

O *Wilayat Al-faqih* Xiita como Epistemologia Geocultural

Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat
Universidade de São Paulo

1 Introdução

Apesar dos importantes avanços pós-positivistas e reflexivistas na disciplina das Relações Internacionais, o saber local e a produção de categorias não ocidentais de conhecimento ainda são vistos com certo receio no campo e lhes é concedida pouca legitimidade. Nossa proposta neste artigo é abrir espaço para a análise do poder e da capacidade de produção de categorias cognitivas próprias de existência – e por que não de resistência – verdadeiramente locais. Ainda que corramos o risco de cairmos em armadilhas orientalistas e em muitos aspectos possamos nem compreender as categorias nativas em sua totalidade, é preciso conceder espaço às formulações locais de conhecimento e de Relações Internacionais – em que pese sua insuficiência em termos de teorização e a falta de incentivo institucional em suas respectivas academias. Ainda que haja enorme diversidade tanto dentro do terceiro mundo quanto no ocidente (e também suficientes similaridades entre eles) e apesar destas categorias envolverem problemas conceituais fundamentais (por serem designações residuais da Guerra Fria) ainda assim se fazem necessários os esforços pós-coloniais e a exposição de outras narrativas e perspectivas sobre as temáticas internacionais.

Através do resgate teórico das contribuições do debate pós-colonial e das contribuições do reflexivismo ao estudo do Oriente Médio e mundo islâmico, analisaremos de que forma diferentes concepções de mundo são formuladas e qual sua visão das Relações Internacionais. Nossa proposta é contribuir para uma incipiente compreensão do sistema de jurisprudência iraniana – o chamado *wilayat al-faqih* – como modalidade de epistemologia geocultural xiita. Ao reconhecermos o poder de produção epistemológica das culturas locais a partir de suas características autóctones, rejeitamos a noção de uma única epistemologia universalmente válida. Os estudos pós-coloniais justamente reintroduzem nas Relações Internacionais princípios básicos da Sociologia e, sobretudo, da Antropologia, que reconhecem a autoridade e legitimidade intelectual de outras cosmogonias que não ocidentais. Apesar de nenhuma das comunidades epistêmicas serem verdadeiramente puras, mas sempre híbridas e ambivalentes, a produção epistemológica local e suas concepções de mundo devem ser contabilizadas no estudo das Relações Internacionais na medida em que formulam significados próprios sobre o mundo e são mutuamente afetadas pelas inter-relações com as demais formas de autoridade locais e regionais.

Neste sentido, é nosso objetivo no presente artigo – após uma revisão teórica das contribuições reflexivistas e pós-coloniais dentro da Teoria das Relações Internacionais – delinear de forma preliminar um esboço do juriconsulto do *wilayat al-faqih* como uma modalidade de saber local próprio de uma comunidade geocultural epistêmica. A partir do xiismo iraniano, esta comunidade constrói cosmogonias autopercebidas como legítimas e autorizadas ao mesmo tempo em que representa e explicita uma forma essencialmente local de fazer Relações Nacionais e Relações Internacionais.

2 O Reflexivismo nas Relações Internacionais

De acordo com Tickner (2013) a construção do conhecimento em Relações Internacionais nas academias ao redor do mundo é caracterizada pela divisão intelectual de trabalho entre centro e periferia. Este mecanismo social, de acordo com a autora, reproduz diferenças de poder dentro de cada campo de trabalho e explica o papel periférico desempenhado pelo sul em relação ao centro (majoritariamente norte-americano) das Relações Internacionais. A autora exalta o papel da reflexividade no campo durante as duas últimas décadas e cujo pós-positivismo, crítica e dissidência, permitiram maior percepção e compreensão das dinâmicas e relações de poder inerentes à disciplina. Questões como de que forma o conhecimento ‘autorizado’ sobre política mundial é produzido; porque a teorização se desenvolveu da forma que fez; como opera a dominação norte-americana na produção científica no campo; como as fronteiras são estabelecidas, defendidas e contestadas; como os *outsiders* são mantidos à distância e como os ‘outros’ veem as questões no mundo de forma diferente, são algumas das temáticas possibilitadas pela contribuição reflexivista nas Relações Internacionais.

Intelectuais feministas e pós-coloniais expuseram de que forma a ciência moderna é cúmplice das assimetrias nas relações de poder chamadas imperiais na medida em que questionam o processo histórico e social de construção do conhecimento científico ocidental como objetivo e legítimo – além de questionarem suas práticas colonialistas. Os teóricos pós-modernos criticam a própria objetividade e cientificismo que conferem autoridade ao pensamento ocidental, colocando em questão, igualmente, as fronteiras e dicotomias modernas entre natureza e cultura, moderno e pré-moderno, método científico indutivo e descrição. Para Sandra Harding (2008) e Ashley e Walker (1990) ideias modernas, ocidentais e masculinas de ciência possibilitam o exercício de um conhecimento supostamente superior e universalmente válido, ignorando que todo conhecimento é sempre ideologicamente orientado e historicamente delimitado, como nos ensina também Cox (1981). É o chamado ‘excepcionalismo ocidental’ de Harding, ou a crença que somente as ciências ocidentais – dentre a miríade de todos os sistemas humanos de conhecimento – são capazes de verdadeiramente compreender a realidade. A aceitação desta premissa contesta o próprio modo através do qual ciência e conhecimento são entendidos.

Harding (2008) demonstra que os estudos feministas e pós-coloniais da ciência têm contribuições vitais para fazer, vez que trazem à luz não somente os “investimentos masculinos supremacistas” sobre a concepção ocidental de modernidade e as bases históricas e epistemológicas da ciência ocidental, mas também as tradições de conhecimento empírico do Sul global. Eles fornecem recursos úteis para repensar a modernidade *vis-a-vis* a tradição binária e seus efeitos sobre a produção de conhecimento científico, propondo a superação de ideias consideradas limitadas sobre o que são a modernidade e a modernização, a objetividade do conhecimento científico, o patriarcado e o eurocentrismo. É o que propõe Boaventura de Sousa Santos em seus trabalhos sobre as epistemologias do sul, e Bruno Latour (1994) em sua desconstrução radical da própria modernidade do mundo ocidental.

De acordo com Tickner (2013) embora a ciência ocidental moderna e outras ciências sejam igualmente locais, histórica e socialmente específicas, um dos fatores-chave que as distingue é a capacidade da primeira em mobilizar recursos, objetos e pessoas de tal forma que pode viajar por todo o mundo. Deste modo é possível compreender os processos sociais pelos quais o centro da ciência se internacionaliza (Tickner, 2013). A autora explica que de acordo com Latour (1987 *apud* Tickner, 2013) tais mediações que ocorrem entre o mundo e a linguagem/teoria permitem a conversão

do local ou do particular em recursos móveis, imutáveis e combináveis, abstrações da realidade que podem ser facilmente deslocadas e combinadas. O fato deste processo ser controlado por ‘centros de cálculo’ que são capazes da mais alta ordem de abstração, isto é, teoria, e que atraem maiores quantias de dinheiro, prestígio e pessoas, aponta para a existência de relações hierárquicas de poder entre os diferentes locais. É precisamente este o processo responsável pela estruturação centro-periferia tão profundamente enraizada e que caracteriza as Relações Internacionais globais, tanto em termos de produção quanto de difusão de conhecimento.

