

LAS REVOLUCIONES DE LA DIGNIDAD ÁRABE-ISLÁMICA *

ANTONIO CANTARO **

SUMARIO ¹:

1. ESPARTACO
2. HISTORIAS DE LA CALLE
3. PLAZA TAHIR
4. DIGNIDAD POLÍTICA
5. DIGNIDAD SOCIAL
6. LA IDENTIDAD RELIGIOSA
7. «NEO-CONSTITUCIONALISMO» ISLÁMICO
8. EL DECLIVE DEL «DISCURSO» NORMATIVO OCCIDENTAL

Las revoluciones árabes. Las revoluciones hechas por quien no te lo esperas: por quien está en la otra orilla del mar.

Donde desde hace demasiado tiempo, casi cada día, zarpan barcos indecentes, repletos de hombres y mujeres con frío en el cuerpo y en el alma. Pero sus ojos penetrantes, cuando llegan a nuestros puertos, nos obligan, por lo menos un momento, a abrir nuestros ojos: silencios herencia de una dignidad antigua (aunque no olvidada), el orgullo retenido de quien, de todas formas, ha conseguido romper la pretensión veleidosa y anti-histórica

* Traducido del italiano por Sabrina Ragone.

** Profesor ordinario de Derecho Constitucional. Universidad de Urbino (Italia).

¹ Texto inicialmente publicado en italiano en S. RIZZO (ed.), *Le rivoluzioni della dignità*, Roma, Ediesse, 2012. La fecha de entrega de este artículo es anterior al golpe de Estado militar en Egipto.

de transformar el Mediterráneo en el último límite de defensa de una «fortaleza» (que se considera) asediada.

Aquellos barcos indecentes ridiculizan la «auto-representación muscular de Europa»; una auto-representación «de debilidad y no de fuerza» que ha causado «muchas víctimas sin defender nada»².

Esta no es la ocasión para hablar de ello. Aún más nos interesa el orgullo púdico de los que ocupan aquellos barcos; de quienes, aun sabiendo que se trataba de barcos de la muerte, han alejado el miedo y se han subido en ellos.

Desde aquí tenemos que empezar para intentar entender el secreto de las rebeliones de aquellos hombres, de aquellas mujeres, de aquellas chicas que ni siquiera pudieron pagar el «billete» de aquellos barcos, miserables barcos.

1. ESPARTACO

1.1. Las revoluciones, por su misma naturaleza, justifican juicios tajantes. Un privilegio raro que expone, obviamente, al riesgo de ser desmentidos fácilmente.

Creo de todas formas, y muchos y destacados autores estarán de acuerdo, que el aspecto más genuino de las revoluciones árabes vistas desde dentro, desde el punto de vista de los que las hicieron, es el re-descubrimiento de aquel valioso bien inmaterial primario que es la dignidad³.

Para los regímenes autocráticos y dictatoriales en el poder desde hace décadas en el Norte de África y en la península arábiga, este bien era como un virus de origen no controlado que ha infectado al pueblo. Espartaco que

² L. ALFIERI, «Pluriverso mediterraneo e rivoluzioni arabe», en E. GUASCONI (ed.), *Declino europeo e rivolte mediterranee*, Turín, Giappichelli, 2012.

³ «¿Pero esta gente por qué lucha, qué quiere, en qué creará en estos países cuando la revolución termine? Busca la dignidad. La dignidad»: esto es lo que dijo en su bonito libro D. QUIRICO, *Primavera araba. Le rivoluzioni dall'altra parte del mare*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011, p. 198. Y, naturalmente, TAHAR BEN JELLOUN, *La rivoluzione dei gelsomini. Il risveglio della dignità araba*, Milán, Bompiani, 2011.

un día, de repente, después de décadas de persecuciones, injusticias, insultos, se rebela y lucha por la libertad o la muerte⁴.

El significado normativo de la renacida dignidad árabe puede ser plenamente entendido sólo si se parte de este núcleo profundo y constitutivo: la disponibilidad a poner en juego la vida para dejar de vivir en el miedo que cotidianamente reina en un Estado de policía⁵.

Por esta razón el «insólito» gesto del joven tunecino Mohamed Bouazizi que en día menos pensado, el 17 de diciembre de 2010, se da fuego para reaccionar frente al enésimo abuso insoportable se transforma en el primer e indeleble símbolo de las primaveras árabes. Si no le tienes miedo a la muerte, no tienes miedo a nada, ni siquiera Ben Ali: «Plus Jamais Peur», dice el título de una de las primeras películas tunecinas que han circulado en Europa en 2011⁶.

La valentía extrema de Bouazizi —su dignidad— no es simplemente la chispa que ha desencadenado e incendiado la revuelta. Es mucho más. Es la clave y el fundamento de legitimación de todos los derechos que el pueblo tunecino ejercerá y reivindicará en los días y los meses posteriores a la inmoción de su joven mártir: el derecho primario a no vivir en el miedo.

Y de todos los demás derechos elementales a través de los cuales la valentía tiene la posibilidad concreta de manifestarse y actuar. El derecho de creer, desobedecer, osar, equivocarse, denunciar; el derecho de palabra, respuesta, propuesta; el derecho de expresar una opinión y la competencia de cada uno; el derecho de hombres y mujeres de participar en la vida social y política; el derecho a la creatividad, al arte⁷.

1.2. El viejo continente debería ser, por su historia y cultura, el más sensible hacia la potencia narrativa y la fuerza normativa de la dignidad humana y de los derechos; y, en consecuencia, el más adecuado para dia-

⁴ TAHAR BEN JELLOUN, «Il risveglio della dignità araba», entrevista publicada en *Il Fatto Quotidiano*, 5 de abril de 2011.

⁵ P. GANDOLFI, «Quali diritti? Il diritto di trasgredire e di re-inventare la propria storia», www.unive.it/media/allegato/dep/n18-2012.

⁶ Es la película del director tunecino Mourad Ben Cheikh.

⁷ P. GANDOLFI, *Quali diritti*, cit.

logar con aquellos que concretamente son sus fautores y portavoces. De no ser que, como lo afirman los chicos de Túnez, en Europa la democracia ha envejecido mal.

Ahora bien, como es sabido, cuando uno envejece mal, se refugia en los puertos rancios de las perogrulladas y de los dogmas ideológicos. Y prevalece la pereza intelectual que aniebla la memoria y hace miopes; que deja ver sólo la superficie de las cosas: lo que emerge y no lo que está en el fondo.

Dejando de un lado las metáforas, la cultura europea y occidental en estos meses ha leído la búsqueda inédita de felicidad privada y pública que prepotentemente se manifiesta en las primaveras árabes según los cánones formales y abstractos del globalismo jurídico y constitucional. Aquellos cánones que miden libertad y derechos humanos con referencia exclusivamente al nivel de liberalismo político y económico, de democracia parlamentaria y libertad de hábitos, libertad religiosa y a lo mejor emancipación de la mujer⁸.

Las transiciones políticas en proceso y los equilibrios constitucionales que fatigosamente se van consolidando exigen, al contrario, nuevas perspectivas, otros paradigmas. Las revoluciones de la dignidad tienen que ser «tomadas en serio». A partir de los lugares antiguos que fueron su motor (las calles, las plazas) y de las complejas raíces culturales de aquellos hombres y aquellas mujeres que las protagonizan.

1.3. Las transiciones no estás siguiendo los caminos que la mayoría de los estudiosos europeos se imaginaban, esperaban o temían. La evolución concreta de las revueltas raramente refleja aquellos escenarios abstractos elaborados por destacados observadores y prestigiosos centros de investigación. Tanto las previsiones más optimistas como las más pesimistas hasta ahora no han sido acertadas.

La distancia entre modelos y realidades se refiere, en primer lugar, a las interpretaciones «occidentalistas» que han sido avaladas durante las primeras fases de las primaveras árabes. Pueblos que reivindicaban la libertad conforme a valores, aunque no exclusivamente, típicamente europeos.

⁸ P. LONGO, D. SCALEA, *Capire le rivolte arabe. Alle origini del fenomeno rivoluzionario*, AvatarÉditions, 2011, p. 156 y ss.

