

HISTORIA Y VALORES EN EL MUNDO ÁRABE. UNA CONVERSACIÓN CON SAMI NAÏR

Vicente Ordóñez y Vicent Sanz

Vicent Sanz: El desarrollo de la historia del presente (o historia del mundo actual) se cimienta sobre la consideración de que cualquier sociedad actual, cualquier momento presente, es fruto de un devenir histórico y, por tanto, el análisis histórico de ese presente resulta imprescindible para el conocimiento de los fenómenos actuales en la medida en que trasciende lo inmediato y profundiza (o al menos lo intenta) en las raíces históricas de los mismos. ¿Podemos considerar esta perspectiva válida? ¿Lo puede ser para entender los acontecimientos del mundo árabe desde un planteamiento más complejo, alejado de la superficialidad que uno a veces encuentra en los medios de comunicación?

Sami Naïr: Esta pregunta es muy importante aunque, en realidad, plantea dos preguntas. Por una parte, tenemos el papel de la historia y el conocimiento del presente; por otra, la capacidad de conocer el presente sin integrarlo en la historia. La respuesta a la segunda cuestión no es relevante: es imposible entender un proceso del presente sin integrarlo en la historia. Sin embargo, hay un problema metodológico que no debemos perder de vista: no hay acontecimientos históricos, sino hechos integrados en una perspectiva mucho más global. Con lo cual, la comprensión de un acontecimiento histórico debe ser integrada en la historia, pero, al mismo tiempo, tiene su propia autonomía. Me explico, el conocimiento de un hecho histórico necesita dos perspectivas. La primera es la perspectiva comprensiva: comprender es elaborar una estructura. Por ejemplo, ¿cuál es la estructura del sistema geopolítico en el mundo árabe ahora mismo? Pero la estructura en sí no nos da la clave para comprender el porqué. El porqué es siempre la historia. Por eso, la metodología más adecuada es una mezcla, siempre compleja, entre el proceso histórico y las estructuras existentes. Esto, en los años sesenta y setenta, se llamaba *estructuralismo genético* —a diferencia del estructuralismo que pensaba interpretar solo las estructuras—. La estructura es un producto de la historia. El hecho, en sí, no tiene significado. Para entender el hecho en sí, uno tiene que integrarlo en la totalidad, de los acontecimientos, de la situación global o, en este caso, de nuestro sistema geopolítico. No se puede entender la situación en Egipto hoy sin tener en cuenta, no solamente el golpe de Estado de los militares, sino también las coacciones extranjeras, la solidaridad de los movimientos sociales dentro y fuera de Egipto, la relación entre los diversos grupos, etc. Por tanto, historia y estructura [serían] como los dos lados dialécticos de un mismo proceso.

Vicent Sanz: Lo que ocurre es que, con demasiada frecuencia, se sostiene que, para hacer un análisis histórico, se necesita una perspectiva, un cierto alejamiento de esa realidad. Creo que esta es una visión excesivamente conservadora. Porque el pensamiento histórico es, antes que nada, pensamiento crítico. Y el pensamiento crítico tiene que acercarse a los hechos, escrutarlos, hacerlos suyos.

Sami Naïr: Estoy de acuerdo, sí, aunque debemos entrar en los detalles. ¿Por qué?

Porque la mirada alejada es una mirada absolutamente falsa: considera que puede alejarse, tener una visión objetiva. El problema de la objetividad no se plantea de la misma manera en las ciencias sociales y en las ciencias naturales. En las ciencias naturales, investigadores que no tienen ningún vínculo entre ellos, que tienen visiones ideológicas totalmente diferentes, etc., pueden coincidir en la definición del objeto. En las ciencias sociales, [esa coincidencia] es imposible porque el sujeto se proyecta en el objeto; estamos, de hecho, instalados en la dialéctica sujeto-objeto. Es por ello que, cuando se afirma que el conocimiento histórico es crítico, puede decirse: sí, es crítico. No obstante, la crítica debe ser científica, por lo que necesitamos este doble movimiento: alejamiento-integración, integración-alejamiento. Y por eso hay una metodología, metodología a la que aludíamos antes, a saber, la dialéctica sujeto-objeto tal y como la encontramos en la *Lógica* de Hegel, por ejemplo. A partir de aquí se puede tener una visión objetiva, objetividad que, en todo caso, siempre será relativa. Quien ha pensado este problema de forma sistemática ha sido Max Weber. En la obra de Weber, hay una reflexión extraordinaria sobre este tema: juicio de hecho, juicio de valor, etc. Entonces, no podemos pretender que lo que afirmamos sobre lo que ocurre aquí y allá sea totalmente científico. Es imposible. Intentamos entender un acontecimiento o un hecho histórico sabiendo que nosotros participamos a través de nuestra comprensión y análisis. Estamos dentro. Cuando interpreto la sociedad de Egipto o de Túnez, participo de esta dinámica. Y no es que viva ahí, ni mucho menos. Lo que sucede es que entro de lleno en los problemas de estos países, lo que determina mi propia capacidad de análisis del objeto. En resumen, crítica sí, pero una crítica científica, rigurosa. Esto, por otra parte, es algo que ya hizo Marx de manera genial en los *Grundrisse* y en *El capital*.

