

# La Constitucionalización de una Monarquía Árabe

## Instituciones y Tradición en Omán

### The Constitutionalization of an Arab Monarchy

#### Institutions and Tradition in Oman

Borja W. González Fernández  
Necmettin Erbakan University  
borjawgf@gmail.com

Recepción: 31/10/2025 Revisión: 12/11/2025 Aceptación: 17/11/2025 Publicación: 26/12/2025

DOI: <https://doi.org/10.5944/eeii.46871>

#### Resumen

Quizás el menos conocido de los estados miembros del Consejo de Cooperación del Golfo, Omán posee, sin embargo, peculiaridades religiosas, geográficas y humanas que lo distinguen y separan claramente de sus vecinos. Su historia política, expresada a través de una continuidad institucional mantenida, con altibajos, desde los primeros siglos de la Hégira, también separa al citado país de sus vecinos de la Península Arábiga, cuyos estados hunden sus raíces en un pasado mucho más reciente. El presente artículo se aproxima, precisamente, a esta evolución histórico-política, así como a los más recientes desarrollos constitucionales del moderno Sultanato de Omán, para subrayar como estos rasgos distintivos, con particular énfasis en la peculiar tradición jurídica religiosa de su comunidad dominante —el ibadismo—, han influido decisivamente en la construcción de uno de los modelos políticos más abiertos de la región.

**Palabras claves:** Omán, constitución, sultanato, imanato, ibadismo.

## Abstract

Although perhaps the least known among the Gulf Cooperation Council member states, Oman possesses religious, geographical, and human particularities that clearly distinguish its immediate neighbors. Its political history—marked by an institutional continuity maintained, despite occasional fluctuations, since the early Hijri era—further differentiates the country from its counterparts in Peninsular Arabia, whose state formations are rooted into a far more recent past. Precisely, this article examines the historical and political evolution of the present Sultanate of Oman, as well as its more recent constitutional developments. In doing so, it highlights how these distinctive features—and, in particular, the legal and religious heritage of its dominant Ibadi sect—have decisively shaped the emergence of one of the region's most open political systems.

**Keywords:** Oman, constitution, sultanate, imamate, Ibadism.

## SUMARIO

1. Introducción
2. La Teoría Política Ibadí. Una Breve Aproximación
3. El Omán premoderno y su evolución institucional. Una visión de conjunto.
  - 3.1. Orígenes históricos de Omán. Entre los Omeyas y los Bu Sa'íd.
  - 3.2. Los Al Bu Sa'íd en Omán y Zanzíbar.
  - 3.3. El sultán Qabus bin Sa'íd y el nacimiento del Omán moderno.
4. La revolución constitucional omaní, 1996-2021.
  - 4.1. La constitucionalización de la monarquía omaní, 1996-2011.
  - 4.2. El Estatuto Básico de 2011, ¿Un paso atrás?
5. Conclusión
6. Bibliografía
  - 6.1. Fuentes primarias y secundarias
  - 6.2. Legislación

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La transliteración de los términos árabes en este artículo sigue una versión simplificada de las normas del *International Journal of Middle East Studies* que prescinde de los diacríticos. Cuando se trate de términos que posean una forma asentada en castellano, se ha optado por ésta ('Mahoma' en lugar de *Muhammad*, 'imán' en lugar de *imam*, etc.). Generalmente, las fechas se indican conforme al calendario gregoriano. Cuando se referencien según el calendario lunar islámico, se aclarará expresamente, mencionando la 'Hégira' o utilizando la expresión 'AH' (*anno hegirae*). Los decretos, leyes y demás normas citadas se han tomado del repositorio de legislación del Sultanato de Omán (*Qanoon*). Todas las traducciones son del autor, salvo referencia expresa en contrario.

Situado en el extremo sudoriental de la Península Arábiga, Omán se enmarca en el más remoto confín de un territorio ya de por sí marginal. En efecto, si los desolados páramos de la *Arabia Deserta* apenas aportan unas líneas a los anales históricos del mundo islámico, Omán se sitúa en el espacio más aislado de esta región, convirtiéndose, por tanto, en una periferia dentro de otra periferia. Este aislamiento, unido a la pobreza del país —el 82% de cuyo territorio es desértico (MOHAMED, 1994: 259)—, quizás expliquen las razones por las que los omaníes se lanzaron tempranamente a las aguas del Océano Índico, en donde establecieron relaciones comerciales desde Indonesia hasta el África Oriental.

Aunque es miembro fundador del Consejo de Cooperación del Golfo (GCC), la peculiar evolución histórica del moderno Sultanato de Omán, su diversidad geográfica y su distintiva tradición religiosa lo distinguen con claridad de los demás integrantes de esa organización.

Ciertamente, la geografía omaní ha ejercido una profunda influencia en la evolución del país, llegando a condicionar no sólo los equilibrios del poder político y religioso, sino incluso la forma en que se concebía la idea misma de autoridad legítima. Así, la contraposición entre las regiones costeras y el interior desértico, a los que se añadirá en fecha relativamente reciente —su integración plena en el conjunto omaní habrá de esperar a la década de 1970— la provincia sudoccidental de Dhofar, dotada de una acusada personalidad etnolingüística (‘UTHMAN, 1999; NEWTON, ZARINS, 2019), ha jugado un papel fundamental en la construcción institucional del moderno sultanato.

Si el contraste —y, con frecuencia, la violenta oposición— entre las distintas regiones que conforman el Omán contemporáneo ha marcado la historia del país, no menos lo ha hecho su peculiar adscripción religiosa. El ibadismo, tercera de las sectas del Islam por número de fieles por detrás del sunnismo y el chiísmo, ha dejado una profunda huella en la evolución política e institucional de Omán, único país en el que esta comunidad es mayoritaria, operando al tiempo como vehículo para la articulación identitaria de su población y como instrumento para la formación de categorías políticas adaptadas a su realidad. La oposición de esta corriente a principios claves en la teoría política de las sectas ortodoxas, así como su énfasis en el consentimiento de los gobernados y la limitación del poder del gobernante a través de la idea de *shura* ha definido una evolución institucional característica, que transforma a Omán en un *outlier* dentro de la Península Arábiga, en donde un paternalismo autoritario *in crescendo* parece ir reduciendo los escasos espacios de participación ciudadana que se habían abierto a lo largo de las últimas décadas<sup>2</sup>.

El presente artículo estudia, precisamente, el aparente éxito del proceso de liberalización política omaní seguido desde principios de la década de 1980 y sostiene la hipótesis de que dicho éxito se fundamenta en la incorporación y compatibilización de principios e instituciones

---

<sup>2</sup> Nótese, en este sentido, la reciente suspensión del parlamento kuwaití, uno de los más influyentes de la región, o el referéndum constitucional qatari de 2024, por el que se reforzaron los poderes del emir y se eliminó la elección democrática como mecanismo para el nombramiento de los miembros de la Asamblea Consultiva (JASSER, BROWN, 2025; POSTIGO SÁNCHEZ, 2025).

tradicionales dentro de una nueva superestructura jurídico-formal. Dichas instituciones, íntimamente ligadas a la *praxis* teológica y jurisprudencial proporcionada por la tradición ibadí, explican, como se sostendrá a lo largo de estas páginas, la capacidad del sistema político-constitucional omaní para afrontar las sacudidas políticas y discursivas propias de la postmodernidad, en tanto que hacen legible el marco del estado moderno desde el universo referencial propio del país.

Enmarcado en el método hermenéutico propio de los estudios jurídicos, el presente ensayo entiende el marco constitucional omaní como una realidad viva que trasciende al mero texto legal (DWORKIN, 1986: 362-363). Así, siguiendo a Helmut Coing (1956), esta aproximación a la realidad política e institucional del sultanato trata de discernir no tanto la voluntad del legislador histórico generador de la norma, sino, más bien, la autónoma evolución de ésta como organismo vivo y en permanente diálogo con su contexto histórico y social. Al sostener, en este sentido, que “la *mens auctoris* no determina el significado de una obra” (GADAMER, 1965: xvii), resulta evidente que el presente artículo deberá aproximarse a las realidades jurídico-institucionales desde una perspectiva omnicomprensiva y totalizadora que supere las fronteras del mero texto para tratar de “dar luz” a lo que no está “explícitamente presente” (PALMER 1969: 158).

Inevitablemente, dados los objetivos y determinantes teóricos antepuestos, este ensayo comienza con un breve estudio de la teoría político-constitucional seguida por la *ibadiyya* en el que se incluyen, quizás por vez primera en lengua castellana, referencias a fuentes primarias claves en esa tradición. La siguiente sección, que ofrece un repaso —necesariamente genérico— a la historia de Omán, contrapone la práctica política efectivamente desarrollada en el país al marco teórico de la parte precedente. Finalmente, a modo de síntesis entre los dos epígrafes iniciales, la última sección analiza el proceso de formalización constitucional emprendido desde 1996, poniendo de relieve la adaptación de las categorías jurídicas ibadíes a las necesidades de una monarquía constitucional contemporánea.

## 2. LA TEORÍA POLÍTICA IBADÍ. UNA BREVE APROXIMACIÓN

Como ya se ha señalado, el ibadismo se sitúa en la base no sólo de la peculiar configuración demográfica de Omán, sino también de su característica evolución política e institucional. Esta corriente religiosa parte de los denominados ‘jariyíes’, quienes, según la tradición, habrían abandonado el campo de batalla después de que Alí aceptara la oferta de mediación que Mu’awiyya le presentara en Siffin (657)<sup>3</sup>. Opuestos tanto al uno como al otro (TA’IMA, 1986:

---

<sup>3</sup> A la muerte de Mahoma sin descendencia masculina se planteó, en el seno de la naciente comunidad musulmana la cuestión de la sucesión. Aunque ésta recayó inicialmente en colaboradores estrechos del profeta, fue abriéndose una creciente rivalidad entre su yerno e hijo adoptivo, Alí ibn Abi Talib, y el poderoso clan de los Omeyas, que logró colocar a uno de sus miembros, ‘Uthman ibn ‘Affan, como tercero de los califas. Su aparente “nepotismo” y su deficiente administración de los recursos públicos (VECCIA VAGLIERI, 1970: 67) generaron un amplio descontento, que culminó en su asesinato tras doce años en el cargo. La subsiguiente elección de Alí por parte de la nobleza medinense no consiguió poner fin a los desórdenes, pues los Omeyas le acusaron de

22), los jariyíes sufrirán la persecución de ambos (LENA-HAGEMANN, 2021: 44-45) y terminarán por definir, con su radicalismo doctrinal y su “intolerante” militantismo político (CRONE, 2000: 4), un arquetipo de rebelde religioso en el inconsciente colectivo de las sociedades musulmanas que pervive hasta hoy. A raíz de su permanente oposición a las autoridades del ‘Estado del Islam’, las distintas sectas jariyíes pondrán en cuestión no sólo la legitimidad del califa reinante, sino también el carácter imperativo desde el punto de vista jurídico-religioso de la propia institución califal (CRONE, 1998: 55-76). Influidos, quizás, por la tradición tribal árabe, que rechazaba los liderazgos fuertes, los jariyíes concebirán a sus líderes —los *imanes*— como meros *primus inter pares*, cuya legitimidad dependía, en última instancia, del consentimiento de los gobernados (WATT, 1973: 36-37; TA’IMA, 1986: 19, 33-34). En este sentido, el énfasis jariyí en la soberanía de Dios y su escasa consideración por la autoridad del imán permite dar razón a la visión que Élie Adib Salem (1956: 48-50) expresara cuando calificó al movimiento de ‘nomocrático’, en tanto que regido exclusivamente por la Ley divina.

Para finales del siglo VII, la represión del jariyismo llevó a sus miembros a buscar refugio en lugares recónditos, como las profundidades del Desierto Árabe, los oasis y aduares del Sáhara norteafricano o el propio Omán, en donde se asentará la escuela ibadí (HUSAYN, 1996: 17-20), única que sobrevive hasta el presente. Dicha escuela tiene su origen en las ideas del pensador iraquí ‘Abdallah ibn Ibadh al-Tamimi que, en el siglo VII, rechazó el radicalismo político del jariyismo y “condenó con fuerza el excesivo derramamiento de sangre” que el movimiento había generado (PHILLIPS, 1967: 21). En su predicación, Ibn Ibadh y sus discípulos sentaron las bases de un gobierno teocrático secreto que, organizado en torno a varias asambleas (GHUBASH, 2006: 28), tendría por principal objetivo la práctica de la *yihad*, entendida como la lucha armada para la defensa y expansión del Islam (PHILLIPS, 1967: 21).

A lo largo de los dos siglos que siguieron a la predicación de Ibn Ibadh, su doctrina evolucionó a partir de tres nociones básicas: *qa’ud* (‘quietismo’), por el que se rechazaba el uso de la violencia salvo en legítima defensa; *zuhur* (‘demostración’), que legitimaba el remplazo del gobernante inicuo por un imán justo; y *kitman* (‘disimulo’), que permitía al movimiento ibadí pasar a la clandestinidad para protegerse de sus enemigos (GHUBASH, 2006: 29). Como bien puede observarse, y más allá de su concreto juicio sobre el pecado, la gracia y la predestinación<sup>4</sup>, que no sitúan a esta escuela demasiado lejos de las cuatro corrientes ortodoxas (*madhahib*) del sunismo, el núcleo fundamental de la *ibadiyya* es político.

---

indiferencia frente al asesinato de su predecesor —o, incluso, de connivencia con sus asesinos (VAN ESS, 2001: 154)—. Así, el gobernador de Siria y preminente miembro del clan omeya, Mu’awiyya ibn Abi Sufiyan, se negará a prestar homenaje al califa recién nombrado, oponiéndosele por las armas en Siffin, a orillas del Éufrates. Fue allí donde Alí, para evitar mayor derramamiento de sangre, aceptó el arbitraje que llevará a la separación de los jariyíes —del árabe *khawarij*, literalmente ‘los que salen’ o ‘los que abandonan’— al rechazar éstos que el arbitrio humano se impusiera al explícito mandato divino, que ordenaba castigar a los rebeldes.

<sup>4</sup> En un claro paralelismo con el movimiento calvinista, al que tantas veces se les asocia, los jariyíes mantienen una doctrina rigorista, en virtud de la cual “el pecado convierte al individuo que lo comete en infiel (*kafir*)” (GAISER, 2010: 39-40). Sin embargo, los ibadíes —quizás a resultas de su prolongado ejercicio del poder efectivo

Así, frente a la doctrina de las dos ramas principales del Islam, que sostienen el carácter necesario del imanato, a cuyo titular atribuyen facultades cuasi-sobrenaturales<sup>5</sup>, los ibadíes, aun admitiendo, a diferencia de sus predecesores jariyíes, el carácter imperativo de esta institución desde el punto de vista jurídico-teológico (AFTAYASH, 1985: 268-276; SALAMI, 1993: 84), entienden que su inexistencia o inoperatividad por razones políticas no ilegítima a las autoridades efectivamente existentes. De ello se deriva, lógicamente, que los alfaquíes de esta comunidad afirmen que todo gobernante ‘justo’ debe ser obedecido, con independencia de que sea el legítimo titular del imanato o no. A la inversa, si un imán se comporta injustamente, desobedecer sus mandatos, e incluso derrocarlo, no sólo constituye una obligación legal, sino un imperativo religioso (AFTAYASH, 1985: 275). En claro contraste con el gobierno ‘despótico’ de los reyes (*muluk*), muy criticados por la publicística islámica tradicional<sup>6</sup>, los imanes desempeñan sus funciones gubernativas en el marco de un “contrato social justiciable” que constriñe su capacidad de obrar y cuyo cumplimiento se garantiza mediante la aplicación de los principios de deliberación (*shura*) y consenso (*ijma'*) (BIERSCHENCK, 1988: 111).

Dado el rechazo ibadí al monopolio qurayshí o álida del imanato que defendieran, respectivamente, sunníes y chiíes, tal responsabilidad está —al menos en teoría— abierta a todos los musulmanes: “qurayshíes o abisinios, árabes o extranjeros” (MU'AMMAR, 1987: 535) o incluso mujeres (BAGDADI, 1988: 102-103), siempre y cuando sean “justos, sabios, aguerridos, capaces de administrar justicia y de salvaguardar los derechos e intereses del pueblo” (GHUBAISH, 2006: 35). No obstante, si la elección de un candidato que reuniera tales cualidades pudiera tener consecuencias deletéreas para la comunidad, dando lugar a “caos, corrupción, faccionalismo, desobediencia” y a un mal funcionamiento de la administración de

---

en Omán— han limitado las consecuencias de esta declaración que, al menos en teoría, justificaría el uso de la violencia contra los así declarados infieles. De este modo, frente al radicalismo jariyí, que, por medio de esta declaración, excluía de la comunidad a los musulmanes pertenecientes a otras sectas, los ibadíes se limitarán a considerarlos ‘hipócritas’ (*munafikun*) (TA'IMA, 1986: 118-132).