O ensino mundial da disciplina de Relações Internacionais, especialmente na área de teoria, argumenta Tickner (2013), gira em grande parte em torno de abordagens de autoria norte-americana. Sua capacidade institucional também é responsável pela falta de pluralismo ao redor do globo e pela ‘invisibilidade’ do ‘resto do mundo’ nas principais publicações internacionais. Como explica a autora “um dos maiores paradoxos do domínio norte-americano é que o extremo paroquialismo do campo ali (Biersteker, 2009; Wæver, 1998) torna-o cada vez mais autista em relação ao que o resto do mundo tem a dizer” (Tickner, 2013, p. 634). Neste sentido, continua a autora, a há quase uma invisibilidade das abordagens feminista, pós-moderna e pós-colonial, além de completo não-reconhecimento de autores não-ocidentais ou periféricos. Mesmo os estudiosos periféricos abraçaram amplamente teorias e conceitos desenvolvidos nos Estados Unidos e na Europa, reproduzindo antigas relações centro-periferia, apesar do mantra comum de que estes conceitos são extremamente inadequados para a compreensão de problemas e dinâmicas no Sul global (Tickner, 2013).

Nas palavras de Tickner, “anexando limites para o que a teoria significa, quais tipos de teorização são admissíveis, e quem está autorizado a teorizar”, as Relações Internacionais no centro estabelecem “obstáculos consideráveis à elaboração de teoria na periferia que, combinada com impedimentos institucionais locais, limitam a capacidade da periferia em se tornar um ‘fabricante de ideias’ autônomo – pelo menos dentro dos limites oficiais do campo” (Tickner, 2013, p. 638).

Assim, argumenta Tickner (2013), emergiu também um certo grau de sensibilidade geocultural que permitiu um quadro mais amplo das Relações Internacionais nos diferentes locais do globo. Contudo, lamenta, apesar das diversas convocações para descolonizar, descentralizar e pluralizar o estudo da política mundial e para compreensão de como o campo opera fora do centro ocidental, os efetivos mecanismos que formam a resiliência da disciplina como um campo (neo) imperial ainda devem ser examinados empírica e sistematicamente. Assim como devem ser analisadas as relações de poder e a assimetria destas interações.

É objetivo da empreitada pós-colonial explorar qual papel localizações específicas desempenham na construção do conhecimento científico e como a experiência local é transformada em possível generalização. Mas também compreender como a generalização teórica estrangeira ou as forças globais são lidas, entendidas, adaptadas e contestadas pelo conhecimento local. Tickner busca desvendar o papel específico desempenhado pelos intelectuais periféricos e suas instituições e de que forma estes participam no transporte e inserção do conhecimento “global” nas localidades sulistas¹ (Acharya e Buzan, 2010 *apud* Tickner, 2013).

¹ Cabe alertar que fazemos uso neste artigo da designação de terceiro mundo como feito por Puchala (1998) como muito mais um estado de espírito, uma perspectiva ou cosmovisão, do que como esfera geográfica. Enclaves imigrantes não assimilados na Europa e Estados Unidos são exemplos de como “as fronteiras relevantes através das quais ocorrem as interações entre o ocidente e o terceiro mundo são político-ideológicas e culturais ao invés de geopolíticas e elas não necessariamente correspondem ao mundo de Estados” (Puchala, 1998, p. 135). Também o ocidente é um estado de espírito não geográfico, na medida em que existem “perspectivas de extratos da burguesia, globalizadores indígenas e outros grupos ocidentalizados” nas sociedades do terceiro mundo. A realidade é que Oriente e Ocidente estão justapostos em todo e qualquer lugar. Em boa dose, estas construções culturais e civilizacionais são ilusórias, na medida em que as noções

Nos termos de Clifford Geertz (1994), trata-se de um movimento de desprovincialização intelectual na tentativa de “entendimento do entendimento” em um mundo de epistemologias múltiplas que não nos são próprias. A abertura e atenção do pesquisador ao processo de “entender o entendimento” das culturas através de uma “tradução” ou hermenêutica interpretativa, apreendendo as especificidades e peculiaridades de tais culturas, possibilita o trânsito por “desvios” e “ruas paralelas” como chamados pelo autor. Este movimento demonstra a importância e legitimidade do saber local (Geertz, 1994, p. 13). Este exercício inteligível, todavia, está longe de tornar o trabalho mais fácil ou de garantir clareza de resultados. Ao contrário, gera mais inquietações, questionamentos e desconstruções. Assim, continua Geertz:

Renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causas y efectos para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas (Geertz, 1994, p. 14).

[...] (S)upone intentar penetrar de algún modo en esta maraña de implicaciones hermenéuticas, localizar con cierta precisión las inestabilidades del pensamiento y del sentimiento que genera, y disponerlas en un marco social. Un esfuerzo semejante difícilmente desenreda la maraña o disipa las inestabilidades. Además, como ya he sugerido, en realidad las exhibe de forma más inquietante. Sin embargo, al menos las sitúa (o puede hacerlo) en un contexto inteligible (Geertz, 1994, p. 61-62).

É consenso entre acadêmicos pós-colonialistas como Makdisi (2009) e Tickner e Wæver (2009) que discursos padronizados, teorias e categorias dominantes são adaptados um tanto quanto mecanicamente na periferia – apesar de serem pouco aptos para a tarefa de explicar o seu papel na política mundial. Eles têm a ver com a relutância periférica em questionar a principal unidade de análise das Relações Internacionais: o Estado. Trata-se do que Tickner chama de apego ontológico, epistemológico e material ao Estado (Tickner, 2013, p. 639). Tem-se apontado insistentemente em âmbitos ocidentais e não ocidentais, sobretudo fora da disciplina, para as insuficiências e inadequações do modelo de Estado westfaliano para a compreensão da organização social e de padrões de governança em muitas partes do mundo, bem como a falha do Estado em proporcionar bem-estar essencial para seus povos, em parte devido à sua composição artificial ou importada. Em boa medida também o próprio conceito de representação vem sofrendo críticas, inclusive ocidentais². Em suma, escreve Tickner:

de Ocidente e Oriente são construídas artificialmente, e civilizações e religiões não podem ser referidas de forma generalista, tampouco as identidades culturais e religiosas dos diferentes povos podem ser consideradas a principal fonte de conflito no mundo pós-Guerra Fria. O intercâmbio, fertilizações cruzadas e partilhas sempre existiram (Said, 2001, p. 11), e esta tentativa de estabelecer uma separação rígida entre ‘nós’ e os ‘outros’ é artificial, além de ser frequentemente acompanhada de noções culturalistas. Muito mais do que reforçar estas inconsistências e incompatibilidades, é nosso pano de fundo neste artigo conceder espaço às diferentes modalidades e construções de conhecimento não ocidentais, valorizando suas capacidades de falarem por si mesmas e retirando a prerrogativa ocidental como monopolizadora deste saber local.

² Muitos teóricos do terceiro mundo não organizam suas visões de mundo em termos de categorias e conceitos ocidentais familiares como ‘Estado’, ‘soberania’, ‘poder’, ‘relação Estado-Estado’; preferindo ‘forças’, ‘movimentos’, ‘partidos’, ‘pessoas’, ‘culturas’ e ‘civilizações’. Afinal, argumenta Puchala, os Estados não ocidentais são criaturas do colonialismo, culturalmente artificiais, a soberania é noção suspeita e sem sentido para Estados pequenos, débeis e porosos, e relações interculturais e intercomunais são mais (ou tão) significativas que as interestatais. Poder e distribuição econômica também são importantes objetos dos teóricos terceiro mundistas.

