



Oriente y el orientalismo

Por Farid Kahhat*

En el año 2002, el Corán se convirtió en un éxito de ventas en más de un país industrializado. Durante unos meses, los libros de divulgación sobre el Islam desplazaron a los libros de «autoayuda» en las estanterías de algunas librerías. Este súbito interés por una religión a la que pertenece uno de cada cinco habitantes de nuestro mundo resultaría encomiable, de no ser por el hito que lo motivó: los atentados del 11 de setiembre del 2001. Nadie le dijo a esa gente que si lo que buscaba era comprender estos hechos, en realidad estaba perdiendo su tiempo. Asumir que el Corán podría ser útil para este fin era tan sensato como creer que el Libro de la Revelación en la Biblia predijo los atentados contra las torres gemelas (cosa que, por cierto, cree uno de cada cuatro estadounidenses).

** Analista internacional. profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú*

Este extravío sería anecdótico de no ser porque constituye una instancia de un fenómeno de mayor alcance y que Edward Said denominó «orientalismo». El término en lo esencial alude al hecho de que, por vicisitudes de la historia, el estudio del Islam nunca ha sido un mero tema académico dentro del mundo occidental. Tanto como fuente de amenaza a la cristiandad durante el medioevo, o como posesión colonial a partir del siglo XIX, la comprensión de los pueblos y cultura islámicos entre las potencias occidentales siempre estuvo mediada por el imperativo político de contener y/o controlar a tan esquivo y levantisco «objeto de estudio».

Asimismo, las urgencias de la política contribuyen a explicar el tipo de conocimiento producido sobre el Islam en el mundo occidental. La profusa diversidad cultural y la tortuosa historia de conflictos políticos y confesionales dentro de las sociedades de mayoría musulmana, así como la densa trama de lazos que, trascendiendo las fronteras entre religiones, las une con otras culturas, quedan reducidos en lo esencial a una simple dicotomía: «Oriente» y «Occidente», los cuales serían no sólo esencialmente diferentes entre sí, sino que además, cada una de esas culturas se define por oposición a la otra... Solo así se explica, según Said, que en lugar de estudiar, por ejemplo, la filosofía de la historia entre pensadores árabes de religión musulmana en el siglo XIII, o la arquitectura islámica en la Andalucía del siglo XI, el objeto de estudio haya pasado a ser una unidad abstracta e inmutable: el Islam.

Esta visión también explica anacronismos tales como el de llamar «fundamentalistas» a todos los movimientos islamistas, con prescindencia de sus particularidades, olvidando que el término «fundamentalismo» fue acuñado en el siglo XIX por grupos cristianos de los Estados Unidos para designarse a sí mismos. Aludía al hecho de que su comprensión de la Biblia era literal y no hermenéutica, y que por ende se remitía a los fundamentos de la fe. Mal que les pese, los islamistas radicales no son fundamentalistas en ese sentido del término. Por ejemplo, es francamente discutible que su comprensión del término *Jihad* sea la que prevalece en el Corán.

Para ver un ejemplo del pensamiento orientalista en acción, podríamos remitirnos a la pregunta que se formulaban consternados algunos medios de prensa liberales en los Estados Unidos tras los atentados del 11 de setiembre. La pregunta a la que me refiero es obviamente: «*Why do they hate us?*», o, traducida al español, «¿por qué ellos nos odian?». Aunque parecía reflejar un cándido pero honesto intento por entender lo que pasaba, las premisas que subyacen a esta pregunta son potencialmente tendenciosas. El Islam —una religión que agrupa a más de 1,000 millones de personas que hablan cientos de lenguas distintas, pertenecen a distintas confesiones, abrazan tradiciones culturales distintas y viven bajo regímenes políticos radicalmente diferentes entre sí— quedaba reducido a la condición de un monolito inmarcesible: «*they*», o «ellos», como si todos aquellos que profesan la religión musulmana fueran indistinguibles entre sí.