<sup>5</sup> Este es, particularmente, el caso de los chiíes, cuya tradición sostiene que, en ausencia del imán, “el mundo simplemente perecería” (NAWBAKHTI, 2003: 164).

<sup>6</sup> El propio Corán mantiene una visión crítica de la monarquía, que equipara a tiranía y destrucción (CORÁN, 2:258, 27:34, 28:4), contraponiéndola a la realeza divina (3:26), que puede llegar a delegarse en ciertos seres humanos (2:247, 27:16, 38:20), pero que éstos nunca pueden poseer por sí mismos. Estas perspectivas tuvieron amplia acogida en la literatura exegética posterior, que entenderá la monarquía como una degeneración de la única forma de gobierno legítima: el “califato profético”, según refiriera el prominente alfaquí del siglo IX Ahmad bin Hanbal (1999: 355). Análogas perspectivas defenderán, un siglo después, el jurisconsulto e historiador Muhammad bin Jarir al-Tabari (2010: 725-729, 893-898) y, ya en el siglo XIII, el alfaquí andalusí Abu 'Abdallah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi (2006, vol. 4: 231-248; vol. 18: 142). Similares perspectivas, aunque menos hostiles a la institución monárquica, defenderá Ibn Khaldun (2004: 364-365) al contraponer el poder fáctico de los reyes, basado en “la dominación y la coerción,” con la autoridad del califa, delegada por Dios y dirigida a garantizar el cumplimiento de la Ley divina y la salvación de las almas.

justicia (KINDI, 1998: 79), es opinión casi unánime en la doctrina que sería entonces preferible la elección de un individuo en principio menos cualificado.

Idealmente, el imán electo debe poseer tanto erudición religiosa (*'ilm*) como autoridad político-militar (*wilaya*), en un dualismo funcional no muy lejano de la clásica distinción entre *auctoritas* y *potestas* propia del mundo romano. Sin embargo, y con no poca frecuencia, el imán electo sólo poseía uno de estos atributos, en cuyo caso se le clasificaba como 'fuerte' (*qawwi*) si poseía la primera, o 'débil' (*da'if*) si poseía la segunda. La 'debilidad' teórica del imán dotado únicamente de *potestas* partía de su obligación de consultar a los alfaquíes y jurisconsultos (*'ulama'*) antes de tomar cualquier decisión relevante. No era éste el caso del imán 'fuerte', cuya ciencia religiosa le permitía interpretar la Ley sin pasar permanentemente por el tamiz de la clase educada (KINDI, 1998: 80).

Sin perjuicio del carácter 'fuerte' o 'débil' del imán, su capacidad dispositiva estaría limitada, como se ha expuesto, por la centralidad del principio deliberativo (*shura*) en el pensamiento político ibadí (GHUBAISH, 2006: 36). La importancia de la *shura*, que significa, literalmente, 'consulta', se fundamenta en su expresa regulación coránica (3:159, 42:38), que obliga al gobernante a discutir todos los asuntos importantes con "personas competentes y experimentadas" (LEWIS, 1991: 724) o, al menos, con todas las personalidades relevantes en la vida política de la comunidad. En efecto, "los méritos del principio deliberativo [...] y los correspondientes defectos del arbitrio personal en política [...] cuentan con una venerable tradición tanto en el *hadith* como en el *adab*" (LEWIS, 1991: 724)<sup>7</sup>, incluyendo voces tan autorizadas como ibn Qutayba (1906: 27-36) o ibn Taymiyya (1906: 161-164), sin perjuicio de la ocasional opinión contraria al carácter cuasi-democrático de esta práctica (FADLAN, 1959: 91; QALQASHANDI, 1922: 30).

Desde una perspectiva ibadí, la *shura* no es, por tanto, una mera "deliberación discrecional y no vinculante" (SIMONEN, 2021: 68), como podría deducirse de la interpretación literal del versículo 42:38 del Corán, sino un mecanismo colectivo para la toma de decisiones en el que todas las partes —gobernantes y gobernados— intercambian sus puntos de vista, obligando las decisiones adoptadas a todos los intervinientes en el mismo. Así entendida, la *shura* se articula por mediación de una serie de organismos colegiados (*majlis*) a los que corresponde la toma de decisiones en todas las materias de importancia, pues, como dijera Hussein Ghubaish (2006: 40): "el imán no puede hacer nada sin recabar el consejo de estas asambleas." Particularmente relevante entre estas instituciones es la representación colectiva de los *'ulama'*, que manifiestan el fundamento preternatural de la comunidad política y el carácter inmutable de la Ley Divina sobre la que ésta se asienta a través de su monopolio de la interpretación legal y teológica del texto sagrado. En efecto, los *'ulama'* definen los límites de la autoridad del imán y constriñen su capacidad de obrar mediante una interpretación

---

<sup>7</sup> *Hadith* se refiere al conjunto de dichos y hechos de Mahoma, cuya recopilación, autenticación e interpretación ha dado lugar a una amplísima literatura polémica. *Adab*, por su parte, se refiere a la literatura profana y, más generalmente, a toda forma de conocimiento no religiosa, en contraposición a *'ilm*, que designaría a la ciencia religiosa, como ya se expuso.

restrictiva de la *sharí*, que aplicaban con vigilante fidelidad a la Escritura y a través del desarrollo de un corpus jurisprudencial (*furu'*) adaptado a “las peculiaridades del país y de su economía, tanto en el propio Omán como en ultramar” (WILKINSON, 2010, 293)<sup>8</sup>. La asamblea de los '*ulama'*' también posee, en teoría, el derecho de elegir y, llegado el caso, destituir al imán, aunque, en la práctica, los alfaquíes compartían dicha facultad con los principales líderes tribales del país (BIERSCHENCK, 1988: 111).

No obstante, la omnipresencia de la idea de *shura* en la literatura jurídico-religiosa omaní se enfrentaba, como se examinará más adelante, con las realidades políticas efectivamente existentes en el país. En cierto sentido, bien podría considerarse que el énfasis que la literatura pone en esta noción expresa los intereses socio-profesionales de la clase letrada que, al fin y al cabo, redactaba esas obras. No en vano, los imanes omaníes efectivamente reinantes tendieron a concentrar el poder en sus manos, en detrimento de los cuerpos colegiales (GAISER, 2010: 134). Ante esta realidad fáctica, algunos autores llegaron a contradecir el énfasis casi unánime de los jurisconsultos en torno a la idea de *shura*, epitomizada por la famosa frase de al-Kindi (1988: 158): “también tomará en cuenta a los juristas y expertos”. Tal es el caso de, entre otros, al-Farahidi, quien argüirá la imposibilidad de someter la *potestas* del imán a cualquier tipo de condición limitativa (*amr al-shurut*). La ausencia de una ‘congregación establecida’ (*jama'a ma'luma*) prestando consejo al imán no implicaría, a su juicio, restricción alguna en su capacidad de obrar. De lo contrario, continúa, “ni podrían garantizarse los derechos de Dios ni mantenerse los límites [de la religión],” lo que llevaría a la suspensión de “las penas legalmente establecidas” y a la “pérdida de la verdad” (ABI BAKR, 1982: 90). “El imanato,” concluye al-Farahidi, es, en todo caso, “válido” y cualquier limitación impuesta al mismo es, *ipso jure*, “inválida” (ABI BAKR, 1982: 90).

De todo ello bien puede deducirse que las tensiones entre los '*ulama'*' y la clase política han constituido una de las características dominantes en la historia política de Omán. Efectivamente, el derecho a oponerse —y deponer— al imán injusto que la opinión letrada consagrara (KINDI, 1998: 49-50; FAZARI, 2021: 47-48; KUDAMI, 1998: 159), tuvo una escasa aplicación práctica. Así, aunque las sucesivas comunidades políticas formadas en territorio omaní y en el marco jurídico-religioso definido por el ibadismo conocieron no pocos casos de líderes injustos o simplemente incompetentes, pocos fueron los que perdieron el trono por causa de sus contravenciones. De hecho, hubo incluso imanes que, habiendo perdido la razón, se mantuvieron en el ejercicio de sus funciones a pesar del énfasis de la doctrina en la cordura como requisito imprescindible para ejercer el imanato<sup>9</sup>. Esta evidente distancia entre las

---

<sup>8</sup> Como clara manifestación de estas adaptaciones jurisprudenciales a las circunstancias locales, Wilkinson (2010: 297-303) subraya como la escuela ibadí ha sido la única de las principales *madhahib* islámicas en desarrollar sistemáticamente un Derecho marítimo, reflejando así la naturaleza talasocrática de la comunidad política omaní en la temprana Edad Moderna.

<sup>9</sup> Este requisito no es exclusivo de la doctrina ibadí, sino que está presente en todas las escuelas jurídicas del Islam ortodoxo. Entre los sunníes lo afirman, entre otros, al-Mawardi (1909: 4), al-Baqillani (1957: 371-372) e, indirectamente, al-Gazali (2009). Entre los chiíes, la necesidad de que el imán esté cuerdo suele subsumirse en discusiones acerca de su infalibilidad, como así sostendrán al-Halli (1982: 164-375) y al-Nu'man (1983: 71-72).



elucubraciones teóricas de los letrados y la práctica política real, presidida por razones de oportunidad y cuidadosos equilibrios de poder, ha marcado la historia política de Omán a través de los siglos, dejando una profunda huella en sus instituciones constitucionales contemporáneas, como se tendrá oportunidad de explorar en las siguientes secciones.

### 3. EL OMÁN PREMODERNO Y SU EVOLUCIÓN INSTITUCIONAL. UNA VISIÓN DE CONJUNTO

#### 3.1. Orígenes históricos de Omán. Entre los Omeyas y los Bu Sa'id

Los orígenes históricos del moderno Sultanato de Omán están íntimamente ligados a la suerte del movimiento jariyí, cuyos miembros, según se señaló anteriormente, habrían buscado refugio en zonas remotas para escapar de la persecución que, sobre ellos, había recaído en el contexto de las guerras internas que afectaron al naciente mundo islámico durante la tradición entre el califato profético y la dinastía omeya. Así, en fecha tan temprana como 751 —menos de un siglo tras la batalla de Siffin— los proto-ibadíes refugiados en Omán ya habían elegido al primero de sus imanes, Julanda bin Mas'ud, que dejó una reputación de hombre “justo, virtuoso, piadoso y humilde” (AFAWI, 2014: 96). Sin embargo, su reinado se verá brutalmente interrumpido tras apenas cuatro años por la intervención del califa abbasí Abu al-'Abbas 'el sanguinario' (750-754), que extinguió la independencia del imanato ibadí, sometiéndolo, durante siglo y medio, a la autoridad de Bagdad. Este periodo estuvo marcado por el desorden y la inestabilidad política, al producirse una sucesión casi ininterrumpida de revueltas cuya supresión solía venir acompañada de violencia. El Omán altomedieval también estuvo sujeto a depredaciones externas igualmente violentas, como las que sucedieron en el siglo X, cuando los cármatas bahreiníes descendieron sobre el país en, al menos, dos ocasiones<sup>10</sup>.

El progresivo debilitamiento del califato abbasí, a partir del siglo X, permitirá el restablecimiento y consolidación de focos de poder autónomos en territorio omaní. Este fue el caso de los Banu Nabhan, que, entre mediados del siglo XIII y el restablecimiento del imanato, en 1429, reinaron como 'reyes' (*muluk*) sobre parte del país. No obstante, es poco lo que conocemos con certeza de este periodo, pues la decadencia de los abbasíes trajo consigo el silenciamiento de las fuentes, en abrupto contraste con la abundancia de crónicas disponibles sobre los siglos inmediatamente precedentes. En este sentido, la historiografía omaní tradicional, quizá influida por la percepción negativa de la monarquía que identifica a la publicística islámica clásica, ha presentado una visión negativa de los Banu Nabhan, identificando su reinado como un periodo de autoritarismo (AFAWI, 2014: 188). El reinado de

---

En la *ibadiyya*, tanto Aftayash (1985, vol. 7) como al-Kudami (1998, vol. 10) pusieron particular énfasis en la cordura como requisito imprescindible para que el imán pudiera ejercer sus funciones válidamente.

<sup>10</sup> Movimiento político-religioso de carácter mesiánico y apocalíptico derivado de la secta ismailí del chiísmo, los cármatas se convirtieron, a lo largo del siglo X, en agentes disruptivos en la política árabe y la teología islámica. Su presencia tuvo un fuerte impacto en la literatura ibadí (SALIMI, 2009: 373-381; MADELUNG, 1996: 21-73).

esta dinastía también se vio afligido por invasiones extranjeras, siendo, en este caso, los persas los responsables de estas depredaciones (IBN BATTUTA, 1885: 226; AFAWI, 2014: 180-181, 183, 202-204). Sin perjuicio de lo antedicho, esta fase en la formación histórica del Estado omaní nos ofrece más lagunas que certezas, como irónicamente reconociera Wendell Phillips (1968: 14) al afirmar que “no sabemos nada de [los Banu Nabhan] salvo que introdujeron el árbol del mango en Omán.”

Los siglos XV y XVI marcarán, por su parte, una clara cesura en la historia del país, y no sólo porque fueron testigos de la restauración del imanato, sino también, y crucialmente, porque su dominio colonial sobre buena parte de las costas del Océano Índico se vio impugnado por la llegada de una potencia extranjera: Portugal. Para entonces, y a pesar de los desórdenes políticos que afligían al Omán de la época, sus mercaderes y navegantes habían alcanzado, empujados por los vientos monzónicos, las costas del África Oriental, en donde establecieron lazos —no siempre pacíficos— con los gobernantes locales (MAS’UDI, 2005: 78, 84; IDRISI, 2002: 60-61; ASP, 1973: 18; BATTUTA, 1855: 183-194; ABU AL-FIDA’, 1840: 152). De hecho, en algunas de esas zonas litorales, los omaníes ya habían transformado los vínculos comerciales en relaciones de dominación política en fecha tan temprana como 1200<sup>11</sup>.

La llegada de los portugueses, en busca de las afamadas ‘Islas de las Especies’ (GRUZINSKI, 2012), al Océano Índico alterará decisivamente el equilibrio de poder en la región. Así, tras doblar Bartolomé Días el Cabo de las Tormentas en 1487, los portugueses establecieron rápidamente su dominio sobre buena parte del litoral monzónico afroasiático. Al tiempo que los recién llegados afirmaban su presencia mediante el establecimiento de un rosario de fortificaciones (Mozambique, 1497; Mombasa, 1498; Zanzíbar, 1499; Sofala, 1502; Malaca, 1509; Goa, 1510), entraron en inevitable conflicto con los omaníes, cuyo imperio mercantil fue el primero en sufrir los embates del expansionismo portugués, cuya violencia ha sido ampliamente documentada en las fuentes contemporáneas y posteriores (MALIBARI, 1985: 196-ss.; MCCALL THEAL, 1985: 98; AXELSON, 1940: 231-238).

A lo largo de los dos siglos inmediatamente posteriores, la historia de Omán se asemeja a un relato bélico, marcado por los constantes episodios de enfrentamiento con los portugueses, tanto en los espacios coloniales del Océano Índico como en el propio territorio omaní. Su enfrentamiento no contraponía únicamente intereses mercantiles y estratégicos opuestos, sino que también representaba “la continuación del antiguo conflicto entre musulmanes y cristianos por parte de dos estados [sic] que, obrando en nombre de la religión, mantuvieron vivas las tradiciones guerreras de sus respectivas culturas” (HESS, 1970: 191). Sin embargo,

---

<sup>11</sup> De acuerdo a la crónica swahili de Pate (una pequeña isla del Archipiélago de Lamu, sito frente a las costas septentrionales de la actual Kenia), escrita en el siglo XIX por Muhammad bin Fumo Omar al-Nabhani, más conocido como ‘Bwana Ktini’ e integrante de la familia real local, los omaníes habrían establecido su control sobre la isla en torno al año 600 de la Hégira (1203-1204 de la era cristiana). Aunque no pocos autores han puesto en duda la fiabilidad de esta crónica (CHITTICK, 1969: 375-391; KIRKMAN, 1982: 35-58), las fechas en ella apuntadas coinciden con el consenso historiográfico que hace de los omaníes los principales actores en la política del África Oriental ya a comienzos del siglo XIII. La crónica cuenta con traducción inglesa, obra de A. Werner (1915).

para comienzos del siglo XVII, Portugal, unido por entonces a la Monarquía Católica Hispánica y compartiendo sus numerosos enemigos, irá perdiendo su posición dominante en el Océano Índico a manos de las dos potencias emergentes en el escenario europeo: las Provincias Unidas e Inglaterra.

