

Representaciones sobre el desarrollo de experiencias políticas islámicas: El ejemplo de la República Islámica de Iran y la Seguridad Internacional.

Murilo Sebe Bon Meihy. (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO)).

La producción académica responsable por la análisis de las diversas experiencias políticas del Oriente Médio se fundamenta en la construcción de los señales de la civilización islámica que fué sentida en Europa desde el desarrollo del pensamiento iluminista en el siglo XVIII. Así, és posible identificar una tradición intelectual del Occidente capaz de caracterizar los pueblos islámicos por la representación de valores que serán negados por la civilización occidental.

A partir de la defensa incondicional de la existencia de um sendero linear evolutivo que puede ser vivenciado por la humanidad , el pensamiento iluminista inicia la elaboración de un discurso de autoridad sobre Oriente que influencia el desarrollo de representaciones contemporáneas sobre Estados nacionales islâmicos.

La manera como Ásia és vista por Europa en fines del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII se configura por el signo de la amenaza. En el campo político el poder despótico será la marca comum que pasa a caracterizar los experimentos históricos extraídos del continente asiático que desarrollado como alternativa discursiva de Europa no dejará de ser objetivo de estudiosos y viajeros de los pueblos occidentales.

En verdad, el significado *despotismo*, como substantivo definido surge inicialmente em el diccionario de Trévoux em 1721; pero pasa a ser consagrado con Montesquieu en 1748 e tiene un significado más preciso em la edición del mismo léxico de 1771, siendo, por cierto el gobierno de un soberano que ejercita su poder de forma arbitraria, basado exclusivamente en su voluntad. Los ejemplos que

corroboran al vocábulo, por Montesquieu y por Trévoux invariablemente se remiten a Asia, así entre los árabes, como los turcos o incluso los persas.

Grosrichard (1988) rescata originalmente la palabra *poder despótico* del significado aristotélico que lo define como “ poder del padre de familia” ejercido exclusivamente sobre sus esclavos.¹ Así, cuando al rei de Francia és llamado insultuosamente de detentor de un poder despótico, remítese de manera inexorable al ambito doméstico de ese poder , aproximando al monarca de um padre de familia, acusado de tratar a sus súditos (familia) como esclavos. Al avanza del siglo XVIII el significado fundamentalmente privado de la palabra se impone como denuncia de corrupciones de um gobierno real visto como paternal, hasta que Montesquieu impone el contorno substantivo para caracterizar una forma de gobierno. La originalidad “montesquiana” se limita en un primer momento, a la elaboración del substantivo. Desde Grécia Antigua, las poblaciones asiáticas son notadas como brutales y naturalmente propensas a la servidumbre, hecho que las hace más susceptibles a la aceptación de um poder despótico, por que serán “ esclavos por naturaleza”. Asia aqui imaginada és por excelência, el espacio eterno de las relaciones domésticas, incompetente para adherirse voluntariamente a las relaciones políticas.

Hasta la llegada del siglo XVII el poder despótico será visto como uma degeneración del régimen monárquico, própria de sendero histórico de uma población asiática que al largo del tiempo será identificada con la ilustración del elemento podrido, en especial presentado por la experiencia turco-otomana que por la concentración de poder militar, religioso y político en manos de un único soberano, será una constante amenaza a Europa. En los años seiscientos, el Esta-

¹ “Mas é preciso esclarecer: se originalmente o poder ‘despótico’ é o poder do pai de família, este poder, explica Aristóteles, só é *despótico* quando se exerce sobre os escravos e não sobre os filhos ou a mulher”. Alain Grosrichard. *Estrutura do Harém – Despotismo Asiático no Ocidente Clássico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 11.

do otomano continuará a servir de arquetipo de los regímenes asiáticos desarrollados en ambiente de intimidación, pero ya infiltrados por los relatos de constantes viajes al império que apuntan para el declinio de un poder antes tan amenazador. En esa perspectiva el modelo de gobierno otomano se transforma en un "monstruo político" que solamente puede ser explicado por la acción indubitable de Onipotencia, o sea, por el argumento teológico capaz de explicar lo que no se enquadra en el interior de una determinada experiencia, lo que hace del despotismo (Estado otomano) algo obligatoriamente externo a Europa.