Estos valores de la cultura occidental son, indudablemente, conocidos en las sociedades árabes, que han mantenido muchos contactos con las antiguas potencias coloniales y gracias al desarrollo de las comunicaciones han intensificado los intercambios con el resto del mundo, asimilando así comportamientos y hábitos típicos de Europa y América del Norte.

Los canales de difusión de dichos valores —la televisión, internet— han tenido un peso significativo en el simbolismo de las revueltas, llenas de jóvenes que hablan inglés, han viajado o por lo menos soñado con viajar y a lo mejor mudarse a Europa o Estados Unidos.

De esta relativa occidentalización no deriva, sin embargo, una adhesión fidelista a la civilización occidental; ni siquiera entre los «occidentalistas» de las primaveras árabes, que en realidad hacen referencia a una pluralidad de culturas políticas (liberales, nacionalistas, panarabistas, socialistas), normalmente muy críticas hacia la política europea y norteamericana.

2. HISTORIAS DE LA CALLE

2.1. Las calles han sido el primer motor potente de las primaveras árabes. Lugares que todavía llevan las huellas visibles de una dignidad herida «perpetuamente», de padre a hijo; pero un día, como si fuese un milagro, empiezan a llenarse de mujeres y hombres que se dicen los unos a los otros, recíprocamente incrédulos, que «ya no tienen miedo» y descubren que sus desgracias privadas pueden transformarse en un ingrediente que alimenta el rescate colectivo.

Desde este punto de vista también, el evento que es considerado la chispa de las revoluciones árabes —el evento del que empieza el «despertar»⁹—

⁹ F. AJAMI, «The arab Spring at one. A year of living dangerously», *Foreign affairs*, n. 56, 2012, pp. 64-65, habla de un «tercer despertar» de los pueblos árabes, llegado en el momento justo. El mundo árabe se había vuelto amenazante. Las poblaciones odiaban a los gobernantes y a sus protectores extranjeros. Bandas de yihadistas, creadas en las cárceles de regímenes detestables, se inmolaban y llevaban la muerte

es muy significativo. Es típicamente una historia de la calle: una historia de la primera década del siglo XXI que podría bien incluirse —como lo ha dicho Domenico Quirico— en un nuevo ciclo de las Mil y una noches¹⁰.

El joven ambulante abusivo que encendió la mecha revolucionaria en Túnez no se dio fuego delante de la casa del gobernador de su provincia en nombre de un abstracto principio ético-jurídico de la sociedad liberal, y tampoco por una creencia ideológica o religiosa; sino para reaccionar frente a la enésima requisación en una calle de Sidi Bouzid, en el centro de Túnez, de dos cajas de peras, tres de manzanas y siete kilos de plátanos por el exceso de celo de unos policías probablemente corruptos.

¿Qué vida indecente le habría esperado tras la prohibición de su modesto comercio en el que basaba su supervivencia? ¿Qué quedaba de su dignidad de calle tras la humillante bofetada que una policía —una mujer— le había dado para que «comprendiera» la auténtica ley de los barrios pobres de Túnez?

2.2. La desesperación del humilde mercader que con su gesto abatirá al tirano que vive entre las riquezas de su palacio, nos proporciona, mejor que cualquier representación sociológica y de cualquier cuento impersonal sobre el imaginario colectivo, las raíces profundas de las revueltas árabes.

Por la calle, alrededor de Mohamed Bouazizi, moribundo y con el índice obstinadamente levantado hacia el cielo, la gente del barrio, que se había acercado para ver qué pasaba, empieza inmediatamente a cantar la primera sura del Corán (la fatiha), para cerrar los ojos del desgraciado antes de perder el alma. Tras el debido respeto al ritual musulmán, parecido

adonde fuera. Mohamed Bouazizi llamó sus compañeros a empezar una nueva historia y justamente millones de personas le hicieron caso. Véase también J.J. PAUST, «International Law, Dignity, Democracy, and the Arab Spring», *Cornell International Law Journal*, vol. 46, 2012, en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1991432.

¹⁰ D. QUIRICO, *Primavera araba*, cit., p. 10. La representación literaria de Domenico Quirico es indudablemente una de las más elegantes y perspicuas de la revolución tunecina: nos hemos referido ampliamente a ésta en el presente ensayo.

al de tantas otras religiones, no hubo ninguna manifestación de fanatismo y fundamentalismo.

A lo largo de los siguientes diecinueve días de agonía, que precedieron la muerte de Mohamed, otros jóvenes le imitaron en otras calles de Túnez, Argelia, Egipto. La rabia se extendió, desmintiendo las «fáciles» predicciones de quienes esperaban otra «intifada sin eco, muerte de silencio».

Las imágenes, al contrario, se difunden rápidas gracias a los móviles, mientras que Al-Jazeera repite los gritos de los manifestantes que dicen que quieren «hacer lo mismo que Mohamed» porque tampoco pueden seguir «viviendo así». Manifestantes que no gritan palabras anti-occidentales o en contra de Israel o de sumisión a Allah, sino simplemente libertad (hurrya).

2.3. El 14 de enero de 2011 en Túnez, el día de la manifestación oceánica que determina el fin del Presidente Ben Ali, es naturalmente un viernes. El día en el que se reza, uno de los muchos viernes que definen la historia árabe-musulmana. A veces, demasiadas veces, viernes trágicos, negros, tristes, sangrientos, viernes de la vergüenza.

Pero este viernes quedará en la memoria colectiva como un día ingenuo, de fiesta, un día determinado y maduro de la democracia tunecina. «Vete» («degage»), «quítate de en medio», gritan los manifestantes cantando el himno nacional.

Pasó lo imposible. Ninguna autorización para el cortejo —que antes se obtenía sólo para los que convocaba el Partido— y nadie que te arrastra hasta la cárcel por gritar «el poder al pueblo» o cantar canciones de izquierdas. Se distribuyen flores, se discute de política sin mirar alrededor por el miedo a los espías. Cada uno muestra su cartel o pide bolígrafo y papel para inventarse un eslogan. El grito de los muecines se mezcla con los sonidos, los gestos, las palabras de una espontaneidad y fraternidad hasta entonces no expresada. Todos juntos: los de las periferias donde «la gente vale menos que el ataúd con el que será enterrado», obreros, funcionarios, estudiantes, canas, peinados elegantes, algunos velos.

Es el pueblo. La «persona nueva» que interviene en la historia cuando lo viejo no queda y lo nuevo hay que inventarlo. La única voz que ninguna sociología de la revolución sabe contar y que la cultura tunecina ha esculpido poéticamente en su himno nacional: «Cuando el pueblo quiere vivir —las cadenas se rompen— las tinieblas se disuelven».

«Este es nuestro 14 de julio», gritan los tunecinos de Francia en París, delante de su embajada teniendo en mano con felicidad los periódicos que hablan del día de la libertad, allí en Túnez, del tirano huido, de las calles llenas de gente.

3. PLAZA TAHRIR

3.1. Comentando, en octubre de 2011, las primeras manifestaciones de «Occupy Wall Street» la periodista Laurie Penny señalaba con cierta sorpresa que muchas personas habían apagado la televisión y habían ido a una plaza ¹¹.

La sorpresa mayor era, sin embargo, la que sintió un joven manifestante egipcio de Plaza Tahrir al principio del mismo año, cuando se dio cuenta, íntimamente complacido, de que mientras antes él miraba la tele, ahora la tele le miraba a él ¹².

En realidad, incluso las cámaras de las grandes televisiones fueron sobrecogidas por el milagro de la plaza. Los medios de comunicación se sienten cómodos frente a los denominados eventos, mejor si son imprevistos. Sin embargo, en esta ocasión, no se esperaba la catarsis de una población que Mubarak y su aparato habían «diligentemente transformado en islas separadas» ¹³.

Plaza Tahrir es desde el principio habitada y presidida por un movimiento que actúa políticamente, se considera una colectividad y vive como una comunidad. Nada que ver con una muchedumbre informe según el estereotipo, propio de cierta teología islámica, que asocia calle y gente a la discordia, al desorden, al caos (fitna) y que prefiere entonces cualquier cosa, incluso violencia y represión ¹⁴.

¹¹ L. PENNY, «Anche l'America si ribella», *Internazionale*, 10 de octubre de 2011.

¹² Véase A. BADIOU, «Tunisia, Egitto: quando un vento d'oriente spazza via l'arroganza dell'occidente», en S. VACCARO (ed.), *L'onda araba. I documenti delle rivolte*, Milán, Mimemis Edizioni, 2012, p. 129.