Vicent Sanz: Este tema que usted aborda está presente en su último libro, sobre todo en lo que atañe a las revoluciones sociales. Como vemos, desde 2011 la revuelta social arraiga también en el mundo árabe —no hablo de política, aunque esta esté implícita—. Si repasamos muy rápidamente algunas de las aproximaciones históricas y sociológicas respecto a los movimientos sociales del pasado, nos encontramos ante quienes, por una parte, consideran que las revueltas sociales (principalmente en sociedades consideradas «arcaicas») vienen provocadas por algún agente externo; por otra, aquellos que sostienen que las revueltas sociales responden a factores internos. ¿Cree que esta aproximación al problema es adecuada? ¿Cuáles son los factores determinantes?

Sami Naïr: Yo no creo, en absoluto, en la posibilidad de revueltas sociales provocadas desde el exterior. Considero que las causas de una revuelta son siempre inmanentes, internas, endógenas. Por eso, la primera parte del libro se titula «Sociedades que provienen de lejos». Esto quiere decir que, cuando estallan los problemas en una sociedad, estallan porque hay un crecimiento y una radicalización de las contradicciones tan grande, que provocan el resquebrajamiento del sistema. El sistema no tiene la capacidad de seguir coaccionando y dominando esas contradicciones. Las contradicciones lo superan por su misma fuerza. Y este es, por supuesto, el camino natural de una crisis. ¿Qué entendemos por crisis? Que cada

uno de los segmentos que componen el todo social, económico, cultural, etc. llegan a un punto de contradicción tan importante que no pueden seguir en el mismo sistema. Es entonces cuando todo estalla. Hay, por tanto, que analizar los procesos internos para entender el porqué. Por ejemplo, hemos asistido a un conjunto de revoluciones democráticas en el mundo árabe dirigidas por minorías activas, revoluciones que tienen todas ellas un mismo denominador común: la demanda de dignidad. Ahora bien, vivir con dignidad pasa por acabar con las dictaduras e instaurar un sistema democrático. Por tanto, no se puede entender la demanda de dignidad y democracia sin analizar los sistemas globales en los que se encuadran estas revueltas. Y, por cierto, hay una característica común a todos estos sistemas, una característica interna y otra mundial. Interna porque todos, sin excepción, eran sistemas cerrados. ¿Qué quiere decir *sistemas cerrados*? Son sistemas que no podían integrar las reivindicaciones y demandas de las capas excluidas. Al ser sistemas cerrados, no escuchaban, no podían escuchar porque vivían en círculos cerrados, protegidos por la policía y el ejército, frente a un pueblo que no tenía el derecho de plantear ninguna objeción. Si el pueblo intentaba rebelarse, la única respuesta era la represión. Las reivindicaciones y demandas, por tanto, no podían funcionar dentro del sistema. Lo mismo sucedió, por cierto, en los países del este y en algunos países de América Latina: sufrían contradicciones frente a la inmensa mayoría de la población excluida, pero esa exclusión tenía consecuencias dentro del mismo sistema, entre ellos. En el mundo árabe, por ejemplo, en todas las sociedades en las que se produjo una revuelta, observamos un hecho que puede parecer secundario, pero que es fundamental: en Túnez, Egipto, Libia, Siria, Yemen..., en todos estos países había un problema con la sucesión. Y los jefes de Estado querían transformar estos sistemas cerrados en repúblicas hereditarias. Esto provocó dentro del sistema un desacuerdo entre los grupos dirigentes. Tenemos, entonces, una contradicción central, la contradicción contra el pueblo y, además, contradicciones internas. Y es la conjunción entre estas contradicciones la que provocó el estallido del sistema. Si uno quiere entender qué es lo que ha sucedido, esto es lo relevante. Para explicarlo, sin embargo, uno necesita dos cosas: primero, uno debe integrarlo en la historia. ¿Y cuál es la historia inmediata de esta gente? Vivimos desde hace treinta años un proceso de globalización que tiene aspectos positivos y negativos. Lo peor del proceso de globalización es la fragmentación del sistema social mundial, la dominación del modelo norteamericano por doquier, la transformación del vínculo social en todas las sociedades y la privatización de este proceso; lo mejor, la demanda de democracia que está surgiendo por todas partes, tanto en los países desarrollados como en los países árabes. El proceso de democratización es la respuesta dialéctica al proceso de liberalización: es el proceso de liberalización el que provoca, en su contra, la demanda de democratización, aunque sabemos que la élite política no juega ese papel, pues ha olvidado las demandas del pueblo. Surgen por todas partes movimientos sociales que están diciendo a los partidos, independientemente de si son de izquierdas o de derechas: «No habéis entendido nada; nosotros queremos otra cosa». Este es el contexto mundial. Las revoluciones en el mundo árabe llegan en un momento de demanda democrática mundial. Vamos a