Sin embargo, la amenaza que fué mostrada en un plano externo se transpone invariablemente en inminencia interna a la medida en que la monarquía europea entró de manera jerárquica en cuestionamientos serios concernentes a la naturaleza y al destino de sus instituciones políticas con la llegada del poder absolutista, principalmente en Francia. El despotismo oriental mientras amenaza que torna perceptible su proximidad, abandona su condición de objeto de observación del Occidente y se configura en un espectador tenebroso de una Europa cada vez más superpuesta al asimétrico competidor oriental que insiste en exponer flojos lazos de esa asimetría. Montesquieu será el responsable por la mudanza de observación entre europeos y asiáticos. En sus Cartas Persas el autor utiliza la ficción literaria para cumplir la función de denunciante de la aproximación latente entre dos regiones que compiten por el derecho de poseer el poder despótico, ni siquiera que para los asiáticos esa presencia se haga naturalmente y a los europeos compadezcase de las instituciones monárquicas². El arrojido de Montesquieu se presenta tras la crea-

² "Na medida em que sentimos o drama se formar em Ispahan, Usbek e Rica que assistem aos últimos anos do Grande Século, à Regência, à bancarrota do Law, descobrem com a sua ingenuidade sagaz os sinais inequívocos de um despotismo incipiente: tendência ao nivelamento da sociedade francesa (Cartas LXXV, LXXXIV), rápido desmoronamento das fortunas e poder dos novos ricos (Cartas XCVIII, CXXVIII), declínio dos parlamentos (XCII, CXL), da autoridade

ción de una analogía entre la realidad histórica e la ficción que expone la porosidad entre las fronteras institucionales que separaron Europa monárquica de Asia despótica.

Las presentes comparaciones en sus Cartas Persas son significativas. No son raros los momentos en que Usbek, al derramar sobre Francia regencial su mirar asiático plantea un vínculo alegórico entre los regentes y ministros franceses y los eunucos de su harén puesto que en ausencia del rei, Francia es gobernada por un cuerpo de sustitutos, y el palacio donde habitan las mujeres de Usbek ante su distanciamiento es objeto de los eunucos que en su nombre representan un poder que, en verdad no les pertenece. Incluso si existiera una disparidad entre una forma de gobierno como la monarquía francesa y un harén, ambos tratan de una estructura de poder susceptible de la corrupción, y Montesquieu se aprovecha de ese elemento para trazar un paralelo fundamentante en la ausencia inicial del legítimo gobernante y en la posibilidad de falta de estructuración de la orden instituida.

Las Cartas Persas continúan retratando, aun que en menor apariencia, aquella fórmula "montesquiana" de constitución normativa de los orígenes de gobierno (virtud, honra y miedo), con destaque para la idea de que expresan formas de poder como condición de ejercicio de dominación y obediencia. Grosrichard caracteriza tres orígenes como categorías de "pasión" que pueden ser identificadas tanto como "amor" como el propio "miedo"³.

Mientras la virtud es constituida por el amor a la patria y la honra se fundamenta en el amor-proprio, el miedo sería causa del

dos pais de família (LXXXVI, CXXIX), da honra varrida pelo reino do favoritismo (XXIV, LXXXVIII), fascínio da imitação do Príncipe (XCIX) etc". *Idem*, p. 38.

³ "Por outro lado, não foi suficientemente acentuado que os três princípios (virtude, honra e medo) aparentemente muito heterogêneos, nada mais são do que três modalidades de uma única paixão, que podemos chamar, indiferentemente, amor ou medo, conforme quisermos nos referir à sua origem ou à sua expressão." *Idem*, p. 50.

amor de si mismo , correspondiendo al instinto de preservación de la vida humana, ya que si és el miedo la origen vital del despotismo, la supervivencia de esa naturaleza de gobierno pasa a ser garantizada por el temor de la muerte.

El mantenimiento relevante del miedo en el despotismo és tan marcante en Montesquieu que el próprio escritor admite la imposibilidad de existencia de un régimen tan intimidante quanto el despotismo en su forma más pura. Esa característica rara al despotismo formulada por Montesquieu garantiza que la forma de gobierno indicada solamente puede existir al mantenerse constantemente imperfecta por la acción autodestructiva de su origen. En lugar de esa solemne auto- destrucción generar la indubidable ruína del despotismo, és responsable por la formación de instituciones que proporcionan el atony de los excesos del miedo en estado puro. Será, así, en oposición a la república y a la monarquía que el despotismo tendrá sustentabilidad garantizada trás la necesária corrupción sistemática de su origen ya que si la república o aun la monarquía fueran atingidas por la decomposición de sus orígenes serian indudablemente destruídas.

