quand le Coran et la «Sunna» contiennent des dispositions contradictoires entre elles⁵⁷. Dans ce cas, il est essentiel le consensus général, la «ijma», précisément pour garantir l'unité dans l'Islam. D'un autre côté, si le juriste peut adapter la Shari'a à la situation sociale, même si on ne traite pas d'une véritable interprétation parce que dans le Coran on lit: «Ton Seigneur te suffit comme guide» (Coran, 25, 31), il est difficile d'exclure que l'interprétation ne puisse protéger le sens de la norme même en contre de sa formulation, au nom de l'esprit originel de la propre norme.

Par ailleurs, n'est-ce pas le propre Profète, à considérer «utile» l'erreur du juge, qui anime l'activité interprétative?

Mouvement nous depuis ce conviction fondamentale on ne peut pas de partager l'affirmation selon la quelle «le juriste travaille avec un paradigme iusnaturaliste, dans le sens dans lequel son problème n'est essentiellement celui de déduire une norme positive d'une autre norme positive, mais de comprendre la cohérence d'un acte avec le fondement du système normatif», la volonté de Dieu telle et comme elle se fixe dans les textes sacrés⁵⁸.

⁵⁷ C. SBAILÒ, *Il governo della Mezzaluna*, cit., 90.

⁵⁸ Así, D. ANSELMO, cit., 115 ss., reconstruye las reiteradas tentativas de realimentar el pensamiento mu'tazalita, según el cual existe una «ley natural» en la que se inspiran algunos versos del Corán destinados al «pueblo de la tierra» y no sólo a los creyentes. Sobre esta afirmación se explica que los derechos humanos islámicos puedan ser compatibles con aquellos de matriz occidental. Para los mu'tazalitas, de hecho, Dios es razón y sabiduría, y los hombres saben discernir entre el bien y el mal «objetivos», debido a que son «buenos porque están gobernados por Dios». El Derecho natural, aun si se encuentra puesto por la razón, pertenece a un orden objetivo del universo. Y la razón es la misma, sea en Dios o en el hombre. Sobre el tema cfr.: C. SBAILÒ, *Islam e Costituzione*, cit.

Aquí se observa la función fundamentalmente garantista de la rigidez de las fuentes. Es, por tanto, la Shari'a la que limita los espacios de decisión política constituyendo, así, el verdadero principio de legalidad sobre el que vigila la jurisdicción. Es la jurisdicción, colocada en una posición de directa interlocución con el vértice del poder político, la que garantiza la polaridad entre religión y sociedad, como observa Sbailò⁵⁹. Ésta constituye un freno fundamental para evitar tanto una deriva teocrática como una neutralización de la identidad islámica en la esfera pública. En este sentido la experiencia egipcia demuestra que gracias a esta fuerza desarrollada por la jurisdicción, se puede dar vida a un «Derecho secular que puede ser considerado la fuente de una vía islámica a la aplicación del principio garantista de la separación de poderes». Desde esta perspectiva la Corte constitucional egipcia se convierte en fundamental para comprender las posibles transformaciones constitucionales que se anuncian en el mundo árabe. La Corte constitucional, de hecho, ha sabido dar valor al pluralismo doctrinal «interpretando de manera activa el principio del «din wa dawla» (vínculo inescindible entre el Estado y la Sociedad) de forma que para aplicar adecuadamente la Shari'a es necesario historizarla, adecuarla al contexto en el que se aplica»⁶⁰. «Ésta ha desarrollado un papel esencial tanto en la modernización y la secularización de la sociedad islámica como en la presentación del fundamento del poder en la Shari'a, revalorizando el anclaje his-

⁵⁹ Cfr. C. SBAILÒ, «L'Egitto, tra mutamento di regime e transizione costituzionale», en *DPCE*, 2011, 2, 349.

⁶⁰ Cfr. N.J. BROWN - C.B. LOMBARDI, «The Supreme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt Case No. 8 of Judicial Year (May 18, 1996)», *American University International Law Review*, Volúmen 21, Issue 3, 2006; ver también I. SPUGNO, «Egitto. La Corte costituzionale riconosce il diritto delle donne ad essere nominate giudici del Consiglio di Stato», *DPCE*, Número 2-2010; T. MOUSTAFA, «The Islamist Trend in Egyptian Law», *Simons Papers in Security and Development* No. 2/2010, May 2010; K. BALZ, «The Secular Reconstruction of Islamic Law: The Egyptian Supreme Constitutional Court and the "Battle over the Veil"», en B. DUPRET - M. BERGER - L. AL-ZWAINI, *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague, Kluwer, 1999.

tórico del carácter jurídico del Corán (que no se define nunca a sí mismo como «código», ni «guía», o «libro», «recuerdo») en el debate político intrínseco a la cuestión de la interpretación («ijtihad»): de hecho, históricamente en la experiencia sunnita, el poder político se apropia del instituto de la «preferencia jurídica» («istihsan»), de la búsqueda de la solución mejor, conforme a la cual el juez puede mitigar, sobre la base de la circunstancia concreta, la «fuerza» de la ley, en referencia a las relaciones civiles (no a los actos de culto)⁶¹. La Corte ha descansado sobre la relevancia coránica del bien de la comunidad islámica («Ummah») sabiendo usar con gran equilibrio su poder, evitando, sobre todo en el momento en que decidía recursos sobre la compatibilidad de la ley con el artículo 2 de la Constitución que determina entre los principios de la Shari'a la fuente principal de la legislación, legitimar la acción desarrollada por el sistema de los poderes públicos que reforzaba el fundamentalismo islámico. Operando así, la Corte ha demostrado que sabe interpretar de forma coherente la disciplina islámica de la jerarquía de las fuentes, que tiende a garantizar la estabilidad política e institucional y la organicidad del sistema normativo, y se ha dado una legitimación que le ha permitido desarrollar un papel importante en la promoción de los derechos humanos. Es a la luz de todo ello como se considera la cuestión, hoy, de la situación de la Shari'a en la Constitución de los países islámicos.