intentar dilucidar el segundo elemento de la explicación. ¿Por qué estalló la revolución en estos países? ¿Por qué, desde esa demanda democrática, hemos tenido la victoria de grupos islamistas conservadores y reaccionarios?

Vicente Ordóñez: ¿Y por qué ha habido tan baja participación...?

Sami Naïr: Claro. Ha habido muy baja participación, pero la razón de la victoria de los islamistas conservadores responde a lo siguiente: se trata de la primera experiencia democrática en la historia del mundo árabe. Capas sociales siempre excluidas tuvieron, por primera vez, repito, la posibilidad de tomar la palabra y decir lo que querían. Esas capas, por haber sido y por estar todavía excluidas, no tenían cultura democrática, no tenían tradiciones de lucha política, vivían en una *Weltanschauung* a la vez arcaica y revolucionaria. Arcaica porque se basaba en el islam como ideología de resistencia frente a la dominación autoritaria de las clases dirigentes que, bajo el pretexto de la modernidad, ejercían la dominación y el poder de manera arbitraria. Contra este statu quo es contra el que las capas sociales excluidas se han revelado. Porque el sistema de las élites es un sistema de corrupción, de explotación, de represión que nada tiene que ver con la modernidad. Estas capas sociales excluidas se afirman proclamando: «Nosotros tenemos una ética, una moral. Esa ética es el islam. Y el islam dice que nosotros no debemos dominar a la gente, matarla, engañarla, corromperla, etc.». Por tanto, oponen una ética arcaica a esa dominación dictatorial falsamente moderna.

Vicente Ordóñez: Aludía usted antes a la «minoría activa», esa clase estatuaría tan difícil de definir sociológicamente que, de algún modo, hace saltar por los aires las oxidadas estructuras del poder. ¿Estamos ante el «hombre anónimo», esto es, ante alguien que, al posicionarse, interrumpe las relaciones de dominio, hace que lo homogéneo, lo establecido y regular estalle y, además, sustrae dimensiones de la realidad agujereándola?

Sami Naïr: Sí, creo que es cierto. El *hombre anónimo* es el hombre que no tiene la palabra, que está fuera de la palabra oficial, dominante. Su palabra es una palabra sin identidad. Está en una situación en la que dice cosas que el sistema no puede escuchar y, al mismo tiempo, no está integrado en los mecanismos de institucionalización política: no pertenece a un grupo, a un clan, a una clase social. No es casual que este «hombre anónimo» se asocie a la juventud. Porque la juventud está fuera del sistema de valores. De algún modo, la juventud podría entenderse como un proceso de reconstrucción de valores. Y este «hombre anónimo» al que usted aludía antes, como la juventud árabe, es aquel que está en una situación *anómica* —en el sentido de Durkheim—. Los jóvenes en las sociedades árabes en las que estallaron las revueltas vivían casi en una situación esquizofrénica frente al poder. En este punto, la pregunta que habría que hacerse es la siguiente: ¿cuál era su lugar, su espacio vital? Un lugar o espacio vital doble; en primer lugar, la marginalidad. Fíjense que, en muchos de los países del Mediterráneo sur, los jóvenes tienen que pagar para trabajar; tienen, sí, que comprar su trabajo. En Túnez, por ejemplo, uno debe recurrir a sus familiares o amigos, pedir una suma de dinero muy elevada