Alegarse que el miedo en el despotismo deve presentarse en su forma corrupta sugiere que no se pude decir que el hombre dominado por el gobierno despótico sea totalmente esclavo em su relación con el déspota. Habrá sitio para la manifestación de insatisfacciones al próprio poder arbitrário, asi como a la negación de la esencia de esa forma de poder. Concluyese del argumento que la legitimidad del estropeo del miedo elemento mantenedor incialmente del despotismo para en seguida capacitarse a promover una mudanza en la naturaleza de esa forma de gobierno o incluso su fracaso.

Sin embargo, el despotismo és capaz de sustentarse por permanecer en territorio asiático. La naturaleza física se transforma en la respuesta oportuna a Montesquieu para resolución de los problemas teóricos generados por la corrupción del origen del miedo, ya que

“existen sítios em la Tierra donde la naturaleza engiendra estes seres antinaturales que son los hombres naturalmente esclavos y capaces de soportar tal forma de gobierno”⁴. Asia és el espacio geográfico donde cualquier pasión permanece obligatoriamente bajo la condición física. El miedo quando podrido en Asia ocurre por factores naturales como el clima, y no por el coragen natural restricto a los europeos y a sus “ansias” de libertad. Pueblos asiáticos aceptan tan naturalmente la esclavitud, que el déspota no necesita del miedo para dominarlos y la perversión de ese sentimiento de temor se puede transformar en espécie de imposibilidad, o ni siquiera en pasión ilimitada por la muerte, haciendo del hombre asiático um deseoso de lo que se teme. De este modo, el final del siglo XVIII y el siglo XIX vieron una adaptación del concepto de Oriente a la hegemonía de ideas europeas que determinavan la autoridad académica necesaria para clasificar y instituir un discurso de superioridad de Europa frente a pueblos de otros continentes⁵.

La presencia cada vez mayor de escritores y viajeros europeos en Oriente Médio al largo del siglo XIX sirve como indicador para el profundamiento de la “curiosidad proposital” del Occidente sobre la región. Aunque el contacto entre Europa y Asia se estrechase geográfica y culturalmente, las tierras del Islam continuavam a ser vistas como um peligro inminente⁶. El tono de intimidación com que los go-

⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁵ “Sob o título geral de conhecimento do Oriente, e com a cobertura da hegemonia ocidental sobre o Oriente durante o período que começa no final do século XVIII, surge um complexo Oriente adequado para estudos na academia, para exposição no museu, para reconstrução no departamento colonial, para ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, lingüísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplos de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural e caráter nacional ou religioso”. Edward Said. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 19.

⁶ “... o Islã era visto como um perigo, moral e militarmente, a ser enfrentado. Em termos seculares, isso oferecia uma justificação para o domínio quanto uma advertência: o temor de uma revolta do Islã, de um movimento súbito entre os povos desconhecidos que dominavam, estava presente na mente de governantes britânicos e franceses”. Albert Hourani. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. 2ª. edição, pp. 303-304.

bernantes franceses y británicos identificava a los pueblos islámicos era alimentado por una producción cultural europea comprometida com pretextos imperialistas. El estudio intenso de la representación de pueblos islámicos por la producción cultural europea fué misión de Edward Said em sus obras *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente e Cultura e Imperialismo*. De Flaubert a Hegel, Said visualiza como el escribir sobre áreas coloniales, especialmente sobre África y Asia revela la existência de uma relación asimétrica entre las categorías sistemáticas de "Oriente" y "Occidente".

A la llegada del siglo XX hasta fines de la Segunda Guerra Mundial, los pensadores responsables por los "estudios orientales" producían un discurso académico generalizante. El saber sobre los no-europeos era privilegiado por la construcción de informaciones totalizantes que sustentaban la idea del Oriente como um bloque sistemático que con sus particularidades corroboran su composición orgánica⁷ y colonial. Esta autoridad discursiva europea sobre los territorios que pudieran ser colonizados se sustentó firmemente hasta que se instaló un desequilibrio en las relaciones de poder internacional después de 1945. Como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, dos nuevas perspectivas políticas reestructuran las relaciones asimétricas entre "Oriente" y "Occidente": la ascensión de los Estados Unidos de América como potencia económica y militar, y el desmo-

⁷ Por já nos termos acostumbrados a ver um perito contemporâneo em algum ramo do Oriente ou em algum aspecto da vida deste como um especialista em 'estudos de área', perdemos o sentido vivo de como, até por volta da Segunda Guerra, o orientalista era considerado um generalista (Com um grande conhecimento específico, é claro), que tinha uma habilidade altamente desenvolvida para fazer declarações somatórias. Por declarações somatórias quero dizer que, ao formular uma idéia relativamente pouco complicada, digamos, sobre a gramática árabe ou a religião indiana, se entenderia que o orientalista (e ele mesmo entenderia) estava fazendo uma declaração sobre o Oriente como um todo, fazendo assim uma somatória." Edward Said. Op.cit, p. 260.

noramiento de los antiguos impérios europeos que conquistaron directa y indirectamente significativas regiones de Asia y de África⁸.