Si con la «primavera árabe», el pueblo vence la batalla por la democracia y consigue establecer un gobierno que decida por sí mismo, y no en base a una legitimación divina, es posible que la propia Shari'a —sea o no des-constitucionalizada (aunque no haya señales en este sentido, en Egipto, donde el proceso democrático parece dirigirse seriamente a través del íter procedimental de aprobación de una nueva Constitución)—, sea utilizada con fines «reformistas». En definitiva, se trata de obrar de manera tal que los cambios políticos no puedan provocar tensiones sociales lacerantes sobre el modo de entender el valor de la ley islámica. El problema no es el de derogar la Shari'a como ley fundamental, sino de establecer su inter-

⁶¹ C. SBAILÒ, *op. cit.*

pretación, desde un contexto histórico que haga referencia también, como ha ocurrido durante siglos, a los intereses de la «Ummah». Ello podría ocurrir si la Shari'a se entendiese como «inspiración» que corresponde interpretar al legislador (no faltan ejemplos: Egipto, Siria, Qatar) o como una especie de norma fundamental que concede carácter unitario al ordenamiento constitucional, una suerte de «rule of law» que se opondría a los abusos de la mayoría y vendría, por tanto, asumido como una cláusula de cierre del ordenamiento⁶².

13. LA TORSIÓN DE LA SHARI'A Y EL DERECHO ISLÁMICO DE EXCEPCIÓN

Naturalmente, no podemos olvidar pese a todo lo dicho, que la «dinamicidad» del Derecho islámico haya sido y siga siendo un punto de fuerza del terrorismo islámico⁶³.

Ha sido precisamente el Islam radical el que ha justificado la adaptación del Islam al nuevo contexto del escenario internacional. Ello puede ser desconcertante, considerando que se acostumbra a observar al radicalismo islámico como un movimiento fuertemente conservador y hostil a la hermenéutica del texto sagrado. Tal representación del radicalismo islámico, sin embargo, deriva de una visión simplista y etnocentrista del Islam, que no tiene en cuenta ni la «dinamicidad» ni la «polaridad» de la experiencia jurídica islámica, irreductible tanto en los esquemas de la teocracia

⁶² R. BAHLUL, «Prospettive islamiche del costituzionalismo», *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, I (2005), 1.

⁶³ M.M. TAHA, *The second Message of Islam*, Siracuse University Press, 1987; sobre los problemas conectados con la revisión de la Shari'a, cfr.: A.A. AN-NA'IM, «Sharia and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?», en AA.VV., *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, E. COTRAN - C. MALLAT (Ed.), vol. 5 (1998-1999), Kluwer Law International: The Hague 2000, 29 ss.; D. ANSELMO, *op. cit.*, 312 ss.

como de la sociedad secularizada europea⁶⁴. Esta dinamicidad, y la llamada polaridad, han provocado que, coincidiendo con la declaración de guerra de los terroristas contra Occidente, se haya creado un auténtico Derecho islámico de excepción teorizado por los fundamentalistas como respuesta al estado de necesidad; un estado de necesidad provocado por los ataques de Occidente y por la exigencia de defenderse que los fundamentalistas han proclamado unilateralmente.

Esto es lo que legitima a los fundamentalistas islámicos a ejercer la violencia, incluso la más brutal, contra la población civil indefensa, considerando que ejercen un derecho de resistencia frente a las pretensiones de Occidente que, con el pretexto de la tutela de los derechos humanos y el establecimiento de la democracia, quieren ocupar los territorios del Islam para romper el nexo fuerte que existe en estos territorios entre instituciones políticas y religiosas. También en este caso se pliega la literalidad de la ley coránica al interés de la «Ummah».

Se trata de un fenómeno cuyo desarrollo es imprevisible, viendo los significativos cambios geopolíticos en curso en el mundo islámico, en el que no puede excluirse el recurso a la «Fitna», la «guerra civil»; esta vez entre los que sostienen la reconstrucción del espacio público en clave democrática, y entre los que, por el contrario, se decantan por la pura y simple restauración del califato.

14. **¿CÓMO PUEDE EL ISLAM ELABORAR PRINCIPIOS LIBERAL-DEMOCRÁTICOS?**

Estas breves observaciones sobre el uso de la «dinamicidad» del Derecho islámico por el Islam radical, más o menos contiguo al terrorismo, no deben arrojar sombras sobre la capacidad fundamental del Islam del siglo XX de elaborar de manera original principios liberales y democráticos, comenzando por la primacía de los derechos humanos.

⁶⁴ 64 Così, C. SBAILÒ, *Il governo della Mezzaluna*, loc. ult. cit.