La creciente debilidad de Portugal ofreció a las autoridades omaníes la oportunidad de reafirmar su poder tanto en el territorio peninsular como en la retaguardia colonial. En un contexto de recuperación política y económica, la elección, en 1620, del imán Nasir bin Murshid, perteneciente a la tribu de los Banu Ya'rub, revitalizó la institución imanal. Según las crónicas, el nuevo imán "liberó a Omán de la opresión, la incredulidad, la agresión y la tiranía, mostrando justicia", al tiempo que rigió al pueblo "con verdad y bondad" (AFAWI, 2014: 223). No obstante, su ascensión al trono también trajo aparejado el implícito reemplazo del principio electivo por la sucesión dinástica (PHILLIPS, 1967: 44). Expresando la fuerza de la *'asabiyya* que, en palabras de Ibn Khaldun (2004: 261-279), identifica a los fundadores de dinastías, Nasir bin Murshid consiguió expulsar a los portugueses de la práctica totalidad de sus posiciones en Omán, con la única salvedad de las bien pertrechadas fortalezas de Mascate, Matrah y Suhar (AFAWI, 2014: 242). No será, sin embargo, hasta 1649 que el segundo imán de los Banu Ya'rub, Sultan bin Saif, conseguirá tomar Mascate definitivamente. Tras recuperar el principal puerto del país, Sultan bin Saif volvió su atención hacia África y comenzó a expulsar a los portugueses de todos los territorios que controlaban al norte del Canal de Mozambique en un intento de restablecer la supremacía omaní sobre la llamada 'Costa Swahili'. Este objetivo se reveló, no obstante, más difícil de lo inicialmente esperado, pues los portugueses habían conseguido trabar alianzas con no pocos potentados locales (JAVIER, SCHURHAMMER, WICKL, 1944: 122; BARBOSA, DAMES, 1918: 17-19; ASP, 1973: 22) —incluyendo algunos omaníes— y habrá que esperar hasta 1698 para que la caída del Fuerte Jesús, en Mombasa, señale la definitiva derrota de los lusos.

La conquista del Fuerte Jesús fue obra del hijo de Sultan bin Saif, Saif bin Sultan, quien, tras derrotar a su hermano Bil'arab en una violenta guerra civil por la sucesión, se convertirá en el más destacado de los imanes ya'rubíes. Bajo su mando, las victorias militares y la prosperidad económica de las que gozó Omán (AFAWI, 2014: 259-260) se combinaron con una creciente 'teatralización' del poder que quizás explique la facilidad con la que el imán designó a su hijo, Sultan bin Saif, como heredero. Sultan bin Saif II, que ascendió al trono tras la muerte de su padre en 1712, también conoció el éxito en el campo de batalla (arrebato Bahréin a los persas en 1717 y, a su muerte, controlaba todo el litoral del Mar Árabe, desde el Bab el-Mandeb hasta el Cabo Comorín) pero, a diferencia de aquél, cuya avaricia por los bienes materiales mermó su reputación entre los cronistas (AFAWI, 2014: 260)<sup>12</sup>, Sultan bin Saif II cultivó una reputación de líder justo y firme, cuyas hazañas terminarían por volverse leyenda.

---

<sup>12</sup> Esta censura debe insertarse dentro de la tradición árabe del *karam*, que, con el significado tanto de desprendimiento personal como de nobleza de carácter, ha definido una "cultura pública" (SHYROCK, 2004: 35-62) basada en la generosidad hacia propios y extraños y en el desprecio de bienes materiales.

Siguiendo un patrón común en la historia de las sociedades islámicas, en las que la ausencia de un mecanismo claro de sucesión dinástica ha sido fuente de frecuentes conflictos, la muerte de Sultan bin Saif II dio paso a la guerra civil. La minoría de su hijo y heredero, Saif bin Sultan II, de apenas doce años, abrió la puerta a que distintos miembros de su familia le disputaran el derecho al imanato. La violencia que se había adueñado del país no cesó ni siquiera tras alcanzar el imán la mayoría de edad en 1722 y asumir efectivamente el poder. Para entonces, la disputa ya había trascendido la mera lucha dinástica para convertirse en una auténtica conflagración general que enfrentaba a dos confederaciones tribales: los Banu Hina —a la que pertenecía la familia del imán— y los Banu Gafir, cuya mutua animadversión se erigirá en uno de los motores fundamentales de la historia política omaní hasta bien entrado el siglo XX (PHILLIPS, 1967: 53). En este contexto de inestabilidad interna, la situación se agravó aún más cuando el soberano persa Nadir Shah descendió sobre el país en 1737, conquistando Mascate y escandalizando a los sobrios omaníes con su prodigalidad, disipación y violencia (LOCKHART, 1935: 157-171).

### 3.2. Los Al Bu Sa'id en Omán y Zanzíbar

La confusa situación en la que Omán había caído tras la muerte de Sultan bin Saif II en 1718 se mantuvo hasta el ascenso de la familia Bu Sa'id, cuyo primer imán, Ahmad bin Sa'id fue elegido en una fecha incierta entre 1741 y 1749<sup>13</sup>. Perteneciente a un clan de oscuros mercaderes, la exaltación de Ahmad bin Sa'id al imanato expresaba el principio teórico ibadí en virtud del cual dicha dignidad estaría abierta a todos los musulmanes virtuosos. Tras un tiempo en el que ejerció como gobernador de Suhar, Ahmad bin Sa'id, desplegando considerable astucia y sin renunciar a maniobras poco ortodoxas (QASIM, 2000: 61), consiguió expulsar a los persas de Mascate, derrotar a los ya'rubíes que se disputaban el trono y reafirmar la autoridad omaní sobre la Costa Swahili.

A la muerte de Ahmad bin Sa'id, el segundo de sus hijos, Sa'id bin Ahmad le sucedió en la dignidad imanal tras haber quedado su hermano mayor, Hilal, descalificado a causa de su ceguera (QASIM, 2000: 78) —recuérdese aquí el requisito de que el imán contara con plena salud de alma y cuerpo—. A diferencia de su padre, que había desplegado una vigorosa actividad para asentar su autoridad sobre el conjunto del país, Sa'id, a quien Wendell Phillips (1967: 68) calificara de “débil, letárgico e incapaz,” fue progresivamente perdiendo el control sobre las regiones periféricas hasta quedar confinado su dominio a la sola capital de Rustaq (QASIM, 2000: 79). Estas disensiones territoriales, que frecuentemente expresaban, desde una perspectiva tradicionalista, el rechazo ibadí al gobierno dinástico, no tardaron mucho en afectar a la propia familia Bu Sa'id. Así, en 1784, Hamad bin Sa'id, hijo del imán, aun manteniendo a su padre como líder religioso, le privó de todo poder político, estableciendo

---

<sup>13</sup> Buena parte de la opinión legal de la época cuestionará la legitimidad del imanato atribuido a Ahmad bin Sa'id, como así puso de manifiesto Nur al-Din al-Salami (1929: 162-163), al considerar que aquél lo habría obtenido a través de un acto de sedición frente a los legítimos tenedores del mismo: los Banu Ya'rub.

una nueva línea dinástica cuyos miembros gobernarían no ya como imanes, sino como ‘sultanes’. Este cambio en el título del gobernante omaní, más allá de su significación léxica, expresó una transformación en la naturaleza del poder en el país, que ya no se basaría en la legitimidad jurídico-religiosa propia del imanato, sino en el monopolio fáctico del poder político por una determinada dinastía.

A pesar del carácter en principio ilegítimo de su autoridad, Hamad dio inicio a una nueva etapa de prosperidad. Centrado en el puerto de Mascate, transformado en floreciente emporio mercantil, el sultanato de Hamad puso de manifiesto la creciente contraposición entre el interior ibadí del país y su litoral cosmopolita y abierto al exterior. A su muerte, en 1792, le sucederá su tío, Sayyid Sultan. Corresponde, precisamente, al reinado de Sayyid Sultan la firma, en 1798, del primero de una larga serie de tratados que, a lo largo de casi dos siglos, unirán íntimamente a Omán y Gran Bretaña hasta llegar a la subordinación semicolonial del primero a la segunda. Renovado en 1809, el tratado de 1798 excluía la navegación francesa de todos los puertos bajo control omaní y comprometía al sultanato en la lucha contra la piratería que amenazaba la seguridad de las rutas marítimas que unían la India con la metrópoli.

A la muerte de Sultan, en 1804, precisamente durante un enfrentamiento con los piratas qasimíes de Ra’s al-Khayma, le sucederá su hijo, Sa’id bin Sultan, cuya minoría de edad determinará la regencia de su tío, Badr bin Saif, vinculado al movimiento wahhabí (QASIM, 2000: 141). Estos lazos lo hicieron impopular en un momento en el que el llamado ‘Primer Estado saudí’ había emprendido varias campañas militares para hacerse con el control de Omán (QASIM, 2000: 148-154). La conquista efectiva del poder político por parte de Sa’id pasará, como en tantas otras ocasiones a lo largo de la historia del país, por el asesinato de su tío en 1806. A partir de ese momento, Sa’id se convirtió en el líder incuestionable del sultanato, sin perjuicio de la teórica corregencia de su hermano Hamad († 1821), ejerciendo su autoridad sobre la misma base fáctica que lo habían hecho sus predecesores desde los tiempos de Hamad bin Sa’id.

Como sultán del emporio mercantil más importante entre la Costa Swahili y el Malabar, Sa’id participó activamente, como antes lo hiciera su padre, en la supresión de la piratería qasimí en el Golfo Pérsico (JONES, RIDOUT, 2012: 91-99). Y es que los corsarios no sólo amenazaban la libertad de navegación que había hecho la prosperidad de Omán, sino que también representaban una amenaza ideológica, pues mantenían una estrecha alianza con los wahhabíes del Najd<sup>14</sup>. La intervención de fuerzas omaníes se revelará decisiva en la laboriosa victoria británica sobre los piratas, que no terminará por consolidarse hasta 1853. La pacificación del Golfo se produjo, sin embargo, a expensas de los intereses de Sa’id, pues el Tratado Marítimo General de 1820 entre Gran Bretaña y los qasimíes, primer intento de poner

---

<sup>14</sup> Charles E. Davies (1997: 97) relaciona el incremento de la piratería en el Golfo Pérsico y regiones adyacentes con la presión que el movimiento wahhabí ejercía sobre los qasimíes, a quienes confiscaba habitualmente hasta un tercio del botín obtenido en sus expediciones.

fin a la piratería en la región, había excluido la navegación omaní de ese espacio marítimo (JONES, RIDOUT, 2012: 113; QASIM, 2000: 161, 168-182).

Al igual que no pocos de sus predecesores, Sa'íd también tuvo que hacer frente a revueltas y desórdenes internos que, en ciertos casos, amenazaron la integridad del imperio omaní (TAHA, 1974: 148-149; QASIM, 2000: 142, 146-148, 154-159). Así, en 1828, el sultán tuvo que desplazarse personalmente a Zanzíbar para suprimir un levantamiento. Su viaje bien puede considerarse como un capítulo fundamental en la historia de ambos espacios, pues el sultán no sólo promovió el desarrollo de la industria del clavo, que hará la fortuna de la isla, sino que también se asentó permanentemente en ella. A partir de entonces, el centro del imperio omaní se situará en lo que tradicionalmente había sido su periferia colonial y no en la metrópoli. Liberal en sus relaciones con los extranjeros y emprendedor en sus tratos mercantiles (QASIM, 2000: 198; QASIM, 1996: 145, 195-199, 224), Sa'íd también jugó un papel fundamental, aunque paradójico<sup>15</sup>, en la supresión de la trata de esclavos en el Océano Índico (QASIM, 2000: 212-216; TAHA, 1974: 170-174).

Sa'íd falleció en 1856 sin designar heredero, lo que abrió la puerta a un nuevo estallido de violencia al enfrentarse dos de sus descendientes —Thuwayni y Majid— por la sucesión. Únicamente bajo presión británica, que impuso la partición del 'imperio' omaní entre los dos hermanos rivales, asignándose los dominios africanos a Majid y la metrópolis a Thuwayni (QASIM, 2000: 247-260; QASIM, 1996: 226-227; TAHA, 1974: 149-150, 152-154;), se consiguió evitar mayor derramamiento de sangre. Con todo, este episodio reveló el carácter limitado de la soberanía omaní tras la conclusión de los tratados de 1798 y 1809 que, a todos los efectos, habían convertido al sultanato en un efectivo protectorado británico. Esta naturaleza limitada de la soberanía omaní volvió a ponerse de manifiesto en fecha tan temprana como 1858, cuando los intentos que Thuwayni desplegara para invadir Zanzíbar con apoyo francés fracasaron al enviar el gobernador de Bombay una flotilla para impedirlo (TAHA, 1974: 151-152; QASIM, 2000: 239-241, 243-246). Así, los descendientes de Majid, fallecido en 1870, se mantuvieron en el trono de la célebre isla africana hasta su derrocamiento tras la revolución de 1962.

Tras asesinar a su padre en 1862, el hijo de Thuwayni, Salim, le sucedió en el cargo de sultán de Omán. Sin embargo, la grave crisis financiera que el país experimentaba tras la pérdida de la periferia colonial<sup>16</sup> hizo de él una figura impopular, lo que favoreció el resurgimiento del ibadismo militante. Así, a partir de 1868, las provincias transmontanas del Omán interior contemplaron el restablecimiento del imanato en la persona de 'Azzan bin Qays, un pariente lejano del sultán, que consiguió conquistar la capital y expulsarlo del país. Sin embargo, las fuerzas del nuevo imanato, animadas por un "extremismo" fanático y abiertamente xenófobo

---

<sup>15</sup> No en vano, los omaníes veían la trata como una "tradición" en la que el propio sultán Sa'íd participaba, obteniendo considerable beneficio (SHAHDAR, 1989: 27).

<sup>16</sup> Los ingresos generados por Zanzíbar prácticamente doblaban los producidos por el territorio metropolitano (TAHA, 1974: 155; QASIM, 2000: 241).

(QASIM, 2000: 378. Cf. LANDEN, 2016: 123-124), fueron incapaces de consolidar su dominio sobre el conjunto de Omán y, ya en 1871, Turki bin Sa'íd, tío del sultán depuesto, había recuperado el trono, contando para ello con apoyo británico y zanzibari.

Durante el reinado de Turki y sus inmediatos sucesores —Faysal (1888-1913) y Taymur (1913-1932)— Omán entró en un periodo de estupor y decadencia que contrastaba abruptamente con la prosperidad e influencia global de la que había gozado en siglos anteriores. Asimismo, la debilidad del país promovió el aumento de la influencia británica, convirtiéndose los consejeros del sultán en auténticos procónsules cuyas decisiones adquirieron efectiva fuerza de Ley (LANDEN, 2016: 407-411; FUNSCH, 2015: 49; QASIM, 2000: 379-380). Sin embargo, también fue durante este periodo de comparativo declive que la región de Dhofar iniciará, en un largo y complicado proceso, su progresiva incorporación al marco territorial del Sultanato de Omán<sup>17</sup>.

El decaimiento en el que Omán parecía irremediabilmente hundirse trajo consigo un recrudecimiento de las habituales rencillas intestinas y disputas dinásticas que ya habían caracterizado al reinado de los Bu Sa'íd en épocas de mayor esplendor. No obstante, el levantamiento protagonizado, en 1913, por facciones ibadíes extremistas (PHILLIPS, 1967: 156) en el Omán interior puso en cuestión la propia continuidad del sultanato. Habiendo elegido a Salim bin Rashid al-Kharusi como imán, las fuerzas tribales que lo auparon expresaban no sólo el renacimiento religioso que el ibadismo venía experimentando desde mediados del siglo anterior, sino también el creciente descontento de amplias capas de la sociedad omaní en el contexto de decadencia política, crisis económica y creciente influencia extranjera que había seguido a la pérdida del imperio colonial (PETERSON, 1976: 166-167; SHAHDAR, 1989: 26-31). Al amparo de un mensaje soteriológico de carácter milenarista, la reacción ibadí-tribal que este movimiento encarnaba condicionaba la salvación individual y colectiva a una ontología política en la que legitimidad de origen y de ejercicio volvieran a unirse en torno al carisma personificado por la figura del imán (SHAHDAR, 1989: 32). La *'asabiyya* generada por este movimiento, al modo de los 'rebeldes primitivos' de Hobsbawm (1959) y las *zawiyyas* marroquíes estudiadas por Gellner (1969), le dotó de la cohesión grupal necesaria para resistir con éxito las acometidas del sultán, que fue incapaz de reafirmar su autoridad pese al apoyo que le proporcionaran los británicos.