¹³ WAEL FAROUK, «L'amicizia come via alla conoscenza», www.sussidiarieta.net/files/farouq.pdf.

¹⁴ P. GANDOLFI, *Quali diritti?*, cit.

3.2. En la plaza Tahrir, tal y como en las calles y las plazas de Túnez, pasa lo impensable para el imaginario dominante: un espacio público vivido como tal se transforma en un espacio político en el que puede expresarse libremente lo que hasta hacía poco se decía con miedo en voz baja, solos o en pequeños grupos.

La plaza se da cuenta, claramente muy pronto, de que tiene mil voces y de que está expuesta al riesgo de Babel. Pero se da cuenta también de saber hablar con una sola voz y tener una lengua común, rompiendo estereotipos que parecían eternos y creando alianzas inéditas y prácticas de solidaridad.

La abundante literatura, los estudios, las fotografías y las grabaciones de la revolución —cuya abundancia también es el reflejo de una nueva época— es este sentido es absolutamente convergente. Más allá de colores políticos, ideologías y religiones.

Al respecto se pueden recordar las palabras sorprendentemente asonantes de un fautor del «comunismo de movimiento» y las de una cristiana egipcia que vivió la revuelta.

«Observamos —dice el primero— doctoras jóvenes de la provincia que asisten a los heridos que duermen en el centro de un círculo de hombres dispuestos a todo, y están más tranquilas que nunca, sabiendo que nadie las tocará. Observamos además una asociación de ingenieros que se dirige a los rebeldes y les ruega que mantengan la posición, que protejan el movimiento gracias a la energía de la lucha. Vemos una fila de cristianos de guardia, de pie, mientras que los musulmanes rezan de rodillas. Vemos los comerciantes dar de comer a los desempleados y a los pobres. Cada uno habla con su desconocido vecino [...]»¹⁵.

«En plaza Tahrir —testimonia la segunda— fue completamente normal ver a una chica con una cruz en el cuello verter el agua para la ablución de un hombre con barba, y también ver una misa en el medio de musulmanes que repetían «amen», junto con sus hermanos cristianos (...). Los símbolos religiosos, usados antes para excluir a los demás, se han transformado en un manifiesto de solidaridad entre musulmanes y cristianos: sí

¹⁵ A. BADIOU, *Tunisia*, Egitto, cit.

estoy aquí, porque estoy a favor de la libertad, junto contigo. La toma de posesión del tiempo y del espacio fue una premisa necesaria para rechazar la dictadura. Por este motivo no es raro que la revolución condensara sus solicitudes en una sola palabra: irhal, vete, sal de nuestro tiempo, de nuestro espacio y de nuestro mundo [...]».

El martirio de centenares de jóvenes no ha sido más que el intento de preservar el espacio simbólico, concentrando al Egipto entero en plaza Tahrir, para que su pequeña superficie pudiese transformarse en un conjunto enorme de existencia y acción humana ¹⁶.

3.3. La plaza, olvidada por las masas despolitizadas de occidente, ha vuelto a ser por lo menos en el mundo árabe, un lugar crucial del conflicto político y social ¹⁷. Los egipcios han roto las barreras imaginarias del tiempo y del espacio del mundo virtual y han ido a la plaza Tahrir para crear un tiempo y un espacio totalmente nuevos, para añadir a las plazas que han luchado por la libertad otra plaza más: plaza Tahrir, la plaza de la liberación ¹⁸.

Lo que pedían los manifestantes físicamente presentes en las plazas reales tampoco era muy diferente de lo que se pedía en las plazas virtuales de los nuevos medios de comunicación. Las dos plazas son unidas por la misma perentoria instancia de libertad, dignidad y justicia.

Desde este punto de vista, es correcto afirmar que las revoluciones árabes, y específicamente la tunecina y la egipcia, han abatido las barreras tradicionales entre realidad tradicional y mundo virtual, construyendo un puente entre los dos mundos ¹⁹. Igual de cierto es que una politización aún

¹⁶ WAEL FAROUK, *L'amicizia*, cit.

¹⁷ S. VACCARO, «Biolítica della rivolta», *L'onda araba*, cit., p. 10.

¹⁸ WAEL FAROUK, *L'amicizia*, cit.

¹⁹ Ha subrayado en un iluminante escrito, Isidoro Mortellaro: «Un público hasta entonces pasivo empieza a tener voz, a establecer nexos. Se inventan palabras claves, se dan citas, se piden e imponen encuentros. La gente «se organiza sin organización». La comunicación y el encuentro virtual encuentra y convoca la plaza, intenta reinventar el ágora. Mientras impone la reinención de la televisión. La asedia, condiciona su programación, propone con el uso creativo de la cámara o del móvil el «citizen journalism», impone «una información con el latido de los jóvenes». A su vez, la televisión debe renovarse y a lo mejor abrir una página web en Internet, con licencia

más radical permea las instancias de libertad, dignidad y justicia cuando la gente actúa en una plaza real, físicamente saturada de historia²⁰ y cuerpos de carne y hueso.

Su significado normativo no es ya el abstracto y meta-histórico de la retórica de la democracia y los derechos humanos, sino el sentido concreto y actual de un cambio global de las relaciones humanas, sociales, políticas.

¿Cómo olvidar la presencia de las chicas en la plaza Tahrir de noche, vistas como un escándalo por los conservadores (no sólo islamistas) y luego rápidamente superada?²¹ ¿Cómo olvidar su elevadísima consciencia histórico-política de lo que estaba en juego cuando, tras la dimisión de Mubarak, no quisieron dejar la plaza porque todavía quedaba por cambiar la Constitución?²²

Por ello plaza Tahrir se ha vuelto, y seguirá siendo por mucho tiempo, uno de los símbolos más fuertes de la dignidad árabe renacida. Sólo un lugar electivamente colectivo —una plaza— podía sublimar las infelicidades privadas de una población (de una muchedumbre): transformarlas en la felicidad pública de un pueblo.

4. DIGNIDAD POLÍTICA

4.1. Tracemos un primer balance provisional. La fuerza de las revueltas árabes de 2011 reside en haber sido vividas, interpretadas y declinadas

«creative commons», para que se pueda intervenir en las imágenes para usarlas, eventualmente compartirlas, retransmitirlas» (I. MORTELLARO, «Sulle rivolte arabe. Ripensando il 900», en E. GUASCONI (ed.), *Declino europeo*, cit.).

²⁰ Una plaza varias veces en la historia egipcia contemporánea teatro de manifestaciones reprimidas violentamente. Unas referencias a esta historia se encuentran en las novelas «Al-Atyaf» (Espectros) de Radwa Ashur, «Al Bab al-meftuh» (La puerta abierta) de Latifa al-Zayyat, «Malik al hazir» de Ibrahim Aslan, «Awwan al-quitaf» (La estación de la cosecha) de Mahmud al-Wardani, «Dhàt» de Samallah Ibrahim.

²¹ P. GANDOLFI, *Quali diritti?*, cit.

²² Lo cuenta Stefano Savona, autor del documentario «Tahrir» en una conversación con M. ERMISINO, «La rivoluzione cantata», *volontariato.lazio.it/.../52725272RetiSolidali_2_2012_LaRivoluzione*.

por sus protagonistas como revueltas al mismo tiempo políticas, constitucionales, sociales. Revueltas que encarnan una demanda de nuevo comienzo, una atmósfera de «despertar», como lo dice el mismo nombre de primavera.

Un nombre genérico, según el principio de una conocida Enciclopedia on line²³. En realidad, una calificación a la que le subyace una interpretación compleja y romántica de las revueltas árabes, históricamente comparadas con las revoluciones europeas de 1848: la denominada «Primavera de las Naciones».

Todas las insurrecciones —las que han abierto paso a una transición (Túnez, Egipto, Marruecos), las que siguen (Siria), las que han sido sostenidas por la intervención militar de potencias extranjeras (Libia) e incluso las que han sido aplacadas (Bahréin)— en realidad tiene un rasgo común indeleble, un patrón idéntico.

La primera y principal reivindicación de los manifestantes era igual en todos los países. Una reivindicación puramente política: echar al autócrata corrupto o por lo menos cambiar el régimen y confiar el poder a nuevos líderes.