Las Cartas de derechos, producidas por los países islámicos, contienen (considerando también su limitada actuación), en este sentido, aperturas y reservas frente a la liberal-democracia, que es útil tener en cuenta cuando nos preguntamos por las perspectivas de un proceso democrático que necesita, para su desarrollo, un sólido consenso de masas.

Es cierto que lo que se expone en las Cartas de derechos no siempre revela las intenciones reales de los gobiernos o de aquellos que las firman; sin embargo, es innegable que las Cartas islámicas reflejan un esfuerzo por un reconocimiento de los derechos del hombre sobre la base de una visión que no contraponga al hombre islámico y al occidental, sino que resalte los elementos comunes entre las dos visiones, sobre la base de una concepción de los derechos humanos compartida, sobre todo, por la doctrina que se inspira en las teorías «mu'tazalitas», muy cercanas al naturalismo occidental⁶⁵.

Las Declaraciones de derechos producidas por el mundo árabe islámico deben ser estudiadas atentamente para comprender sus vínculos con el contexto histórico-político en el que han sido escritas, y no deben afrontarse con una actitud de suficiencia, como si se tratase de documentos que expresan un rechazo hacia la modernidad. De este modo se puede comprender mejor —y más de lo que sería posible hacer a través de los escritos de la doctrina que opera fuera del contexto islámico— la concepción islámica de los derechos humanos, también universal.

A estas Cartas debe reconocerse la misma dignidad que se reconoce a nuestras cartas regionales sobre derechos humanos, como nuestro CEDH. Su objetivo, y prescindiendo de los elementos de tutela efectiva previstos por ellas, es el de expresar directrices y límites a la autoridad a través de los cuales se expresa la soberanía territorial. Ello se puede decir, tanto en referencia a la Declaración Islámica universal de derechos del Hombre de 1981, aprobada por la Conferencia Islámica, que se ocupa de la fe y cuyos documentos tienen inevitablemente un carácter religioso, o de la Declaración de derechos del Hombre en el Islam de 1990, como en relación con la Carta Árabe producida por la Liga Árabe (1994) o con la Carta Africana

⁶⁵ Cfr.: G. CONAC - A. AMOR, *Islam et droits de l'homme*, París, 1992.

de la OUA (Organización para la Unidad Africana), que son documentos aprobados por organizaciones políticas cuya actividad responde a un territorio particular. Los primeros dos documentos tienen una clara impronta conservadora y consideran la afiliación religiosa como el fundamental elemento identitario de los pueblos a los que se refieren. El documento de la Liga Árabe y de la OUA tienen un aire distinto, en tanto que expresan una orientación liberal y receptionan cuanto se ha suscitado en el debate político y científico a nivel internacional, en el marco de un posible diálogo entre el Islam y Occidente; diálogo que debe pasar inevitablemente por un proceso de secularización del Islam.

El documento realizado por la Liga Árabe y el que ha sido realizado por la OUA tienen finalidades prácticas diferentes. Éste último quiere presentar a las organizaciones creadas por el documento como instituciones abiertas al diálogo con la Comunidad internacional. Mientras que la Declaración de 1981 y la de 1990 tienen un carácter «moral», y al confirmar la Shari'a como ley fundamental quieren darle un contenido universal, contraponiéndola a la Declaración Universal de 1948. La Carta de la Liga Árabe tiende a secularizar los derechos humanos, prevé instrumentos de protección de los derechos humanos y, por tanto, formas de limitación del poder de los regímenes. En el Preámbulo de la Carta se hace referencia a la Carta de las Naciones Unidas, a la declaración del 48 y a los Pactos sobre derechos civiles y políticos del 66. La Carta del 94 se inserta, en definitiva en una red de protección de los derechos que, más allá de las definiciones y justificaciones diferenciadas de éstas, tiende de manera unívoca a hacer que los derechos puedan ejercerse de manera concreta. Esta apertura frente a la Comunidad internacional tiende a subrayar el carácter estratégico del derecho a la autodeterminación de los pueblos que la Carta sanciona, condenando consiguientemente toda forma de racismo; no obstante deja sin resolver la contradicción que emerge entre derecho a la autodeterminación de los pueblos y «Jihad», entendida como deber de llevar la verdadera religión y el orden del Islam (en el mundo de la guerra) allí donde reina el desorden, es decir, al resto del mundo no islámico. También la Carta Árabe acepta sobre muchos ámbitos, si bien con cautela, el punto de vista occidental. Hay países significativos en los que los derechos reconocidos por las Cartas «confesionales» producidas por la Conferencia islámica se

subordinan a la Shari'a. La Carta Árabe es una «declaración» análoga a la contenida en muchas Constituciones de Estados confesionales que, no obstante, invocan la senda de la secularización. En las dos Cartas islámicas se afirma, sobre todo en la segunda de 1990, no sólo que «los derechos y libertades enunciados por la presente Declaración se sujetan a la Shari'a islámica» (art 24), sino que «la Shari'a es la única fuente de referencia para la interpretación de cualquier artículo de la presente Declaración» (art. 25).

Es un dato significativo que, en años tan difíciles como los que acabamos de vivir, la Liga árabe haya confirmado el valor de la Carta mediante Comisiones de estudio que han sido nombradas con el objetivo de actualizar el catálogo de derechos y las formas de protección. También es verdad que la Carta no ha alcanzado el número necesario de ratificaciones para entrar en vigor; pero no es el único caso de ratificación diferida. No menos tormentoso ha sido el íter de ratificación de la Carta de la OUA.