[...] ‘seeing’ the discipline differently, as the product of multiple know-hows scattered across the philosophical, geographical, and subject spectrum, is not enough to overturn the tremendously skewed distribution of intellectual power that exists between core and periphery. Decolonizing IR also requires, at minimum, engagement with philosophy of science and the political economy of knowledge (Saurin, 2006: 25), and historicization of the links between knowledge production, circulation, certification, and reappropriation (Raj, 2007: 233) (Tickner, 2013, p. 643).

3 As Contribuições do Debate Pós-Colonial para Análise do Oriente Médio

Ao falarem sobre o estado das Relações Internacionais nos países árabes, Tickner e Wæver (2009) afirmam a relevância de se interrogar quais tipos de pensamento formam a base da ação na região, que é tantas vezes construída em quadros mentais que, em última instância, lhes negam qualquer autonomia de agência. Atores árabes são construídos como tão fracos e vulneráveis que não realmente importam como agentes. E quando os atores locais fazem escolhas “boas” e significativas, estas são contadas como parte de uma narrativa de expansão ocidental, de modo que o sujeito está, em última instância, ainda no Ocidente (Rumelili, 2007 *apud* Tickner e Wæver, 2009). Perde-se aqui, portanto, novamente a relevância na tentativa de compreender qualquer produtividade cognitiva na região e nega-se o direito à autorrepresentação árabe e islâmica. Neste sentido, faz-se especialmente importante compreender como trabalham estudiosos de Relações Internacionais no mundo árabe e muçulmano, quais tipos de conhecimento são produzidos para quem, como, e por que (Tickner e Wæver, 2009). E é neste sentido que nossa presente proposta encontra sua relevância. Nas palavras de De Sousa Santos: “Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (De Sousa Santos, 1995 *apud* De Sousa Santos, 2008).

Conforme escreve Makdisi (2009, p. 181), uma visão geral das revistas mais influentes de Relações Internacionais não somente mostra que as vozes e pesquisas da região árabe são notavelmente ausentes, mas também que estas “conversas” de RI que lidam com a região “rotineiramente evitam fontes árabes, e mais ainda vozes árabes opositoras”. Trata-se do reflexo de um longo padrão orientalista de hegemonia intelectual e acadêmica. O autor sugere que a principal tensão ou divergência no ensino e tendências de pesquisa na região está entre as instituições fundadas pelo ocidente atendendo aos seus interesses acadêmicos (incluindo os estudos de área) e instituições e redes pan-árabes, e, cada vez mais, islâmicas, cujas práticas acadêmicas tendem a desafiar essa ortodoxia tradicional (Makdisi, 2009 *apud* Tickner e Wæver, 2009). Atualmente, os projetos de pesquisa com financiamento ocidental são geralmente hegemônicos em termos de influência sobre a política pública de regimes árabes (que têm aceitado cada vez mais reformas neoliberais), mas não necessariamente entre os estudiosos da região. Instituições e redes pan-árabes, como o Centro de Estudos para Unidade Árabe (CAUS) libanês, e cada vez mais, os corpos islâmicos, continuam a desafiar essa ortodoxia e permanecem populares entre os acadêmicos árabes em universidades nacionais e centros de pesquisa. Ao lado de escolas liberais (que advogam iniciativas reformistas), esquerdistas (centrados no Cairo) e nacionalistas (seculares), esta crescente armação islâmica desafia a compreensão nevrálgica estado-centrada das Relações Internacionais (Makdisi, 2009).

De acordo com Korany (2009), o adequado entendimento sobre os países árabes somente pode ser atingido através do desenvolvimento de um quadro compreensivo que vá além do foco militar e

securitário da pesquisa tradicional. Este deve incluir também os processos de formação de Estado, liberalização política e democratização, privatização e ajuste estrutural:

[...] the discussion is still terribly U.S.-centric. Moreover, the problems of the majority of the global system, the third world, were not dealt with directly. [...] Moreover, there seems to be little awareness among many specialists of security studies, even the most open-minded, of the specific historical-sociological context of issues of state-building in these countries and how they could affect the pattern of their conflicts (Korany *et al.*, 1993 *apud* Korany, 2009, p. 179).

Puchala (1998) defende um ponto importante ao adequadamente alertar o leitor que nem toda relação histórica entre ocidente e oriente é de imperialismo e que nem todo imperialismo é de origem ocidental. Tampouco o Oriente ou o terceiro mundo são incapazes de ações reativas ou adaptativas, como sugere o indiano Homi Bhabha (1994) e seu desenvolvimento de uma série de conceitos-chave no campo dos estudos pós-coloniais contemporâneos. Hibridismo, mimetismo, diferença e ambivalência são termos que descreveriam maneiras através das quais os povos colonizados resistiriam ao poder do colonizador. Fundamental também na obra de Bhabha é a ideia de que não se pode pensar o Oriente ou o terceiro mundo em termos de culturas puras, já que os povos orientais também assumiram formatos culturais ocidentais, na forma de existência e resistência. Para Bhabha existe na verdade um hibridismo cultural entre Ocidente e Oriente, ambivalências, e são estes mecanismos de resistência que permitem a sobrevivência cultural – ainda que eventuais críticas possam ser feitas à sua excessiva complacência e celebração do hibridismo em detrimento do questionamento das relações de poder envolvidas nesta construção (Tickner e Wæver, 2009).

Assim, relação de dominação entre Ocidente e Oriente não se daria somente em termos de alienação cultural e hegemonia, como sugere o marxismo tradicional e o neomarxismo de Gramsci, os estudos pós-coloniais contribuem com um elemento de resistência e de sobrevivência cultural através de mecanismos como o hibridismo, a ambivalência e o mimetismo. Não existem comportamentos culturais puros, estes são sempre ambivalentes e configuram formas de sobrevivência e de resistência. Bhabha concede um poder reativo, empoderador talvez, ao oriental colonizado e de produção de categorias próprias de sobrevivência e resistência. Estudar “como” e “por que” determinadas categorias são adotadas é um exercício significativo (Bilgin, 2012 *apud* Tickner e Blaney, 2012).

Apesar da constatação da existência de um valor intrínseco às ideias e mentalidades periféricas e do poder de exercício dos centros em direção às periferias, o conhecimento local não é imutável. A difusão do conhecimento acontece dentro de contextos culturais, históricos e econômicos específicos e, neste sentido, o conhecimento é transformado através de distintos processos de acomodação, negociação e rejeição (Tickner, 2013).

Hurrell e Woods (1995) ao falarem das desigualdades da globalização e entre os Estados nacionais também concedem papel reativo e adaptável a estas unidades. A perda de autonomia associada à globalização recai sobre os Estados de forma diversa. Estados mais poderosos são mais capazes de se insularem, adaptando estruturas domésticas aos novos constrangimentos (e oportunidades), dominando os regimes através dos quais a interdependência é gerenciada e competindo de forma mais efetiva dentro dos mercados globais, ou desenvolvendo estruturas estatais fortes o suficiente para controlar a interdependência. Estes Estados, capazes de resistir à

internacionalização, emergirão como mais poderosos que aqueles incapazes de fazê-lo (Hurrell e Woods, 1995).