El estancamiento del conflicto llevó a los protectores del sultán a forzar un compromiso en virtud del cual éste reconocía la autonomía de las tribus transmontanas (SKEET, 1974: 98; SHAHDAR, 1989: 51-55; QASIM, 2000: 386; LANDEN, 2016: 428). El llamado Acuerdo de Sib, firmado el 25 de septiembre de 1920, pese a no suponer "abrogación alguna de la soberanía del sultán," en palabras del ya citado Wendell Phillips (1967: 162), sí trajo consigo una

---

<sup>17</sup> La anexión de la provincia no trajo aparejado el final del particularismo dhofari, que adquirirá expresión violenta en una serie de rebeliones repetidas a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XIX. De hecho, el levantamiento de 1895-1897 sólo pudo sofocarse con considerable apoyo británico. Tales movimientos armados expresaban, con meridiana claridad, las resistencias que la imposición de la autoridad del Sultán de Mascate encontraba entre la población local de Dhofar (LORIMER, 1915: 589-601).

innegable constricción de la misma, al quedar su autoridad efectiva limitada al solo litoral del país, con exclusión de todas las regiones interiores. Así, “para 1910 [el sultanato] apenas controlaba Mascate y Mutrah, en donde los británicos [...] mantenían el teórico poder del sultán” (SKEET, 1974: 97). En la medida en que se entienda posible hablar de soberanía en el contexto del Omán de principios del siglo XX, el Acuerdo de Sib había, ciertamente, limitado aún más el alcance de dicha autoridad soberana<sup>18</sup>. En contraste, el imán y sus seguidores, a pesar de las limitaciones a su autoridad que el tratado imponía y de su teórico sometimiento vasallático al sultán, sí había logrado establecer un monopolio efectivo de la fuerza y de la imposición fiscal sobre las áreas sitas bajo su control (SHAHDAR, 1989: 41; LANDEN, 2016: 436-437). En palabras de un viejo soldado imanal entrevistado por Dale Eickelman (1985: 9) en 1980, el imanato, aún privado de *siyada* (‘soberanía’), era, ciertamente, una *hukuma* (‘gobierno’): “mataba, recaudaba impuestos, encarcelaba.”

La efectiva pérdida del Omán interior tuvo, sin embargo, el paradójico efecto de impulsar una cierta modernización en las anquilosadas estructuras político-administrativas del sultanato (QASIM, 2000: 392; LANDEN, 2016: 432-433). Así, durante la década de 1920 se crearon un servicio tributario digno de tal nombre y un consejo de ministros, al tiempo que Omán comenzó a unirse, en nombre propio, a ciertos organismos internacionales. La abdicación, en 1932, del sultán Taymur por razones de enfermedad puso el trono en manos de su hijo, el joven príncipe Sa’id, que, al principio de su reinado, dio continuidad al prudente reformismo de su padre (SHAHDAR, 1989: 123-124; QASIM, 2000: 393-394). No obstante, y quizás a resultas de las múltiples amenazas internas y foráneas que afrontó durante el mismo, el joven sultán no tardó en convertirse en un monarca paranoico, que aisló a Omán del mundo y puso freno, según el relato historiográfico tradicional, a la modernización del país<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Nótese, no obstante, que, sin perjuicio del escrupuloso cumplimiento por parte del sultán de las estipulaciones del Acuerdo de Sib, éste nunca reconoció formalmente al imán como tal. De hecho, el texto del acuerdo rehusó designarlo como ‘comendador de los creyentes’ (*amir al-mu’minin*), al tiempo que el sultán continuó designando a nativos del Omán interior para el desempeño de funciones administrativas en las áreas del país que sí controlaba en un deliberado esfuerzo por mantener viva su reclamación de autoridad sobre el conjunto del país (EICKELMAN, 1985: 11; SHAHDAR, 1989: 111; QASIM, 2000: 387-388).

<sup>19</sup> El relato formado tras el derrocamiento del sultán Sa’id, que se ha incorporado acríticamente en buena parte de la historiografía omaní y extranjera, presenta a este monarca como “poco más que un potentado medieval,” que habría establecido un “reino eremítico, empobrecido y xenófobo” (PAPPAS FUNSCH, 2015: 50-51). Aún en el caso de admitir que dicha descripción pueda ser veraz, en la medida en que describe el evidente subdesarrollo en el que, en todos los ámbitos, había caído Omán para comienzos del siglo XX, no es menos cierto que el juicio moral que subyace a tales descripciones se inserta dentro de un relato propagandístico destinado a legitimar la toma del poder por parte del hijo de Sa’id, Qabus.

En este sentido, la literatura ha presentado el ascenso al trono de éste como un ‘renacimiento’ (*nahda*), al que se sitúa en frontal contraposición con el obscurantismo del reinado de su progenitor. Aunque el rol que el sultán Qabus ha jugado en el rápido desarrollo de Omán desde la década de 1970 es innegable, ello no es óbice para reconocer que, sin perjuicio de las evidentes tendencias aislacionistas de que hiciera gala su inmediato predecesor, un cierto grado de modernización política, económica y administrativa ya se había producido en tiempos de éste. Resulta, pues, lícito preguntarse, junto a J.E. Peterson (1978: 205-206), si el mínimo desarrollo alcanzado por Omán en tiempos de Sa’id bin Taymur no estaría más ligado a los magros recursos financieros de



Paradójicamente, el sultán al que se le ha atribuido el ‘atraso’ omaní no sólo reafirmó la autoridad de Mascate sobre el conjunto del país tras negarse a reconocer al sucesor del imán Muhammad ‘Abdallah al-Khalili<sup>20</sup>, Ghalib ibn ‘Ali al-Hina’i, tras la muerte de aquél en 1954, sino que defendió —tanto en el plano diplomático como en el puramente militar— los derechos de Omán sobre ciertos territorios disputados por otras potencias regionales, como así ocurrió con el oasis de Buraymi (PETERSEN, 1992: 71-91; KELLY, 1958: 16-24; KELLY, 1956: 318-326). Igualmente, y en abierta contradicción con la creciente oposición regional a la presencia extranjera en Oriente Medio (PETERSON, 1976: 285-286), el sultán se valió de sus aliados británicos (OWEN, 1970: 381; EICKELMANN, 1985: 289-291) para poner fin a la rebelión que, entre 1957 y 1959, estalló en las anfractuosidades montañosas del Jabal Akhdar. En este complejo contexto, la reunificación y pacificación del país, así como la defensa de sus fronteras, no pueden entenderse como la expresión de un idealismo reaccionario dirigido a la recuperación de un pasado idealizado, sino que manifestaban, fundamentalmente, la voluntad de un estado moderno en formación por controlar efectivamente el conjunto del territorio confiado a su soberanía y explotar sus recursos (EICKELMAN, 1985: 12-13; SHAHDAR, 1989: 115, 126; LANDEN, 2016: 431, 438-444).

Más grave fue, por sus profundas repercusiones internas e internacionales, el conflicto que estalló en Dhofar a partir de 1963. Respuesta quizás a la creciente atención que el sultán prestara a una región que, como se ha visto, sólo se había incorporado al conjunto omaní tardíamente y que, incluso entonces, se había mantenido al margen de los acontecimientos y transformaciones experimentados por el resto del país (JONES, RIDOUT, 2015: 136-137), la rebelión de Dhofar acabará por convertirse en una más de las *proxy wars* libradas en el contexto de la Guerra Fría. La asunción, a partir de 1968, de un programa marxista por parte de los rebeldes dhofaríes (NAFISI, 1983: 43), apoyados por los regímenes de Adén, Pekín, Pyongyang y, en menor medida, Moscú (PETERSON, 1977: 278-295; OWEN, 1973: 266-272; KELLY, 1976: 225-226; SHAHDAR, 1989: 273-275, 300-301; QASIM, 2000: 414), convertirá el levantamiento en un conflicto internacionalizado que excedió ampliamente las limitadas capacidades del precario estado construido por Sa’id bin Taymur. Es en este marco que, el 23 de julio de 1970, el hijo del sultán, Qabus bin Sa’id, encabezó, con expreso apoyo británico (SHAHDAR, 1989: 277-279; 281), un golpe de estado contra su padre. El movimiento, dirigido al “rápido establecimiento de un gobierno moderno” (JONES, RIDOUT, 2015: 147), como manifestara su proclama fundacional, bien puede considerarse como una evidente expresión del temor que, entre los tradicionales aliados foráneos del sultán Sa’id, había surgido ante su

---

los que disponía el Estado antes de la bonanza petrolera que a los prejuicios anti-desarrollistas que pudiera haber albergado el sultán (QASIM, 2000: 412-413). No en vano, el monarca había establecido, en 1955, un ‘Departamento de Desarrollo’ para promover los sectores “agrícola, sanitario y educativo,” así como las “infraestructuras” (LANDEN, 2016: 446).

<sup>20</sup> El primero de los imanes, Salim bin Rashid al-Kharusi había muerto en 1920, antes de la firma del Acuerdo de Sib.

aparente incapacidad para reafirmar, como había hecho en el pasado, la autoridad soberana del estado omaní sobre el conjunto de su territorio.

### 3.3. El sultán Qabus bin Sa'íd y el nacimiento del Omán moderno

El ascenso al trono del sultán Qabus traerá consigo una radical transformación en las estructuras políticas, sociales y económicas omaníes y también supondrá un drástico cambio en la gestión del conflicto en Dhofar. Así, a partir de 1971, el sultanato, auxiliado por fuerzas británicas, iraníes y jordanas (HOETJES, 2016: 144-165; WORRALL, 2014: 182-185; SHAHDAR, 1989: 304-309, 314-315), emprenderá una decidida ofensiva militar que conseguirá progresivamente vencer la resistencia de los rebeldes. Por otra parte, las nuevas autoridades acompañaron su acometida militar de promesas de desarrollo socioeconómico con las que intentaron ‘ganarse los corazones’ de los dhofaríes<sup>21</sup>. Más significativa aún si cabe fue la asunción, por parte del nuevo sultán, de la plenitud de las facultades soberanas, poniendo fin a la subordinación de Omán a Gran Bretaña y estableciendo relaciones diplomáticas en su propio nombre. La apertura de lazos formales con las principales capitales árabes y la adhesión del sultanato a las Naciones Unidas y a la Liga Árabe —el 7 y el 6 de septiembre de 1971, respectivamente— privó, asimismo, a los insurgentes de una de las principales justificaciones que sustentaba su proyecto político-militar: la lucha antiimperialista (SHAHDAR, 1989: 263, 298-299).

Simultáneamente, el nuevo sultán también emprendió un proceso de consolidación administrativa que expandió considerablemente el aparato institucional que su abuelo comenzara a establecer en la década de 1920. Dos nuevos organismos —la ‘Oficina de Palacio’ y la ‘Secretaría del *Diwán*’<sup>22</sup>— otorgarán al sultán un control más estrecho sobre el funcionamiento del aparato burocrático y contribuirán a prevenir la emergencia de un ‘dinasticismo’ omaní en el que, conforme al modelo dominante en otras monarquías del Golfo, la familia real pudiera copar los principales puestos de responsabilidad política (BANK, RICHTER, SUNIK, 2014: 168). Por el contrario, el monarca se apoyará en una nueva coalición integrada por *hombres nuevos* (SHAHDAR, 1989: 330-331; QASIM, 2000: 431), cuya

---

<sup>21</sup> El descubrimiento de petróleo en territorio omaní en 1964 y su efectiva puesta en explotación tres años más tarde proporcionó al sultanato los medios para llevar estos proyectos a término. Por otra parte, el brusco incremento en el precio de los hidrocarburos que siguió a la guerra árabe-israelí de 1973 abrió la puerta a una prosperidad sin precedentes que permitió que el estado omaní se convirtiera, por primera vez en su historia, “en una presencia significativa en las vidas cotidianas de sus ciudadanos” (JONES, RIDOUT, 2015: 158). Esta creciente penetración del estado se pondría de manifiesto no sólo en la provincia de Dhofar, asolada tras un lustro de conflicto armado, sino en el conjunto del país.

<sup>22</sup> El *Diwán* actúa como la oficina privada del sultán. Su secretaría, creada en 1971, se concibió para prestar al jefe del Estado asesoría experta en los ámbitos legal y técnico-económico. En este sentido, recaería sobre esta institución la redacción y preparación de leyes, decretos y otros instrumentos normativos, así como también la preparación, gestión y diseño de infraestructuras y la planificación general de la actividad económica (SHAHDAR, 1989: 326).

experiencia técnica se revelará fundamental en el proceso de ‘densificación’ estatal promovido por el sultán.

La creación de nuevas instituciones y la expansión de la administración del estado vinieron acompañadas de una destacable mejora en las condiciones de vida del pueblo omaní (SHAHDAR, 1989: 286-287, 331-334, 339-352; QASIM, 2000: 432-435). En paralelo —y en claro contraste con la virtual reclusión en que había permanecido su padre desde 1966 (OWEN, 1970: 382-383)—, el sultán emprendió una serie de giras publicitarias a lo largo y ancho del país. Aunque tales acontecimientos bien pueden considerarse meras expresiones cuasi-teatrales de la rutinización del carisma político del sultán (CHATTY, 2009: 40-41), no es menos cierto que estas ceremonias ofrecían a los omaníes corrientes la posibilidad de acceder directamente al monarca y presentarle sus peticiones. Asimismo, y sin perjuicio del carácter coreográfico de las mismas, estas representaciones contribuían a enraizar las profundas transformaciones constitucionales que el sultán estaba a punto de emprender sobre un principio tradicional —la *shura*— inmediatamente legible.

La importancia de la *shura* en el pensamiento político omaní ya se ha subrayado con anterioridad, pero su uso por parte del sultán Qabus no implicaba, al menos en esta fase inicial de su reinado y frente a la interpretación tradicional de la misma, una limitación en sus facultades decisorias. Más bien al contrario, la idea de *shura* en el Omán de Qabus bien podría concebirse como un proceso cuasi-hegeliano, en el que las élites políticas y los tecnócratas presentan sus argumentos al monarca, a quien corresponde elaborar una síntesis en torno a la que se forma el consenso de esa misma élite (JONES, RIDOUT, 2015: 198-202). En este sentido, si esta aplicación restrictiva de la *shura* deja la soberanía *schmittiana* en manos del sultán, sirve, al menos, para legitimar la progresiva consolidación de un estado moderno sobre la base de arquetipos políticos profundamente anclados en el inconsciente colectivo de los omaníes.

No obstante, a partir de 1979, la idea de *shura* se expresará concretamente a través de la creación de instituciones representativas. La primera de ellas, establecida ese año, será el ‘Consejo Agrícola, Pesquero e Industrial’ (*Majlis al-Zira’a wa-l-Asmak wa-l-Sina’a*, CAPI), que ofrecerá a los representantes de sectores económicos fundamentales la oportunidad de “discutir la política económica [del estado] y de fomentar la participación ciudadana en el proceso de toma de decisiones” (JONES, RIDOUT, 2015: 203). El éxito de esta asamblea llevó a la creación, dos años después, del ‘Consejo Consultivo del Estado’ (*Majlis Istishari li-l-Dawla*, CCE), primer cuerpo puramente parlamentario creado en la historia de Omán. Integrado por 45 miembros —cuyo número aumentará a 55 en 1983—, nombrados por el sultán en representación de sectores clave<sup>23</sup>, el CCE, que participaba del mismo carácter consultivo que

---

<sup>23</sup> En su primera convocatoria, el Consejo estaba integrado, conforme al artículo 2 de su decreto fundacional (RD 84/81, 1981), por 27 representantes del gobierno y la administración pública; 17 representantes provinciales nominados por los gobernadores locales y 11 delegados del sector empresarial, correspondiendo su nominación a la Cámara de Comercio de Omán. Con la expansión de la cámara a 55 (conforme a lo estatuido por el RD 61/83, 1983), los diez nuevos consejeros pertenecían a la segunda categoría aquí expuesta.

su predecesor<sup>24</sup>, se concibió como una suerte de correa de transmisión entre el sultán y la ciudadanía que expresara los deseos y preferencias de ésta (HAMMUDI, 1993: 300). Igualmente, el CCE bien podría considerarse como una suerte de institución propedéutica dirigida a ‘educar’ a sus miembros en los pormenores de la actividad parlamentaria (QASIM, 2000: 435). En efecto, tras las dudas que inicialmente habían surgido respecto a la naturaleza de la representación que ostentaban sus miembros, rápidamente quedó establecido que todos los integrantes del CCE representaban al conjunto del pueblo omaní y no a las instituciones que los habían nominado (JONES, RIDOUT, 2015: 204), quedando expresamente prohibida la idea del mandato imperativo.