A su vez, la civilización occidental aparecía como una entidad igualmente monolítica: «*us*», o «nosotros», como si no hubieran

dentro de ella diferencias entre hombres y mujeres, blancos y negros, católicos y protestantes, nativos e inmigrantes, etc. Por lo demás, el vínculo que unía ambas partes de la ecuación era una emoción irracional: el odio. La posibilidad de que, tal vez, muchos musulmanes pudiesen coincidir en formular racionalmente críticas válidas y comprensibles a cuando menos algunas políticas adoptadas por algunos países occidentales hacia su región del mundo, no tenía cabida dentro de los parámetros de la pregunta. Peor aún, dado que la pregunta se formulaba como secuela de la devastación causada por las acciones de Al Qaeda, ésta parecía asumir no solo que los musulmanes eran esencialmente iguales entre sí, sino que, además, compartían (o cuando menos comprendían) las motivaciones de Osama Bin Laden. Dado que reivindicaban su condición de islamistas, Bin Laden y sus asociados dejaban de ser parte de una organización criminal para constituirse en una entidad representativa de, cuando menos, una porción significativa de la religión musulmana. Se trata por cierto de una inferencia tan válida como suponer que para entender las motivaciones de David Koresh —quién creía ser Cristo reencarnado— o Timothy Mc Veigh —quién explicaba su racismo en base a su fe cristiana— haya que leer primero la Biblia.

Ahora bien, podríamos ver el mismo asunto desde otra perspectiva. Por ejemplo, si uno quiere conocer sobre la vida urbana en la Lima de los años sesenta, algunas novelas de Mario Vargas Llosa pueden ser una buena referencia. Si quiere por el contrario estudiar la naturaleza de las relaciones económicas entre países con distintos niveles de desarrollo, la referencia habitual en el pasado solían ser textos de Fernando Henrique Cardoso, autor cuyas tesis la mayoría consideraría desfasadas hoy en día, incluyendo al propio Cardoso. En general, la fuente a la que nos remitamos en nuestra búsqueda de conocimiento dependerá del tema, el lugar y el período histórico que nos interesa conocer.

Hoy en día, sin embargo, personajes como Samuel Huntington sugieren que, si queremos entender cualquier cosa importante, sobre cualquier país de mayoría musulmana, en cualquier período de su historia, debemos remitirnos al Corán. Según este criterio, la explicación de la conducta política entre pueblos de mayoría musulmana habría que buscarla en la religión. Así, los palestinos no se opondrían a la ocupación israelí de sus territorios porque ésta sea ilegal, los prive de tener un Estado propio, o suponga la violenta usurpación de sus derechos y propiedades, sino por que están imbuidos de una mentalidad arcaica y milenarista.

Pareciera que entender la conducta política entre pueblos como el palestino fuese tarea de antropólogos o psicólogos antes que de politólogos, puesto que sus motivaciones son ininteligibles para nosotros y sólo cobran sentido a través de la interpretación autorizada de los expertos en la materia. Se trata por cierto de una tesis francamente paradójica, dado que la mayoría de los palestinos no plantean ninguna reivindicación como nación que no esté amparada por alguna norma del Derecho Internacional, desde las resoluciones de las Naciones Unidas, hasta las Convenciones de Ginebra, pasando por el Derecho Internacional Humanitario. Plantean además que, de tener un Estado propio, éste debería ser laico y democrático.

Israel, en cambio, no se considera a sí mismo el Estado de sus ciudadanos, sino el Estado del pueblo judío, pese a que la mayoría de los judíos en el mundo no son ciudadanos de Israel, y a que uno de cada cinco ciudadanos israelíes no profesa la religión judía. Se trata por lo demás de una reivindicación histórica que, en versión de connotados ministros del gobierno israelí, suele remitirse a una promesa divina. Cabría preguntarse pues cuál de esos nacionalismos es más afín a la modernidad, y cuál es más proclive a sumirnos en devaneos propios del oscurantismo medieval.