Tickner e Wæver (2009) também concedem este poder de produção às culturas locais. Ao introduzirem o conceito de epistemologias geoculturais, demonstram que cada cultura é capaz de produzir sua própria epistemologia específica a partir de suas características locais – rejeitando, portanto, a noção de uma epistemologia universalmente válida, como também feito pela teoria crítica e feminista, ou com autoridade e legitimidade intelectual supostamente mais relevante que as demais³:

[...] when we talk about “worlding” [...] this is to emphasize that these intersecting practices of colonizing, resisting, and reshaping mean that we are all engaged in imagining and creating *worlds*. While one form of global order might be hegemonic in particular registers – as the neoliberal economic model, U.S. geomilitary power, and standard IR theory – the world *is not* this one version, or at least it can be challenged by other ‘worldings against empire’ (Wilson, 2007). Worlding is at stake in all the myriad processes by which we determine who we are in relation to ‘others’. Disciplines that study these others always institutionalize specific global imaginaries. IR as we know it is an effect of a specific mode of worlding (Tickner e Wæver, 2009, p. 9).

Conforme explica Manuela Picq (2013, p. 135) diferentes comunidades epistêmicas ao redor do mundo “sugerem um quadro dinâmico de interações políticas entre processos políticos que persistem em nível nacional, internacional e global”. E do mesmo modo que um projeto, por exemplo, de União Europeia mostra de que forma será o mundo político depois do Estado-nação, a América Latina e suas comunidades epistêmicas locais também contribuem com suas próprias perspectivas alternativas. Mas desde baixo, fornecendo novas experiências de autodeterminação e de soberania legal (Picq, 2013, p. 135). Trata-se, portanto, de dois movimentos de deslocamento da autoridade estatal: um supranacional (de desmantelamento da autoridade nacional desde cima) e outro subnacional (em direção inversa ao primeiro, voltado para dentro ao longo de linhas étnicas e locais). Processos indígenas de entendimento de mundo – como os de pluralização de soberania pelas mulheres Kichwa estudado por Picq – são críticos para compreensão das Relações Internacionais, pois desvelam caminhos alternativos para repensar a essência e desenho do Estado. Isto porque refletem a migração da soberania local para além do Estado nacional, deslocamento também presente em movimentos e ideologias islâmicas contemporâneas.

Nenhuma das comunidades epistêmicas é pura, vale alertar. As comunidades culturais são sempre híbridas e ambivalentes, característica que se reflete na própria produção acadêmica e na produção epistemológica local. Cada localidade escolhe elementos das diferentes teorias de Relações Internacionais (fundamentalmente ocidentais) e as adaptam às realidades locais. Tickner reforça que as suposições eurocêntricas de que a periferia é um “não-ator”, sobre o qual o poder/conhecimento é simplesmente aplicado, ignoram que as comunidades científicas periféricas se colocam *vis-à-vis* as estruturas centro-periferia de inúmeras formas. Nas Relações Internacionais vários tipos de estratégia se destacam, como o “enquadramento” (ou auto-orientalismo, posicionando-se favoravelmente em

³ O risco apresentado por estas perspectivas é de um excessivo relativismo e da ausência de categorias ou mesmo de uma ciência que seja universalmente válida. De fato, o erro que incorrem muitos teóricos pós-coloniais não nos parece produtivo de ser absorvido. É preciso que estejamos atentos às particularidades e aos saberes locais, mas sem ignorar sua capacidade de produção (também) de uma ciência que seja universalmente válida e de fomentar e construir categorias humanistas.

relação à dicotomia centro-periferia), a “dominação por convite” (que destaca o papel das elites locais no reforço da dependência) e, finalmente, a “desvinculação” (praticada por muitas instituições e redes pan-árabes e islâmicas para estudos de temas internacionais e de segurança) (Tickner, 2013).

Os espaços marginais de que falam Ashley e Walker (1990) (e os híbridos de Latour) resistem o ‘saber’ no sentido da cultura moderna, o saber como representação coerente e excludente. Neste sentido, tempos e espaços marginais desafiam o controle das formas modernas de conhecimento soberano. Espaços paradoxos lutam para resistir conhecidas práticas de poder de imposição de identidade, de limitações e de verdades. O pós-positivismo, pós-empirismo ou teoria crítica-histórica da política global expõem e desfazem práticas arbitrárias através das quais “contra memórias” são esquecidas na construção de um presente “necessário” (Ashley e Walker, 1990). Os recursos do exílio são a própria ambiguidade, incerteza e contínuo questionamento da identidade. Os locais desterritorializados já possuem sua contraparte nas margens dos estudos internacionais modernos, a saber, os novos modos dissidentes de pensar, de fazer e de ser político.

O lugar dos trabalhos dissidentes é o não lugar politizado, essencialmente extraterritorial, localizado nas fendas e na indecidibilidade da história. Estes críticos são fundamentalmente experimentais e exploram a transgressão dos limites e das fronteiras arbitrárias. Promovem a celebração da diferença (não da identidade), do questionamento, e não do estabelecimento de fronteiras e de quadros de análise. Eles não pretendem resolver ambiguidades de forma definitiva, mas respeitar as incertezas da vida nas margens “onde o significado está em dúvida, o papel do poder é visível, e o estabelecimento dos significados é fruto das práticas de poder” (Ashley e Walker, 1990, p. 266). Em termos metodológicos, denunciam o privilégio sendo arbitrariamente atribuído a certas interpretações da pesquisa empírica ou à clareza de um programa de pesquisa científico, e o castigo reservado àqueles que não atenderem às demandas positivistas (Ashley e Walker, 1990).

Ao resgatarmos dois corpos teóricos particularmente relevantes para a dimensão geocultural das Relações Internacionais – teoria pós-colonial e a sociologia das Ciências Sociais – Tickner e Wæver exploram diferentes modos de pensar, refletir e problematizar o internacional localmente. Os autores buscam o que foi desenvolvido em outros campos e, fundamentalmente, questionar o que é “localmente internacional”. Em outras palavras, o que é considerado internacional em diferentes locais, vez que estas questões, agendas e conceitos representando questões globais variam de lugar para lugar (Tickner e Wæver, 2009). Esta abordagem explícita a própria elaboração do conhecimento em formas local e temporalmente diversas ao mesmo tempo em que questiona a universalidade do conhecimento produzido no ocidente e nas Relações Internacionais tradicionais. De acordo com os autores:

Studying academic practice in the less influential parts of the world does not just explain deviation from a proto-global, Western normality. It also provides key insights into how ‘really existing IR’ as canonized at the center (on behalf of an abstract, universal disciplinary ideal) is [...] actually the local product of a particular geoeistemological perspective. Clearly, what IR is and could be at the core is challenged by this global tour (Tickner e Wæver, 2009, p. 2).

Enquadrar ou forçar as experiências concretas do terceiro mundo às categorias conceituais da teoria ocidental ou convencional em Relações Internacionais é não somente empobrecer as explicações obtidas como possivelmente invalidar a interpretação gerada. Neste sentido, as explicações clássicas das Relações Internacionais fornecem pouca capacidade explicativa à dinâmica

histórica das relações norte-sul, ao tom amargurado do terceiro mundo, seus fundamentos mitológicos e suas motivações complexas. Teóricos terceiro mundistas forneceriam outras formas de olhar o mundo que capturam a realidade social “ao menos tão bem quanto, e talvez até melhor que, as formulações ocidentais” (Puchala, 1998, p. 150).