El CCE mantendrá su actividad hasta la creación, en 1991, del *Majlis al-Shura*, que expandirá considerablemente la participación popular en la actividad ‘para-parlamentaria’ que venía desarrollándose en el país desde finales de la década de 1970. Así, frente al carácter restringido de la membresía del CCE, que había terminado por erigirse en foro de debate de las élites gubernativas y empresariales (JONES, RIDOUT, 2015: 204-205), el nuevo organismo garantizaba una mayor participación ciudadana, al elegirse sus miembros por sufragio popular<sup>25</sup>. En su funcionamiento, el *Majlis al-Shura* dará concreta forma al principio inspirador de su nombre, auxiliando al sultán en la formulación de la política general<sup>26</sup>, pero sin limitar las facultades de éste en tanto que supremo árbitro del juego político. Aunque carente de atribuciones legislativas o de la capacidad de discutir ciertos temas espinosos, el *Majlis al-Shura* acabará adquiriendo el derecho a supervisar la acción del gobierno y la actividad de los distintos ministerios (HAJ, 1996: 563). En este sentido, la institución conseguirá, a pesar de las limitaciones derivadas de su norma fundacional, imponer “niveles de rendición de cuentas y transparencia” sin precedentes en la historia política de Omán (JONES, RIDOUT, 2015: 210). Esta revolución constitucional, operada a través de lo que bien se podría identificar como las *conventions of the constitution* del sistema anglosajón más que por medio de normas formales, expresaba, asimismo, nociones ibadíes tradicionales, en virtud de las cuales, como ya se mencionó con anterioridad, gobernantes y gobernados “intercambian consejo” en un plano de “igualdad entre las partes para llegar a una decisión colectiva” (SULAIMAN, 1999).

La creación del *Majlis al-Shura* y de sus predecesores, el CCE y el CAPI, está íntimamente ligada a las tensiones derivadas de la consolidación del estado omaní que siguieron al ascenso al trono del sultán Qabus. Así, si estos organismos dieron concreta forma al venerable principio de *shura*, también expresaban implícitamente la voluntad del estado omaní de legitimarse de cara al exterior en el marco del convulso contexto regional de las décadas de 1980 y 1990. No

---

<sup>24</sup> Así lo estipula, expresamente, el artículo 7 de su norma fundacional, al señalar, repetidamente, que el CCE “expresa su opinión,” “propone” y “examina,” pero no *decide*. Tal rol consultivo se expresaría con aún mayor énfasis en el decreto 86/81, por el que se señala que las “autoridades gubernamentales competentes” no están obligadas a seguir las recomendaciones del Consejo (art. 2).

<sup>25</sup> Inicialmente limitado, el derecho al sufragio activo ha ido ampliándose progresivamente. Así, las mujeres adquirieron el derecho al sufragio activo y pasivo en 1994, reconociéndose el sufragio universal en 2003.

<sup>26</sup> Así lo explicitan los artículos 8 y 9 de su norma fundamental (RD 94/91, de 12 de noviembre).

obstante, el rol legitimador de estas instituciones también tenía una evidente finalidad endógena, particularmente tras reducirse la capacidad del Estado para preservar el contrato social rentista fraguado en los primeros 1970 en el contexto de acusado descenso de los precios del crudo que comenzó a sentirse a mediados de la década posterior. En este sentido, la creación de instituciones representativas en Omán forma parte de una estrategia seguida por otras monarquías árabes que, afectadas por crisis de legitimación en un contexto de políticas de austeridad, liberalizaron sus marcos constitucionales, ampliando los cauces de participación popular (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2024: 2-3). Así ocurrió, claramente, en Marruecos o Jordania, pero incluso Arabia Saudí, comúnmente identificada como el ejemplo quintaesenciado del autoritarismo monárquico árabe (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2025: 32-35), participó de esta tendencia regional, como demuestran sus trascendentes reformas constitucionales de la década de 1990. A lo largo de ese decenio, precisamente, Omán experimentará su propia revolución constitucional en la que se expandirán considerablemente los poderes de las instituciones creadas y consolidadas a lo largo de los veinte años precedentes.

#### 4. LA REVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL OMANÍ, 1996-2021

##### 4.1. La constitucionalización de la monarquía omaní, 1996-2011

Aunque el estallido de la Guerra del Golfo, en el verano de 1990, no provocó en Omán las dudas existenciales que causó en Arabia Saudí (HIRO, 2018: 128-129; MOULINE, 2014: 244-245), sí despertó el debate en torno a la capital cuestión de la representatividad. En un momento histórico en el que la ciudadanía había comenzado a expresar su rechazo al marco político autoritario dominante en todo el mundo árabe, la creación de foros institucionales para la expresión de ese descontento parecía erigirse en una auténtica ‘válvula de seguridad’ para canalizarlo sin poner en cuestión la integridad del edificio constitucional (SIEGFRIED, 2000: 368). En el caso de Omán, la respuesta del sultán a las demandas populares pasará por la promulgación, el 6 de noviembre de 1996, del llamado ‘Estatuto Básico’ (*al-Nizam al-Asasi*, EB), con el que se iniciará una auténtica revolución constitucional que cambiará radicalmente la naturaleza del Estado omaní, formalizando buena parte de las instituciones que habían definido su constitución histórica.

Conforme a las estipulaciones del EB, promulgado por el Real Decreto 101 de 6 de noviembre de 1996, Omán quedaba definido como un estado soberano sometido al imperio de la Ley (art. 59), definiéndose su identidad como árabe e islámica (art. 1) al tiempo que se reconocía al Islam como la religión del estado y a la *sharía* como el fundamento de su legislación (art. 2). El principio de legalidad, con su corolario de respeto por la jerarquía normativa y la irretroactividad de la legislación, se consagraba tanto en el ámbito del Derecho Penal (art. 21) como en el del Civil (arts. 75, 79 y 80). La jefatura del estado, consagrando la práctica seguida desde el ascenso al trono de los Bu Sa’id dos siglos antes, se confiaba a un monarca hereditario (art. 5), cuya selección, limitada a los descendientes de Turki bin Sa’id bin Sultan, se atribuía al llamado ‘Consejo de la Familia Real’ (*Majlis al-‘A’ilat al-Hakima*), regulado por el artículo 6.

En caso de que el Consejo fuera incapaz de llegar a un acuerdo, la sucesión pasaría, conforme al ya mentado precepto, a la persona designada por el anterior sultán en carta dirigida al propio Consejo. En este sentido, si el artículo 6 parece hacer una discreta concesión a los principios electivos que, en el Ibadismo, gobiernan la selección de los gobernantes, el EB es más explícito en su incorporación de principios tradicionales en sus artículos 9 y 10.3, en los que se consagra la *shura* como principio fundamental en el funcionamiento del estado.

A pesar del reconocimiento explícito que el EB hace de la *shura* como principio interpretativo esencial, la norma constitucional aún atribuía al sultán, “jefe del estado y comandante supremo de las fuerzas armadas” (art. 41), amplísimas facultades, incluyendo la presidencia del Consejo de Ministros y la facultad efectiva de nombrar, separar y cesar a los propios ministros y a jueces y demás funcionarios públicos (art. 42). Asimismo, y sin más límites que los estipulados en el propio EB, también recaía en el sultán la facultad de declarar el estado de emergencia (art. 42), correspondiéndole, por tanto, la facultad última de tomar decisiones en circunstancias en las que la operatividad de la Ley queda suspendida. En este sentido, bien puede considerarse que, en su redacción de 1996, el EB consagra al monarca como el depositario y titular de la soberanía *schmittiana* (SCHMITT, 1970). Por otra parte, la autoridad casi absoluta del sultán sobre la potestad ejecutiva se ponía de manifiesto, *sensu contrario*, en la redacción de los artículos 43 y 44, en los que se definía al Consejo de Ministros como un órgano meramente auxiliar, sin más funciones propias que coadyuvar en la formulación de la política general del estado. Teniendo en cuenta los amplios poderes que la norma atribuía al sultán, no es de extrañar que los ministros fueran únicamente responsables ante él (art. 52), sobre quien también recaía la autoridad facultativa de nombrar a un primer ministro y determinar, en su caso, sus “poderes y responsabilidades” (art. 48). Igualmente, el EB permite y regula la creación de “consejos especializados” (art. 56), la determinación de cuyas funciones y atribuciones también correspondería al sultán, a quien se garantizaba, de este modo, la posibilidad de restringir aún más el ámbito de responsabilidad de los ministros.

Sin perjuicio de lo antedicho, las mayores transformaciones generadas por el EB vinieron de la mano de su artículo 58, por el que el antiguo *Majlis al-Shura* se convirtió en la cámara baja de un parlamento bicameral: el *Majlis ‘Uman*. Curiosamente, el citado precepto se limitaba a establecer el nuevo organismo representativo bicameral, pero no especificaba ni sus funciones, ni su composición, ni su mecanismo de elección, que remitía a una norma de rango legal. La remisión a la ley ordinaria explicitaba el carácter limitado de la liberalización política que el EB, en su redacción original, consagraba en la medida en que dejaba al arbitrio del sultán la determinación de las facultades del órgano fundamental de representación ciudadana. Así, la promulgación, en diciembre de 1997, de los decretos 86, 87 y 88 explicitaron una interpretación restrictiva de las funciones de esta institución. De acuerdo con el decreto 86/97 correspondía al sultán nombrar a los miembros del *Majlis al-Dawla* (art. 11), a quienes elegía de entre antiguos funcionarios retirados y personalidades relevantes (art. 12). Por el contrario, el *Majlis al-Shura*, buena parte de cuya regulación se mantuvo en la norma que lo estableciera originalmente, estaría integrado por un número variable de representantes

populares<sup>27</sup> —frente a los 54 estatuidos en 1991— elegidos por los ciudadanos mayores de veintiún años de ambos sexos<sup>28</sup>. Así organizado, el *Majlis ‘Uman*, cuyas dos cámaras podían celebrar sesiones conjuntas (art. 1 RD 86/97), tenía atribuida la misión fundamental de cooperar con el gobierno en todas las “áreas que resulten de interés para la sociedad omaní” (art. 28), así como de revisar los proyectos de ley preparados por el gobierno (arts. 18 y 29 RD 86/97; arts. 49-54 RD 87/97; arts. 60-67 RD 88/97). Los miembros del gobierno y los empleados al servicio de la Administración Pública tenían, por su parte, el deber de “cooperar con el *Majlis al-Dawla* y el *Majlis al-Shura*, debiendo remitirles todos los datos o información que les pudieran exigir en el ámbito de sus competencias” (art. 8 RD 86/97). No obstante, y a pesar de la facultad de revisión y estudio de las normas que la Ley atribuía a ambas cámaras, tanto conjuntamente como por separado, la aprobación y ratificación de las mismas quedaba reservada, en la redacción dada al EB en 1996, en exclusiva al sultán.

Particularmente relevante, dentro de la regulación establecida por el EB, resulta ser el capítulo sexto de la norma, que organizaba el poder judicial, garantizándose su independencia (arts. 59 y 60) y el sometimiento exclusivo de jueces y magistrados, cuya inamovilidad se reconocía explícitamente (art. 61), a la Ley (arts. 60 y 61). La organización y funcionamiento interno de la administración de justicia se confiaba al llamado ‘Consejo Superior de la Magistratura’ (*al-Majlis al-A‘la li-l-Qada’*), cuya mínima regulación en el artículo 66 del EB no tuvo desarrollo normativo hasta que, tras la profunda reforma constitucional de 2011, se promulgara su ley fundacional (RD 9/2012). En el ínterin, la gestión cotidiana del poder judicial —incluyendo el “nombramiento, promoción, traslado y cese” de jueces y magistrados (art. 17)— recayó *de facto* sobre el ‘Consejo de Asuntos Administrativos’ (*Majlis al-Shu’un al-Idariyya*) establecido por la ley del Poder Judicial (LPJ) de 21 de noviembre de 1999 (RD 90/99). Dicha norma también desarrollaría el artículo 70 EB, por el que se atribuía el control de constitucionalidad de las normas a un “órgano judicial establecido por ley.” En este sentido, el artículo 11 LPJ residenciaba esta competencia, así como la resolución de los conflictos jurisdiccionales entre distintos tribunales, en manos de un panel especial formado en el seno del Tribunal Supremo e integrado, conforme a lo dispuesto por el artículo 10 LPJ, por el presidente y magistrados de esta institución, a los que se sumarían el presidente y tres magistrados del Tribunal de Justicia Administrativa.

El EB, amén de organizar el funcionamiento de las instituciones jurisdiccionales también garantizaba los derechos de los ciudadanos frente a la administración de justicia. En este sentido, el capítulo tercero de la norma constitucional reconocía expresamente el *habeas*

---

<sup>27</sup> Conforme al artículo 21 del RD 86/97, el *Majlis al-Shura* comprendía cuatro diputados por cada provincia que tuviera, al menos, 30.000 habitantes, o dos diputados cuando su población fuera inferior.

<sup>28</sup> Las elecciones al *Majlis al-Shura* se regularon por la orden ministerial 128/97, de 14 de julio. En el momento de su promulgación, su artículo 1 únicamente reconocía el derecho al sufragio activo a los ciudadanos omaníes que, cumplido el requisito de edad ya reseñado, pertenecieran a cualquiera de las siguientes categorías: 1ª. líderes religiosos y tribales y dignatarios; 2ª. intelectuales, incluyendo graduados universitarios; 3ª. comerciantes con intereses relevantes en la circunscripción de que se trate.

*corpus* (art. 18), el principio de legalidad (art. 24, ya citado) y la presunción de inocencia (art. 22) y prohibía la “tortura física o mental” y el “trato degradante,” considerando nulas de pleno derecho las confesiones y declaraciones obtenidas por tales medios (art. 20). Los artículos 23-25, por su parte, consagraban también el derecho a la asistencia letrada y caracterizaban el acceso a la tutela judicial efectiva como un derecho fundamental. En este mismo sentido, los artículos 62 y 63, insertos dentro del capítulo sexto, ampliaban estos derechos subjetivos mediante la limitación de las competencias de la jurisdicción militar a los solos miembros de las fuerzas armadas y la garantía del carácter público de las sesiones de los tribunales.

Asimismo, el capítulo tercero de la norma constitucional consagraba y desarrollaba una amplia gama de derechos y libertades individuales, incluyendo el principio de igualdad (art. 17) y las ‘libertades liberales’ clásicas de culto (art. 28), expresión (art. 29), prensa (art. 31), reunión (art. 32) y asociación (art. 33), así como la inviolabilidad del domicilio (art. 27) y la confidencialidad de las comunicaciones privadas (art. 30). También se reconocía el derecho de petición a las autoridades (art. 34). En contrapartida a estos derechos, el EB imponía a la ciudadanía el “deber sagrado” de defender “la patria,” que definía como un “honor” (art. 37), así como la obligación de pagar impuestos (arts. 10.9 y 39)<sup>29</sup> y de respetar las leyes y obedecer a las autoridades constituidas (art. 40).

De todo lo hasta aquí expuesto, bien puede afirmarse que el EB transformó a Omán en una monarquía *constitucional*, pero no en una monarquía *parlamentaria*, en la medida en que la norma limitó y explicitó los poderes del sultán, sometiéndolos al imperio del Derecho y formalizando el funcionamiento de las instituciones del estado, pero dejó la soberanía efectiva en manos del monarca. Así, el sultán retuvo no sólo el control decisionista sobre el estado de emergencia, sino que se erigió en auténtica clave de bóveda del sistema constitucional y director efectivo de la política del país, determinando las líneas maestras de ésta y dirigiendo personalmente la actividad del gobierno. Por otra parte, y sin perjuicio de la protección a los derechos individuales fundamentales que el EB consagrara, la norma no proporcionaba garantías de que la voluntad popular, expresada en elecciones libres y justas, jugara un papel determinante en la definición de las políticas públicas. El hecho de que el *Majlis ‘Uman* careciera de iniciativa legislativa —reservada al sultán por el artículo 42 de la norma— o que ni siquiera jugara un papel dominante en el procedimiento legislativo revelaba explícitamente la ausencia de un lazo directo entre la ciudadanía y las leyes que la gobernaban.

A partir de 2011, sin embargo, se producirán importantes transformaciones en el sistema constitucional omaní. En el marco del descontento general que agitó al mundo árabe a principios de dicha década, Omán experimentó importantes protestas populares en las que se dejó sentir el descontento de una juventud que se sentía privada de oportunidades en un contexto de liberalización y desregulación económicas que ponía en cuestión los fundamentos

---

<sup>29</sup> De entre los estados miembros del CCG, Omán es, junto a los Emiratos Árabes Unidos, el único que impone a sus ciudadanos una obligación general de pagar impuestos sin insertar matices que excusen a individuos y familias de bajos recursos. Compárese con el artículo 15 de la constitución bahreiní, los artículos 24, 48 y 134 de la constitución kuwaití, el artículo 43 de la constitución ‘permanente’ qatari y el artículo 20 de la Ley Básica saudí.



del contrato social rentista sobre el que se había sustentado, sin perjuicio de los matices referidos anteriormente, la monarquía del sultán Qabus desde su acceso al trono (DUE-GUNDERSEN, OWTRAM, 2022; GUZANSKY, EVEN: 2020: 1-4; GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, 2024: 221; HUNT, 2014: 146; HVIDT, 2013: 23-25-37). Si el proceso de consolidación institucional y formalización constitucional que se ha venido describiendo a lo largo de estas páginas había estado, al menos en parte, guiado por la necesidad de apuntalar al régimen en el contexto de inestabilidad geoestratégica y de creciente austeridad que caracterizara a las décadas de 1980 y 1990, la consagración de la ortodoxia de mercado en la propia norma fundamental (art. 10) había consolidado esas transformaciones como parte integrante del sistema constitucional.