En la segunda mitad del siglo XX se transforma el mundo colonial en un colectivo de Estados nominalmente soberanos, pero, todavía sometidos a categorías con señales infamantes. La análisis política de comunidades nacionales de mayoría musulmán se torna importante elemento en el mundo académico y se perpetua el oficio de especialista en esa área desarrollando una “pericia regional” muy útil al gobierno y a los negocios⁹. Para servir a tales intereses, a partir de la guerra de 1973, el musulmán fué transformado en una figura amenazante, capaz de hacer un boicot a la producción de petróleo para demostrar su falta de valoración moral, aun cuando sea sabido que la reducción de oferta de petróleo del Mundo Árabe favoreció a las compañías petroleras occidentales.

Sin embargo, el estereotipo sobre los islámicos no limita para el plano económico. Se torna posible percibir la construcción de un discurso despreciativo que resalta la idea de que el árabe/musulmán sería desonesto y promiscuo¹⁰, además de estar siempre representado em gran número, como si no pudiera el musulmán poseer individualidad. Em lugar de la experiencia personal se vem representaciones de masas ravioras o miserables, reafirmadas por las absurdas interpretaciones que se dan al vocablo *djihad*, como si hubiera um plan musulmán de dominar el mundo, asi com en otras épocas, esse mismo

⁸ “O que prejudicou fatalmente os velhos colonialistas foi a prova de que os brancos e seus Estados podiam ser derrotados, total e vergonhosamente, e que as velhas potencias coloniais encontravam-se fracas demais, mesmo após uma guerra vitoriosa, para restaurar suas antigas posições”. Eric Hobsbawm. *A Era dos Extremos – O Breve Século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. 2ª. edição, p. 214.

⁹ “O especialista de área, tal como é chamado hoje em dia, tem pretensões a uma perícia regional, que é posta a serviço do governo, dos negócios ou de ambos”. Edward Said. Op. cit p.289.

¹⁰ “Nos filmes e na televisão o árabe é associado à libidinagem ou à desonestidade sedenta de sangue. Aparece como um degenerado supersexuado, capaz, é claro, de intrigas astutamente tortuosas, mas essencialmente sádico, traíçoeiro, baixo”. Idem. p. 291.

plan se les atribuyera a los judíos criando un ideario del oriental como un conspirador en esencia.

La elaboración de representaciones amenazadoras sobre el Islam se apoyó fuertemente en académicos interesados en clasificar científicamente la experiencia humana en todo el Oriente Medio, para que las cuestiones políticas regionales fuesen adaptadas a los intereses administrativos de las potencias occidentales. En este juicio, la producción académica responsable por comprender la acción política islámica creciente en los últimos sesenta años, inserta en el contexto geopolítico de este período ha sido edificada a partir de análisis sistemáticas que representan el "Oriente" a través de conjunto de valores capaces de mantener determinada competición cultural, política y militar en relación al "Occidente", sustituyendo en el juego de las relaciones internacionales de poder la amenaza soviética ya ganada¹¹.

Un ejemplo de esa perspectiva puede ser identificado en la Idea de "choque de civilizaciones" sustentado por Samuel P. Huntington. En su libro *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, Huntington garantiza la existencia de una colisión inevitable entre la civilización cristiana occidental y la civilización islámica, como si las diferencias y las semejanzas entre ambas fueran el combustible responsable por una relación de poder asimétrica basada en una lectura teleológica del mundo incapaz de permitir diálogo, coexistencia y la superación de disputas intrínsecas a cualquiera experiencia humana. Para Huntington, el Islam mientras un bloque esquemático alimenta una especie de "resentimiento/obsesión" por la superioridad de poder de una civilización universalista de competen-

¹¹ "...la révolution iranienne en 1979 et la prise d'otages de l'ambassade américaine en 1980, l'assassinat du président égyptien Anouar El-Sadate em 1981, les prises d'otage occidentaux au Liban au milieu des années 1980, la *fatwa* iranienne contre l'écrivain Salman Rushdie en 1989, la crise algérienne depuis 1992, l'interminable conflit en Afghanistan... Pour l'Occident, après la chute du Mur de Berlin en 1989, l'islam (et pas seulement l'islamisme) a progressivement pris la place du communisme comme principal facteur de risque dans les relations internationales". Jocelyne Cesari. *L'Islam À L'Épreuve de L'Occident*. Paris: La Découverte, 2004. pp. 9-10.

cia y que, en ausencia de enemigo común, se destinan al conflicto directo ¹² .