y competir en esta especie de mercado laboral corrupto con el fin de obtener un trabajo. El problema es muy grave. Porque el que se ha integrado pagando va a actuar de la misma manera. Es un círculo vicioso terrible. En resumen, [se trata de] un sistema marginal anómico que dificulta el común y cotidiano vivir.

En segundo lugar, y este punto es mucho más interesante, vivían en un espacio estratosférico; esto es, vivían en Internet, en el sistema mundial. A través de Facebook, de Twitter, de los SMS, etc., tenían una información global. En los países árabes en los que estallaron las revueltas, había un control casi total de la información. Ese hombre anónimo, sin embargo, fue capaz de saltar por encima del sistema y llegó inmediatamente al sistema mundial con Internet. Podemos decir que las revoluciones árabes son las primeras revoluciones de la red. No es que Internet haya provocado la revuelta, pero ha actuado como herramienta. Esto, en términos políticos, supone un cambio radical.

Hay que añadir algo sobre las sociedades árabes. Y es que, probablemente, son las únicas sociedades del Mediterráneo que tienen, como mínimo, una doble raíz cultural: la cultura francesa o inglesa y, además, la cultura árabe. En Egipto, todo el mundo habla inglés; en Argelia o Túnez, todos hablan francés, etc. Esa minoría activa, ese hombre anónimo y anómico al que aludíamos antes, podía acceder a ese capital de cultura mundial. Tenía acceso, por tanto, al conocimiento. Y cuando el joven tunecino Mohammed Bouazizi se inmoló, fue la chispa, el detonante que provocó el estallido. Casualmente, cuando se produjo la inmolación, el 17 de diciembre, yo estaba allí. Estaba en Tozeur. Tozeur está cerca de Sidi Bouzid, a unos 80 km. Conozco bastante bien Túnez. De hecho, estaba allí con amigos, gente integrada en el sistema (dirigentes políticos, intelectuales, etc.). Y, por primera vez, vi en la televisión de un café la inmolación. La televisión tunecina no emitía ninguna noticia relacionada con el asunto, pero Al-Yazira sí. Al ver las imágenes, la gente que estaba en el café comenzó a gritar: «¡Basta!, ¡basta!, ¡basta!». Al volver al hotel, pensé que esta vez iba a ser algo diferente. Y, efectivamente, la noticia corrió como la pólvora gracias a la red. Ese lugar nuevo que es Internet es una herramienta clave para entender la política, la historia, etc. de la misma manera que, en los siglos XIX y XX, no se podían entender las batallas políticas sin tener en cuenta los periódicos.

Vicent Sanz: En diferentes ocasiones a lo largo de su libro establece una comparación entre las situaciones dadas a partir de 1989 en los países de Europa del Este bajo el control soviético y lo que viene ocurriendo en esta Primavera Árabe. ¿Cuáles serían los elementos que nos permitirían establecer esa comparación si, inicialmente, serían sociedades cultural, social y políticamente dispares?

Sami Naïr: Es un proceso histórico que ha empezado probablemente por el final. La Guerra Fría no fue sino un cierre geopolítico del sistema mundial. Entre los Estados Unidos de América y la URSS había un gran acuerdo: podemos aceptar enfrentamientos y guerras, pero siempre y cuando tengan lugar en la periferia —Vietnam, América Latina, África, etc.—, nunca nos enfrentaremos en el centro. Cuando este sistema estalló, se abrió una situación de multilateralismo generalizado y anárquico