El descontento popular ante la situación económica se vio agravado, asimismo, por las aparentes vulneraciones de los derechos y libertades fundamentales cometidas por las autoridades tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. La estrecha alianza entre Mascate y Washington situó a Omán en la primera línea de la *War on Terror* iniciada por el presidente George W. Bush y trajo consigo la severa represión de toda expresión de disenso (O'REILLY, RENFRO, 2007: 137-151; KATZMAN, 2012: 7-10). La detención, en 2005, de decenas de personas acusadas de poseer vínculos con la red terrorista *al-Qa'ida* y su posterior condena a largas penas de prisión tras procesos carentes de las mínimas garantías establecidas por el EB (NEWS AGENCIES, 2005; FRANCE PRESSE, 2005) puso en cuestión la integridad del edificio constitucional, habida cuenta de su incapacidad para prevenir efectivamente la arbitrariedad de los poderes públicos.

La incapacidad de las instituciones constitucionales para poner coto a dicha arbitrariedad, así como la compleja situación económica, con su corolario de alto desempleo y creciente desigualdad, explican el estallido de protestas que vivirá Omán a comienzos de 2011. Aunque las manifestaciones que el país experimentó diferían de las que se estaban produciendo simultáneamente en el resto de la región, en tanto que las multitudes reunidas en las calles no exigían la caída del sultán o la destrucción de su régimen (ABOUZZOHOOR, 2021: 5; DUE-GUNDERSEN, OWTRAM, 2022: §36; KATZMAN, 2012: 7; HUNT, 2014: 147-149), sí expresaban el descontento de la juventud y el potencial movilizador de las —por entonces, aún incipientes— redes sociales (HROUB, 2015: 314-319; KAROLAK, 2013: 168-184; KHAN, 2013: 65-76). Las autoridades respondieron haciendo uso de la clásica estrategia del 'palo y la zanahoria'. Así, al tiempo que se reprimían violentamente algunas manifestaciones, como ocurrió el 27 de febrero (ABOUZZOHOOR, 2021: 6; MAINUDDIN, 2016: 176), también se trató de ofrecer respuestas institucionales a las principales reivindicaciones del movimiento de protesta (BIAŁOBŁOCKI, 2024: 114). Si se destituyó a algunos ministros importantes y se prometió la creación de nuevas agencias públicas (MAINUDDIN, 2016: 172; TÉTREAUULT, 2011: 632), la respuesta clave del régimen pasó, no obstante, por una importante reforma del EB que reforzó considerablemente las atribuciones del *Majlis al-Shura*.

El decreto de reforma (RD 99/2011, 2011), promulgado el 19 de octubre, al tiempo que introducía cambios menores en la línea sucesoria (art. 6) y reforzaba la rendición de cuentas administrativa mediante la creación de nuevos órganos independientes (arts. 44.4 y 56), expandía considerablemente la regulación del artículo 58 EB, referido al *Majlis 'Uman*. Así, se

constitucionalizaban las funciones del órgano parlamentario mediante la incorporación de una cuarentena de párrafos numerados al citado precepto. De esta forma, el nuevo y extenso artículo agregaba al texto constitucional buena parte de las reglas previamente recogidas por los decretos 87/97 y 88/97. Particularmente destacable fue la expresa regulación del procedimiento electoral contenida en los párrafos 8 y 9 dicho precepto, que consagraban el carácter electivo del *Majlis al-Shura*, al tiempo que el número 14 regulaba la limpieza del proceso electoral. La enmienda también ampliaba la duración de las legislaturas, que pasaban de tres a cuatro años (§ 11). El punto culminante de la reforma venía explicitado, sin embargo, por las secciones 35 al 39, en las que se atribuían explícitamente, y por primera vez en la historia constitucional de Omán, poderes legislativos al órgano parlamentario. No obstante el derecho de veto absoluto que la norma mantuvo en manos del sultán (§ 35.2), la intervención del *Majlis ‘Uman* se volvió imperativa y vinculante en el proceso de aprobación —y, en su caso, enmienda— de las leyes (§§35.1, 37 y 38) y del presupuesto (§ 40), reconociéndose igualmente, y de manera crucial, a ambas cámaras el derecho de iniciativa legislativa (§ 36).

Los cambios constitucionales, unidos a promesas de carácter socioeconómico (DUE-GUNDERSEN, OWTRAM, 2022; GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, 2024: 230; HUNDT, 2014: 149, 151-153), consiguieron, si no sofocar el descontento, al menos calmar las protestas populares, preservando la estabilidad del sultanato en una fase crítica en la historia del Oriente árabe. La capacidad de las monarquías de la región para movilizar recursos no sólo materiales, sino también, y muy particularmente, simbólicos por mediación de su vínculo con la tradición local (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2025: 44) y el enraizamiento de sus normas constitucionales, tanto escritas como tradicionales, en esa misma tradición bien puede servir para explicar la comparativa fortaleza de estos regímenes frente a la debilidad demostrada por sus repúblicas vecinas (BANK, RICHTER, SUNIK, 2014: 163-179). Además, la existencia de lazos de solidaridad, tanto formales como informales, entre las distintas monarquías de la región también contribuyó a garantizar su estabilidad político-constitucional mediante transferencias de fondos que permitieran sostener o, en su caso, ampliar los servicios sociales y transferencias directas a la población sostenidos por el estado (ABOUZZOHOOR, 2021: 5; HVIDT, 2013: 42-43). En el caso de Omán, la ayuda recibida de Arabia Saudí y otras potencias vecinas se revelará esencial para poner fin a las protestas de 2011 y permitir la consolidación del nuevo marco constitucional definido en octubre de aquel año<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Desde el inicio de la Guerra de Dhofar, Arabia Saudí, cuyos dirigentes habían mantenido una feroz rivalidad con los sultanes de Omán desde los tiempos del ‘Primer Estado saudí’, a finales del siglo XVIII, llegando a apoyar las pretensiones separatistas de los imanes de Nizwa, pasó a sostener la estabilidad del sultanato mediante importantes transferencias financieras que se han mantenido, con altibajos, hasta el presente (BOZKURT, MERCAN, 2022: 179-190; GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, 2024: 230-235; BANK, RICHTER, SUNIK, 2014: 171; QASIM, 2000: 424-425).

#### 4.1. El Estatuto Básico de 2021, ¿Un Paso Atrás?

La muerte del sultán Qabus, el 10 de enero de 2020, tras medio siglo en el trono, puso a Omán ante una encrucijada crítica en su historia contemporánea. Efectivamente, el hecho de que el sultán no hubiera tenido descendencia y la inexistencia de un heredero claro al trono entre los miembros de su familia directa había generado dudas en la literatura, que había examinado críticamente la posibilidad de que Omán regresara al patrón de inestabilidad política que había caracterizado buena parte de su historia (CAFIERO, KARASIK, 1998; O'REILLY, 1998: 70-84). Sin embargo, el rápido nombramiento de un sucesor en la persona del primo del difunto sultán, Haytham bin Tariq bin Taymur Al Bu Sa'íd, elegido por el Consejo de la Familia Real de conformidad con lo estipulado por el artículo 6 EB y con la preferencia expresada por aquél en carta dirigida a la citada institución antes de su fallecimiento, sosegó los temores despertados tras su muerte. El nuevo sultán, por su parte, ha preservado las líneas maestras de la cuidadosa política interna y extranjera que había seguido su primo a lo largo de su prolongado reinado. Sin embargo, en enero de 2021, la promulgación —mediante RD 6/2021— de un nuevo Estatuto Básico (NEB) introdujo importantes cambios en las instituciones constitucionales del país.

El NEB, pese a reafirmar el compromiso del estado con el principio de *shura* en su preámbulo, consagra la transformación de Omán en una monarquía hereditaria de carácter agnático conforme a patrones típicamente europeos (art. 5) y regula la regencia para los casos de minoridad del heredero (art. 6). De este modo, el Consejo de la Familia Real, mantenido por el artículo 9, pierde las más importantes funciones que le reconociera el artículo 6 EB en 1996. La renovada referencia a la *shura* que, junto al ya citado preámbulo, explicitan los artículos 12 y 13.3 de la norma no puede obviar el debilitamiento de la tradición ibadí que la consagración del principio sucesorio implica. No obstante, los demás principios rectores que, en los ámbitos político, económico, social y cultural reconociera el EB en sus artículos 10 al 14 se mantienen incólumes en los artículos 13 al 17 del nuevo instrumento constitucional. Los derechos y libertades fundamentales también mantienen, en el NEB, una regulación sustancialmente idéntica a la que habían recibido en su predecesor, a pesar del optimismo que algunos observadores expresaran tras la promulgación de éste, que, argüían, habría ampliado considerablemente los márgenes de la libertad individual<sup>31</sup>.

En cuanto a la distribución de los poderes del estado, el NEB reserva al sultán, en sus artículos 48 al 50, facultades sustancialmente idénticas a las que le confiara el EB en 1996, pero introduce importantes innovaciones en el ámbito de la responsabilidad y transparencia del poder ejecutivo. Así, el artículo 65 impone la creación de un comité encargado de “monitorizar y evaluar el desempeño de los ministros [y otros responsables públicos],” mientras que el 66 constitucionaliza las funciones de la denominada ‘Autoridad Estatal de Supervisión Financiera y Administrativa’ (*Jihaz al-Raqabat al-Maliyya wa-l-Idariyya li-l-Dawla*), a la que se

---

<sup>31</sup> Tal era el punto de vista del corresponsal del diario *The National* en Mascate (2021). Menos optimista fue el juicio que la norma mereció a Rafiah al-Talei (2021), para quien ésta no habría modificado sustancialmente el marco regulatorio establecido en 1996.

encomienda la supervisión de “las operaciones financieras y administrativas del estado y otros organismos de Derecho Público”<sup>32</sup>. Las provisiones de estos preceptos, junto a las de los artículos 64, en virtud del cual se abre la puerta a una discreta descentralización administrativa, y 67, que regula los asuntos financieros del estado, bien pueden considerarse, en tanto que expresión de la profesionalización del aparato administrativo omaní, como el punto culminante del proceso de consolidación e institucionalización del estado moderno en ese país que el sultán Qabus impulsara tras su acceso al trono en 1970.

Igualmente incide el NEB en estos aspectos mediante su regulación del Poder Judicial, enfatizando su independencia y suprimiendo el intervencionismo gubernamental que el mantenimiento de una jurisdicción contencioso-administrativa situada al margen del mismo había supuesto en el marco del EB de 1996 (art. 67). En su artículo 88, el NEB amplía, por su parte, las salvaguardas que su predecesor ofreciera al ejercicio de la abogacía, mientras que el artículo 86 recalca la independencia de la fiscalía. La promulgación del RD 35/2022, de *Regulación de la Administración de Justicia*, garantiza, en este sentido, la autonomía del Consejo Superior de la Magistratura, a cuya actividad directiva quedan sometidas la fiscalía, la jurisdicción contencioso-administrativa y la formación y selección de jueces y magistrados, que escapan así del control del Ministerio de Justicia. Igualmente, los tribunales islámicos, que adjudican en el ámbito del Derecho de Familia y Sucesiones conforme a las previsiones de la *sharía* (SIEGFRIED, 2000: 378), pierden la autonomía funcional de la que habían tradicionalmente gozado y pasan a situarse bajo la supervisión de este reforzado órgano de gobierno del Poder Judicial.

En llamativo contraste con el énfasis que el NEB pone en la responsabilidad y la interdicción de la arbitrariedad de los poderes públicos, la norma es más parca en su regulación del *Majlis ‘Uman*, particularmente si se compara con la extensa normativa introducida por la reforma de 2011. En este sentido, el órgano parlamentario es objeto de apenas ocho artículos (68-75), habiendo pasado el grueso de su regulación a la legislación ordinaria, como ya ocurriera entre 1996 y 2011—en concreto, al decreto 7/2021, de 11 de enero. Así, y aunque el NEB mantiene constitucionalizado el carácter electivo de la cámara baja (art. 70) y preserva las funciones legislativas que les fueran atribuidas a ambas cámaras en 2011, incluyendo el ejercicio de la iniciativa legislativa (art. 71), cabe preguntarse si la aparente ‘degradación’ jerárquica sufrida por la regulación del órgano representativo constituye meramente un ejercicio de eficiencia legislativa —evitándose la expansión excesiva de la norma que resultaría de una redacción puntillosamente minuciosa— o si, por el contrario, apunta al discreto resurgimiento de un renovado autoritarismo (ALAWI, 2024). De este modo, cabe reseñar que la consolidación administrativa derivada del desarrollo de organismos independientes de control al poder

---

<sup>32</sup> Creada inicialmente en 2000 con el nombre de ‘Autoridad Estatal de Control Financiero’ (*Jihaz al-Raqaba al-Maliyya li-l-Dawla*) y el objetivo de supervisar *ex post facto* las operaciones financieras de las administraciones públicas (art. 3 de la ley de control financiero del estado, promulgada por RD 55/2000, de 12 de julio), la institución recibió su denominación actual en 2012 (RD 28/2011) y fue objeto de reestructuración administrativa en noviembre de 2022 (RD 73/2022) tras la constitucionalización de sus funciones en el mencionado artículo del NEB.

ejecutivo, a la que se hizo referencia anteriormente, se ha producido, en buena medida, en detrimento de las facultades que el EB de 1996 —y su reforma de 2011— residenciaban en el *Majlis ‘Uman*<sup>33</sup>.

Curiosamente, el NEB mantiene, en su artículo 85, las mismas provisiones estipuladas por la norma de 1996 en su artículo 70, que preveía la creación de un organismo consagrado a la justicia constitucional, que nunca llegó a crearse, como ya se ha visto. Al tiempo de escribir estas líneas, la jurisdicción constitucional continúa atribuida, en ausencia de mejor alternativa, al Tribunal Supremo, con arreglo a las estipulaciones de la LPJ de 1999.

## 5. CONCLUSIÓN

Comenzaba este ensayo haciéndose referencia a lo que bien podría definirse como ‘excepcionalismo’ omaní en relación al resto de estados miembros del CCG. A diferencia de éstos, nacidos a la historia en fecha relativamente reciente y sin una historia institucional digna de tal nombre, la comunidad política omaní es la heredera directa de un rico legado, que puede remontarse a la creación, en parte de lo que hoy es su territorio, del primer imanato ibadí hace más de un milenio. El papel que el ibadismo ha jugado en la construcción del Omán moderno ha sido, por tanto, determinante. No es menos cierto, sin embargo, que las sucesivas encarnaciones de esta comunidad política también han sufrido la profunda influencia del modelo que Lenczowski (1967: 98-104; 1956: 118-172; 1952: 355, 415) clásicamente identificara como el ‘estado patriarcal del desierto’, dominante en el resto de la Arabia peninsular e identificado por el gobierno de individuos cuyo fuerte carisma personal les permitía controlar amplias confederaciones tribales (SHAHDAR, 1989: 101, 107, 114, 254). No es, pues, sorprendente que la tensión entre los elevados ideales del imanato, tal y como lo entendían los alfaquís ibadíes, y la realidad de la política cotidiana en el complejo mundo tribal de la Arabia premoderna haya definido una de las características más destacadas en la historia política e institucional de Omán.

El ascenso al poder de los Al Bu Sa’id en el siglo XVIII expresará, precisamente, estas tensiones entre la legitimidad legal, depositada en el imán, y el poder efectivo. En este sentido, los

---

<sup>33</sup> Aunque el decreto 7/2021 regula las funciones del *Majlis ‘Uman* con mayor detalle que sus predecesores de 1997 ya estudiados (RDs 96, 97 y 98), garantizando la participación de las cámaras en el procedimiento legislativo (arts. 47-51) y en la labor de control al ejecutivo (arts. 63-ss.), la norma incluye algunos preceptos restrictivos. Particularmente llamativo resulta el artículo 27, que limita expresamente las funciones del órgano parlamentario a las reconocidas explícitamente en la misma, “debiendo su ejercicio conducirse de tal forma que no entre en conflicto con los poderes de otros organismos.” Tan curioso precepto parecería expresar una voluntad de constreñir el potencial expansivo que, mediante *convenciones constitucionales*, pudiera producirse en las competencias del parlamento, como así ocurriera con el CCE y el *Majlis al-Shura* en las décadas de 1980 y 1990. Por otra parte, la limitación en la capacidad de las cámaras para interpelar a ministros y otros responsables ejecutivos que parece derivarse de los artículos 70-76 de la norma participa de esa misma voluntad de contener el potencial político de las cámaras.

riesgos políticos asociados al imanato —su carácter electivo y el estricto catálogo de virtudes personales y políticas que debían encarnar sus titulares— explican el temprano abandono de cualquier ambición de ostentar este cargo por parte de la dinastía. Por el contrario, la asunción del título sultanal que acompañará al derrocamiento de Sa'íd bin Ahmad en 1786 manifestó, en cierta medida, un primer intento de superar la dualidad entre *auctoritas* y *potestas* que había identificado la historia de Omán. En efecto, la creación de la institución sultanal, despojada de cualquier pretensión legitimadora de carácter preternatural, entendía legitimado para ostentar el poder político a quien efectivamente lo poseía, con independencia de que poseyera justo título para ello. El gobierno de los sultanes Al Bu Sa'íd en Omán y Zanzíbar, con su ejercicio descarnado del poder al margen de cualquier criterio legitimador, contradecía, pues, los pilares fundacionales del pensamiento jurídico ibadí, situándose en la base de una nueva teología política secularizada.