Quisiera detenerme en la relación entre cultura e identidad que está detrás de una perspectiva como la recién esbozada. Existe una amplia gama de rasgos culturales a los que una persona podría apelar para definir su identidad social (e.g., etnicidad, género, generación, nacionalidad, etc.). De acuerdo a cómo éstos sean entrelazados, la identidad puede ser un fenómeno dotado de una multiplicidad de capas y texturas, capaz de tolerar la ambigüedad y el mestizaje¹, o esas múltiples dimensiones pueden colapsar en una división maniquea entre “nosotros” y “ellos”, en la que el “otro” representa una alteridad absoluta. Esto último es lo que hace Samuel Huntington en relación al Islam. Para él, una vez formadas, las fronteras entre civilizaciones aparecen como si estuvieran esculpidas en piedra, y tal como las piedras, parecen ser internamente monolíticas. De hecho, la frase que Huntington emplea en inglés para referirse a las fronteras entre civilizaciones es la de “*fault lines*”. Una de las acepciones de esta expresión —“*fault lines*” —

1 “Los ecologistas saben que las fronteras entre dos comunidades ecológicas diferentes -por ejemplo, entre un bosque y una pradera- a menudo albergan una mayor variedad y densidad de vida que cada una de esas comunidades por separado. (...) A esta fertilidad usualmente se le denomina ‘efecto de los bordes’, y los bordes mismos son conocidos como bajo el nombre de ‘ecotono’. La etimología de este término posee cierto interés, ya que deriva del griego *oikos*, o hábitat, y tonos, o tensión.

es la de “falla geológica”. La metáfora implícita no podía ser más sugerente: las fallas geológicas separan placas tectónicas, las cuales constituyen universos autocontenidos que sólo entran en contacto al momento de colisionar, produciendo trepidaciones sísmicas.

En palabras del propio Huntington: “los pueblos de diferentes civilizaciones tienen visiones diferentes sobre la relación entre Dios y el hombre, el individuo y el grupo, el ciudadano y el Estado, los padres y sus hijos, marido y mujer, así como visiones diferentes sobre la importancia relativa de derechos y responsabilidades, libertad y autoridad, igualdad y jerarquía. Estas diferencias son el producto de siglos de historia.”² Al convertir a las civilizaciones en universos culturales sin mayores puntos de intersección, esencialmente cerrados sobre sí mismos, la interacción entre civilizaciones queda restringida según Huntington a los ámbitos del conflicto y el mercado. En sus propias palabras, “la expansión de Occidente ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de sociedades no occidentales. Los líderes políticos e intelectuales de esas sociedades han respondido al impacto de Occidente de tres modos distintos: rechazando tanto la modernización como la occidentalización; acogiendo ambas; acogiendo la modernización y rechazando la occidentalización.”³

En otras palabras, frente al reto que plantea la cultura occidental, las culturas no occidentales sólo podrían optar entre una aculturación incondicional o una resistencia encarnizada, replegándose sobre sí mismas o apropiándose de los instrumentos de su rival. El maniqueísmo de la teoría de la modernización resplandece aquí en todo su esplendor: las “sociedades tradicionales” se presentan como entidades sin fisuras, y carentes por ello de dinamismo interno, viven suspendidas en el tiempo, impermeables al cambio hasta que reciben el impacto de la modernidad occidental. Cuando éste ocurre, el mestizaje no es una opción, puesto que en el mundo de Huntington las culturas no se mezclan. Poseen, sin embargo, la versatilidad necesaria para asimilar los rasgos de la modernidad preservando al mismo tiempo la integridad y pureza de su propia identidad. Así, por ejemplo, cuando Huntington se refiere a esa milenaria Némesis de la civilización occidental que