que llegó hasta finales de los años noventa. Esta situación anárquica se cerró en 2003, no en 2001. ¿Por qué? Porque entre 2001 y 2003 hubo un periodo de vacilación. Los americanos plantearon el problema en los siguientes términos: o estáis con nosotros o contra nosotros —la tesis de Bush—. El mundo se quedó perplejo. La URSS estaba fuera de juego y China no tenía, todavía, capacidad para imponerse militarmente. Por eso, cuando en 2003 los norteamericanos cometieron el inmenso error de invadir Iraq, provocaron a nivel mundial una recomposición del sistema al tiempo que crearon una multipolaridad. El primer país que actuó de este modo —y lo digo sin chovinismo— fue Francia. Francia sabía que no había armas de destrucción masiva, por lo que se opuso en el Consejo de Seguridad a la invasión de Iraq. Los Estados Unidos, sin embargo, querían una guerra. Y, si les interesaba, era para apoderarse del petróleo —y, por cierto, lo tienen ahora: británicos y norteamericanos dominan el petróleo iraquí—. Bien, pues a partir de este momento nació un sistema multipolar. La principal característica de este sistema es la siguiente: desaparecido el peligro de una guerra mundial, la dominación del sistema económico neoliberal se impone de forma imperativa y las élites políticas actúan de la misma manera; es decir, cuando la derecha alcanza el poder, practica una política conservadora y, cuando la izquierda llega al poder, practica también una política conservadora (después de tres meses de retórica pasan a la práctica neoliberal). Por tanto, a partir de 2003 aproximadamente, apareció un elemento nuevo muy interesante: la «autonomización» de las sociedades. Las sociedades se autonomizan respecto de los grupos políticos. Es el auge de las sociedades como actores políticos en la modernidad. Y esto viene de la mano de la transformación que tiene lugar en la política, transformación que se produce gracias a las nuevas tecnologías. Lo que ha ocurrido en el mundo árabe, en definitiva, es precisamente esto: una autonomización de las sociedades frente a los sistemas políticos. Unos sistemas políticos cada vez más estrechos y unas sociedades cada vez más complejas. Y este proceso de autonomización de lo social frente a lo político restringido es la consecuencia de la apertura mundial, de la desaparición de este sistema cerrado que era el sistema del enfrentamiento político y estratégico a nivel mundial entre grandes potencias. Ahora hay como una especie de flujo, las demandas fluyen dentro de todas las sociedades y la gente cree cada vez menos en los discursos políticos.

Antes, aludía usted a algo muy importante: el bajo nivel de participación en estas sociedades. ¿Cómo entenderlo? Ciertamente, en las sociedades árabo-islámicas en las que hubo elecciones democráticas, la participación media no fue superior al 50%. Para comprender esto, hay que atender a un aspecto central: el alejamiento de las sociedades frente al poder político. Hay como un escepticismo hacia las élites políticas, una sospecha permanente.

Vicente Ordóñez: Sin embargo, esto no ocurre únicamente en el mundo árabe. Pensemos en la baja participación en las elecciones europeas, llamadas a veces «elecciones de segundo orden», aquí en España, pero también en Francia o Gran Bretaña. Hay un desinterés generalizado que, creo, sintetiza a la perfección ese grito esgrimido desde el movimiento I5-M: «¡No nos representan!».

Sami Naïr: Es extraordinario porque, sí, es una crisis de la representación. En el mundo árabe, sucede exactamente lo mismo; me atrevo, por cierto, a avanzarles una cifra: considero que el 70% de la población del Mediterráneo árabe está secularizada. Hay un laicismo objetivo que no hay que confundir con la ética religiosa. Utilizan el islam, sí, pero tienen una concepción privada de la religión: somos musulmanes, arguyen, pero nuestra religión, que es colectiva, debe funcionar de manera privada. ¿Por qué? Porque el juez en este asunto es Dios, no el jefe político de un determinado país o el integrista radical. Los islamistas, al haber ganado las elecciones de forma minoritaria, pero al haberlas ganado en definitiva, consideraron que tenían el derecho de imponer una política religiosa, y empezaron a islamizar las constituciones, las relaciones sociales, etc. Este fue su fracaso. De hecho, provocó en todos los países un auge de contestación generalizado (más de tres millones de personas en Egipto). El islam no es una religión de Estado, es una ética. En Túnez, vi a chicas con velo manifestándose en contra de los islamistas. Cuando les pregunté por qué estaban allí, me respondieron: «Sí somos musulmanas, pero no queremos que esto se imponga como una ideología que lo domina todo. Somos mujeres, tenemos derechos como mujeres», etc. Por tanto, es importante comprender qué es lo que está pasando en estas sociedades. Es muy complejo porque es un problema que no está resuelto y que, además, viene de lejos. Hay un capítulo en el libro *¿Por qué se rebelan?*, llamado «Contemporaneidad y no-contemporaneidad», que puede ayudar a comprender todo esto.