No obstante, la continuada importancia de los valores tradicionales para las comunidades ibadíes sometidas a la autoridad de los sultanes se manifestará nuevamente al decaer la influencia de éstos e incrementarse, para disgusto de los sectores más conservadores de la sociedad omaní, el poder de sus consejeros británicos (FIRDOUS, 2007: 1225-1228). El fallido intento de resucitar el imanato que 'Azzan bin Qays protagonizara a partir de 1868 y el victorioso empeño encabezado por Salim al-Kharusi medio siglo después expresaron la profunda inserción de la institución imanal en el inconsciente colectivo omaní. Bien parece, del examen de la historia del país que se ha emprendido aquí, que un imán está siempre listo para emerger cuando la capacidad del sultán para controlar efectivamente la arena política se debilita, como así ocurriera a finales del siglo XIX y principios del XX. En este sentido, no deja de ser casual que, entre los detenidos durante la campaña represiva de 2005, en un nuevo momento de crisis interna y de cuestionamiento de la autoridad sultánica, hubiera quienes pretendían restaurar el imanato (VALERI, 2007: 105-116; TEITELBAUM, 2005: 2).

Si los Al Bu Sa'íd construyeron el Omán moderno, el sultán Qabus le dio concreta forma. Aun rechazando los extremos de la literatura apologética, que lo presenta como un gobernante ilustrado y modernizador frente a la caricatura que construyen de su predecesor como un ogro reaccionario, no cabe duda de que Qabus fue capaz de revitalizar una estructura política moribunda. Con su delicada orfebrería política, que le permitió cohonestar lazos diplomáticos aparentemente incompatibles al tiempo que construía una amplia coalición interna, el sultán aseguró la soberanía internacional de Omán y lo introdujo en los principales foros internacionales. Por otra parte, y muy notablemente, su habilidad a la hora de emplear y adaptar principios tradicionales —muy en especial la *shura*— a las condiciones de un estado en vías de modernización permitió que las nuevas estructuras jurídico-formales construidas durante su reinado se insertaran en un marco referencial accesible para la inmensa mayoría de sus súbditos.

Aunque bien podría afirmarse que la creación de instituciones representativas servía, primariamente, como vehículo para la legitimación del régimen establecido en 1970, sin que ello comprometiera en absoluto el efectivo control del sultán sobre el edificio constitucional, no es menos cierto que el sistema así construido atribuyó a la ciudadanía omaní un grado de participación en la determinación de las políticas públicas casi sin parangón en el resto de la

región del Golfo. La monarquía constitucional fraguada en 1996, a pesar de sus limitaciones, formalizó definitivamente las transformaciones operadas en la institucionalidad omaní desde que el veterano monarca accediera al trono. La concreta incorporación del marco epistemológico definido por la tradición ibadí a la ontología político-formal erigida por el EB expresó, crucialmente, la definitiva superación del dualismo entre legitimidad originaria y praxis que había dominado la política omaní desde siglos antes a la exaltación de los Al Bu Sa'id a la dignidad sultanal.

Las reformas de 2011, por su parte, transformaron el *Majlis 'Uman* en la institución parlamentaria más influyente de la región, con la sola excepción de la kuwaití, pero también expresaron la creciente adhesión de los sectores populares a las instituciones constitucionales. La reivindicación de una participación más directa en la tarea legislativa que los manifestantes reclamaban expresaba, al fin y al cabo, su incorporación a un marco constitucional cuyo carácter sintético —en el sentido hegeliano del término— lo hacía característicamente legible en su concreto marco histórico-cultural.

Queda por saber si el nuevo documento constitucional de 2021 preservará las líneas maestras definidas desde 1970, conduciendo a Omán a nuevas cotas de apertura política o si, por el contrario, representará una regresión hacia el autoritarismo. En cualquier caso, la íntima imbricación entre tradición y modernidad, entre los abstractos principios de la legalidad formal y las costumbres tribales, entre el secularismo propio del estado moderno y la jurisprudencia ibadí seguirán siendo los pilares sobre los que se levantará el estado omaní del mañana.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

### 6.1. Fuentes primarias y secundarias

ABI BAKR, Y. BIN (1982): *Sir al-A'yma wa-Akhbarihum. Al-Ma'aruf bi-Tarikh Abi Zakariyya*. Beirut: Dar al-Garb al-Islami.

ABOUZZOHOOR, Y. (2021): "Oman, Ten Years After the Arab Spring: The Evolution of State-Society Relations," *Arab Reform Initiative*, disponible en [https://www.arab-reform.net/wp-content/uploads/pdf/Arab Reform Initiative en oman ten years after the arab spring the evolution of state society relations 16912.pdf](https://www.arab-reform.net/wp-content/uploads/pdf/Arab_Reform_Initiative_en_oman_ten_years_after_the_arab_spring_the_evolution_of_state_society_relations_16912.pdf).

ABU AL-FIDA', 'I.D. (1840): *Taqwim al-Buldan*. París, Imprimerie Royale.

AFAWI, M. AL- (2014): *Qissas wa-Akhbar Jarat fi 'Uman*. Mascate: Al-Wizarat al-Turath wa-l-Thaqafa.

AFTAYASH, M.Y. (1985): *Kitab al-Nil wa-Shifa' al-'Alil*, vol. 14. Jedda: Maktaba al-Irshad.

ASP EXECUTIVE DEPARTMENT, ASP EDUCATION DEPARTMENT (1973): *A Short History of Zanzibar*, vol. I. Zanzibar, Printing Press Corporation.

AXELSON, E. (1940): *The Portuguese in South-East Africa, 1488-1530*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

BAGDADI, A.Q. AL- (1988): *Al-Farq bayna al-Firaq wa-Bayan al-Firqa al-Najdiyya minhum 'Aqa'id al-Firaq al-Islamiyya wa-Ara' Kubar A'lamiha*. El Cairo: Maktaba Ibn Sina li-l-Minshar wa-l-Tawzi' wa-l-Tasdir.

BAQILLANI, M. AL- (1957): *Kitab al-Tamhid*. Beirut: Al-Maktaba al-Sharqiyya.

BANK, A., RICHTER, T., SUNNIK, A. (2014): "Durable, Yet Different: Monarchies in the Arab Spring," *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, 4 (2), pp. 163-179, <https://doi.org/10.1080/21534764.2014.971647>.

BARBOSA, D., DAMES, M.L. (1918): *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and their Inhabitants*, vol. I. Londres, The Hakluyt Society.

BATTUTA, M. IBN (1855): *Voyage d'Ibn Batoutah. Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Deffrémery et le Dr. B.R. Sanguinetti*, vol. II. Paris, Imprimerie Nationale, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176293>.

BIAŁOBLÓCKI, Z. (2024): "Middle Eastern Monarchies during and after the "Arab Spring": Successes of Survival and Adaptation against the Background of the Failures of the Republics in the Region," *Studium Europy. Środkowej i Wschodniej* 21, 107-123.

BIERSCHENCK, T. (1988): "Religion and Political Structure. Remarks on Ibadism in Oman and the Mزاب (Algeria)," *Studia Islamica*, 68, pp. 107-127, <https://doi.org/10.2307/1595760>.

BOZKURT, A., MERCAN, M.H. (2022): "Oman's Foreign Policy and its Mediating and Balancing Role in the Middle East," *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 10 (1), pp. 179-190, <https://doi.org/10.14782/marmarasbd.1055119>.

CAFIERO, G., KARASIK, T. (1998): "Can Oman's Stability Outlive Sultan Qaboos?," *Middle East Institute Policy Focus*, 10.

CHATTY, D. (2009): "Rituals of Royalty and the Elaboration of Ceremony in Oman: View from the Edge," *International Journal of Middle East Studies*, 41 (1), pp. 39-58, <https://doi.org/10.1017/S0020743808090090>.

CHITTICK, N. (1969): "A New Look at the History of Pate," *The Journal of African History*, 10 (3), pp. 375-391, <https://doi.org/10.1017/s0021853700036331>.

COING, H. (1959): *Die juristischen Auslegungsmethoden und die Lehren der allgemeinen Hermeneutik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, [https://doi.org/10.1007/978-3-322-99006-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-322-99006-8_1).



CRONE, P. (1998): "A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate," *Studia Islamica*, 88, pp. 55-76, <https://doi.org/10.2307/1595697>.

CRONE, P. (2000): "Ninth-Century Muslim Anarchists," *Past & Present*, 167 (1), pp. 3-28; <https://doi.org/10.1093/past/167.1.3>.

DAVIES, C.E. (1997): *The Blood-Red Arab Flag. An Investigation into Qasimi Piracy, 1797-1820*. Exeter, University of Exeter Press.

DUE-GUNDERSEN, N., OWTRAM, F. (2022): "The Foundation, Development and Future of the Omani Rentier State: From the Dhofar War to Vision 2040," *Arabian Humanities*, 16, <https://doi.org/10.4000/cy.8328>.

DWORKIN, R.H. (1986): *Law's Empire*. Cambridge, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

EICKELMAN, D. F. (1985): "From Theocracy to Monarchy. Authority and Legitimacy in Inner Oman, 1935-1957," *International Journal of Middle East Studies*, 17 (1), pp. 3-24, <https://doi.org/10.1017/S0020743800028737>.

ESS, J. VAN (2001): "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28 (2), pp. 151-164, <https://doi.org/10.1080/13530190120083059>.

FADLAN, A. IBN (1959): *Risalat ibn Fadlan fi Wasf al-Rihla ila Bilad al-Turk wa-l-Khazar wa-l-Rus wa-l-Saqaliba*. Beirut: Matbu'at al-Majmu' al-'Ilmi al-'Arabi.

FATHI, H. (2024): "Oman's Council Law. A Step Back in Political Reform and a Powerless Shura," *Muwatin*, 9 de marzo, disponible en <https://muwatin.com/en/59363/omans-council-law-a-step-back-in-political-reform-and-a-powerless-shura>.

FAZARI, 'A. AL- (2021): "Kitab al-Rudud," en A. AL-SALIMI (ed.), *Early Ibadi Theology. New Material on Rational Thought in Islam from the Pen of al-Fazari (2nd/8th Century)*. Leiden, Boston: Brill, pp. 25-103, <https://doi.org/10.1163/9789004459571>.

FIRDOUS, N. (2007): "Oman From Independent Commercial Power to British Semi-Colony, 1832-1914," *Proceedings of the Indian History Congress*, 68, pp. 1225-1228.

FRANCE PRESSE (2005): "100 Detained in Oman Crackdown," *Arab News*, 28 de enero, <https://www.arabnews.com/node/261544>.

GADAMER, H.G. (1965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

GAISER, A.R. (2010): *Muslims, Scholars, Soldiers. The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738939.003.0006>.

- GAZALI, M. AL- (2009): *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. El Cairo: Dar al-Basa'ir.
- GELLNER, E. (1969): *Saints of the Atlas*. Chicago, Londres, The University of Chicago Press.
- GHUBASH, H. (2006): *Oman—The Islamic Democratic Tradition*. Londres, Nueva York: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203099704>.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, B.W. (2024): "Constitutional History and Practice in the Persian Gulf: A Brief Introduction," *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 6 (1), pp. 1-22.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, B.W. (2025): "Before Technopolitics: Approaching the Liminal Character of Ibn Sa'ud's Reign," *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 38, pp. 31-55, <https://doi.org/10.15366/reim2025.38.002>.
- GRUZINSKI, S. (2012): *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, I. (2024): "Oman and its Traditional Foreign Policy: The Economic Costs of Positive Neutrality," *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 36, pp. 218-240, <https://doi.org/10.15366/reim2024.36.009>.
- GUZANSKY, Y., EVEN, S. (2020): "The Economic Crisis in the Gulf States: A Challenge to the "Contract" between Rulers and Ruled," *Institute for National Security Studies*, 1327, pp. 1-4.
- HAGEMAN, H.L. (2021): *The Kharijites in Early Islamic Historical Tradition. Heroes and Villains*. Edimburgo: Edinburgh University Press, <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474450881.001.0001>.
- HAI, A.J. AL- (1996): "The Politics of Participation in the Gulf Cooperation Council States: The Omani Consultative Council," *Middle East Journal*, 50 (4), pp. 559-571.
- HALLI, H. AL- (1982): *Nahj al-Haqq wa-Kashf al-Sidq*. Beirut: Dar al-Maktab al-Lubnani.
- HAMMUDI, H.H. (1993): *Al-Fikr al-Siyasi al-'Umani*. Londres, Riyadh al-Rayyis.
- HANBAL, A. IBN (1999): *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, vol. 30. Beirut: Mu'assasa al-Risala.
- HESS, A.C. (1970): "The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries," *The American Historical Review*, 75 (7), pp. 1892-1919, <https://doi.org/10.2307/1848022>.
- HIRO, D. (2018): *Cold War in the Islamic World. Saudi Arabia, Iran, and the Struggle for Supremacy*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190944650.001.0001>.

HOBBSBAWM, E.J. (1959): *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Nueva York, W.W. Norton & Company.

HOETJES, G. (2016): "Iran-GCC Relations: The Case of Oman," en M. WARNAAR, L. ZACCARA, P. AARTS (eds.), *Iran's Relations with the Arab States of the Gulf. Common Interests over Historical Rivalry*. Berlín, Gerlach Press, pp. 144-165, <https://doi.org/10.1017/9783959940054.009>.

HROUB, K. (2015): "Los medios de comunicación (sociales), la política y el momento de la Primavera Árabe," *Quaderns de la Mediterrània*, 22, pp. 314-319.

HUNT, Jennifer S. (2014): "That Late Unpleasantness: The Arab Spring in Oman," in: M. SEIKALI, K. MATTAR, (eds.), *The Silent Revolution. The Arab Spring and the Gulf States*. Berlin: Gerlach Press, pp. 145-172, <https://doi.org/10.1017/9783940924353.007>.

HUSAYN, A.I. (1996): *Al-Ibadiyya fi al-Magrib al-'Arabi*. Mascate: Maktaba al-Dahiri li-l-Nashr wa-Tawzi'.

HVIDT, M. (2013): "Economic Diversification in GCC Countries: Past Records and Future Trends," *Kuwait Programme on Development, Governance and Globalisation in the Gulf States*, 27.

IDRISI, M. AL- (2002): *Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtaraq al-Afaq*, vol. I. Maktaba al-Thaqafa wa-l-Diniyya.

JASSER, O. AL-, BROWN, N.J. (2025): *Will Kuwait's Parliamentary Democracy Be Restored, Reformed, or Repudiated*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

JAVIER, F. (1944): "Sociis Romae Degentibus, Goa 20 Septembris 1542," en: G. SCHURHAMMER, J. WICKL (eds.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 67, Roma, pp. 116-128.

JONES, J., RIDOUT, N. (2012): *Oman. Culture and Diplomacy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, <https://doi.org/10.1515/9780748674619>.

JONES, J., RIDOUT, N. (2015): *A History of Modern Oman*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511921070>.

KAROLAK, M. (2013): "Social Media and the Arab Spring: Searching for Emerging Identities in the Arab Gulf," *St. Anthony's International Review*, vol. 9, pp. 168-184.

KATZMAN, K. (2012): "Oman: Reform, Security, and U.S. Policy," *Congressional Research Service Report for Congress*, 7-5700.

KELLY, J.B. (1956): "The Buraimi Oasis Dispute," *International Affairs*, 32 (3), pp. 318-326, <https://doi.org/10.2307/2608110>.