Lo recuerda con eficaz sencillez al-Khamissi, autor de «Taxi» (2007), una de las novelas de éxito de estos años que anunciaban la rabia creciente, sin saber prever cuando se verificarían las consecuencias²⁴. «La revolución —ha observado el escritor egipcio— tenía un objetivo claro: la democratización de la vida política de Egipto, la caída de Mubarak, la reforma de la Constitución, la disolución del Parlamento y la convocatoria de elecciones de verdad»²⁵.

Como en 1789 y 1848 en Europa el primer objetivo polémico-político de los insurgentes árabes fue el «ancien régime»: los ambientes conservadores, el mundo religioso tradicional, el ejercito, todos los que, empezando por los hombres de negocios, en un primer momento han celebrado el

²³ Voz «Primavera araba», en www.treccani.it/enciclopedia/.

²⁴ F. M. CORRAO, «Premessa», en *Le rivoluzioni arabe*, cit., p. 3.

²⁵ R. KEMPF, «Le radici operaie della rivolta egiziana», en *Capire le primavere arabe*, cit., p. 20.

fin de las dictaduras, pero luego han temido los desordenes, las huelgas, las reivindicaciones económicas y políticas²⁶.

4.2. El final del «ancien régime» había sido sostenido y legitimado por reivindicaciones constitucionales de primer orden. Lo testimonia emblemáticamente el eslogan de la revolución egipcia. Un tríptico de principios «universales» y densamente constituyentes: Libertad, Dignidad, Justicia.

La similitud con los principios históricamente propios del constitucionalismo euro-occidental es evidente. Pero asume una fuerza específica a la luz del contexto en el que éstos son enunciados, de los conflictos dramáticos y actuales que evocan, y de los lugares donde se pronuncian y ponen en práctica.

La reivindicación primaria de «dignidad» señala ciertamente una cercanía a los comienzos de fuentes europeas de nivel constitucional: el art. 1 de la Constitución alemana, el primero de los «valores» de la Carta de los derechos fundamentales de la UE.

Las asonancias lexicales no pueden igualmente esconder la fuerza narrativa y normativa que tiene hoy la renacida dignidad árabe. Oliver Roy tiende implícitamente a relativizar esta peculiaridad cuando dice que una de las palabras más pronunciadas en la Primavera árabe fue «karama», término que evoca una exigencia de «dignidad individual» y se opone al término (en desuso por las nuevas generaciones) «murawa», es decir, «honor» en el sentido de «honor del grupo, de la tribu»²⁷.

El cambio lexical se enmarca, en la perspectiva del estudioso destacado de las transformaciones del Islam contemporáneo, en el proceso de individualización de la política que está induciendo el Islam contemporáneo a confrontarse con los grandes cambios sociales y culturales en proceso a nivel global. Y en consecuencia a redimensionar, aunque lentamente y gradualmente, la matriz holística del Islam clásico (donde la identidad del ser la da la pertenencia al grupo) a beneficio de una representación más individualista (más kantiana) de la identidad y de la dignidad.

²⁶ OLIVER ROY, «La primavera araba è irreversibile ma è in agguato il partito dell'ordine», *Corriere della Sera*, 21 de julio de 2011.

²⁷ Lo recuerda adhesivamente KHALED FOUAD ALLAM, *Islam politico e primavera araba*, cit.

En realidad, en el imaginario de los movimientos protagonistas de las revoluciones está presente tanto una exigencia radical de dignidad individual frente a gobernantes que tratan a los gobernados como «súbditos sin derechos y ni siquiera dignos de ser despreciados», como una prepotente instancia de dignidad colectiva, vivida y representada como condición esencial para que pueda ser efectivamente reconocida la dignidad individual.

Una rara síntesis —se ha dicho— entre derechos humanos y derechos de los pueblos, un intento original de salir de forma democrática y progresiva del sistema post-colonial²⁸.

4.3. No puede, por lo tanto, considerarse ni casual ni arbitrario que se haya propuesto invertir el orden del listado de derechos que normalmente son analizados y discutidos como derechos a la base de las revueltas árabes; y que el primero de los derechos²⁹ reivindicado y ejercido, con éxito diferentes, haya sido en las primaveras el derecho de pensar y actuar como colectividad.

La dignidad política como primera manifestación concreta de la dignidad humana. Un derecho que basa su legitimación material en la fuerza civil y comunitaria de aquel movimiento constituyente desde abajo —del constitucionalismo de los gobernados— que ha mancomunado transversalmente las revoluciones árabes del comienzo del siglo XXI.

Una Europa que no estuviese envejeciendo mal no tendría dificultades en reconocer y ver en este movimiento profundo de la historia algo familiar. Y no miraría sin atención, esperanza y participación a los pueblos que aspiran «a la formación de un poder democrático, justo, capaz de responder a las necesidades de la sociedad»; a pueblos que exigen un Estado, otro Estado, una gestión política de la sociedad.

Es decir, consideraría una «gran noticia» el hecho de que la idea de una «res publica», una «invención europea», esté entrando en cierta forma en el mundo musulmán, en una gran cultura como el Islam³⁰.

²⁸ M. LANA, «Le rivoluzioni arabe, l'islam, I diritti umani», en <http://www.unionedirittiumani.it>

²⁹ P. GANDOLFI, *Quali diritti?*, cit.

³⁰ J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «La rivoluzione islamica», en *L'onda araba*, cit., p. 234.

5. DIGNIDAD SOCIAL

5.1. Las reivindicaciones económicas y sociales no han sido las características esenciales del «programa oficial» de las revoluciones, y por ello generalmente no han sido tratadas en los estudios de los expertos.

Pero ha sido un error, como lo demuestran las descripciones literarias y los reportajes periodísticos. Fuentes muy valiosas cuando, como pasa en todas las revoluciones, «se erosionan las bases de un mundo» y se trazan líneas profundas que las disciplinas convencionales tardan, inevitablemente, en entender y descifrar.

Egipto, por ejemplo, ha vivido desde 2004 las mayores huelgas obreras de su historia. Movimientos sociales que son coherentes con los que la revuelta político-constitucional de 2011, aunque no directamente dependientes de ella ³¹.

Es verdad que los sindicatos de los trabajadores no han sido los promotores principales de la revolución. Pero ello no puede cancelar el hecho de que —como lo dicen las crónicas— cerca de la plaza Tahrir cada día se hiciera un listado de las fábricas en huelga: empleados de ferrocarril, del petróleo, del ministerio de Agricultura, de esta o aquella sociedad de aguas, empresa de autobuses que pronto se unieron al movimiento del 25 de enero para pedir justicia social, un salario mínimo justo y digno, democracia en el trabajo, libertad sindical.

³¹ «La revuelta en Egipto no nació en 2011, sino fue el resultado de un periodo de intensa conflictividad sostenido desde 2004 por una de las más largas etapas de huelgas y luchas sociales, en las que han participado trabajadores de los grandes distritos industriales y logísticos del Delta del Nilo o de Suez, los estudiantes y los jóvenes blogueros del Cairo y de las ciudades principales, las mujeres, incluso con el niqab. Raramente las luchas eran coordinadas o han creado un verdadero proyecto político unitario; sin embargo, dos aspectos son evidentes: las luchas de los primeros han tenido su referencia en las de los demás en términos organizativos y operativos, y su carácter continuo y diversificado ha destruido la capacidad del régimen para controlar y enmarcar el conflicto social en los canales habituales de represión y cooptación» (M. TRENTIN, S. VISENTIN, «La misura della democrazia. Crisi, lotte e migrazioni nel Mediterraneo», en E. GUASCONI (ed.), *Declino europeo*, cit.).

Cuando luego el 16 de febrero de 2011 un comunicado del Consejo supremo de las fuerzas armadas, difundido por la televisión y enviado a los móviles, invitaba a suspender las agitaciones, los obreros de importantes empresas se habían instalado y —como en la plaza Tahrir— habían dormido allí, intensificando la denuncia de la corrupción y las desigualdades salariales profundas en las empresas y en el país.

5.2. La cultura crítica, la práctica de las reivindicaciones, no han sido un fenómeno difuso en todas las áreas de la sociedad egipcia, ni un elemento presente uniformemente en todas las revueltas.