4 O *Wilayat Al-Faqih* Como Epistemologia Geocultural

Através das contribuições do debate pós-colonial e do reflexivismo foi possível analisarmos de que forma diferentes concepções de mundo são formuladas e qual sua visão das Relações Internacionais. Foi necessária uma ampla revisão teórica do debate internacionalista reflexivista e pós-colonial, do estado da arte atual no campo, para que fosse possível então apresentar o sistema de jurisconsulto iraniano como uma modalidade ou gênero de epistemologia geocultural do sul islâmico. Será este o principal foco desta seção, conceder espaço incipiente para o entendimento da produção de uma epistemologia e cosmogonia não ocidental, islâmica, persa e xiita que se desvincula da produção ‘oficial’ de conhecimento no centro das Relações Internacionais. Mas que nem por isto pode ser descartada ou rebaixada como menos científica, inválida ou inapropriada.

Nossa proposta é compreender o sistema de jurisprudência iraniana – o chamado *wilayat al-faqih* – como modalidade de epistemologia geocultural xiita. Ao reconhecermos o poder de produção epistemológica das culturas locais a partir de suas características indígenas e autóctones, rejeita-se a noção de uma única epistemologia universalmente válida e reconhece-se a autoridade e legitimidade intelectual de outras cosmogonias que não as ocidentais. A produção epistemológica local e suas concepções de mundo devem ser contabilizadas no estudo das Relações Internacionais na medida em que formulam significados próprios sobre o mundo e são mutuamente afetadas pelas inter-relações entre os diferentes atores.

A análise do *wilayat al-faqih* contemporâneo tem suas origens nas vésperas da Revolução Islâmica no Irã de 1979 e flerta com o movimento reativo e opositor à memória iraniana de exploração e desonestidade ocidental, não havendo motivo para afirmar, como faz Puchala, que a ampla maioria das prescrições teóricas do terceiro mundo são ameaçadoras e concedem pouco espaço ao diálogo⁴. O *wilayat al-faqih* é uma teoria posterior à Idade de Ocultação no islamismo xiita segundo a qual o Islã concede uma guarda ao *faqih* (jurista islâmico) sobre os cidadãos da comunidade islâmica, e no contexto da constituição iraniana é compreendida como “regra do jurista islâmico” ou “tutela como regra”. A ideia de tutela como regra foi desenvolvida pelo aiatolá Ruhollah Khomeini em uma série de palestras nos anos 1970 e atualmente forma a base da constituição da República Islâmica do Irã. Este desenvolvimento teórico demonstra não somente a capacidade de produção endógena de teoria política islâmica como de um princípio orientador de política externa e de formulações de interesses nacionais, como visto em Costa (2013).

O fardo colonial ou relações bilaterais subordinadas tão estreitas como foi o caso da dinastia do Shah Reza Pahlavi no Irã com os Estados Unidos são marcas muito permanentes e institucionalizadas que não são rapidamente desfeitas. A narrativa discursiva da linguagem islâmica contra a dominação ocidental, condenando os infiéis e a blasfêmia⁵, ou a crítica ao declínio moral e

⁴ De fato, como escreve Tickner, o pensamento periférico que tentou tomar um caminho dissidente ou “diferente” foi repudiado não somente como “não científico”, mas também como “ideológico” e “perigoso” (Blaney e Inayatullah, 2008 *apud* Tickner, 2013).

⁵ Para os fundamentalistas islâmicos salafistas, em particular, a emancipação cultural toma a forma de rejeição à modernidade, suas armadilhas materialistas, seu estilo de vida secular e seu cosmopolitismo. Trata-se de uma ilusão de

ao hedonismo individualista ocidental contra um imaginado comunalismo e hierarquia africana (Cobbah, 1987 *apud* Puchala, 1998), são todas faces de demandas pós-coloniais que se opõem aos resquícios hegemônicos. Em muitos casos a frustração com o incompleto processo de descolonização política, econômica e cultural e a consolidação de poder e riqueza por elites locais aliadas aos antigos colonizadores ou promovendo seus interesses estão na raiz da insatisfação do terceiro mundo, que já enfrenta severos problemas de ordem socioeconômica, educacional, fraqueza institucional e ineficiência estatal.

Sobre este papel reativo do mundo islâmico, Makdisi (2009) questiona o próprio cerne analítico da disciplina, a saber, o Estado, e sua capacidade responsiva a problemas endêmicos como desenvolvimento e segurança. O autor aponta para a emergência de conceitos de governança não territoriais e extra estatais, como das comunidades islâmicas, que questionam a própria aplicabilidade das Relações Internacionais em seu formato tradicional na região:

Some of the most interesting research being carried out today in the region is that which explores the inadequacy of the state in organizing an otherwise strong Arab society (or societies) from both the nationalist and Islamic perspectives, and the emergence of non-territorial concepts of governance which would require a radical re-thinking of what international relations means in the Arab context (see, e.g., Al-Barghouti, 2008). After all, a dominant strand of secular Arab scholarship for four decades has been the concept of Arab integration or unity in the context of abject failure of Arab states to provide security or development; and today this is being challenged by Islamic notions of the wider ummah or Islamic community (see, e.g., Ahmad, 2006) (Makdisi, 2009, p. 187).

A produção de conhecimento ou epistemologia geocultural na modalidade de *'delinking'* ou desvinculação é frequentemente presente em instituições árabes e islâmicas e sua visão e produção sobre a política mundial (Makdisi, 2009). Ela demarca uma posição de fora do centro das Relações Internacionais ou em oposição a ela, não se preocupando em se passar como Relações Internacionais *'verdadeiras'*.

De acordo com Costa (2013), para que a Revolução Iraniana de 1979 pudesse promover mudanças políticas, econômicas e sociais – além de mudanças nas relações internas e também externas no Irã – foi preciso que os ulemás se apropriassem ainda mais da linguagem religiosa e a transformassem em instrumento político para alterar o *status* da população xiita, de resignada para ativa. Este processo de oposição à monarquia que levaria ao cabo à deposição do Shah, somente pode prosseguir com a liderança do aiatolá Khomeini e o desenvolvimento da teoria do *wilayat al-faqih* que norteou a estrutura política do governo pós-revolução. Como resultado de seus discursos em Najaf em 1970 e com a abertura da possibilidade da *ijtihad* (esforço de reflexão de juristas xiitas) os discursos políticos iranianos a partir de então passariam a estar impregnados de elementos religiosos (Costa, 2013)⁶.

uma emancipação cultural, recuperação ou jihad moral de retorno a tempos pré-modernos, idílicos, um torpor histórico de recuperação de tradições e valores que em realidade nunca existiram. Nas palavras de Puchala, muitos escritores do terceiro mundo insistem que seus esforços por emancipação cultural “não são uma espécie de romantismo ingênuo, nativismo ou primitivismo que busca recriar modos de vida pré-coloniais idílicos. Estes modos não eram tão idílicos em primeiro lugar, e redescobri-los e restabelecê-los é em qualquer caso impossível” (Puchala, 1998, p. 147).

