

Una breve crítica a los defensores encubiertos del autoritarismo en el ámbito islámico

H. C. F. Mansilla

Doctor en Filosofía, Magister en Ciencias Políticas, hcf_mansilla@yahoo.com

Al comienzo mismo de la corriente postmoderna, en 1978, apareció la obra más importante de Edward W. Said (Jerusalén/Palestina 1935-New York 2003), quien con el tiempo se ha convertido en el padre de los estudios postcoloniales y subalternos. Su obra principal, *Orientalismo*, es un libro sugerente, con temáticas muy importantes y con una perspectiva ciertamente original¹. El notable mérito de Said reside en analizar de modo novedoso el complejo vínculo entre el saber académico y el poder político: el conocimiento científico y literario de las culturas ajenas habría preparado la ocupación y conquista de las mismas por las potencias europeas. Los orientalistas occidentales construyen, de acuerdo con Said, una imagen invariable del Oriente y de sus habitantes como si fuesen lo Otro por excelencia con respecto a lo europeo. Contra los estudios orientalistas de su tiempo, Said tuvo la valentía de afirmar que ese Otro se manifestaba invariablemente como portador de una dignidad ontológica inferior: un modelo civilizatorio estático, conservador, despótico, atrasado, patriarcal e informal. El ámbito oriental es visto por los occidentales, según Said, como una pretendida unidad monolítica que no conoce el progreso

histórico, que no puede definirse o analizarse a sí misma y que representa un peligro para el resto del planeta.

Pero, como lo admiten autores muy favorables a su teoría, Said ha producido al mismo tiempo generalizaciones insostenibles y contradicciones notorias². Estas carencias no pueden ser exculpidas mediante los argumentos habituales de proveniencia postmoderna: las incongruencias del propio texto constituirían los factores indispensables del progreso intelectual; la coherencia argumentativa debería ser vista como un aspecto superable de la cultura “burguesa e imperialista”. *Orientalismo* es un libro estructurado caóticamente, inexacto y difuso, que contiene largos pasajes filológicos que son prescindibles para la finalidad de la obra. Muy a tono con las tendencias relativistas que recién empezaban, Said declaró enfáticamente que no hay verdades en sentido absoluto y que todo enunciado está permeado por el habla y la cultura del contexto. El pensar sería solamente la formulación de metáforas y metonimias, afirmó Said citando a Friedrich Nietzsche de forma entusiasta. Pero inmediatamente después, Said prosigue con declaraciones generales de naturaleza

dramática y no relativizadas por un sentido común crítico, al aseverar que todo lo que dijeron los occidentales de los siglos XIX y XX sobre el Oriente tendría necesariamente un carácter racista, imperialista y etnocéntrico y que el orientalismo académico se agotaría en agresiones y en una vana pretensión de verdad³. Detrás de toda actividad académica Said sospechaba un grosero interés material y político, un ansia perenne de dominación.

De manera paradójica y, en el fondo, permaneciendo fiel a una cultura básicamente autoritaria y poco afecta a la investigación científica —la musulmana de su infancia—, Said no se imaginó que puede haber una curiosidad científica como la concibió Aristóteles en cuanto cualidad innata del ser humano. Así por ejemplo, a Said la preocupación por un modelo civilizatorio que no es el propio, como es usual en el ámbito universitario y académico occidental, le pareció sospechosa porque podía esconder un anhelo de dominación. Como se desprende de la totalidad de la obra de Said, la indagación sistemática con intención crítica en el campo de las ciencias sociales era algo relativamente extraño al núcleo convencional de su pensamiento. En este sentido, es sintomático que Said rechazara vehementemente todo análisis de la cultura política cotidiana del mundo musulmán, toda descripción de los códigos paralelos de conducta que allí son habituales y toda alusión a las dificultades que los propios habitantes de estas tierras sufrían y sufren a causa de la irracionalidad de muchos aspectos de la vida diaria, como la falta del Estado de derecho y la débil posición de los individuos frente a los poderes fácticos, casi siempre imprevisibles y a menudo despóticos. Como a todo espíritu conservador, le molestaba que los “extranjeros” criticaran los fenómenos recurrentes de la realidad cotidiana de su ámbito de origen⁴. En resumen, no se dio cuenta de las consecuencias de todo tipo que se daban y se dan hasta hoy en el mundo islámico por la falta de un análisis crítico-científico de la propia identidad social.