Pero son parecidas las razones de sufrimiento económico y social a la base de las diferentes primaveras. Algunas antiguas, como la cuestión de la distribución del agua (decisiva para la producción agrícola) y otras más recientes, empezadas por Mubarak y Ben Ali, de algunos servicios esenciales (sanidad, escuela). Otras, finalmente, de orden internacional, como la especulación financiera internacional sobre los precios de las materias primas y de los productos alimenticios y la eliminación de los subsidios («justificada» por la necesidad de consolidar los presupuestos y reducir las deudas exteriores).

La mayor vulnerabilidad de las clases populares y medianas ha tenido un peso notable en la ola de agitaciones en los países árabes, empezando por Túnez.

Allí la chispa de la revolución —el trágico suicidio del humilde mercader de fruta y verdura— condensa simbólicamente también los motivos sociales de la revuelta. Todos los que bajaron a la plaza para defender el honor del mártir y abatir el régimen sentían que su historia individual tenía algo en común con la de Mohamed.

Su desesperación, la negación de su dignidad social, era también la suya. La de los vándalos de las periferias, de los desarraigados que viven de tráficos miserables, de todos los que sueñan con subirse a las pateras para Europa. Pero también la de los diplomados y licenciados que saben usar internet: ellos también son una generación perdida, visto que en Túnez, Argelia, Marruecos, Egipto, alrededor del 70% de los de los parados son los jóvenes, una verdadera clase social. En fin, si «los más afortunados tienen un trabajo mal pagado que odian (por ejemplo trabajan en un

call center), los menos afortunados se esfuerzan para obtener un título que no servirá para nada»³².

Y a su lado padres y madres de la clase media a los que el régimen, hasta el día antes del trágico gesto de Mohamed, ofrecía las cifras doradas de un Estado social avanzado y de una economía altamente competitiva: 87% de la población alfabetizada, cobertura sanitaria casi total, renta media de 6.000 euros al año, primer puesto entre los países africanos en «desarrollo humano» con una esperanza de vida de 74,6 años.

Sólo que esta clase media desde hace tiempo tiene problemas para llegar a fin de mes. Y se busca un segundo trabajo para hacer frente al aumento del precio de las materias primas y pagar el «lujo» del pan, de la sémola, de la leche. Comerciantes que, cerrada la tienda, se transforman en taxistas. Profesores que después del horario escolar se transforman en agentes de comercio³³.

5.3. Las primaveras árabes tienen asimismo raíces sociales precisas y una pluralidad de actores que han sido sus portavoces.

Después de una primera fase de titubeos y divergencias, hasta las fuerzas de oposición más tradicionales y la sociedad civil han participado en las protestas. En el caso de Túnez, por ejemplo, el sindicato de los trabajadores (UGTT) ha desempeñado un papel determinante en las regiones interiores. En Egipto, el movimiento de los trabajadores se ha activado sobre todo en las fases finales de la revolución, dando —como ya se ha dicho— una contribución muy relevante³⁴.

Tras la fuga de Ben Ali y el alejamiento de Mubarak, actores viejos y nuevos de la sociedad civil —partidos políticos, asociaciones de jóve-

³² S. Aita, «Les travailleurs arabes hors-la-loi. Emploi et droit du travail dans les Pays arabes de la Méditerranée», L'Harmattan, París, 2011, pp. 169-177; I. Saif, J. Abdul Khalek, «Youth in the Middle East and the Job Market», International Economic Bulletin, Carnegie Endowment, 27 de octubre de 2011; M. Trentin, S. Visentin, *La misura della democrazia*, cit.

³³ D. QUIRICO, *Primavera araba*, cit., p. 31.

³⁴ M. CRISTINA PACIELLO, «La primavera araba: sfide e opportunità economiche e social», *Istituto Affari Internazionali, Documentos IAI 1115*, diciembre de 2011.

nes, sindicatos— han intensificado su acción y han empezado a presionar los gobiernos de transición para que secundaran las expectativas de la revolución.

El éxito de estas movilizaciones ha sido diferente según el país.

En Túnez, por ejemplo, los actores de la sociedad civil han conseguido, con la creación de la Instancia Superior para la Realización de los Objetivos Revolucionarios (ISROR), influir significativamente en la vida político-constitucional, mientras que en Egipto la transición se ha desarrollado en un marco de divisiones marcadas entre las fuerzas sociales y políticas y bajo la «tutela» del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CSFA)³⁵.

Totalmente específica y peculiar ha sido a su vez la transición marroquí. Una transición prontamente controlada y guiada desde arriba (con una Monarquía estable en la dirección del país), donde han sido prácticamente marginalizadas las fuerzas que habían dado vida a la primavera. Pero aquí también el conflicto social parece destinado a tener en el futuro próximo un peso significativo. Al final de mayo de 2012, como respuesta a la llamada de algunas fuerzas históricas del sindicalismo marroquí, se hizo por las calles de Casablanca una multitudinaria marcha por la dignidad (de denuncia de las crecientes desigualdades socio-económicas) a las que adhirieron muchos movimientos políticos y de la sociedad civil, entre ellas los jóvenes del «movimiento 20 de febrero» que inicialmente habían sido el motor de la primavera marroquí³⁶.

6. LA IDENTIDAD RELIGIOSA

6.1. La presencia en el desarrollo más reciente de las transiciones de un dato político y cultural común ha llevado a algunos estudiosos y a algunas fuerzas protagonistas de las primaveras a denunciar el peligro de una

³⁵ Véase más analíticamente A. CANTARO, «Poteri costituenti e poteri costituiti nelle rivoluzioni arabe», en E. GUASCONI (ed.), *Declino europeo*, cit.

³⁶ J. GRANCI, Marocco. «Sindacati, disoccupati e 20 febbraio in marcia per la dignità», www.osservatorioiraq.it/marocco-sindacati-disoccupati-e-20-febbraio.

generalizada «traición de las revoluciones», sino una «contra-revolución» ya en proceso.

Este dato común es la amplia afirmación de los partidos islamistas en las elecciones del último año. Y en consecuencia el papel creciente de estas fuerzas en la transición constitucional.

Dicho «retorno» islámico ha suscitado sorpresa y preocupación en los que esperaban que la naturaleza «no ideológica» de las reivindicaciones de las primaveras árabes se trasformaría, en la «fase post-revolucionaria», en una marginalización de los movimientos políticos islamista.

La capitalización de los frutos de las movilizaciones por parte de grupos bien organizados como, por ejemplo, los Hermanos Musulmanes en Egipto, no ha sorprendido a los que eran conscientes del arraigo de la identidad islámica en las sociedades y en las culturas de los países protagonistas de la primavera árabe.

Las corrientes de inspiración islámica no han tenido un papel propulsivo en el estallar de las revueltas porque éstas, como otras fuerzas de oposición, habían sido siempre reprimidas y perseguidas con campañas de encarcelamiento e intimidaciones. Sin embargo, han sido importantes a nivel organizativo y logístico, especialmente en las fases más duras del conflicto con los aparatos estatales de seguridad³⁷.

En todo caso, aquellos que participaron en las revueltas eran prevalentemente ciudadanos que se reconocen en la religión musulmana, y es comprensible que en la fase post-revolucionaria estos ciudadanos, llamados a votar, hayan considerado más representativas y cercanas a su cultura a las fuerzas políticas islamistas.

6.2. ¿Esto significa que un «invierno islámico» está sustituyendo la «primavera árabe»? ¿Qué se está dando un «secuestro de la revolución» con el objetivo de islamizar radicalmente las sociedades árabes?

Un observador atento de las revueltas advierte los peligros de emplear «juicios demasiado tajantes» para entender el presente y el futuro de este mundo. En los países árabes —lo ha dicho Domenico Quirico, correspon-

³⁷ «Il ruolo dell' Islam politico nella Primavera araba», Medarabnews, <http://www.medarabnews.com>.

sal de «La Stampa» en el Norte de África— hacen falta años para aprender a «no» entender³⁸.

Las frases de efecto, en fin, ayudan muy poco. La identidad islámica está profundamente arraigada en estos países y es razonable y legítimo que las fuerzas relacionadas con ella quieran llevar al espacio público los valores religiosos y culturales que, según ellas, pueden garantizar mejor una evolución de la sociedad hacia una mayor justicia e igualdad. Para estas fuerzas, dignidad es también reconocimiento del papel y del valor de la narración islámica del mundo.