Vicente Ordóñez: Ese capítulo es muy interesante, sobre todo por la utilización que hace de las tesis de Ernst Bloch. Parece que hay un desdoblamiento del tiempo en el mundo árabe...

Sami Naïr: Eso viene del siguiente hecho: hay grupos en la sociedad que no comparten la misma temporalidad y que viven en otra temporalidad. Pero la mayoría vive en una temporalidad, digamos, moderna. Hay una batalla entre estas dos temporalidades. Lo que los islamistas no han entendido es que esa batalla no se puede desarrollar en el campo de la religión, sino que es una batalla que se debe desarrollar en el campo de la cultura, de la liberación de la opinión, del debate, y que implica, por parte de la *intelligentsia*, un trabajo de clarificación imprescindible para estas sociedades. En Europa, este trabajo se ha llevado a cabo en el siglo XVIII, en el XIX y en el XX. También en España, el trabajo que la *intelligentsia* española hizo hacia finales del siglo XIX o en las primeras décadas del siglo XX fue encomiable.

Vicent Sanz: En principio, todas estas cuestiones tienen que ver con los valores de la Ilustración: para llegar a ser una sociedad democrática se debe, no solo adoptar, sino también asumir una serie de valores que son, en esencia, ilustrados. Por tanto, hasta que no se integren esos valores ilustrados jamás se llegará a plasmar la democracia. Lo que quizá no vemos porque tenemos una visión excesivamente occidocentrista es que esos valores también pueden existir en otras sociedades.

Sami Naïr: En primer lugar, hay que definir lo que son esos valores universales; luego, hay que ver, históricamente, cómo se planteó el problema en las sociedades

árabes; tercero, hay que ver en qué medida podemos trasladar unos valores considerados como universales en los países occidentales, por ejemplo el valor de la democracia, al mundo árabe. Son, por tanto, problemas distintos. Vamos por partes. Por *valores universales* consideramos, en general, un pequeño cuerpo de valores que se pueden resumir de manera muy sencilla. El primero sería la razón: el valor de la razón como elemento clave para la construcción del vínculo social —la sinrazón es la guerra o la locura—. La racionalidad está ligada a la medida, a la *metis* griega, a la posibilidad de intuir, medir, calcular, etc. El segundo [sería] la educación como elemento de construcción del ser humano, lo que hace posible que uno sea consciente de su humanidad y de la humanidad del otro. La educación despliega el valor de la dignidad humana. Tenemos, entonces, el segundo elemento: la dignidad. El tercer elemento [sería] la tolerancia. La *razón* es un concepto compartido que se debe construir a partir del intercambio, a partir de entender lo que es el otro. En este entendimiento en común, podemos elaborar un consenso. Y esto es lo que entendemos por *tolerancia*. En estos tres valores tenemos, resumidos, toda la teoría de los derechos humanos. Estos valores, y estamos en el segundo aspecto de la cuestión, existen en la tradición islámica desde siempre. Es más, fueron los pensadores islámicos quienes inventaron estos valores para la modernidad: basta con leer el tratado sobre la argumentación del filósofo español Ibn Rushd, conocido en Occidente con el nombre de Averroes. En el siglo XII, Averroes desarrolla la primera teoría de la secularización. Frente a los islamistas de su época, defiende que hay dos modos de conocimiento: el modo de conocimiento favorecido por Dios tiene que ver únicamente con la religión; el modo de conocimiento creado por los hombres tiene que ver con la aplicación de la razón. Debemos diferenciar estos dos modos de conocimiento y no tenemos que aceptar la dominación de uno sobre otro. Por tanto, el primer pensador racionalista en la historia de la filosofía occidental fue Averroes. No es por casualidad que Tomás de Aquino escribiera su *Contra Averroes*, donde le reprochaba su excesivo racionalismo. Pensaba que Averroes estaba sometiendo la idea de Dios a la razón, mientras que, para los cristianos, la idea de Dios estaba sometida a la revelación. Podemos decir lo mismo de la educación. ¿Qué dice el Corán? Cito de memoria: «La ciencia es tan importante que hay que ir hasta China para conseguirla». Es la palabra del Corán. Y, [como antes comentaba] el tercero, la tolerancia. Hay un versículo del Corán que dice: «Nunca la religión por coacción». Hay versículos que dicen cosas diferentes, contradictorias, pero esto está escrito también y hay que recordarlo —y no hay que olvidar, además, que el primer movimiento racionalista de la historia estuvo protagonizado por los mutazilíes—. La tradición racionalista existe en el mundo árabe. Es más, los valores occidentales, universales, no solo existen, sino que arraigan en la obra de los pensadores islamistas y judíos españoles, de Averroes y Maimónides fundamentalmente.