2 HUNTINGTON, Samuel “*The Clash of Civilizations?*”; en: *Foreign Affairs*; Vol. 72, No. 3; Verano de 1993; p. 25

3 HUNTINGTON, Samuel Huntington “*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*”. *Touchstone Books. New York. 1996. p. 72*

constituye la cultura islámica, afirma que “ha existido una continuidad en el Islam desde su fundación. Se trata de una religión militante en la que no existe distinción entre lo que es religioso y lo que es laico.”⁴

De hecho, algunos pasajes de la obra de Huntington incitan a evocar a ese fundamentalista *á la carte*, que puebla el imaginario colectivo de sus compatriotas: un individuo barbado, con la cabeza enfundada en un turbante, la mirada nublada por un velo de sangre, y la cimitarra siempre en ristre. Sus atavismos seculares serían consecuencia de la naturaleza de sus creencias religiosas, pobladas de invocaciones al martirio en nombre de una verdad irredenta en un mundo plagado de infieles.

Sin embargo, contra lo que Huntington sugiere, el Irán contemporáneo, al que se suele considerar la principal encarnación política de un islamismo tradicionalista, presuntamente aferrado al pasado, posee un régimen político profundamente innovador, sin precedente alguno dentro del mundo islámico. Antes de la revolución iraní, jamás había existido una “República Islámica” como la que impera en ese país. Se trata por lo demás de un régimen político que no tiene ningún inconveniente en apropiarse selectivamente de ciertos principios del Derecho Internacional de origen occidental como, por ejemplo, el principio de soberanía estatal y su corolario, el principio de no intervención en los asuntos internos de otros Estados, contraponiéndolos a aquellos otros principios del Derecho Internacional, también de origen occidental, que no son de su agrado como, por ejemplo, el Derecho Internacional Humanitario. No estaría demás añadir que los “antiguos iraníes” —es decir, los persas— tampoco tuvieron reparos en abandonar su propia religión sustentada en el culto a Zoroastro, para abrazar el Islam, que hasta su “importación” por los árabes en el siglo VII constituía una fe ubicada fuera de sus tradiciones culturales.

A contramano de su representación como una religión de una solidez pétreas, el Islam fue desde su origen una religión sincrética, que incluyó entre sus profetas a personajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como Noé, Abraham, Moisés y el propio Jesús. Fue además una religión que ejerció la tolerancia hacia cristianos y judíos en tanto pueblos inmersos en el proceso de la revelación divina, en aquellos tiempos en que la Inquisición se esmeraba por reducir a cenizas tanto a herejes como a infieles, y la Europa cristiana se deslizaba por la escarpada pendiente que

4 HUNTINGTON, Samuel .Op.Cit.. 1996. p. 162

la sumiría durante siglo y medio en sucesivas guerras de religión. Por lo demás, fueron las universidades islámicas de la España medieval las que preservaron el legado intelectual de la antigüedad clásica durante la era del oscurantismo. Los pensadores de la Europa renacentista no tuvieron que “redescubrir” la filosofía de Platón y Aristóteles. Fueron filósofos musulmanes y judíos que escribían en lengua árabe como Averroes y Avicena quienes realizaron esa labor por ellos⁵.

Si esa representación de la cultura islámica hoy nos resulta ajena, ello se explica por los procesos políticos en los que diversos pueblos de mayoría musulmana han estado inmersos durante el último siglo, y no porque perdure en el Islam desde tiempos inmemoriales una esencia inmutable que lo hace ser lo que es. Por ejemplo, mientras el nacionalismo secular fue capaz de cautivar la imaginación de la mayoría de pueblos árabes, los movimientos islamistas constituían grupos marginales en el espectro político de sus respectivos países. Pero el pan-arabismo prometió liberar Palestina, y no hizo sino cosechar sucesivas derrotas a manos de Israel y sus aliados occidentales. Allí donde prometió libertad, no hizo sino construir autocracias represivas. Allí donde prometió un liderazgo eficaz del proceso de desarrollo, no hizo sino instaurar gobiernos ineptos y corruptos a partes iguales.