- KELLY, J.B. (1958): "Sovereignty and Jurisdiction in Eastern Arabia," *International Affairs*, 34 (1), pp. 16-24, <https://doi.org/10.2307/2605863>.
- KELLY, J.B. (1976): "Hadramaut, Oman, Dhufat: The Experience of Revolution," *Middle Eastern Studies*, 12 (2), pp. 213-230, <https://doi.org/10.1080/00263207608700318>.
- KHALDUN, W.D. IBN (2004): *Muqaddima*, vol. 1. Damasco: Dar Ya'rab.
- KHAN, M.A. (2013): "Slow and Steady Wins the Race: New Media as Variable of Change in the Arab Spring," *Pakistan Horizon*, 66 (1/2), pp. 65-76.
- KINDI, A. AL- (1998): *Al-Musannaf*, vol. X. Mascate: Sultanat 'Uman. Wizarat al-Turath al-Qawmi wa-l-Thaqafa.
- KIRKMAN, J. (1982): "Oman Relations with East Africa Before the Arrival of the Portuguese," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 12, pp. 35-58.
- KUDAMI, M. AL- (1998): *Al-Mu'tabar*, vols. II y X. Mascate: Sultanat 'Uman. Wizarat al-Turath al-Qawmi wa-l-Thaqafa.
- LANDEN, R.G. (2016): *'Uman mundhu 1856m. Masiran wa-Masayran*. Mascate, Wazara al-Turath wa-l-Thaqafa li-Sultana 'Uman.
- LENCZOWSKI, G. (1952): *The Middle East in World Affairs*, Ithaca, Cornell University Press.
- LENCZOWSKI, G. (1956): "Political Institutions," en R.N. ANSHEN (ed.), *The Middle East, World-Center. Yesterday, Today, and Tomorrow*. Nueva York, Harper & Brothers Publishers, pp. 118-172.
- LENCZOWSKI, G. (1967): "Tradition and Reform in Saudi Arabia," *Current History*, 52 (306), pp. 98-104, <https://doi.org/10.1525/curh.1967.52.306.98>.
- LEWIS, B. (1991): "Mashwara," en C.E. BOSWORTH et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VI: *Mahk-Mid*. Leiden: Brill, p. 724.
- LOCKHART, L. (1935): "Nadir Shah's Campaigns in Oman, 1737-1744," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 8 (1), pp. 157-171, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00081155>.
- LORIMER, J.G. (1915): *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman, and Central Arabia*, vol. I: *Historical*. Calcuta, Superintendent Government Printing.
- MAINUDDIN, R.G. (2016): "Arab Spring and Democratic Transition in the GCC: Continuity amidst Change," *Asian Journal of Peacebuilding*, 4 (2), pp. 161-186, <https://doi.org/10.18588/201611.00a030>.
- MALIBARI, A. AL- (1985): *Tahfat al-Mujahidin fi Ahwal al-Burtugaliyyin*. Beirut, Mu'assasat al-Wafa'.

- MADLUNG, W. (1996): "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn," en F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History & Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-73.
- MAS'UDI, 'A. AL- (2005): *Muruj al-Dhahab wa-Ma'adin al-Juhur*, vol. I. Beirut, al-Maktaba al-'Asriyya.
- MAWARDI, 'A. AL- (1909): *Kitab al-Ahkam al-Sultaniyya*. El Cairo: Al-Matba'a al-Sa'ada Yajwar Muhafaza Misr.
- McCALL THEAL, G. (1985): *The Portuguese in South Africa. With a Description of the Native Races Between the River Zambesi and the Cape of Good Hope During the Sixteenth Century*. Nueva York, Negro University Press.
- MOHAMEDI, F. (1994): "Oman," en H. CHAPIN METZ (ed.), *Persian Gulf States. Country Studies*. Washington, DC: Federal Research Division, Library of Congress, pp. 251-318.
- MOULINE, N. (2014): *The Clerics of Islam. Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. New Haven, Londres: Yale University Press, <https://doi.org/10.12987/yale/9780300178906.001.0001>.
- MU'AMMAR, A.Y. (1987): *Al-Ibadiyya bayna al-Farq al-Islamiyya 'ind Kitab al-Maqalat fi al-Qadim wa-l-Hadith*. Mascate: al-Matba'a al-'Arabiyya.
- NAFISI, 'A. F. AL- (1983): *Tathmin al-Sira' fi Dhufar*. Beirut, Dar al-Nahar.
- NAWBAKHTI, M. AL- (2003): "Firaq al-Shi'a," en N. CALDER, J. MOJADDEDI, A. RIPPIN (eds., trans.), *Classical Islam. A Sourcebook of Religious Literature*. Londres, Nueva York: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203083680>.
- NEWS AGENCIES (2005): "Omani Court Convicts 31 for Coup Plot," *Al-Jazeera*, 2 de mayo, disponible en <https://www.aljazeera.com/news/2005/5/2/omani-court-convicts-31-for-coup-plot>.
- NEWTON, L.S., ZARINS, J. (2019): *Dhofar Through the Ages. An Ecological, Archaeological and Historical Landscape*. Oxford: Archaeopress, <https://doi.org/10.2307/j.ctvndv7n0>.
- NU'MAN, M. AL- (1983): *Awa'il al-Maqalat fi al-Madhahib al-Mukhtarat*. Beirut: Dar al-Kitab al-Islami.
- O'REILLY, M.J. (1998): "Omaininbalancing: Oman Confronts an Uncertain Future," *Middle East Journal*, nº 52, pp. 70-84.
- O'REILLY, M.J., RENFRO, W.B. (2007): "Evolving Empire: America's "Emirates" Strategy in the Persian Gulf," *International Studies Perspectives*, 8 (2), pp. 137-151, <https://doi.org/10.1111/j.1528-3585.2007.00277.x>.

- OWEN, R.P. (1970): "Developments in the Sultanate of Muscat and Oman," *The World Today*, 26 (9), pp. 379-383.
- OWEN, R.P. (1973): "The Rebellion in Dhofar—A Threat to Western Interests in the Gulf," *The World Today*, 29 (6), pp. 266-272.
- PALMER, R.E. (1969): *Hermeneutics. Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- PAPAS FUNSCH, L. (2015): *Oman Reborn. Balancing Tradition and Modernization*. Nueva York, Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1057/9781137502018>.
- PETERSEN, T.R. (1992): "Anglo-American Rivalry in the Middle East: The Struggle for the Buraimi Oasis, 1952-1957," *The International History Review*, vol. 14 (1), pp. 71-91, <https://doi.org/10.1080/07075332.1992.9640608>.
- PETERSON, J.E. (1976): "The Revival of the Ibadi Imamate in Oman and the Threat to Muscat," *Arabian Studies*, 3, pp. 165-188.
- PETERSON, J.E. (1977): "Guerrilla Warfare and Ideological Confrontation in the Arabian Peninsula: The Rebellion in Dhufar," *World Affairs*, vol. 139, pp. 278-295.
- PETERSON, J.E. (1978): *Oman in the Twentieth Century. Political Foundations of an Emerging State*. Londres, Nueva York, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315645346>.
- PHILLIPS, W. (1967): *Oman. A History*. Londres, Colchester: Green and Co., Ltd.
- QALQASHANDI, I. 'A. (1922): *Kitab Subh al-l'sha*. El Cairo: Dar al-Kutub al-Masriyya.
- QASIM, J.Z. (1996): *Al-Usul al-Tarikhiyya li-l-'Alaqa al-'Arabiyya al-Ifriqiyya*. Madinat Nasr, Dar al-Fikr al-'Arabi.
- QASIM, J.Z. (2000): *Dawla al-Bu Sa'id fi 'Uman wa-Sharq Ifriqiyya mundhu Ta'sisiha wa-hatta Nihaya Hikmiha fi Zanjibar wa-Bidaya 'Ahdiha al-Jadid fi 'Uman (1741-1970)*. al-'Ayn, Markaz Zayyid li-l-Turath wa-l-Tarikh.
- QURTUBI, M. AL- (2006): *Al-Jami' ma'a al-Ahkam al-Qur'an wa-l-Mubayyin Tadammannahu min al-Sunna wa'yyi al-Furqan*, vols. 4 y 18. Beirut: Mu'assasa al-Risala.
- QUTAYBA AL-DIYANAWRI, 'A. IBN (1906): *Kitab 'Uyyun al-Akhbar*, vol. I. El Cairo: Dar al-Kutub al-Masriyya.
- POSTIGO SÁNCHEZ, I. (2024): "Stability or Elections: A Look into Qatar's 2024 Constitutional Referendum," *International Idea*, <https://www.idea.int/blog/stability-or-elections-look-qatars-2024-constitutional-referendum>.



SALAMI, N.D. AL- (1929): *Tuhfa al-A'yan bi-Sira Ahl 'Uman*, vol. 2, El Cairo, Al-Matba'a al-Salafiyya bi-Misr.

SALAMI, N.D. AL- (1993): *Al-Jama'a al-Sahih. Masnad al-Imam al-Shahir al-Hafiz al-Thaqa al-Rabi' bin Habib ibn 'Amru al-Farahidi Rahmatallah*, vol. 1. Mascate: Sa'ud bin Hamad bin Nur al-Din al-Salami.

SALIMI, A. AL- (2009): "The Wajihids of Oman," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 39, pp. 373-381.

SALEM, É.A. (1956): *Political Theory and Institutions of the Khawarij*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

SCHMITT, C. (1970): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlín, Duncker & Humblot.

SHAHDAR, M.I. (1989): *Al-Sara' al-Dakhiliyya fi 'Uman khilal al-Qirn al-'Ishrin, 1913-1975m*. Beirut, Dar al-Awza'i.

SHYROCK, A. (2004): "The New Jordanian Hospitality: House, Host, and Guest in the Culture of Public Display," *Comparative Studies in Society and History*, 46 (1), pp. 35-62, <https://doi.org/10.1017/S0010417504000039>.

SIEGFRIED, N.A. (2000): "Legislation and Legitimation in Oman: The Basic Law," *Islamic Law and Society*, 7 (3), pp. 359-397, <https://doi.org/10.1163/156851900507689>.

SIMONEN, K. (2021): *Ancient Water Agreements. Tribal Law and Ibadism. Sources of Inspiration for the Middle East Desalination Research Centre—and Beyond*. Cham: Springer, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-85218-4>.

SKEET, I. (1974): *Muscat and Oman. The End of an Era*. Londres, Faber and Faber.

SULAIMAN, S.J. (1999): "The Shura Principle in Islam," en <https://www.alhewar.com/SadekShura.htm>.

TABARI, M. AL- (2010): *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ây al-Qur'an*, vol. 2. El Cairo: Dar al-Hadith.

TAHA, J. (1974): "Siyasa Britaniyya fi Musqat wa-Zanjibar," *Al-Majalla al-Tarikhiyya al-Misriyya*, 21, pp. 147-194.

TA'IMA, S.'A.R. (1986): *Al-Ibadiyya. 'Aqida wa-Madhhaban*. Beirut: Dar al-Jayl.

TALEI, R. AL- (2021): "What Oman's Constitutional Change Means for Omanis," *Carnegie Endowment for Peace*, disponible en <https://carnegieendowment.org/posts/2021/01/what-omans-constitutional-change-means-for-omanis?lang=en>.

TAYMIYYA, T.D. IBN (1906): *Al-Siyasa al-Shar'iyya fi Islah al-Ra'iyyi wa-l-Ra'iyya*. Jedda: Dar 'Ilm al-Fawa'id.

TEITELBAUM, J. (2005): "Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security," *Middle East Review of International Affairs*, 9 (3), pp. 1-11.

TÉTREAU, M.A. (2011): "The Winter of the Arab Spring in the Gulf Monarchies," *Globalizations*, 8 (5), pp. 629-637, <https://doi.org/10.1080/14747731.2011.621658>.

THE NATIONAL (2021): "Oman's Sultan Haitham Guarantees Freedom of Expression," *The National*, 15 de enero, disponible en <https://www.thenationalnews.com/world/gcc/oman-s-sultan-haitham-guarantees-freedom-of-expression-1.1146412>.

'UTHMAN, M.'A.S. (1999): *Madina Dhufar bi-Sultanat 'Uman. Dirasa Tarikhiyya Athariyya Mu'ammariyya*. Alejandría, Dar al-Wafa' li-Duniya al-Taba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'.

VECCIA VAGLIERI, L. (1970): "The Patriarchal and Umayyad Caliphates," en P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam, vol. 1A: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-103, <https://doi.org/10.1017/cho9780521219464.005>.

VALERI, M. (2007): "Something Stirring under the Still Waters of Oman. Tightening the Grip or Revitalizing the Monarchy," *Chroniques Yéménites* 14, pp. 105-116, <https://doi.org/10.4000/cy.1472>.

WATT, W. Montgomery (1973): *The Formative Period of Islamic Thought*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

WERNER, A. (1915): "A Swahili History of Pate," *Journal of the Royal African Society*, 14, (nos. 54, 55, 56).

WILKINSON, J.C. (2010): *Ibâdism. Origins and Early Development in Oman*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199588268.001.0001>.

WORRALL, J. (2014): *Statebuilding and Counterinsurgency in Oman. Political, Military, and Diplomatic Relations at the End of Empire*. Londres, Nueva York, I.B. Tauris,

## 6.2. Legislación

SULTANATO DE OMÁN (1979): *Marsum sultani raqm 19/79 fi sha'n insha' Majlis al-Zira'a wa-l-Asmak wa-l-Sina'a*. <https://qanoon.om/p/1979/rd1979019>

SULTANATO DE OMÁN (1981). *Marsum sultani raqm 84/81 bi-insha' Majlis Istishari li-l-Dawla*. <https://qanoon.om/p/1981/rd1981094>



SULTANATE OF OMAN (1983). *Marsum sultani raqm 61/83 bi-ikhtiyar a'da' al-Majlis al-Istishari li-l-Dawla wa-ta'dilat fi al-marasim al-sultaniyya al-khassa bi-insha'ih.* <https://qanoon.om/p/1983/rd1983061>

SULTANATO DE OMÁN (1991). *Marsum sultani raqm 94/91 bi-insha' Majlis al-Shura.* <https://qanoon.om/p/1991/rd1991094>

SULTANATO DE OMÁN (1996). *Marsum sultani raqm 101/96 bi-isdar al-Nizam al-Asasi li-l-Dawla.* <https://qanoon.om/p/1996/rd1996101>

SULTANATO DE OMÁN (1997). *Marsum sultani raqm 86/97 fi sha'n Majlis 'Uman.* <https://qanoon.om/p/1997/rd1997086>

SULTANATO DE OMÁN (1997). *Marsum sultani raqm 87/97 bi-isdar al-La'iha al-Dakhiliyya li-Majlis al-Dawla.* <https://qanoon.om/p/1997/rd/1997087>

SULTANATO DE OMÁN (1997). *Marsum sultani raqm 88/97 bi-isdar al-La'iha al-Dakhiliyya li-Majlis al-Shura.* <https://qanoon.om/p/1997/rd1997088>

SULTANATO DE OMÁN (1997). *Qarar wazari raqm 128/97 bi-isdar al-La'iha al-Tanzimiyya li-tarshihat Majlis al-Shura.* <https://qanoon.om/p/1997/interior19970128>

SULTANATO DE OMÁN (1999). *Marsum sultani raqm 90/99 bi-isdar Qanun al-Sulta al-Qada'iyya.* <https://qanoon.om/p/1999/rd1999090>

SULTANATO DE OMÁN (2000). *Marsum sultani raqm 55/2000 bi-isdar Qanun al-Raqaba al-Maliyya li-l-Dawla.* <https://qanoon.om/p/2000/rd2000055>

SULTANATO DE OMÁN (2011). *Marsum sultani raqm 27/2011 fi sha'n ta'dil masma Jihaz al-Raqaba al-Maliyya li-l-Dawla wa-Tawsi' Ikhtisasatihi.* <https://qanoon.om/p/2011/rd2011027>

SULTANATO DE OMÁN (2011). *Marsum sultani raqm 99/2011 bi-ta'dil ba'ad ahkam al-Nizam al-Asasi li-l-Dawla.* <https://qanoon.om/p/2011/rd2011099>

SULTANATO DE OMÁN (2012). *Marsum sultani raqm 9/2012 bi-ishan al-Majlis al-A'la li-l-Quda'.* <https://qanoon.om/p/2012/rd20122009>

SULTANATO DE OMÁN (2021): *Marsum sultani raqm 6/2021 bi-isdar al-Nizam al-Asasi li-l-Dawla.* <https://qanoon.om/p/2021/rd2021006>

SULTANATO DE OMÁN (2021): *Marsum sultani raqm 7/2021 bi-isdar Qanun Majlis 'Uman.* <https://qanoon.om/p/2021/rd2021007>

SULTANATO DE OMÁN (2022): *Marsum sultani raqm 35/2022 bi-sha'n Tanzim Idara Shu'un al-Quda'.* <https://qanoon.om/p/2022/rd2022035>

SULTANATO DE OMÁN (2022): *Marsum sultani raqm 73/2022 bi-i'timad al-haykal al-tanzimi li-Jihaz al-Raqaba al-Maliyya wa-l-Idariyya li-l-Dawla*. <https://qanoon.om/p/2022/rd2022073>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 3.0 Unported License](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/)