La análisis de Huntington intenta determinar deducciones que poseen el propósito de legitimar el imagen amenazador vinculado al Islám em la producción académica occidental. Uno de los argumentos del escritor es mostrado por la idea de que em fines del siglo XX, había um movimiento intrínseco a los países islámicos que fortalecio la percepción, de los musulmánes por la unidad religiosa, hecho que justificaria las acciones de Estados y organizaciones internacionales que invocaban su identidad islámica. Para Huntington, la comprobación empirica de este argumento se presenta por el apoyo de gobiernos del Oriente Medio como Saudí Arábia, Paquistán, Iran y Libia a organizaciones internacionales islámicas y regimenes políticos comprometidos con el ideário del Islam¹³. Huntington parece ignorar que la interferencia de Estados-nacionales en la politica de otras naciones no es una experiencia exclusiva de los musulmánes. La participación de agentes estadounidense y británicos en golpes y conspiraciones políticas en todo el mundo durante la segunda mitad del siglo XX, no llegó a criar ningun fuerte lazo identitário entre las naciones sometidas a intromisión extranjera y los articuladores desas intromisiones. Aunque el intervencionismo occidental se pueda justificar por el embate ideológico de los años de Guerra Fria, no hay como establecer una necesaria relación identitária transnacional entre los Estados Uni-

¹² “Terceiro, os esforços simultâneos do Ocidente para universalizar seus valores e instituições, para manter sua superioridade econômica e militar e para intervir nos conflitos do mundo muçulmano geram um intenso ressentimento no meio dos muçulmanos. Quarto, o colapso do comunismo acabou com um inimigo comum do Ocidente e do Islã, deixando cada um como a ameaça percebida do outro”. Samuel P. Huntington. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. p. 265.

¹³ Além disso, os governos da Arábia Saudita, Paquistão, Irã e Líbia patrocinaram e apoiaram organizações não-governamentais como o Congresso Mundial Muçulmano (uma criação paquistanesa) e a Liga Mundial Muçulmana (uma criação saudita), bem como ‘numerosos, e muitas vezes muito distantes, regimes, partidos, movimentos e causas que, se acredita, compartilham de suas orientações ideológicas’ e que estão enriquecendo o fluxo de informações e recursos entre os muçulmanos”. Idem, pp. 220-221.

dos de América y países como Chile, Iran, Vietnan y Etiopia, todos víctimas de esa ingerencia extranjera.

Sin embargo, aun que Huntington identifique um movimiento de unidad transnacional entre los islámicos, el escritor afirma que la naturaleza conflituosa del Islam impide el éxito de esas prácticas políticas. La ausencia de “un Estado-núcleo islámico” que asuma el control de los diversos movimientos de engajamiento político presentes en el Mundo Islámico atesta el permanente estado de rivalidad y desconfianza propias de esta civilización, pues “la inexistencia de un estado-núcleo islámico contribui mucho para los conflictos internos y externos generalizados que caracterizan a el Islam. La percepción sin cohesión es la fuente de debilidad del Islam e una fuente de amenaza para otras civilizaciones”¹⁴.

Así, la interpretación de Huntington sobre la experiencia política se alinea con una permanente tradición académica que aproxima el Islam del estigma de la intimidación. Para tanto, el presunto mirar científico del escritor a la historia de las relaciones entre “Occidente” y “Oriente” lo inserta en una tradición intelectual que inventa y esencializa las definiciones sobre diferentes comunidades humanas, destinandolas al extrañamiento y destrucción. La manera como Huntington construye um conjunto de representaciones peyorativas de la organización política de tierras del Islám, se vincula fuertemente a la tradición académica partidaria de escritores orientalistas como Bernard Lewis, responsables por hacer del propio Huntington um analista que, segun Edward Said, “... no utiliza una plática neutra, descriptiva y objetiva, pero es un polemista cuya retórica no es apenas altamente sometida a argumentos anteriores sobre la guerra de todos contra todos, como además, los perpetua”¹⁵.

¹⁴ Idem, p. 222.