Estamos, por tanto, en una situación que define un periodo histórico. En mi opinión, el periodo histórico se acaba en los años setenta-ochenta del siglo pasado. ¿Por qué? Porque estos valores se han mezclado a nivel internacional y, al otro lado del Mediterráneo, se comparten estos valores. Ahora bien, la integración de la democracia, del parlamentarismo en estas sociedades obedece a reglas

particulares, de la misma manera que el pluripartidismo en Inglaterra obedece, si ustedes lo analizan desde la perspectiva de la sociología política, a unas reglas particulares: los dirigentes de los *tories* vienen de las capas altas de la aristocracia, mientras que los dirigentes del Partido Laborista vienen de otros sectores sociales. Pues bien, en el mundo árabe pasa exactamente lo mismo. Estamos en sistemas que integran el sistema moderno a partir de sus rasgos específicos, pero dentro de un consenso: la modernidad. Creo que las sociedades árabes no eligen la particularidad frente a la universalidad. Se declaran árabes, universalistas y singulares. Piensen que la democracia es un trabajo permanente, muy difícil, que consiste en aceptar la singularidad del otro. Por eso, la pedagogía de la ciudadanía es la pedagogía de la aceptación de la singularidad del ser humano. Cuando se llega a este punto extraordinario, se entiende que la singularidad va más allá de la universalidad: somos todos idénticos, universales, pero respetando siempre la singularidad del otro. Esto es lo que ocurre con las sociedades árabes, nosotros solemos entender la singularidad de estos países y les juzgamos a partir de unos criterios que, con demasiada frecuencia, son muy estrechos. Para entender al otro, uno tiene que ponerse en el sitio del otro, entenderle a partir de su propio entendimiento, ubicarse en su propio sistema hermenéutico.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA DE SAMI NAÏR

- (1984). *Machiavel et Marx: du fétichisme du pouvoir à la passion du social*. París: Presses Universitaires de France.
- (1995). *Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo*. Barcelona: Icaria Editorial.
- (1995). *En el nombre de Dios*. Barcelona: Icaria Editorial.
- (1997). *Politique de civilisation*. París: Editions Arléa (en colaboración con Edgar Morin).
- (1998). *El desplazamiento en el mundo: inmigración y temáticas de identidad*. Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (en colaboración con Javier de Lucas).
- (1998). *Las heridas abiertas*. Madrid: El País Aguilar.
- (2000). *El peaje de la vida*. Madrid: El País Aguilar (en colaboración con Juan Goytisolo).
- (2001). *La inmigración explicada a mi hija*. Barcelona: Ediciones de Bolsillo.
- (2001). *Una historia que no acaba*. Valencia: Ediciones Pretextos.
- (2003). *El imperio frente a la diversidad del mundo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- (2005). *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- (2010). *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
- (2011). *La lección tunecina. Cómo la revolución de la dignidad ha derrocado al poder mafioso*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2013). *¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*. Madrid: Clave Intelectual.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Vicente Ordóñez Roig, es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia y profesor del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad Jaume I. Interesado por la relación entre filosofía, política y estética, ha publicado diversos artículos de carácter académico sobre Platón, Hegel, Marx, Brahms, Wittgenstein, Severino, Bauman, Santiago López Petit, etc. Es, asimismo, miembro de la Royal Musical Association, Music and Philosophy Study Group. Actualmente, trabaja en la edición de un ensayo sobre los movimientos sociales en España.