No es por ende casual que el “retorno a las raíces” que pretende encarnar el islamismo florezca a fines de la década del 70, cuando se hace palmario el fracaso del principal proyecto político alternativo. Tampoco es casual que el principal reto a los nacionalismos seculares proviniera de las mezquitas. De un lado, porque las fuerzas de la oposición secular —como el marxismo— fueron diezmadas por la represión oficial. De otro lado, por que la vida religiosa solía ser el único espacio de socialización que poseía alguna autonomía respecto del Estado. Lamentablemente para los islamistas, las “raíces” que tanto añoran no constituyen un legado cultural de una pureza prístina e incontrovertible que sólo espera a ser

5 “Maimónides, el gran sabio judío del siglo XII, tenía razón en mirar con recelo la posibilidad de reforma en una Europa intolerante y dogmática, y tenía buenas razones para huir de su tierra natal europea y de las persecuciones religiosas hacia la seguridad de un Cairo urbano y tolerante y del patronazgo del sultán Saladino. Las cosas han progresado desde esa Europa dominada por la Inquisición (aunque la historia de mediados del siglo XX dio lugar a titubeos), pero no debemos ahora llegar a la suposición contraria de que, si bien la elección razonada puede ser bastante fácil en Europa, las culturas no occidentales —del Cairo y más allá— están inevitablemente encerradas en la tiranía del fundamentalismo irracional”.

SEN, Amartya “La Razón antes que la Identidad”. En: “*Letras Libres*”. Año II. No. 23. Noviembre 2000. p. 18

rescatado. Constituyen más bien una nueva interpretación de la propia historia motivada por los retos y urgencias del presente. Interpretación, por lo demás, perfectamente cuestionable.

Es por ello que la mayoría de los casos en que el islamismo se convirtió en una fuente de violencia política, ésta tendió a ser ejercida contra otros musulmanes como, por ejemplo, en los casos de Pakistán, Argelia o Afganistán, precisamente porque lo que está en cuestión son interpretaciones encontradas de lo que significa ser musulmán. También cabría recordar que la violencia islamista suele ser o bien una respuesta a la represión estatal, como en el caso de Argelia, en donde se les negó un triunfo legítimo en una elección democrática, o bien una respuesta a la ocupación militar extranjera de su país. No es casual por ejemplo, que Hezbollah y Hamas no existieran antes de la invasión israelí al Líbano de 1982 y del inicio de la *Intifada* palestina contra la ocupación israelí en 1987, respectivamente.

Ahora bien, volviendo a Huntington, cabría recordar que las ideas de este autor no son las de un académico desapasionado e imparcial, dedicado a avizorar el futuro desde su torre de marfil. Intentan más bien influir en los debates sobre estrategia de política exterior en los Estados Unidos. Pese a los riesgos y costos que implicó, la Guerra Fría creó un clima de estabilidad y predictibilidad en el escenario internacional que hizo más apacible la vida de aquellos involucrados en el proceso de diseñar e implementar la política exterior norteamericana. Gracias al comunismo, la política mundial podía representarse como un proceso bipolar, sin ambigüedades ni matices que nublasen el buen juicio de los contrincantes.

Al perder a su proverbial adversario de la Post-Guerra Fría —la Unión Soviética—, los Estados Unidos perdían también uno de los principios ordenadores de su política internacional, el de la contención de la expansión comunista. Urgidos de una nueva fuente de certidumbre, quienes participan en la definición de la política exterior de los Estados Unidos buscan dotarla de un nuevo principio ordenador.⁶ Es este el contexto en el que se insertan las tesis de Huntington, el suyo es “un esfuerzo por identificar los elemen-

6 Lamentablemente, no faltan quienes prefieren enfilarse sus lanzas contra molinos de viento antes que contemplar la posibilidad de que el mundo de hoy tal vez sea demasiado complicado como para interpretarlo a través de una idea-fuerza. Este dista de ser un asunto trivial, puesto que la voluntad de los actores involucrados en la política mundial no es un dato de la realidad, sino más bien algo que se construye y modifica a través de su interacción. Por ello, asumir que aquel con quien se interactúa no puede ser sino un adversario, implica el riesgo de convertir esa previsión en una profecía autocumplida.