Un ejemplo excelente de ello es que hasta los documentos de las revueltas más alejadas, por la naturaleza y la calidad de sus reivindicaciones, de la matriz islámica, empiezan y terminan con «invocaciones rituales de tipo religioso». Es una inequívoca prueba de «un carácter específico de las sociedades árabes»: la fuerte presencia de la religión islámica, de su sentimiento, de su lenguaje, de sus puntos de referencia³⁹ incluso en las franjas de población más abiertas al encanto de las narraciones «laicas» del mundo.

Se trata de sociedades bastante más «complejas» que nuestras sociedades «post-secularizadas». Las sociedades tunecina, marroquí y egipcia son al mismo tiempo secularizadas/modernizadas e islamizadas⁴⁰, como significativamente emerge en el complejo éxito de las recientes elecciones del Presidente de la República en Egipto.

6.3. La idea de medir modernidad y democracia de las revoluciones árabes asumiendo como parámetro su nivel de islamización es justamente criticada cada vez más. Se recuerdan como ejemplo las críticas avanzadas hasta hace poco por un curioso y atento estudioso del mundo islámico, por su profundidad.

«Las revoluciones árabes —ha observado Luigi Alfieri— nos obligan a abandonar las cómodas simplificaciones que han condicionado nuestra visión de este universo cultural y religioso durante décadas [...]. Ha sido

³⁸ D. QUIRICO, *Primavera araba*, cit., p. 29.

³⁹ S. VACCARO, *Biopolitica della rivolta*, cit.

⁴⁰ P. GANDOLFI, *Quali diritti?*, cit.

muy gratificante y tranquilizador poder representar al mundo árabe como algo completamente diferente, como sede de atraso, fanatismo, insuperable anti-modernismo. Ha sido muy cómodo para nosotros considerar a las dictaduras árabes como la única forma posible de modernización [...]».

«En continuidad perfecta con este imaginario parece ser nuestra necesidad de considerar las revoluciones árabes como próximas a fracasar [...]. ¿Y en qué nos parece que fracasan? En el hecho de que en el mundo islámico electores islámicos voten a partidos islámicos. Como si la única cosa que puede hacer un musulmán para gustarnos fuese dejar de serlo. Deberían haber ganado partidos «laicos». Como si hubiese «clericales» en el Islam. Como si plantear el problema de la democracia en el mundo islámico bajo ningún concepto pudiese llevar a la creación de una democracia islámica».

«El prejuicio por otro lado es totalmente coherente: Islam y democracia no son, no deben ser compatibles. Entonces, si antes estaba el Islam sin democracia, ahora debería existir la democracia sin el Islam. ¿Pero qué pensamos que tiene que ser la democracia en el Islam, si no es una democracia islámica? ¿Qué pensábamos que podíamos esperar, una nueva edición de la democracia de tradición anglosajona, inspirada en las obras de John Locke o de Thomas Jefferson? Y no hay por qué ver a una democracia islámica, una democracia donde tengan la mayoría unos partidos de inspiración religiosa, como una no-democracia. ¿El principio «un hombre un voto» en este caso no vale? ¿Un cristiano puede votar como cristiano, mientras que un musulmán debería abjurar antes de insertar su papeleta en la urna?»⁴¹.

6.4. Esta es la clamorosa paradoja —y Alfieri justamente lo pone de manifiesto— en la que caen los fautores occidentales de la sacralización de la laicidad. Desconocer al Islam la dignidad política, social y cultural que desde hace siglos el occidente le reconoce a la dimensión religiosa.

En realidad no hay ninguna razón para considerar la revalorización de la identidad religiosa en el discurso público como una «deminutio» de las revoluciones árabes. O, peor, una prueba de su fracaso.

⁴¹ L. ALFIERI, «Pluriverso mediterraneo e rivoluzioni arabe», cit.

Al contrario, trazar una vía islámica hacia la democracia es todo menos un fracaso y una vía democrática al Islam parece una de las tareas históricas más importantes de estas revoluciones.

La dimensión religiosa, junto a otros factores, a menudo ha sido una condición con la que amplias franjas de las poblaciones árabes-musulmanas se han «opuesto» en estas décadas a regímenes que siendo formalmente portavoces, incluso en sus Constituciones, de los «valores» de la «laicidad» y de la libertad individual, de hecho cometían violaciones evidentes de derechos individuales y colectivos, de la dignidad y cultura de poblaciones enteras, con la complicidad de los gobiernos occidentales.

El final de esta época obliga al Islam «político» a salir de la contestación genérica y cómoda de los regímenes post-coloniales. Tiene que medir el consenso de su narración del mundo y su proyecto de sociedad incluido en la dimensión, más compleja, de los procesos electorales e institucionales ⁴².

7. NEO-CONSTITUCIONALISMO ISLÁMICO

7.1. La gran novedad, omitida por los que tienden a insertar los procesos en fórmulas prefabricadas, es «el surgimiento del Islam como fuerza política legítimamente elegida en el gobierno» ⁴³. Se trata de un desafío extraordinario para la identidad de grupos de matriz islámica llamados, hoy y cada vez más en el futuro, a confrontarse con cuestiones como la forma de Estado y de gobierno, la naturaleza de los derechos, la relación entre fuentes religiosas y laicas en el ordenamiento jurídico, las garantías para las minorías étnicas y religiosas.

No es una casualidad que en todos los países partícipes de la «primavera» se esté desarrollando una verdadera batalla política y constitucional sobre la naturaleza del Estado. Un enfrentamiento, áspero inclu-

⁴² KALHED FOUAD ALLAM, «Islam politico e primavera araba: alcune griglie di lettura», *italianieuropeionline*, 5 de mayo de 2012.

⁴³ C. ZAPPA, «Intervista a E. Rogan: Arabi, vera Primavera?», *Avvenire*, 16 de marzo de 2012.

so, entre concepciones diferentes del fundamento del poder, del derecho y de los derechos.

Una primera concepción, largamente minoritaria, es la de los partidarios del Estado laico. Una segunda, que obtiene mayor consenso, es la de los partidarios del Estado secular. Finalmente una tercera, la mayoritaria, es la de los partidarios del Estado islámico ⁴⁴.

Para los primeros el Estado debería fundarse abiertamente en el principio de laicidad, pues la naturaleza multi-confesional y extremadamente diferenciada de algunas sociedades árabes —como la egipcia— se puede proteger sólo separando netamente la religión de la política y anteponiendo el principio de ciudadanía y la protección de los derechos al elemento religioso ⁴⁵.

Para los defensores del Estado secular ⁴⁶ esta concepción tiene el defecto de parecer demasiado radical para sociedades en las cuales todavía la mayoría considera la laicidad sinónimo de impiedad y ateísmo. Éstos estiman más equilibrado y realista un sistema en el que la religión islámica, aunque ya no sea una fuente primaria del derecho, sea reconocida, tutelada y sostenida con normas constitucionales ⁴⁷.

Los que apoyan el Estado islámico propugnan un reconocimiento explícito de los principios del Islam en la Constitución. Una parte minoritaria de ellos augura un sistema teocrático puro basado en la Sharia, mientras que la mayoría prefigura una especie de Estado civil basado en el Islam ⁴⁸: un Estado que garantice los derechos civiles de las minorías y de

⁴⁴ A. NICOSIA, *Tunisia dalla rivoluzione alla nuova costituzione*, cit., p. 132.

⁴⁵ Véase *Il ruolo dell' Islam politico nella Primavera araba*, cit. La expresión «Estado laico» claramente es un poco forzada con referencia al léxico y a la sensibilidad prevalentes en los países de mayoría musulmana: se trata de posiciones minoritarias en las cuales incluso expresiones como Estado secular y civil a menudo se perciben «como algo contrario a la religión».

⁴⁶ El modelo es Turquía, país musulmán en su mayoría que en la Constitución se define como un Estado secular (L. MEZZETTI, *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico*, Padua, Cedam, 2003, p. 435).

⁴⁷ A. NICOSIA, *Tunisia dalla rivoluzione alla nuova costituzione*, cit., p. 132.