⁶ De acordo com o autor, o *wilayat al-faqih* continua a ser o estabilizador da Revolução Iraniana, mas não fornece condições para agregação de outros Estados ou de expansão da revolução para outros países. Neste sentido, o mesmo pragmatismo que possibilitou o entendimento e interpretação particularizados da situação política iraniana e permitiu a

No Irã as Relações Internacionais surgiram como um canal entre o país e a comunidade global sob condições nas quais as instituições do Estado desafiam sistematicamente o sistema internacional, seus padrões, e sua lógica (Sariolghalam, 2009). Esta comunicação se deu especialmente com a abordagem islâmica à política após a Revolução, vez que esta forçou a ampla adoção de perspectivas axiomáticas e modos de pensar islâmicos. A partir dos anos 1970 fortalece-se uma modalidade própria de pensar as Relações Internacionais fortemente ligada ao histórico político e tradicional iraniano e, portanto, considerada reativa, soberana e autóctone. A natureza da política revolucionária iraniana forneceu um novo modo de pensar sobre as Relações Internacionais no país (Sariolghalam, 2009). Sariolghalam, que deixa transparecer suas críticas ao regime, ressentido o que chama de suas ‘contradições e paradoxos’ ou ainda de ‘dicotomia confrontacional acomodativa’⁷ – mas que ao contrário, como em Costa (2013), pode ser categorizada como pragmatismo.

A religião, apesar de não ser capaz de sanar todas as dúvidas existenciais, confere sentido à vida, e tem sido utilizada historicamente como elemento gerador de configurações ontológicas ou metafísicas para organização da vida e de práticas cotidianas (Hume, 2005 *apud* Costa, 2013). O islã é mais um sistema de crenças que busca reduzir a complexa variedade de situações sociais que se vê a cada época forçado a enfrentar, construindo esquemas interpretativos que pretendem ser universais e necessários ao crente (Pace, 2005 *apud* Costa, 2013). O fortalecimento de dogmas e sua legitimação através do racionalismo da corrente xiita (usulita), e a construção de um arcabouço doutrinário de manutenção da fé, estão fortemente ligados à legitimação do uso e exercício do poder pelos líderes religiosos (ulemás). Neste sentido, a legalidade do exercício do poder, continua Costa, estaria disposta na própria construção doutrinária – inclusive na construção do modelo do *wilayat al-faqih* e na sua atribuição de direitos a quem exerce o poder, ratificado inclusive pela constituição iraniana – e que também reflete padrões históricos e tradicionais de autoridade patriarcal, dinâmica da qual os ulemás se beneficiam (Costa, 2013). O *wilayat al-faqih* pode ser definido como uma autoridade confiada aos *fuqaha* para que eles possam orientar e aconselhar a *ummah* (comunidade) muçulmana na ausência de um Imam infalível. Esta autoridade é, portanto, derivada do Iman, e significa governo, administração, execução e implementação das leis sagradas da *shari’a* (ou lei islâmica) – com especial atenção à justiça (Vaezi, 2004).

O xiismo teria feito, portanto, uso de instrumentos religiosos específicos e locais para o exercício do poder por autoridades religiosas. A construção deste arcabouço doutrinário xiita atingiu seu ápice institucionalizado e político através do *wilayat al-faqih* na República Islâmica do Irã, pautando não somente percursos internos e interesses nacionais como as relações exteriores do regime persa. E, neste sentido, trata-se de um saber local, de uma comunidade geocultural epistêmica que constrói cosmogonias autopercebidas como legítimas e autorizadas – mas que igualmente explicitam uma forma de fazer Relações Nacionais e Internacionais essencialmente local. A exposição do *wilayat al-faqih* xiita e iraniano, mas também no Líbano com o Hezbollah, busca cumprir nosso objetivo inicial de esboçar diferentes formas de concepção de mundo não ocidentais e pulverizar as perspectivas da disciplina.

realização da Revolução, se configura hoje no próprio impeditivo para sua expansão. Isto ocorre em virtude da ausência de uma liderança carismática após a morte de Khomeini, do império do pragmatismo dos atuais aiatolás no Irã e do nacionalismo enraizado dos demais grupos xiitas no Oriente Médio, como no Líbano e no Yemen (Costa, 2013).

⁷ De acordo Sariolghalam a busca pelo desenvolvimento econômico nacional em muitos dos governos pós-revolucionários [como no caso de Rafsanjani (1989-1997)] demandou políticas externas acomodativas. Cada vez mais, enquanto no nível retórico e ideológico o Irã falava em termos de islamismo, nos níveis políticos e práticos a economia do país era gerenciada de acordo com normas internacionais e sua política externa focada cada vez mais em interesses nacionais (Sariolghalam, 2009).

Na escola xiita usulita a razão passa a exercer um papel fundamental na construção da lei islâmica, e a necessidade da interpretação de leis religiosas não muito claras ou de explicitação do conteúdo dos textos revelados propiciou o surgimento do *ijtihad*, definido como luta intelectual ou a capacidade de deduzir normas através de fontes religiosas. Esta abertura de espaço aos juristas (ou *fuqahâ*) os permite interpretar a tradição à luz dos tempos contemporâneos e conferir sentido e entendimento à própria vida, a partir de referenciais religiosos. Conforme explica Vaezi (2004) a autoridade universal do *faqih* (*wilayat alamma*) deve ser fundamentada de acordo com *ijtihad* (raciocínio jurídico). Deste modo, continua Costa, o *ijtihad*, como elemento doutrinário de comportamentos, foi capaz de conferir dinamismo ao xiismo na medida em que proporciona novas leituras à religião – podendo inclusive levar a condutas pragmáticas (Costa, 2013). Para Vaezi, o *wilayat al-faqih* como modelo político de tutela concede justificações tanto internas – destinadas a convencer aqueles que já aceitam os princípios básicos do credo xiita – como externas – ao justificar-se em relação à outras ideologias políticas, especialmente as teorias democráticas que, essencialmente, criticam qualquer forma de tutela do Estado (Vaezi, 2004).

De acordo com Costa (2013), a teoria do *wilayat al-faqih* é fruto da análise e entendimento de juristas xiitas que buscaram em suas fontes a explicação para o processo sucessório após a morte do profeta com a legitimação do imamato de Ali. Contudo, com a ocultação do Imã Mahdi, o sistema caiu em desuso sendo somente popularizado em 1970 com os discursos do Aiatolá Ruhollah Khomeini em oposição às políticas do Shah. Surge neste estágio o desenho de um Estado prescrito pelo líder religioso e político que buscou embasamento para o estabelecimento dos níveis de poder e hierarquia a serem seguidos. Com a aceitação da teoria pelos xiitas, a institucionalização desta formulação se deu na forma da criação da República Islâmica do Irã e no reconhecimento do princípio do *wilayat al-faqih* na constituição do país (Costa, 2013). Conforme explica Peter Demant (2008):

Em Setembro de 1979, uma Assembleia Constituinte foi eleita por voto universal. Nesta assembleia, o Partido Islâmico Revolucionário, khomeinista, obteve a maioria, o que lhe permitiu moldar amplamente as instituições do país. O novo regime que a Assembleia instalou e que – com modificações menores – continua funcionando até hoje, refletiu a teoria de Khomeini. Neste regime misto teocrático-democrático, mas com maior influência teocrática, os poderes legislativo e judiciário se concentravam no jurista supremo, o *faqih*. Não surpreende que tal jurista supremo tenha sido o próprio Khomeini. A administração cotidiana do Irã ficava, no entanto, com o governo e um presidente responsáveis perante o parlamento, o *majlis*, eleitos por voto universal. Partidos políticos foram legitimados (contanto que respeitassem a constituição). Os candidatos, porém, precisavam do aval prévio de uma comissão que os avaliava segundo critérios islâmicos. Esse multipartidarismo muçulmano representava o lado democrático do novo sistema. O outro lado, teocrático, consistia no Conselho dos Guardiões, uma comissão (a metade composta de ulemás e presidido pelo próprio Khomeini) que conferia as leis do parlamento e que podia vetá-las caso não condissessem com as normas do islã (Demant, 2008, p. 233).