7 HUNTINGTON, Samuel. Op. Cit. 1993. pg. 187

tos de un paradigma para la Post-Guerra Fría”⁷, basado en la idea de que la pertenencia a una misma civilización será en el futuro “la forma de agrupar países más importante para entender la política global.”⁸ La continuidad intemporal de las identidades culturales proveería el anclaje conceptual anhelado, y resolvería algunos enigmas de la política mundial tras la virtual desaparición del comunismo. Una China capitalista, por ejemplo, no dejaría de ser una China confuciana, es decir, un país impregnado de una cultura radicalmente diferente y potencialmente hostil a la cultura occidental. El ejemplo no deja de ser paradójico, dado que la relación entre capitalismo y confucianismo es por demás controversial. Así, mientras Lee Kuan Yew ve en los valores confucianos de laboriosidad, austeridad y cooperación la clave de un distintivo y exitoso modelo de capitalismo, para Weber, —que dio inicio al debate contemporáneo sobre la relación entre capitalismo y cultura—, la insistencia confuciana en la obediencia debida a la autoridad en general —y a la autoridad paterna en particular— desalentaba la competencia e innovación propios del capitalismo. China, de otro lado, ha estado en distintos momentos de su historia entre los lugares más prósperos del mundo, pero también entre los más pobres. Durante el siglo XX transitó desde un orden patrimonial, hacia un régimen comunista, e inició luego la transición hacia el capitalismo. Y a través de todas esas peripecias la vigencia de la tradición confuciana ha sido una constante.

Lo expuesto lleva necesariamente a una de dos conclusiones: o bien el confucianismo explica muy poco respecto a la sociedad china a través de su historia, o bien la cultura confuciana es tan permeable al cambio como las sociedades que la cobijan. La primera de esas conclusiones no abona precisamente en favor de la tesis central de Huntington, la segunda reconoce en la cultura una plasticidad que él no parece dispuesto a concederle.

Dicho esto, habría sin embargo que colocar la influencia de Samuel Huntington en el proceso político de su país en su justa dimensión. Por ejemplo, el documento denominado “Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de Norteamérica” publicado en septiembre de 2002 sostiene que, contra lo que prevé Huntington, el mundo no marcha en forma inexorable hacia un “choque de civilizaciones”. Añade sin embargo que, existe un choque dentro de la civilización islámica, entre las fuerzas de la mo-

8 HUNTINGTON, Samuel *“If Not Civilizations, What?, Paradigms of the Post-Cold War World”*; En: *Foreign Affairs*. Vol. 72.No. 5. Noviembre/Diciembre. 1993.p. 188

derinidad y las fuerzas del fundamentalismo. Esta evaluación explica a su vez la nueva estrategia de los Estados Unidos hacia el Medio Oriente.

El objetivo medular de esa estrategia es obtener una hegemonía regional, tanto en la acepción realista como en la acepción gramsciana del término. En la primera acepción, obtener hegemonía supone adquirir la capacidad de proyectar poderío en la región (en particular hacia Siria e Irán, vecinos ambos de Irak), dependiendo lo menos posible de aliados que (como Turquía en el caso de Irak) pudieran negar su colaboración. Según el documento oficial de seguridad antes mencionado, ello implica la necesidad de establecer nuevas bases militares, 14 de las cuales están siendo construidas en este momento en territorio iraquí.