⁴⁸ Véanse las precisiones indicadas en las notas anteriores.

los grupos desaventajados, y no por el principio de laicidad, sino por el carácter universalista originario del Islam, una religión que tolera minorías y diversidades ⁴⁹.

El reflejo simbólico de esta lucha ha sido el reconocimiento, en la Constitución tunecina y en la egipcia, del papel y del valor de la religión islámica en la esfera pública. Y aún más su auténtico significado, visto que de momento las formulaciones anteriores, elípticas y genéricas, no han sido modificadas y no se puede excluir que se quedarán iguales en un futuro. La formulación que quiso Bourguiba en 1959, según la cual Túnez es una república libre, soberana e independiente, de religión islámica y lengua árabe (art. 1) ⁵⁰ y el art. 2 de la Constitución egipcia (como enmendada en 1980), conforme al cual el Islam es la religión del Estado, el árabe es su idioma oficial y los principios del derecho musulmán la fuente principal de la legislación ⁵¹.

7.2. En fin, el contexto es muy complejo. Y no es nada obvio que el resultado final de las primaveras árabes vayan a ser necesariamente sistemas islamistas fundamentalistas.

En el núcleo de las revoluciones y de las transiciones se está abriendo paso un nuevo lenguaje político y constitucional. Lo demuestra, en primer lugar, la referencia cada vez más frecuente al modelo turco, a un sistema donde los partidos islámicos hasta ahora han preferido un enfoque pragmático: han llegado al poder mediante elecciones libres, no abogan por una transición hacia un Estado islámico, no contrastan la matriz nacionalista del régimen, a pesar de que esté lejos del alma universalista y transnacional del Islam, desde el punto de vista ideológico ⁵².

En cada transición el pragmatismo se manifiesta, por otra parte, en la búsqueda de un equilibrio específico y original entre legitimación a través

⁴⁹ Véase *Il ruolo dell' Islam politico nella Primavera araba*, cit.

⁵⁰ Véase el reciente SOUMAYA MESTIRI, «Laicità e Islam oggi: il caso tunisino», *Lessico di Etica pubblica*, n. 2, 2011, p. 5 y ss.

⁵¹ Véase el reciente G.P. PAROLIN, «La libertà religiosa nell'Egitto post-coloniale. Alcune considerazioni preliminari», *Lessico di Etica pubblica*, n. 2, 2011, en particular p. 93 y ss.

⁵² M. CAMPANINI, *Un modello turco per l'Egitto*, cit.

de la identidad y legitimación democrática. Una suma, a menudo, de «post-islamismo»⁵³ e «islam-nacionalismo»⁵⁴.

Al respecto es ejemplar la nueva Constitución marroquí, por lo menos por su léxico. Se puede leer en su preámbulo: «Fiel a su irreversible decisión de construir un Estado democrático, el Reino de Marruecos persigue con determinación el proceso de consolidación y refuerzo de las instituciones de un Estado moderno, basado en los principios de participación, pluralismo y buen gobierno. Propicia una sociedad solidaria donde todos gozan de seguridad, libertad, igualdad de oportunidades, respeto de su dignidad y justicia social, en el marco de la relación entre los derechos y los deberes de la ciudadanía [...]. Su unidad es forjada a través de la convergencia entre sus componentes árabe islamista, bereber y sahariano, y enriquecida por las influencias africanas, andalusíes hebraicas y mediterráneas. La preeminencia dada a la religión musulmana es coherente con el apego del pueblo marroquí a los valores de apertura, moderación, tolerancia y diálogo para la comprensión recíproca entre las culturas y las civilizaciones del mundo».

El énfasis en la dimensión de la identidad y la filosofía al mismo tiempo muy inclusiva del preámbulo se refleja en el art. 3 de la Constitución, donde el Islam es calificado como «religión de Estado», pero el Estado «asegura la libertad de culto para todos». No hay ninguna referencia a la jurisprudencia islámica, a la Sharia: «la ley es la expresión suprema de la voluntad de la Nación» (art. 6).

7.3. Las disposiciones constitucionales no dicen todo. Aún más significativo es el hecho de que empiezan a difundirse entre las máximas autoridades religiosas posiciones radicalmente innovadoras, posiciones que podrían llevar potencialmente a una profunda revisión teórica de las relaciones entre el Estado y la religión, del sistema de derechos fundamentales, del valor atribuido al individuo y a los derechos de «libertad, dignidad, hermandad».

Al-Azhar, la máxima autoridad del Islam suní en Egipto, por ejemplo, ha reunido en los últimos meses a un grupo de intelectuales de diferentes

⁵³ O. ROY, «Révolutions post-islamistes», *Le Monde*, 13 de febrero de 2011.

⁵⁴ KALHED FOUAD ALLAM, *Islam político e primavera araba*, cit.

orígenes y ha elaborado con algunos doctos de reconocido prestigio («ulema»), una serie de documentos que atribuyen significativamente a las revoluciones el mérito de haber contribuido a afirmar las libertades dando un nuevo impulso al espíritu del renacimiento («nahda») en todos los ámbitos. Y que expresamente se basan en las «tradiciones culturales del pensamiento islámico tolerante».

Este distanciamiento neto de las escuelas islámicas más conservadoras⁵⁵ se manifiesta claramente en la Declaración sobre el ordenamiento de las libertades fundamentales de febrero de 2012, que en su primer punto reconoce que es lícito el pluralismo interno al Islam y la santidad («quadasa») de las otras dos religiones monoteístas. La libertad de culto es definida como «una piedra angular del edificio social moderno, garantizada por textos religiosos dirimientes y principios constitucionales y jurídicos explícitos» y reconducida a un derecho de ciudadanía («muswatana») fundado en la igualdad absoluta de derechos y deberes.

7.4. Entonces no es una casualidad que en dicha Declaración se encuentre un reconocimiento significativo de la libertad de opinión y de la libertad artística y científica. La primera tiene como objetivo garantizar tanto la manifestación de las «opiniones con todos los medios de expresión» como el respeto a las diferentes confesiones («nadie tiene derecho a fomentar tensiones confesionales o fanatismos en nombre de la libertad de expresión»). La segunda es reconocida como fuente de progreso, crecimiento y prosperidad porque las artes «miran a hacer crecer la consciencia de la realidad [...] educar los sentidos humanos, ampliar las capacidades intelectuales y profundizar en la experiencia de vida y sociedad propia del hombre».

Es impactante el énfasis en la inevitable necesidad de incentivar la investigación científica, asegurar a los estudiosos y a los especialistas una libertad académica total en las experimentaciones, garantizar que su única guía sea la ética de la ciencia, sus métodos y sus principios. En particular, es impactante la alta consciencia histórica y política que fundamenta estas

⁵⁵ Un síntesis muy eficaz se encuentra en A. MERINGOLO, «Il ruolo di al-Ahzar: la massima autorità sunnita e il futuro dello stato egiziano», *Aspenia online del 28 de marzo de 2012*, <http://www.aspeninstitute.it/aspensia-online/>.

decisiones «progresivas»: «Occidente —se lee en un punto fundamental de la Declaración— estuvo a punto de adquirir el control de todo el progreso científico y de monopolizar el camino de la ciencia, si no hubiera intervenido el renacimiento de Japón, China, India y el Sureste asiático. Estos países han ofrecido modelos luminosos de la capacidad de Oriente de romper dicho monopolio y entrar a lo grande en la era de la ciencia y del saber. Ha llegado el tiempo en el que los egipcios, los árabes y los musulmanes entren también en la competición científica y cultural. Poseen, en efecto, las fuerzas espirituales, físicas, humanas y las demás condiciones necesarias para el progreso, en un mundo que no respeta a los débiles y los que se quedan atrás».

7.5. Los valores islámicos son tratados e interpretados no como modelos rígidos y agobiantes, sino como principios que abren e invitan a la libertad y la prosperidad. Tal y como se afirma en otro punto crucial de la Declaración, su hay conflicto entre razón y tradición, se tiene que preferir la primera e interpretar la tradición según la razón.

Un reflejo de esta regla —conocida también como «la regla de oro de la exegesis islámica»— se ha oído incluso en el discurso de toma de posesión del Presidente islamista del Parlamento.