¹⁵ Edward Said. *Reflexões sobre o Exílio e Outros Ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 319.

Si se investigan los vestigios actuales del discurso de la autoridad sobre el Oriente y sus formas de representación en los Estados Islámicos, se percibe que la aplicación del estigma de la amenaza a las naciones del Oriente Medio aún se manifiesta en el plan académico. Algunos escritores eligen garantizar la manutención de imposibilidad de convívio entre las esferas orientales y occidentales del mundo, transformando la inminencia de la guerra en vaticinio histórico. Un ejemplo de esta perspectiva teórica se encuentra en los argumentos de Ian Buruma y Avishai Margalit presentes en la obra *Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos*. El texto señalado intenta comprobar la existencia de un discurso histórico depreciativo sobre el "Occidente". La propuesta de estos escritores es invertir la lógica investigativa del orientalismo, transformando en víctima histórica "la moderna cultura occidental". Sin embargo, aun que se pudiera creer en esta forma de concebir las relaciones entre las diversas civilizaciones mundiales existe una cuestión conceptual en el argumento occidentalista. Al contrario del orientalismo, mantenido por una relación asimétrica entre Oriente sometido y Occidente dominador, las representaciones occidentalistas no pueden ser explicadas por la dominación cultural de los orientales sobre los occidentales, pues la supremacía occidental se mantiene geopolíticamente inalterada para estos escritores. Así, la única característica cultural del Islám competente de la modernización occidental es ser el eterno enemigo.

El carácter de denuncia de los estereotipos atribuidos al Occidente se evidencia bastante comprometido con la conservación del discurso de superioridad cultural del Oeste y todas las implicaciones políticas que la defensa de este argumento sustenta. La aproximación de los valores occidentales con los Estados Unidos de América servirá de material teórico para que los escritores transpongan la discusión para el campo de la política internacional contemporánea atribuyendo a los críticos del sistema de virtudes estadounidense un sen-

timiento de envidia y resentimiento ante el proyecto modernizador occidental/americano¹⁶.

La hegemonía cultural del Occidente parece tan evidente a los escritores que el activismo político islámico, o cualquier otro movimiento considerado amenazador no fué capaz de producir un sistema de pensamiento originalmente crítico a la civilización occidental. Una de las ideas centrales de la obra es la fe de que el occidentalismo se inició mismamente en el Occidente, siendo el único agente histórico capaz de producir de modo sistemático una refelexión interna. Aunque la expresión contemporánea del occidentalismo sea atribuida al Islám es el contra-iluminismo romántico alemán el responsable por la construcción de un sentimiento de repulsa al Occidente¹⁷. De esta manera, habría una comunión de definiciones entre el romanticismo alemán y el activismo político islámico, pues además del enemigo común, aunque en tiempos históricos distintos, compartem una excesiva valorización de la espiritualidad en detrimento de la racionalidad secular que Europa y Estados Unidos de América insisten en metaforizar.

Si se aplicara al juego de representaciones sobre civilizaciones distintas transponiéndolas a las formas políticas, se podría reducir el embate entre "Occidente" y "Oriente" para el confronto discursivo entre Estados-nacionales que sustentan proyectos distintos como los Estados Unidos de América y la República Islámica de Iran. En este juicio, se torna posible comprender de que manera la tradición académica responsable por la afirmación discursiva de la relación asimé-

¹⁶ "O Ocidente em geral, e a América em particular, provocam inveja e ressentimento mais em quem consome suas imagens e seus bens do que em quem dificilmente imagina como é o Ocidente. (...) O próprio Bin Laden foi outrora um engenheiro civil. Se nada mais, as Torres Gêmeas exemplificavam a soberba tecnológica dos modernos engenheiros. Sua destruição foi arquitetada por um dos seus". Ian Buruma e Avishai Margalit. *Occidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus Inimigos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p. 21.

¹⁷ "Era uma crença romântica comum que o racionalismo excessivo causava a decadência final do que antes era o organismo vital do Ocidente. A esperteza racionalista foi considerada e tida como uma doença ocidental: esperteza sem sabedoria". Idem, p. 82.

trica entre Oeste y Este construye la necesidad de fundamentar la percepción de diferencias políticas en espacio de conflicto. Para tanto, basta que se examine el conjunto de representaciones en que Iran se encuentra sumerso, sea por la autoridad académica de determinados estudiosos y intérpretes de sus instituciones políticas, sea por el imagen estereotipada que se construyó sobre la "República Islámica" iraní.