La necesidad de obtener hegemonía regional en la segunda acepción del término deriva de un diagnóstico peculiar sobre la política en el Medio Oriente. Según este diagnóstico, la razón por la cual los autores de los atentados del 11 de septiembre provenían del mundo árabe sería la siguiente: se trata en primer lugar, de países en donde la ausencia de crecimiento en la economía coincide, por razones demográficas, con un crecimiento explosivo de la población en edad de trabajar. Por lo demás, el desempleo juvenil frustra una expectativa crucial en toda sociedad que transita hacia la modernidad: la de lograr niveles significativos de movilidad social a través de la educación universitaria. A su vez, el descontento social que ello genera no suele encontrar canales de expresión en una región en la que prevalecen regímenes autoritarios. Para evitar que ese descontento se canalice por vía violenta en contra de esos regímenes, estos crean chivos expiatorios externos para cohesionar el frente interno. Los más socorridos entre aquellos serían Israel y los Estados Unidos. Por ello, cambiar la naturaleza de esos regímenes (presuntamente para dar lugar a sociedades libres y prósperas) sería no sólo un fin loable en sí mismo, sino además una condición necesaria para drenar las ciénagas de marginación social de las que se nutre Al Qaeda.

El problema con este diagnóstico es que, partiendo de premisas esencialmente ciertas, se llega a una conclusión en lo esencial equivocada. Diversas encuestas revelan que la mayoría de los árabes son conscientes de la naturaleza de los regímenes que padecen, y que preferirían vivir en democracia, pero esto no hace que cambie su opinión sobre Israel o los Estados Unidos. Según estas mismas encuestas, la opinión mayoritaria es consecuencia de las políticas de estos Estados en su región del mundo, y no del

estilo de vida que impera en ellos o de las tácticas diversionistas de sus gobernantes.

El problema radica en que aquellos que fungen de expertos en materia de cultura islámica no suelen consultar a los presuntos implicados. Si lo hicieran, descubrirían, por ejemplo, que, según una reciente encuesta internacional, al ser consultados individuos pertenecientes a distintas confesiones religiosas sobre el valor que asignarían en una escala del 1 al 100 a la oración “apruebo los ideales democráticos”, los musulmanes consultados le asignaron un valor superior al que le concedían tanto los encuestados identificados como “cristianos occidentales”, como los encuestados que profesaban otras religiones⁹. Este resultado tal vez se deba en parte al hecho de que la mitad de los musulmanes en el mundo viven en regímenes plenamente o bastante democráticos¹⁰, según revela el politólogo estadounidense Alfred Stepan en libro reciente sobre política comparada. Otra encuesta reciente indica que, cuando a los ciudadanos de países árabes se les pregunta si tienen una actitud favorable a la concepción norteamericana de la libertad y la democracia, una mayoría absoluta responde que sí. Sin embargo, cuando a los integrantes de la misma muestra se les pregunta si tienen una actitud favorable a la política exterior de los Estados Unidos, menos de un 10% responde afirmativamente¹¹. En Marruecos y Jordania, por ejemplo, la proporción de la población que tenía una opinión favorable de los Estados Unidos disminuyó desde niveles de entre un 36 y un 38% hasta niveles de entre un 8 y un 9 % durante el año previo a la guerra en Irak.

Todo lo expuesto sugiere obviamente que estas opiniones se basan en una evaluación de los hechos políticos según se van sucediendo, y no en una mentalidad cristalizada e inmutable, que los induciría a ver con recelo todo vestigio de modernidad occidental.

9 *THE ECONOMIST* “Muslim Opinión Polls”. 19 al 25 de Octubre, 2002, Vol. 365, N0. 8295, p. 43. Bajo este título la revista compila el resultado de encuestas realizadas por las siguientes empresas: Zogby Internacional, *National Society of Public Opinión Studies*, *Gallup*, *World Values Survey*, y *NFO Middle East*.

10 STEPAN, Alfred. “*Arguing Comparative Politics*”, *Stanford University Press*, 2001.

El carácter democrático o no de un régimen es evaluado en función a los índices que sobre la materia elabora la ONG norteamericana “*Freedom House*”.

11 *Ibid.*