Conforme explicado por Vaezi (2004), a teoria do *wilayat al-faqih* – incorporada na República Islâmica do Irã como a primeira experiência real de ideologia política xiita – é uma mistura entre tutela e democracia. Enquanto de um lado a autoridade do *faqih* e a supervisão de leis e valores islâmicos sobre todas as funções políticas e sociais do governo enfatizam a dimensão tutelar deste sistema político, de outro lado, a aprovação da democracia representativa e a participação popular na

eleição dos membros da Assembleia de Peritos (*Majles-e Khebregan-e Rahbari*, quem escolhe e pode remover o *wilayat al-faqih*), o parlamento, presidente e muitas partes e conselhos locais, mostram o aspecto democrático desta ideologia política. O artigo nº 56 da Constituição iraniana, por exemplo, enfatiza a soberania popular:

A soberania absoluta sobre a palavra e sobre o homem pertence a Deus, e foi Ele quem fez o homem senhor de seu próprio destino social. Ninguém pode privar o homem de seu direito divino, nem subordiná-lo aos interesses escusos de um indivíduo específico ou grupo (Vaezi, 2004, p. 101).

Neste sentido, muito mais do que direcionar a vida religiosa dos fiéis, os juristas do *wilayat al-faqih* detêm o legítimo poder de guiar a sociedade em todas as suas dimensões. É através da assimilação de um xiismo militante, não passivo, contestador e libertário, que Khomeini foi capaz de assumir a liderança política iraniana. O líder foi capaz de traduzir para a linguagem religiosa a opressão interna e externa vivida pelo Irã e “utilizou o instrumental que o usulismo legitimou – lançando mão do *ijtihad* como principal mecanismo – para criar um ‘xiismo pragmático’, ou seja, adaptável ao entendimento dos ulemás” (Costa, 2013, p. 266). O ápice desta construção pragmática está na elaboração do *wilayat al-faqih*.

A assimilação do conceito de *wilayat al-faqih* fora do território iraniano se deu de forma embrionária no Líbano. Apesar de árabe e não persa como o Irã, o fruto da ligação xiita entre os dois países está presente na própria Carta Aberta do Hezbollah em 1985, que reconhece a autoridade do *faqih* como guardião. O Hezbollah, grupo xiita libanês alinhado ao regime de Teerã, promove um discurso consistente construído em torno da noção de resistência (*moqawama*) contra a ocupação israelense. Conforme explicam Harb e Leenders (2005), subjacente a este dossiê fixo e invariável, está um conjunto complexo de noções e interpretações derivadas da lei xiita, da teoria de Khomeini da “lei do jurista islâmico” (*wilayat al-faqih*), da história do xiismo, hagiografias e crenças correspondentes que prestam à resistência e ao esforço sagrado (*jiḥād*) essencialmente um dever religioso aos desempoderados (*al-mustad’afin*) e despossuídos (Harb e Leenders, 2005). Assim, pode-se observar um alto grau de complexidade do discurso mais abrangente do grupo, de combate, resistência e esforço contra as invasões e a opressão, utilizando-se do imaginário religioso xiita em proteção aos despossuídos (Calfat, 2013).

A associação com o conceito de *wilayat al-faqih* iraniano (jurisconsulto ou, ao pé da letra, orientação espiritual para jurisprudência) dota o Hezbollah de uma identidade religiosa particular, que também é traduzida em termos políticos. Os líderes do Hezbollah acreditam fortemente que a organização da vida diária dos indivíduos em torno do sistema de *wilayat al-faqih* ajudará no estabelecimento de uma identidade coletiva que conduzirá a uma sociedade melhor. É com este pano de fundo que a organização da vida diária dos xiitas pelas redes holísticas do Hezbollah deve ser analisada. O *wilayat al-faqih* permite que o xiismo exista como um sistema de governo coerente capaz de realizar suas ações. O conceito de *wali* preserva as regras e o sistema muçulmano, assegura a justiça, previne a injustiça e garante os mecanismos para o progresso, assim como a prosperidade e a evolução cultural, política e social (Qassem, 2002 *apud* Harb e Leenders, 2005). A *wilayat* é materialmente traduzida na rede holística do Hezbollah. Também é atingida pela sociedade de resistência, nos seus componentes militares e sociais. Tanto a rede holística do Hezbollah quanto a sociedade de resistência que ela produz formam o que é comumente designado nos círculos xiitas como *al-hala al-islamiyya* (a esfera islâmica) (Calfat, 2013).

A adesão a *hala islamiyya* produz uma identidade coletiva gerando um forte senso de pertencimento e significação ao indivíduo. Esta esfera é, portanto, concebida como um produto coletivo, e a solidariedade e o voluntariado são chaves para este desenvolvimento. As instituições do Hezbollah se certificam em promover a significância da solidariedade, trabalho comunitário, doação e do voluntariado através da variedade de narrativas religiosas e referências simbólicas, incentivando o trabalho social e a participação popular. De modo que as redes de políticas do Hezbollah não somente fornecem recursos materiais aos seus beneficiários como também fornecem reconhecimento e pertencimento a um mundo de significados (Harb e Leenders, 2005). O Hezbollah entende e promove suas ações através de lentes materiais – o fornecimento de serviços sociais, políticos e recursos financeiros – mas também através de suas lentes simbólicas – inscrevendo estes serviços numa rede de significados relacionando o indivíduo xiita a uma identidade e lhes dotando de um senso de pertencimento. Consequentemente, não se pode compreender o Hezbollah sem a interposição de ambas as suas ações, materiais e simbólicas (Harb e Leenders, 2005).

A esfera islâmica do Hezbollah, identidade religiosa esta que é singular, vez que traduzida em termos políticos, tem sido capaz de fornecer importância social aos xiitas, e em dá-los razões para a vida e para a morte, dotando suas vidas de significado (Harb e Leenders, 2005). As instituições holísticas e em rede do Hezbollah oferecem uma alternativa pragmática e significativa aos grupos xiitas. Ao fornecer possibilidade de empoderamento político, socioeconômico e significado à vida destes grupos, o poder do Hezbollah é enraizado de maneira cada vez mais forte e duradoura no Líbano. O grupo promove assistência material e utilitária, mas também simbólica e identitária, de pertencimento⁸.