Para ilustrar los detalles engorrosos de *Orientalismo* se puede mencionar una gran obra literaria analizada por Edward W. Said. A mediados del siglo XIX Gérard de Nerval

publicó su crónica del Oriente musulmán, que es un intento literario de comprender lo Otro, lo diametralmente distinto a la cultura occidental. Este esfuerzo no estuvo teñido por el propósito de denigrar la civilización islámica o de despreciar la cultura de los países árabes que Nerval visitó, sino que se inspiró en el anhelo de entender lo Otro y dar cuenta de ello de forma objetiva e imparcial, en la medida en que la literatura lo puede permitir⁵. Nerval quería hacer justicia a ese mundo tan diferente del propio. El ambiente que describe es deslumbrante y seductor y, al mismo tiempo, monstruoso e inhumano. Lo Otro es, por excelencia, ciertamente fascinante y desafiante, lleno de aventuras y curiosidades inesperadas, pero también un ámbito de una pobreza indescriptible, lleno de injusticias y discriminaciones inaceptables, relacionadas, sobre todo, con las mujeres y los esclavos. Para Said la poligamia y la posición subalterna de las mujeres en el ámbito musulmán representarían cuestiones “triviales”⁶. Y uno de los factores más detestables, como lo insinúa Gérard de Nerval, es la justificación de ese estado de cosas mediante la religión, la tradición y la historia, es decir, acudiendo al argumento del carácter único e irreductible de las diferencias identificadoras. Esta es también la estrategia recurrente de los estudios postcoloniales y subalternos. El gran problema y carencia de las teorías postcoloniales debe ser visto en la justificación de los ya mencionados aspectos criticables del área islámica y de los otros regímenes civilizatorios del Tercer Mundo por medio de las diferencias identificadoras, como ya lo hemos vislumbrado al mencionar a Gérard de Nerval. Se puede decir que son enfoques que invierten el eurocentrismo superficialmente y que no contribuyen a comprender mejor las complejas y cambiantes estructuras internas, así como la configuración de la vida cotidiana de los países del Tercer Mundo.

Para entender mejor la constelación contemporánea, por ejemplo en el ámbito islámico, hay que acudir a estudios fundamentados empíricamente. De acuerdo con el erudito sirio Bassam Tibi, muchos aspectos de la vida diaria en la mayoría de las sociedades que conforman el área musulmana —el tratamiento de las mujeres y de las minorías, las

³ Said, *Orientalismus*, 228-229.

⁴ *Ibíd.*, 39-60.

⁵ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, especialmente el capítulo: “Les femmes du Caire”, en Gérard de Nerval, *Oeuvres* vol. II, texto establecido y anotado por Albert Béguin y Jean Richer (París: Bibliothèque de la Pléiade / Gallimard, 1956), 94-313.

⁶ Said, *Orientalismus*, 337, 351.

¹ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage 1978). En este texto mío citaré a Said siguiendo la excelente traducción alemana de Liliane Weissberg: Edward W. Said, *Orientalismus (Orientalismo)* (Frankfurt etc.: Ullstein 1981), 320-323, 331, 343. Otras obras teóricamente importantes amplían esta concepción: Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge: Harvard U. P., 1983); Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (Londres: Chatto & Windus, 1993).

² Cf. entre otros: John MacKenzie, *Orientalism. History, Theory and the Arts* (Manchester: Manchester U. P., 1995); Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics* (London / New York: Verso, 1998).

prácticas políticas habituales y el funcionamiento efectivo de las administraciones públicas— no son solo modelos distintos del europeo occidental, sino sistemas de ordenamiento social que denotan un arcaísmo petrificado, un legado autoritario preservado intencionalmente y un nivel organizativo que ha quedado sobrepasado por el curso histórico modernizante⁷. No hay duda, por otra parte, de que los elementos centrales de esa tradición brindan seguridad emocional, un sentido bien establecido de pertenencia colectiva y, por consiguiente, una identidad social relativamente sólida. Y por todo ello, estos factores son aceptados gustosamente y estimados en alto grado por una porción muy importante de la población en casi todos los países islámicos.

En todos estos enfoques, situados en el terreno de los estudios postcoloniales, se pueden detectar cinco carencias principales: (1) la incapacidad de autocrítica; (2) la aceptación tácita de los elementos autoritarios y anacrónicos de la propia cultura porque es el legado de valores que uno mismo ha recibido (“el lugar de enunciación”); (3) el uso instrumental, demasiado evidente, del relativismo postmodernista, porque este último sirve extraordinariamente bien con un toque de actualidad y cientificidad— a las metas de enaltecer la posición político-cultural de las naciones del Tercer Mundo y, al mismo tiempo, de diluir y hasta menospreciar los logros científicos, democráticos y organizativos de Europa occidental; (4) la preservación de una visión romántica y edulcorada acerca del propio pasado y de los regímenes autoritarios (populistas y socialistas) que *prima facie* parecen construir una alternativa al “capitalismo imperialista”; y (5) el cultivo de formas confusas y barrocas de exposición, junto con contenidos teóricos que a la postre se muestran como modestos o insignificantes. Estos factores aseguran paradójicamente la popularidad de estos enfoques en el mundo académico latinoamericano.