No debe excluirse que, tras los acontecimientos de la «primavera árabe», pueda darse incluso la feliz conclusión de los procesos de ratificación o de integración de las Cartas de las que hablamos. En relación con la integración, por otro lado, un interesante modelo de referencia podría constituirse por la Carta de Niza, que con la entrada en vigor del Tratado de Lisboa ha adquirido por fin valor jurídico, y constituye un documento ejemplar por la ausencia de precisas connotaciones ideológicas, por el carácter abierto de sus normas, que se adhieren a una práctica multicultural, en el respeto de los valores de la liberal-democracia. Es la Carta de derechos de una Europa que se presenta a los desafíos del nuevo siglo como la cara dúctil de Occidente. Una Carta de derechos que encaja en un Occidente que quiere distanciarse de las «guerras preventivas» de Bush Jr., orientadas a imponer la democracia como verbo, como pensamiento único legítimo, capaz de pacificar el mundo.

Las reivindicaciones de las plazas de la «primavera árabe», precisamente en el ámbito de los derechos humanos, deberían conducir a un replanteamiento de las cartas de derechos, capaz de hacer emerger una convergencia objetiva entre tales cartas y la CEDH sobre un núcleo de principios fundamentales. Sería este un primer paso hacia una deseable Carta de derechos del Mediterráneo. Una Carta que, tal y como se ha hecho con la Carta de Niza, debería reagrupar algunos derechos fundamenta-

les en un capítulo dedicado a la dignidad humana. Una vez que se asumiera el concepto de dignidad humana como valor básico de los derechos inviolables, todas las religiones del Libro debería reencontrarse en esta afirmación de principio, porque se trata de una suerte de «valor de clausura» presente en el Libro de las diversas religiones. Se trata de un valor no definible, para evitar que se dispute sobre su justificación e historicidad, pero que se declina a través de un catálogo breve de derechos compartido y protegido, limitando el poder de los Estados y de las propias Constituciones en este ámbito.

Como se sabe la Carta de Niza no da una definición de dignidad humana. En su nombre se titula el primer apartado de la Carta y se menciona directamente en el artículo 1. Son los artículos 2-4 los que declinan, en ausencia de una cláusula ad hoc, la dignidad humana sintetizada en el Título I. Se trata de un esquema que puede ser utilizado para una hipotética Carta de derechos del Mediterráneo. Un esquema presente, por otro lado, en muchas Constituciones europeas y que podría recibirse en las nuevas Constituciones derivadas de la «primavera árabe» para evitar disputas sobre su definición que puedan reencontrarse con viejos conflictos «ideológicos».

El tema de la dignidad humana, entendida como un valor del ser humano —el que conlleva el imperativo de que éste no puede ser tratado como un «objeto», sino como el «fin», con la consecuencia de que «todos los seres humanos deben ser tratados como iguales»⁶⁶, «con igual consideración y respeto» (Dworkin)—, puede constituir, en suma, el anillo que una a la Carta Árabe y la Declaración Universal sobre la base del «modelo de Niza», que representa un óptimo punto de referencia también para las omisiones en las que incurren los redactores cuando se trataba de definir la identidad europea en referencia a las raíces culturales y religiosas. Declinar los derechos reenviando a la centralidad de la persona humana que se realiza en la comunidad puede constituir un elemento de convergencia entre la distintas Cartas de derechos mediterráneos, sobre el que fundar una única Carta de derechos de la macro región mediterránea.

⁶⁶ Cfr.: G. GOZZI, *Diritti e civiltà*, cit., 328 ss.

La dignidad humana, que no es portadora de un derecho subjetivo sino que comprende la esencia del ser humano, merece ser considerada, por lo tanto, no en abstracto sino en concreto, en referencia a relaciones sociales precisas. La ley debería garantizar el trato igualitario entre individuos sobre la base de una concepción sustancial de la igualdad, tal y como hace la Constitución italiana en el artículo 3.2 (en el que se han inspirado diversas Constituciones de la posguerra, como la española). El valor de la dignidad humana entra en el marco de las relaciones sociales a través de garantías específicas, acciones precisas, a través de actos de solidaridad que deben movilizar a toda la comunidad. Juridificar este valor, o hacerlo a través de modelos organizativos uniformes, no es fácil no sólo en un ordenamiento supranacional sino también en un ordenamiento nacional (basta pensar en las polémicas internas sobre el caso «Englaro»). Introducirlo en una Carta significa dejar una puerta abierta al diálogo entre culturas. Por lo demás, no carece de significado el hecho de que el Corán afirme: «hemos honrado a los hijos de Adán» (Corán, XVII, 70), para indicar precisamente la preferencia que el Creador ha dado al hombre⁶⁷.

Normalmente en las Constituciones contemporáneas la igual dignidad hace referencia a relaciones sociales concretas, no observa todos los contextos. Conlleva igualdad de oportunidades, la igualdad sustancial. Pero hay Constituciones como la alemana, en la que el reconocimiento de la igual dignidad constituye una afirmación de principio que no se encuentra funcionalmente vinculada con derechos precisos. En un modelo social comunitarista, como el de la sociedad islámica, el reconocimiento de la igual dignidad se debe contextualizar en la vida del grupo, exaltando el valor de la pertenencia que se corresponde con el esfuerzo del individuo por ser digno de formar parte de la comunidad, también a través de la propensión a la solidaridad.