Vicent Sanz Rozalén es profesor de Historia Contemporánea en el Departamento de Historia, Geografía y Arte de la Universidad Jaume I. También, forma parte del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz y coordina el grupo de I+D Historia, Culturas Políticas y Movimientos Sociales. Es autor de *D'artesans a proletaris* (Servei de Publicacions, Diputació de Castelló, 1995) y de *Propiedad y desposesión campesina* (Fundación Instituto de Historia Social, 2000). Ha coeditado, además, *Cultura social y política en el mundo del trabajo* (Fundación Instituto Historia Social, 2000), *En el nombre del oficio* (Biblioteca Nueva, 2005) y *A Social History of Spanish Labour. New Perspectives on Class, Politics and Gender* (Berghahn Books, 2007). Actualmente, dirige el Foro de Debate y el programa de radio *Hablemos de historia*.

RESUMEN

Sami Naïr, catedrático de Ciencias Políticas y actualmente director del Centro Mediterráneo Andaluzí (CMA), se pregunta en su última obra (*¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*) si podemos dar por finalizada la Primavera Árabe o si, por el contrario, los alzamientos populares que exigen democracia y dignidad no son sino una más entre las piezas de la progresiva disgregación de los sistemas dictatoriales y autoritarios árabes. El auge de los movimientos religiosos conservadores parece indicar que los levantamientos democráticos de los países de la cuenca sur y este del Mediterráneo han desembocado en una victoria del islamismo político, pero ¿es esto cierto? ¿Cómo explicar, entonces, el clima de guerra civil que se vive en Egipto? ¿Qué transformaciones políticas están teniendo lugar en Marruecos, Argelia, Túnez o Arabia Saudí? ¿Cuál es la base democrática desde la que la ciudadanía exige derechos y libertades? Sobre estas y otras cuestiones tuvimos ocasión de charlar con Sami Naïr en el marco del Festival Rototom Sunsplash celebrado en Benicasim en agosto de 2013.

PALABRAS CLAVE

Mundo árabe, islam, democracia, globalización, ética.

ABSTRACT

Sami Naïr, professor of Political Science and currently director of the Andaluzí Mediterranean Centre (CMA), poses the question in his latest work —¿Por qué se

rebelan? *Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe* (Why do they Revolt? Revolutions and Counter-revolutions in the Arab World)— of whether we can presume the Arab Spring is over or, conversely, if the popular uprisings demanding democracy and dignity are just another piece of the progressive break-up of dictatorial and authoritarian Arab systems. The rise of conservative religious movements would appear to indicate that the democratic uprisings in countries in the southern basin and east of the Mediterranean have lead to a victory for political Islam. But, is that really true? How do we then explain the climate of Civil War occurring in Egypt? What political transformations are taking place in Morocco, Algeria, Tunisia and Saudi Arabia? What is the democratic base that citizens demand rights and freedom from? We had the chance to talk to Sami Naïr about these issues within the framework of the Rototom Sunsplash Festival, held in Benicasim in August 2013.

KEYWORDS

Arab world, Islam, democracy, globalisation, ethics.

الملخص

يتساءل سامي ناير، أستاذ العلوم السياسية ويشغل حالياً منصب مدير المركز المتوسطي الأندلسي (CMA)، في كتابه الأخير (لماذا يتمردون؟ الثورات والثورات المضادة في العالم العربي) هل توقفت موجات الربيع العربي أم أنه على العكس من ذلك ليست الانتفاضات الشعبية المطالبة بالديمقراطية والكرامة سوى جزء من التفكك التدريجي للأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية العربية. يشير صعود الحركات الدينية المحافظة إلى أن الانتفاضات الديمقراطية في بلدان جنوب وشرق حوض البحر الأبيض المتوسط قد أسفرت عن انتصار للإسلام السياسي، لكن هل هذا صحيح؟ كيف نفسر إذن مناخ الحرب الأهلية الذي يطبع مصر؟ ما هي التغييرات السياسية التي تُجري في المغرب والجزائر وتونس والمملكة العربية السعودية؟ ما هي القاعدة الديمقراطية التي تطالب منها المواطنة وبال حقوق والحريات؟ حول هذه القضايا وغيرها أُتيحت لنا فرصة الحديث مع سامي ناير في إطار مهرجان (Rototom Sunsplash) الذي أقيم في بني قاسم (Benicasim) في أغسطس/آب 2013.

الكلمات المفتاحية

العالم العربي، الإسلام والديمقراطية، العولمة والأخلاق.