No cabe aquí lanzar consideraciones valorativas sobre regímenes y políticas públicas. La idea de esta discusión es presentar la cuestión de la estigmatización de experiencias políticas islámicas así en Asia como en África, pero privilegiando la análisis de las representaciones sobre Iran que actualmente se há tornado uno de los principales escenarios de confronto discursivo entre el Islám y Occidente.

Las consideraciones sobre las transformaciones políticas iraníes que culminaron en el proceso revolucionario de 1979 son, en gran parte, vinculadas a conceptos estereotipados preocupados en enfatizar valores comprometidos y sometidos al standard occidental, tal como el "oscurantismo religioso" y el "radicalismo anticolonial".

Aunque el impacto de la victoria de la Revolución Islámica de Iran haya causado resonancia diversa en todo el mundo, los eventos de 1979 no constituyeron la primera formulación de un Estado islámico en la historia del siglo XX. Concebir un Estado-nacional moderno que limitase el islamismo a la esfera privada fue una tarea arriesgada para los gobiernos institucionalizados. Excepto soluciones "modernizadoras" y laicas como la de Turquía después de Mustafá Kemal, el Ataturk, ocurrieron experiencias que se fundamentaron en la emergencia del Islám en las instituciones públicas, como en caso del reino de Saudi Arabia de 1932 que se apoyaba en el wahhabismo¹⁸ y en la ausencia de una Constitución, ya vista como inoportuna por la lectura

¹⁸ Doutrina elaborada pelo reformador sunita Mohamed ibn Abd al-Wahhab. Visava um retorno literal ao Islã original.

rigurosa del Korán. Aun en la perspectiva de construcción de un Estado islámico moderno Iran fue precedido por el Paquistán, fundado a partir de bases seculares, sufrió presiones internas de grupos como el *Jamaat-i Islami* liderado por Abdul Ala Mawdudi para que el país se identificase en su Constitución, como una república islámica¹⁹.

Ante esse panorama, ¿ Qual seria por lo tanto la relevancia de Iran en la geopolitica islámica de los siglos XX y XXI ? Mientras Estado-nacional moderno con una Constitución politica como instrumento de legitimación de sus instituciones de orden social, la revolución islámica iraní presenta la necesidad de sedimentación de sus presupuestos politicos en un texto constitucional, en el momento siguiente a la victoria del movimiento, exhibiendo las lineas generales del pensamiento de determinado grupo específico que no era unánime entre los articuladores del proceso revolucionário, pero bajo el liderazgo del ayatolá Ruhollah Khomeini, levantó su comando en el juego politico. A partir de este quadro interno, la revolución iraní se encaminó para la formación de un Estado-nacional partiendo de una orientación politica fundamentada en la tradición del xiismo duodécimo, vinculando esa tradición al cuerpo textual de la Constitución del país.

Esta aproximación entre institución politica e orígenes xiitas propició a Khomeini mantener estrategia de convertir la comunidad religiosa de Iran en comunidad politica, sin destituir esa construcción de las fronteras peculiares a la idea de nación, factor que atribuye a Iran un papel singular en la historia de las revoluciones sociales. No se puede ignorar que una nación deve ser entendida como el resultado visible de una ideologia (el nacionalismo), que rodea la acción politica por la forma como ella deve ser imaginada, constituida singu-

¹⁹ “O *Jamaat-i Islami*, fundado por Abul Ala Mawdudi (1903-79), pressionava para que houvesse uma aplicação mais rígida das normas da *shariah* e, em 1956, a constituição formalmente definiu o Paquistão como uma república islâmica. Isso representava uma aspiração, que tinha então que ser incorporada às instituições políticas do país.” Karen Armstrong. *O Islã*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001. p.217.

larmente y inviolable em termos de su soberania²⁰. Es posible percibir que la nación mientras comunidad política puede ser amalgamada al discurso de la comunidad religiosa por el motivo de que ambas se constituyen por el "...estilo en que son imaginadas"²¹ y, en el caso de Iran de 1979, concebidas de manera distante de la imaginación secularizada y dependiente de apoyo extranjero promovido por Reza Pahlevi.

De esta manera, Iran no repudia la modernidad en reverencia al tradicionalismo con el qual es representado. Los avances tecnológicos de su industria de guerra además de su bien sucedido programa nuclear sirven como utensilio de análisis del vínculo del Estado iraní a un proyecto modernizador que en algunos puntos específicos repulsa el único modelo considerado legítimo por el Occidente. El proyecto de construcción de un Estado-nacional moderno en Iran después de la Revolución Islámica fue fundamentado originalmente como una alternativa a anterior bipolarización del contexto de la Guerra Fria y principalmente al poder hegemónico ejercitado por los Estados Unidos de América en el Mundo Islámico desde fines del siglo XX²².