La igual dignidad social, comporta el derecho de todo individuo, no a tener reconocida una «grandeza personal», sino a acceder a los recursos necesarios para realizarse, para desarrollar su propia potencialidad.

⁶⁷ Cfr.: G. GOZZI, *Diritti e civiltà*, cit., 335.

Promover un acuerdo en torno a estos temas, teniendo en cuenta la atención que las Cartas islámicas ponen en los derechos sociales que se fundan sobre el derecho esencial al desarrollo, significa crear canales de comunicación cultural importantes entre los distintos países de las dos orillas, que sean esenciales para compartir una estrategia real de promoción de los derechos fundamentales.

15. PERSPECTIVAS CONSTITUCIONALES DE LA PRIMAVERA ÁRABE

De todo lo dicho se evidencia que el verdadero desafío para los países islámicos que hoy se encuentran frente al reto de la democracia, reivindicado por la «primavera árabe», no es tanto la de poner a punto buenas Constituciones, puesto que esto ya ocurrió en el siglo pasado mediante la obra de los protagonistas de la des-colonización, sino la de crear las condiciones políticas suficientes para que emerjan clases dirigentes que sean capaces de dar actuación a aquellas Constituciones, estableciendo una relación con la opinión pública que permita un efectivo ejercicio de libertad, hasta ahora sólo reconocido sobre el papel. La experiencia enseña, de hecho, que las Constituciones aprobadas sobre la honda emotiva de las luchas populares por la independencia nacional e inspiradas en principios democráticos, sobre todo en el principio de la separación de poderes y de la libertad de consenso, han sido «interpretadas» de manera instrumental por los regímenes autocráticos, que han permitido la concentración del poder en manos de unos pocos, o sólo en las del rais, y han impedido la afirmación de un verdadero pluralismo político. Los modelos organizativos y las declaraciones de derechos transmitidas por las culturas constitucionales de los países colonizadores han sufrido violentas torsiones, que han rediseñado aquellos modelos, para adaptarlos a los diseños de los líderes independentistas, después convertidos en dictadores, interesados en constitucionalizar un partido, el propio, como partido único, para evitar rendir cuentas a la oposición que pudiese contar con una difundida raíz social. De todas estas experiencias emerge la confirmación de la tendencia generalizada por las clases dirigentes de los países islámicos a utilizar los instrumentos de

legitimación democrática en clave autocrática y sectaria, confiando el papel fundamental de la «protección» de la democracia a las élites militares⁶⁸.

La brecha existente entre el espíritu y la letra de la Constitución y su actuación ha ido, poco a poco, ampliándose en lugar de disminuyendo. La aceptación del poder en pocas manos y la comprensión del pluralismo político, de facto pero también de iure (véase la legislación egipcia sobre partidos políticos, cada vez más restrictiva a lo largo de los años), así como el carácter puramente «nominal» del «rule of law», han permitido en estos países el ejercicio de un poder incontrolable por parte de las élites políticas y militares que habían guiado los procesos de des-colonización. Como en otros regímenes de carácter autoritario, también en este caso, la Constitución se ha convertido sólo en «punto obligado de peaje para acceder a las sedes internacionales»⁶⁹.

Paradójicamente, el alejamiento de los principios del constitucionalismo democrático se acentuaba con la modernización de los regímenes, tanto en clave liberal como en clave socialista. Parecen emblemáticas en este sentido la Constitución egipcia de 1980 y la argelina del 76. La formación del carácter confesional del Estado y la colocación de la Shari'a en el vértice de las fuentes han sido, por lo general, utilizados para producir efectos de legitimación de los poderes públicos en «cascada», comenzando por el ejecutivo, mientras que la amenaza del radicalismo islámico se ha utilizado para justificar, sobre todo a los ojos de los occidentales, las políticas represivas contra la oposición política. La protección de la Constitución, sobre todo en países como Egipto donde existen movimientos religiosos como el de los Hermanos Musulmanes que gozan —como se ha puesto de relieve

⁶⁸ Cfr.: G. DE VERGOTTINI, *Le transizioni costituzionali. Sviluppi e crisi del costituzionalismo alla fi-ne del XX secolo*, Bolonia, 1998, 162 y ss.; L. MEZZETTI, «Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico», en AA.VV., *Democrazie imperfette*, A. DI GIOVINE - S. SICARDI (Ed.), Turín, 2005; L. MEZZETTI, «Transizioni costituzionali e consolidamento democratico in America Latina», en AA.VV., *Democrazie imperfette*, cit.; *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico*, A. DI GIOVINE - S. SICARDI (Ed.), Pádua, 2003.

⁶⁹ G. DE VERGOTTINI, *Le transizioni costituzionali*, cit., 130.

ve— de un amplio y antiguo consenso⁷⁰, se confía a las fuerzas armadas que deben proteger el Estado de la invasión religiosa, cambiando el modelo de vigilancia de los militares sobre el correcto uso del poder público, por la tutela de la laicidad del Estado, experimentado ya en Turquía desde los tiempos de la revolución «kemalista».