En una Asamblea, para el partido de los Hermanos musulmanes «Justicia y libertad», alegre y comprometida, Katatni ha matizado las emociones afirmando que «construiremos Egipto como un Estado nacional, democrático, constitucional, moderno», mientras un gran número de parlamentarios hacían callar a los diputados del «Nour», el partido de los Salafitas ultra-ortodoxos, que querían añadir a la promesa de acatamiento de la Constitución la frase «hasta cuando no vulnere la ley de Dios»⁵⁶.

7.6. En el horizonte aparece entonces un «neo-constitucionalismo islámico» que concretamente está dando los primeros pasos en las instituciones —parlamentos, comisiones constitucionales, asambleas constituyentes— encargadas de enmendar y (re)escribir las Constituciones de la época post-colonial.

⁵⁶ A. BADINI, «Islam e Costituzione: sotto il segno della moderazione», *ISPI Commentary*, 24 de enero de 2012.

La expresión «constitucionalismo islámico» podrá parecer temeraria, considerada la dificultad de identificar un equivalente árabe del término «constitucionalismo»⁵⁷ y el prejuicio muy difuso que el «derecho islámico» se compara mejor con la teología que con las ciencias jurídicas.

Los estudios más prestigiosos y atentos, sin embargo, han aclarado desde hace tiempo que los temas y los desafíos a los que se ha enfrentado y tiene que enfrentarse el constitucionalismo occidental —el gobierno de la ley, el derecho de los pueblos a oponerse a gobiernos injustos, las libertades que los gobernados no pueden violar— son conocidos en el pensamiento político árabe-islámico.

Ciertamente en el originario⁵⁸, pero también en el pensamiento que está surgiendo de las elaboraciones de una parte importante del islamismo político y cuya influencia en los procesos constitucionales está siendo todo menos marginal.

Está claro que allí donde en su momento era predominante el enfoque fundamentalista ahora prevalece, por lo menos en las corrientes mayoritarias, la disposición al compromiso y a la conciliación con las demás fuerzas. En un universo cultural en el que se vuelven esenciales, especialmente entre los jóvenes, palabras claves políticas como respeto y dignidad y una práctica religiosa individualizada, más tolerante y abierta por lo menos a un alejamiento entre religión y política, cuando no a su separación⁵⁹.

8. EL DECLIVE DEL «DISCURSO» NORMATIVO OCCIDENTAL.

8.1. Ha llegado el momento de proponer un balance global y más amplio, aunque seguramente no pueda ser definitivo.

⁵⁷ RAJA BAHULUL, «Prospettive islamiche del costituzionalismo», en P. COSTA, D. ZOLO (eds.), *Lo Stato di diritto*, Milán, Feltrinelli, 2002.

⁵⁸ Véase el reciente y documentado estudio de M. CAMPANINI, *L'alternativa islamica*, Milán, Bruno Mondadori, 2012.

⁵⁹ I. MORTELLARO, «Sulle rivolte arabe. Ripensando il 900», en E. GUASCONI (ed.), *Declino europeo*, cit.

Las revoluciones árabes están eliminando no solamente regímenes autocráticos decenales, sino también unos estereotipos —de derecha e izquierda, políticamente incorrectos o correctos— con los que la opinión pública occidental durante mucho tiempo ha interpretado esta parte del mundo.

Ello contribuye a explicar la embarazosa oscilación de las evaluaciones de las clases dirigentes europeas sobre el significado real de las revueltas estalladas en 2011 en la orilla meridional del Mediterráneo.

A veces han sido presentadas como «un nuevo 1989», como la caída del último muro a punto de ser derribado por la ola de modernización y democratización según los cánones occidentales. Otras veces, al contrario, como «un nuevo 1979», como el comienzo de otra revolución islámica⁶⁰.

8.2. Justamente cuando las primaveras árabes parecen invocar lo que Europa y Estados Unidos van predicando retóricamente desde hace tiempo —promoción de la democracia y derechos humanos— el discurso normativo occidental en su conjunto empieza a resquebrajarse, a mostrar sus debilidades a la hora de dar una narración creíble de la historia y de la evolución política, geopolítica y constitucional de la región.

En primer lugar el «pluriverso mediterráneo» no se deja encerrar en el universo de los valores del globalismo jurídico; en la abstracta unión de derechos humanos y mercado.

Pero tampoco —y esta novedad es igual de relevante— en el más «buenista» del multiculturalismo, del diálogo llamado a diluir las identidades de los distintos universos simbólicos⁶¹.

Entre las convicciones occidentales que estas revueltas y rebeliones están desmintiendo se encuentra la de una diferencia antropológica del Mediterráneo y del mundo árabe-musulmán que el paradigma multicultural a veces tiende a «eternizar», aunque sea por el noble fin de preservar su autonomía y complejidad.

⁶⁰ S. van GENUGTEN, «L'occidente di fronte all'Africa mediterranea», en K. MEZRAN, S. COLOMBO, ID. (eds.), *L'Africa mediterranea. Storia e futuro*, Roma, Donzelli, 2011.

⁶¹ I. GJERGJI, «Il Mediterraneo, luogo di incontro delle differenze?», en F. BILANCIA, F.M. DI SCIULLO (eds.), *Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, Carocci, 2008, p. 165 y ss.

La morfología, los símbolos, los contenidos de las primaveras árabes nos cuentan una demanda de dignidad «inédita», una revuelta que reclama una transformación profunda del sistema político, económico y social.

Estamos delante de movimientos que están intentando primero experimentar y poner en práctica concretamente una reforma radical de su mundo. Movimientos, por lo tanto, en su mayoría, radicales y reformistas a la vez, lejos de la tentación de sublimar la cultura a la que pertenecen y representarla como ontológicamente impermeable.

8.3. Ello no significa, como algunos lo han dicho, que en las revueltas árabes se está manifestando el lado «familiar» de un «poder constituyente al estilo francés»; de un pueblo que elimina de una vez el «ancien régime» e instaura un orden completamente nuevo.

Se trata de representaciones ideológicas, incluso en sus versiones «post-modernas», como las que consideran las insurrecciones como la materialización de una muchedumbre revolucionaria «capaz de organizarse sin un centro», de crear un proceso autónomo de «reconocimiento constitucional de la libertad de expresión», de revalorización «de las experiencias comunes de redes relacionales»⁶².

No son menos ideológicas que las representaciones del «constitucionalismo de la muchedumbre», nos parecen las representaciones, más moderadas, del «constitucionalismo liberal-demócrata». En particular, resulta completamente abstracta la idea de que la salida de las transiciones sólo pueda ser un ordenamiento político-jurídico que contenga principios y formas institucionales de tipo europeo: laicidad, universalismo en la ciudadanía y en los derechos, Estado de derecho y separación de poderes.

La época de la importación de los valores occidentales «universales» es justamente lo que el Norte de África está intentando superar⁶³, rechazando aquella mezcla de libertades occidentales y formas de gobierno personalistas y autocráticas típica del periodo post-colonial.

⁶² M. HARDT, A. NEGRI, «Il mondo arabo come laboratorio di sperimentazione politica», *The Guardian*, 24 de febrero de 2011.

⁶³ A. PIN, «L'evoluzione del costituzionalismo nei paesi musulmani», dedalo.azionecattolica.it/documents/.

Hoy la importación de cualquier modelo europeo o norteamericano, por mucho que esté «pintado» y modernizado, a estos pueblos les parece como la reintroducción de una moneda fuera de curso. Sería difícil —como se ha dicho— «darle crédito»⁶⁴.

Resumen:

Este trabajo destaca el carácter popular —en la calle— de las revoluciones árabes, cuyo patrón común ha sido la lucha por la dignidad política y social. A partir de esta constatación reflexiona sobre el lugar que ha de ocupar la identidad religiosa y su influencia sobre las formas de neoconstitucionalismo que pueden generar.

Palabras Clave: Primavera árabe, dignidad, revolución, identidad religiosa, islamismo, neoconstitucionalismo.

Abstract:

This paper underlines the popular character —on the street— of the Arab revolutions, whose common goal has been the fight for political and social dignity. After this description, the paper discusses the place of religious identity and its influence on the new constitutionalism forms that it can generate.

Keywords: Arab spring, dignity, revolution, religious identity, Islamism, new constitutionalism.

⁶⁴ A. PIN, «Un nuovo panorama giuridico e politico per il mondo arabo», www.oasiscenter.eu/ar/taxonomy/term/19/rivista?page=25.