En contraposición al modelo occidentalizado de nación defendido por la política externa estadounidense, Iran desde la institución de la República Islámica como sistema de gobierno intenta edificar liderazgo regional con fundamento en la manutención de una red de solidaridad transnacional que garantice su intervención en asuntos internos de naciones próximas que presenten poblaciones mahometa-

²⁰ "Dentro de um espírito antropológico, proponho, então, a seguinte definição para a nação: ela é uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana." Benedict Anderson. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989. p. 14.

²¹ *Idem*, p.15.

²² "A política externa da República Islâmica empolgava islamitas em outros lugares. Ela propunha uma luta de morte contra o Grande Satã (os Estados Unidos) e a União Soviética. O primeiro era o protetor de Israel e outros inimigos do verdadeiro islã como a Arábia Saudita. A última era a fonte do ateísmo e do materialismo. Nenhuma das duas afirmações era inexata, mas o ímpeto principal dos clérigos era mobilizar milhares de pessoas diante da embaixada americana e exigir a volta do xá para ser julgado." Tariq Ali. *Confronto de Fundamentalismos – Cruzadas, Jihads e Modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.194.

nas, principalmente xiitas. Como ejemplo de esta perspectiva el amplio apoyo por parte de Iran a milicias revolucionarias como *Hezbollah* en Líbano además de inúmeros otros grupos que defienden la liberación del pueblo Palestino de Israel.

Así, el presunto “choque de civilizaciones” representado por el embate público entre los gobiernos de los Estados Unidos de América y de Iran debe ser deslocado del ámbito civilizacional y pasar a ser comprendido apenas como un embate entre proyectos de constitución de hegemonías regionales que tiene en el campo de las relaciones internacionales el espacio de desarrollo de sus confrontos de intereses. Dentro de esta perspectiva, la participación del estado Iraní actual en la materialización de una política institucional de liderazgo en el Mundo Islámico sirve como elemento investigativo para la comprensión del cuadro geopolítico del Oriente Medio y la defensa de la República Islámica como modelo de gobierno alternativo al régimen “democrático-occidental” presentado por la política externa estadounidense a la región.

El mantenimiento de un discurso oficial que alinea categorías identitarias comunes a la gran parte de las naciones del Oriente Medio, invocando el capital simbólico propio de la fe islámica compartida entre naciones sometidas al ejercicio de su hegemonía hace de Iran el objetivo más nuevo de un manojito de estigmas que siempre estuvieron vinculados a experiencias políticas no europeas, sea la aproximación de la República Islámica a las características del despotismo asiático edificado por Europa en el siglo XVIII, a la presentada superioridad civilizacional del occidente desarrollada en el siglo XIX, o hasta la imagen de la amenaza política y militar propia del siglo XX.

Los estereotipos sobre las experiencias políticas del Mundo Musulmán, en especial sobre la República Islámica de Irán son miradas como representaciones capaces de ocultar las acciones autocríticas de

la sociedad iraní, que no es perfecta política y económicamente, pero no puede ser considerada una permanente amenaza a la seguridad internacional²³. Esta percepción generalizada sobre el Irán y otras naciones del Oriente Medio construye argumentos que presentan el pensamiento político islámico como incompatible con la práctica democrática de modelo occidental, destinando Oriente y Occidente a una oposición inevitable que puede conducir el mundo al confronto militar.

La demonización de la República Islámica de Irán en Occidente resulta de una tradición política y histórica depreciativa que dificulta desde otros siglos la comunicación simétrica entre estos pueblos. La Seguridad Internacional no puede ser amenazada por el mantenimiento de discursos de la autoridad sobre aquellos que no son comprendidos.

²³ “Por otro lado, la información sesgada sobre la situación política del Irán posrevolucionario ha transmitido la idea de que la iraní es una sociedad incapaz de autocrítica y reforma, dominada por una visión inmovilista de la religión y la política. Esta situación ha ocultado las dinámicas de reforma y el interesante debater que sobre temas políticos intocables por el núcleo central de la ideología revolucionaria están teniendo lugar entre intelectuales y pensadores iraníes desde 1979. Gema Martín Muñoz. *El Estado Árabe – Crisis de Legitimidad y Contestación Islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999. p. 307.