Las Constituciones de los países islámicos del siglo pasado se caracterizan, entre otras cosas, por la tendencia constante del texto a la personificación del poder concentrado en las manos del Presidente o del Rey (Marrocos o Jordania). El presidencialismo previsto en las Constituciones se afirma, así, casi como una monarquía absoluta, en un régimen sustancial privado de contrapesos, también como consecuencia del redimensionamiento del papel del Parlamento⁷¹. Destaca en este marco el poder judicial que, sobre todo en Egipto, goza de cierta autonomía, pero nunca ha supuesto un límite en referencia a la evolución autoritaria del régimen, en tanto que la mayor parte de las decisiones políticas han sido tomadas por el rais, y se avalan por una cadena de decisiones de carácter político-administrativo sustraídas a la jurisdicción en forma de legislación de emergencia o excepción.

Las únicas excepciones al modelo de presidencialismo islámico durante decenios las ha constituido Libia, donde el jefe indiscutible del régimen, el coronel Gadafi, no ha ejercido encargos institucionales, siendo el socialismo autoritario de Gadafi completamente extraño a los modelos constitucionales tanto de los regímenes occidentales como de los socialistas. El rais ha tenido siempre las manos libres completamente, sin tener que rendir cuentas frente a un régimen, aunque blando, de separación de poderes, ni frente a contra-poderes sociales que pudiesen limitar su acción.

En resumen, el presidencialismo desarrollado en el mundo árabe islámico, sobre todo en el Magreb mediterráneo, consiste en una reelaboración

⁷⁰ Cfr. M. CAMPANINI, *Storia del Medio Oriente. 1798-2006*, Bolonia, il Mulino, 2007, 152 y ss.; K. KEPEL, *Il profeta e il faraone. I Fratelli Musulmani all'origine del movimento islamista*, Roma-Bari, 2006, 107 y ss.; B. MILTON-EDWARDS, *Il fondamentalismo islamico dal 1945*, Roma, 2010, 74 y ss.

⁷¹ M.P. ROY, *Les régimes politiques du Tiers Monde*, París, 1977.

en clave autocrática del modelo de la Quinta República francesa, en la que el bicefalismo del ejecutivo se resuelve en la reducción del gabinete a una «pantalla» del Presidente frente al Parlamento y la opinión pública, mientras que el propio Presidente asume en sí mismo todos los poderes efectivos del ejecutivo, incluyendo los frecuentes poderes excepcionales, manteniendo una relación de continuidad con la jerarquía de las fuerzas armadas, de las que normalmente proviene, y de líder carismático frente a la población civil. La filosofía de «excepción» del artículo 16 de la Constitución de la Quinta República francesa se fundamenta e institucionaliza sobre el propio sistema del poder público. Los poderes del Presidente para la gestión de las situaciones de crisis, poderes reinterpretados como permanentes (emblemático el caso egipcio durante el régimen de Mubarak), se acompañan de la normal actividad de todos los demás órganos constitucionales y, en particular, de los dictámenes de un órgano de garantía que evalúa la congruencia de los poderes extraordinarios asumidos a la luz de las situaciones de emergencia invocadas. Se trata, por tanto, de un recorrido simplificado para asumir plenos poderes sin dar alguna explicación ni a los titulares de los órganos constitucionales ni al país en su conjunto.

El semi-presidencialismo, como se sabe, requiere de un sistema fuerte de equilibrio entre poderes, especialmente entre el Jefe de Estado y el Primer Ministro. Esto es muy difícil de concretar en países donde la forma de gobierno registra una fuerte impronta autoritaria. En este sentido, es emblemático el caso del Egipto de Sadat y Mubarak. Tenemos la contemporaneidad del Jefe del Estado y del Primer Ministro, pero la cohabitación entre ambos resulta excluida de hecho, considerando que sobre el plano del pluralismo político no existe un partido que pueda contra-equilibrar al del Presidente de la República que, como custodio de la Constitución, se atribuye poderes que no se refieren sólo al estado de excepción, sino a la propia realización de los fines sociales y culturales de la República. Puede ocurrir que en un sistema político rediseñado en el que exista una pluralidad de actores políticos, pensemos en los militares, los grandes grupos económicos o los Hermanos Musulmanes, se pueda realizar una evolución tal, en sentido presidencial, que permita crear una típica «oscilación del péndulo» entre los vértices a los que compete la función de dirección política,

para la que es vital precisamente un régimen de cohabitación. Hasta que no se ponga sobre la mesa, definitivamente, en el ámbito de un nuevo proceso de constitucionalización, la constitución de emergencia que ha consentido durante años concentrar en el vértice del ejecutivo, y en las mismas manos, los poderes excepcionales que contemplaban incluso la decisión sobre el ejercicio del habeas corpus, una evolución en sentido semi-presidencial parece imposible.

De forma positiva, debe señalarse cómo la nueva Constitución, anunciada por el Consejo supremo de las fuerzas armadas, parece deshacer cualquier nudo importante. Se desarrolla, por lo que parece, hacia una completa revisión de la disciplina del estado de excepción, de forma que garantice la regularidad de la competición electoral, el acceso a las mismas de candidatos independientes que no se sostengan sólo en partidos fuertes, y por tanto un efectivo pluralismo político⁷².