El tratamiento relativista de los derechos humanos tiene uno de sus mejores exponentes en Mahmoud Bassiouni, quien ha combinado

modelos muy avanzados de teoría postmodernista con la erudición de los expertos tradicionales en derecho islámico. Para Bassiouni, cada orden cultural posee sus propios derechos humanos y su propia tradición, religiosa y secular, referida a estos derechos. Su tesis principal es muy popular en el mundo académico contemporáneo: los derechos humanos deben ser “redefinidos” por el legado intelectual de cada modelo civilizatorio e integrados, por ejemplo, al derecho islámico clásico, en cuyo marco recién tendrían significación efectiva. Por un lado, se “respetan” la tradición occidental de los derechos humanos; pero estos últimos tienen vigencia práctica solo si se los interpreta en el seno de los principales saberes jurídicos y políticos del Islam⁸. Bassiouni, pese al despliegue de su imponente aparato crítico e histórico, se basa en el principio conservador por excelencia que ha desarrollado la convención islámica clásica sobre este punto: todos los derechos provienen directamente de la voluntad de Dios; su vigencia está asegurada por este origen divino, que en la mayoría de los casos hace superflua una regulación constitucional o legal, ya que esta sería redundante. Medidas provenientes de parlamentos, gobiernos e instituciones para la protección e implementación de los derechos son vistas como secundarias y a veces como innecesarias⁹.

Bassiouni asevera, inequívocamente, que los derechos humanos representan una construcción social de la civilización occidental, que no puede pretender universalidad porque se originó como “reacción” a amenazas que una sociedad determinada experimentó en el seno de una historia particular. Por ello, habría muy diferentes concepciones de derechos humanos en el planeta, y ninguna de estas concepciones, por lógica, podría pretender una validez universal. Todas estas aseveraciones, por más eufónicas que suenen, predisponen a una estrategia de dilución de los derechos humanos, que ya no tendrían una vigencia irrestricta como pilar de la identidad humana, sino solo una validez relativa como parte de un todo mayor consagrado a obtener la satisfacción de las necesidades. Bassiouni afirma con un triunfalismo equivocado que la

⁷ Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica) (Munich: Beck, 1981), 11-19.

⁸ Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität* (Los derechos humanos entre la universalidad y la legitimidad islámica) (Berlin: Suhrkamp, 2014), 92-93. Este principio se parece mucho a la práctica cotidiana con respecto al Derecho Indiano durante la época colonial española: se acatan las leyes, pero no se cumplen.

⁹ *Ibid.*, 22.



Carlos Castro @carloscastroar - Sin título (2021), registro fotográfico por David Estrada Larraneta



discusión internacional en las Naciones Unidas y en otros organismos no se ocupa preferentemente de los derechos humanos, sino de otros “problemas más importantes”, como la repartición adecuada de la riqueza social o la consecución de la justicia social en el comercio internacional¹⁰.

La obra de Bassiouni, plena de repeticiones de todo tipo, constituye una típica discusión dentro de la jurisprudencia islámica, que posee una notable riqueza interpretativa, pero que casi nunca pasa a analizar dos planos que son relevantes en todo debate realmente serio: (a) la distancia entre teoría y praxis, en este caso entre la retórica habitual de los expertos jurídicos y la realidad de la vida cotidiana en las sociedades musulmanas, y (b) los posibles elementos autoritarios en los legados culturales profundos del ámbito islámico, en las políticas públicas de los gobiernos respectivos y en el propio Corán. Uno buscaría vanamente un análisis crítico de estos aspectos en la obra de Mahmoud Bassiouni, ampulosa en la forma de exposición y con un contenido muy modesto y previsible¹¹.

En los farragosos escritos de los pensadores postmodernistas en América Latina se asevera a menudo que la concepción de los derechos humanos es algo de naturaleza contingente¹², porque proviene de un modelo civilizatorio (el europeo occidental) particular que no debería pretender una vigencia universal. El racionalismo, la Ilustración y la democracia pluralista moderna serían, de igual manera, fenómenos históricamente fortuitos, es decir: sin valor normativo para las culturas extra-europeas. Esta estrategia doctrinaria no es inocua en términos políticos reales. En numerosos países del Tercer Mundo la impugnación académica de la legitimidad de los derechos humanos contribuye a revigorizar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre teórico y vocabulario progresista, pueden ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural. ❏

¹⁰ Ibid., 319.

¹¹ Ibid., 32-34. Toda mención crítica a las consecuencias políticas y sociales de las prácticas cotidianas del Islam es vista como una imperdonable intromisión imperialista. Así se explica el rechazo dogmático de todo intento de preguntarse si existe una incompatibilidad entre el Islam primigenio (relativamente anti-individualista) y la concepción occidental de los derechos humanos (Ibid., 88-91).

¹² Sérgio Costa, “Derechos humanos en el mundo poscolonial”, *Nueva sociedad* (Buenos Aires), N° 188 (noviembre-diciembre de 2003): 52-65, especialmente p. 53.