Ciertamente no hay que sorprenderse si el presidencialismo de los países islámicos, incluso cerrándose a toda forma de diálogo con el fundamentalismo, no trató nunca de establecer la absoluta laicidad del Estado, por el contrario, ha tratado de hacer bloque con los ambientes religiosos moderados para controlar todo proceso de desestabilización que pudiese originarse por el disenso político y el integrismo religioso. Los distintos rais se han presentado siempre como líderes respetuosos con la religión y se han empeñado en defender la Shari'a como fuente de legitimación. Ha ocurrido que en países como Argelia, Marruecos, Túnez y Egipto los fenómenos de secularización social producidos por importantes reformas se han acompañado de un auge, frente a la difundida corrupción, de un integrismo religioso que entendía salvaguardar instituciones jurídicas tradicionales y condicionaba con peso la potencialidad democrática contenida en la Constitución. Ahora, tras la «primavera árabe», no puede darse una reforma constitucional que garantice seriamente derechos sin que se trate de reorganizar el Estado previniendo toda forma de personalización del poder, concentrado en las manos del rais, mediante la ayuda de los jue-

⁷² G. DE VERGOTTINI, *Le transizioni costituzionali*, Bolonia, cit., 130 ss.

ces independientes. Es esta la condición para que los derechos humanos no se reconozcan sólo sobre el papel. Bajo este último perfil debe decirse que la posición de los Tribunales superiores y del Tribunal constitucional, allí donde operan, ha encontrado un reconocimiento significativo en aquellos países islámicos de tradición sunnita. Las magistraturas superiores han dado vida a un Derecho secular que ha entablado una eficaz dialéctica con la Shari'a, integrando sus prescripciones en presencia de lagunas normativas, pero no sólo eso (véase el código civil egipcio). Aplicando la ley al caso concreto, la jurisdicción ha garantizado en cierto sentido la polaridad entre religión y sociedad, sin entablar una relación de subordinación respecto de la autoridad política y la autoridad religiosa con las que ha dialogado, sino reivindicando una posición de gran autonomía. Se podría hablar, situándolo en su contexto, de una función garantista de la jurisdicción en torno a la cual se podrá organizar en perspectiva un verdadero régimen de separación de poderes.

16. CONCLUSIÓN

No cabe duda de que interesa a Europa sostener de manera «desinteresada» y con amplitud de miras los procesos de transición hacia la democracia de los países de los que nos hemos ocupado, precisamente para responder a la voluntad de cambio que se ha expresado mediante las revueltas de la «primavera árabe». Debe tratarse de una implicación que tenga como objetivo favorecer un mejor diálogo entre la sociedad civil de las dos orillas para remover los prejuicios que no ayudan en el momento en que, en países de la orilla sur del Mediterráneo, se juega una partida difícil entre las fuerzas que apuntan a la continuidad y las que apuntan hacia el cambio, confiando en una relación basada en la colaboración leal con Occidente.

En el Mediterráneo, la Europa de hoy está llamada a jugar un gran papel que, si se asume de manera eficaz, podría legitimarla como actor global en los nuevos escenarios geopolíticos. Se necesitan, para tal fin, políticas euro-mediterráneas que sepan tomar nota de la voluntad de renacimiento del mundo árabe, y de la necesidad que hoy advierten muchos países del

área de construir instituciones estables basadas en nuevas reglas en el ámbito de los derechos humanos y de organización de los poderes públicos. Es necesario, en particular, que de todo ello se pueda discutir, no sobre la base de reuniones bilaterales entre Estados, sino implicando a la Unión Europea, enteramente, para que proyecte una comunidad euro mediterránea que permita a los países de este área llevar a cabo formas de cooperación euro-mediterránea que calquen el modelo seguido en los años 50 y que dio vida a la CECA, así como el de los años 70 que impulsó el proceso de Helsinki. Es interesante para Europa involucrarse en un proyecto como éste, que podría, por otro lado, dar lugar a formas de cooperación intensas entre los países de la orilla sur que, aunque tienen buenas relaciones con Europa, no tienen relación entre ellos. Se trata de un proceso de integración regional que favorecería la difusión de una cultura de los derechos que, junto a la renovación de las instituciones, pueda dar respuestas puntuales al ansia de cambio, respetando la identidad, que se aprecia en estos países entre su sociedad civil.

Desde esta óptica, sería útil que los juristas de las dos orillas del Mediterráneo se enfrenten a las Cartas internacionales de derechos producidas en el curso de los últimos años bajo el auspicio de las Naciones Unidas, del Consejo de Europa, de las organizaciones de juristas islámicos y de los Estados árabes, para verificar los puntos de convergencia y de divergencia que emergen de tales Cartas, determinando el núcleo común de derechos a garantizar a través de mecanismos eficaces de protección como los que se han comentado. No parece imposible tener éxito en el intento, si tomamos en primer lugar la CEDH y la Carta árabe del 94. En este contexto, se trataría de crear las condiciones políticas adecuadas para proceder a la creación de un verdadero tribunal de derechos humanos mediterráneo, al que se reconozcan las mismas funciones desarrolladas por el Tribunal de Estrasburgo.

Emergerán ciertamente, dentro de una comparación de este género, elementos de disenso, no fáciles de superar. Pero el hecho de discutir sobre todo ello, a través de un encuentro entre países del área, constituiría una señal importante para cuantos han protagonizado las revueltas de la «primavera árabe», sobre todo los jóvenes, y han buscado en esta ocasión a Occidente y sobre todo a Europa, para instaurar un diálogo fructífero en

relación a los derechos humanos y de los procesos que deberían conducirles a la democracia ⁷³.

Es esta la gran ocasión para proponer otra idea de Europa, frente a la dominante hasta ahora de la Europa monetaria. Se trata de establecer en el área mediterránea una relación distinta entre los países de la orilla norte y la orilla sur, para promover, en la actual fase de crisis del capitalismo mundial, en una región concebida hasta ahora como el epicentro del desorden geopolítico mundial, una nueva civilización mediterránea, implicando en este proyecto a países que se encuentran entre los más ricos de la tierra y los que se encuentran entre los más pobres.

Este cambio trascendental requiere de otro profundo cambio en los estilos de vidas individuales y colectivas, de las formas de extracción y disfrute de los recursos, de cambios en las políticas económicas, de la reorganización de las relaciones entre los pueblos, que no pueden seguir basándose en el principio jerárquico ⁷⁴. No basta con rechazar la guerra para realizar el nuevo orden internacional. El Papa Wojtyła vino a decir que: «si Occidente quiere la paz, debe ayunar». Es esta una gran verdad, que debería empujarnos a elegir valientemente en materia de políticas de desarrollo dirigidas a los países más pobres del planeta. Es necesario hacer todo tipo de esfuerzos para afrontar la emergencia humanitaria producida por una injusta distribución de la riqueza, que ha hecho crecer cada vez más la distancia entre el Norte y el Sur del mundo, y por tanto, ha hecho imposible el ejercicio de los derechos que las Cartas occidentales pregonan como fundamentales en una gran parte del planeta. Europa podría constituir un punto de referencia para realizar tales perspectivas ⁷⁵.

Tras el fracaso del proceso de Barcelona y de la Unión del Mediterráneo, es necesario anclar el nuevo cuadro institucional en las tradiciones

⁷³ Cfr. B. AMOROSO, *Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro*, Bari, 2000; G. BALDINI (Ed.), *Quale futuro? L'Unione Europea oltre la crisi*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005; V. DASTOLI, «Il progetto per una nuova politica euro-mediterranea», *Il riformista*, 1 22 ottobre 2011.

⁷⁴ U. CURI, *Terrorismo e guerra infinita*, Troina, 2007, 54 y ss.

⁷⁵ S. ANDÒ, *Rivolte arabe e democrazia*, Atlantide, 2011, 23, 119 y ss.

constitucionales europeas, y sobre todo en las experiencias de cooperación entre países europeos, realizadas en la segunda mitad del siglo pasado que portaron la Europa democrática hasta los confines del este. Es decir, se señalaron objetivos y caminos hacia la libertad a la opinión pública de estos países, que parecían tan alejados de la cultura de los derechos de Occidente, que posteriormente han incidido profundamente en su vida política en la construcción de regímenes democráticos.

En el momento en que en los países de la orilla sur se establezcan los nuevos regímenes políticos, expresados a través de elecciones libres, y cuando se proceda a la aprobación de nuevas Constituciones, deberá quedar claro a todos, en primer lugar a Europa, que los problemas suscitados por las revueltas de la «primavera árabe» no se solucionan levantando muros. Como predecía Luigi Einaudi, «las barreras sirven para empobrecer a los pueblos y para empujarles hacia el odio y la guerra».

Europa puede hacer mucho para acompañar la evolución de los países donde han saltado los «sistemas del rais» a favor de visiones democráticas no islámicas. Es necesario saber sostener el Estado de Derecho, en las formas en que decidan los nuevos gobernantes, favoreciendo el desarrollo económico a través del apoyo a una pequeña o mediana empresa local, que debe ser capaz de crear ocupación y renta. Es fundamental la intervención sincronizada. Es necesario hacerlo de manera que, como se ha dicho⁷⁶, la transición se concluya de manera rápida y breve, tanto para evitar un posterior deterioro de la situación económica como para desmotivar intentonas de restauración, por parte del ambiente del «ancien régime», que podrían resultar de una situación de inestabilidad política.

⁷⁶ F. SALLEO, «L'occasione storica delle primavere árabe», *la Repubblica*, 1 noviembre 2011.

Resumen:

Este artículo analiza la llamada «Primavera árabe» (especialmente en Túnez y Egipto) prestando atención a diferentes aspectos de interés desde el punto de vista político-constitucional. En particular, analiza el papel de la cuestión religiosa defendiendo la posibilidad de conciliar democracia y derechos fundamentales e Islam. Concluye postulando la oportunidad de que la Unión Europea se implique de manera importante en estos procesos de democratización y propicie una nueva comunidad euromediterránea.

Palabras Clave: Primavera Árabe, Democracia, Religión, Islam, Derechos fundamentales, Unión Europea.

Abstract:

This article analyzes the «Arab Spring» (especially in Tunisia and Egypt) paying attention to different aspects from a political and constitutional point of view. In particular, it analyzes the role that religion can achieve, arguing the possibility of conciliating democracy, fundamental rights and Islam. It concludes by sustaining that the European Union must be significantly involved in these processes of democratization in order to promote a new Euro-Mediterranean community.

Keywords: Arab Spring, Democracy, religion, fundamental rights, European Union.