Populações nativas articulam seus direitos coletivos e sua jurisdição doméstica em relação à presença de interesses e forças estrangeiras. Suas concepções, profundamente enredadas na política global, enfatizam seus esforços de contraposição ao centrismo estatal à moda ocidental – tão caro às análises de Relações Internacionais – resultando em novas modalidades de soberania, autoridade e de governo. A experiência política iraniana e sua influência sobre o xiismo no Líbano na figura do Hezbollah tornam visível o dinamismo internacional destas políticas locais, de que forma moldam o internacional e essencialmente como articulam políticas e cosmogonias locais. Adicionalmente, indicam de que modo entendem e relacionam-se com o Estado-nação e com as normas internacionais – desalojando, nos termos de Manuela Picq (2013), formas convencionais de autoridade legal instituída⁹.

Picq, ao discorrer sobre a soberania das mulheres Kichwa, afirma, por exemplo, que os povos indígenas das Américas há muito articulam seus interesses em esferas internacionais. “As lutas indígenas são fundamentalmente globais, mesmo que elas sejam tratadas como irremediavelmente apolíticas e implicitamente localizadas às margens da racionalidade política” (Picq, 2013, p. 122). As indigeneidades, percebidas como particularismos locais desconectados do internacional, ou vernáculas por demais para serem consideradas dignas de categorizações universais, permanecem amplamente negligenciadas pelos estudiosos das Relações Internacionais. O mesmo pode ser aplicado a movimentos e teorizações islâmicas como *wilayat al-faqih*. A experiência política xiita e iraniana é

⁸ O Hezbollah é hoje uma autoridade significativa e respeitada doméstica e regionalmente porque tem sido bem sucedida em construir uma legitimidade sólida entre a maioria dos xiitas, sem desconsiderar outros grupos, estratégia alcançada através do islamo-nacionalismo libanês anti-sectário e sua ampla rede de instituições integradas de forma holística (Calfat, 2013).

⁹ Sobretudo na medida em que o Hezbollah é por tantas vezes categorizado como um semi-Estado dentro do Líbano, frisando através do *wilayat al-faqih* o deslocamento de formas tradicionais (estatais) de autoridade e de legitimidade.

fundamental para repensar o mundo da política internacional e a construção de saberes locais em Relações Internacionais – sem mencionar a própria compreensão do cenário atual do Oriente Médio. Na medida em que este arcabouço doutrinário xiita pauta interesses nacionais e relações exteriores do regime persa, explicita uma forma de fazer Relações Nacionais e Internacionais oriunda de um saber epistêmico essencialmente local. Esta proposta de análise não somente pulveriza as perspectivas da disciplina de Teoria das Relações Internacionais como esboça uma forma diversa de concepção de mundo e de cosmogonia não ocidental.

5 Considerações Finais

Muitos teóricos contemporâneos das Relações Internacionais têm questionado se o campo reflete as preocupações dos indivíduos de fora dos Estados Unidos ou mesmo do mundo ocidental. A globalização das Relações Internacionais como campo de estudo trouxe à luz que há, de fato, muitos mundos, e muitas perguntas foram elaboradas, como ‘por que não há teoria internacional não-ocidental?’ (Acharya e Buzan, 2007) e ‘como é o campo da disciplina ao redor do mundo?’ (Tickner e Wæver, 2009). Todas estas perguntas podem ser localizadas como parte de um processo de alargamento e de maior abrangência da agenda das Relações Internacionais (RBPI, 2015).

Trabalhos recentes mostram, por um lado, que não há tanta diversidade: estado-centrismo, realismo clássico e análise de política externa são dominantes ao redor de todo o mundo. As teorias não são devidamente recompensadas, menos ainda no Sul Global (Tickner e Wæver, 2009). Por outro lado, muitas visões de mundo, epistemologias, teorias e conceitos podem ser encontrados caso se adote um sentido ampliado do internacional (Tickner e Blaney, 2012). Talvez fosse mais produtivo afirmar que há muitos mundos e muitas teorias. Através dos esforços de contribuição para uma disciplina verdadeiramente global e mais plural, questiona-se ao mesmo tempo a viabilidade da elaboração das próprias meta-teorias e sua validade na pós-modernidade - não sem antes pensar a disciplina para além do Estado-centrismo. Ainda que a “mundialização” ou pluralização da disciplina seja altamente desejável, alguns dilemas ainda permanecem, tais como: evitar uma espiral de relativismo epistemológico, construir um espaço híbrido entre uniformidade e diferença, encorajar a diversidade e algum sentido de unidade no campo (RBPI, 2015), ou a busca de alguma modalidade de universalismo pluralista.

Ainda que as categorias epistêmicas locais sobrevalorizadas na Antropologia – e sendo somente marginalmente reconhecidas pelas Relações Internacionais nas últimas três décadas – não tenham alcançado a capacidade de abstração ou de teorização atingida pelo positivismo ocidental, sua contribuição não pode ser descartada ou desqualificada. Nas palavras de Latour (1994), não se tratam de naturezas ou de culturas diferentes, mas tão somente de diferenças de escalas ou de tamanho. Ambas são diferentes modalidades de representações sociais, significações e simbologias e que carregam igual legitimidade e autoridade. Para Cox (1981), diferentes subdivisões do conhecimento social correspondem a formas como os assuntos humanos estão organizados em tempos e espaços particulares e são relativos a forças sociais e processos históricos específicos – podendo parecer arbitrários quando as práticas mudam. Cada perspectiva teórica deriva de uma posição social e política especial no tempo e no espaço, essencialmente mutáveis, e, neste sentido, toda teoria é sempre um ponto de vista localizado, nunca uma teoria em si mesma. Sobretudo, o fato das Relações Internacionais e das Ciências Sociais no norte ocidental estarem profundamente implicadas na estrutura hegemônica da disciplina faz do ocidente um candidato pouco adequado para determinar

quais aspectos do conhecimento periférico devem ser mantidos e quais devem ser descartados (Tickner, 2013).

A legalidade do exercício do poder iraniano está disposta na própria construção doutrinária local – sobretudo na construção do modelo do *wilayat al-faqih*. O xiismo teria feito, portanto, uso de instrumentos religiosos específicos e locais para o exercício e autorização do poder. A construção deste arcabouço doutrinário xiita atingiu seu ápice institucionalizado e político através do *wilayat al-faqih* constitucionalmente configurado na República Islâmica do Irã, pautando não somente percursos internos e interesses nacionais como as relações exteriores do regime. A construção do arcabouço cognitivo do *wilayat al-faqih* representou também um modelo que questionava e verdadeiramente se opunha aos modelos de governos sedimentados pelos Estados ocidentais. Sua magnitude revolucionária e seu caráter libertário iniciais se contrapunham ao capitalismo e ao sistema hegemônico norte-americano. E, neste sentido, trata-se de um saber local, de uma comunidade geocultural epistêmica que constrói cosmogonias autopercebidas como legítimas e autorizadas – mas que também fundamentalmente explicitam uma forma de fazer Relações Nacionais e Internacionais essencialmente local. Esta identidade religiosa, traduzida em termos políticos e em oposição a determinadas configurações políticas domésticas, regionais e internacionais, não somente produz um xiismo contestador, militante e libertário, como confere identidade, senso de pertencimento social, significado e empoderamento aos seus fiéis.

A exposição do *wilayat al-faqih* xiita e iraniano – mas também no Líbano com o Hezbollah – esboça de forma preliminar a exposição de outras formas de concepção de mundo não ocidentais e de pulverizar as perspectivas da Teoria das Relações Internacionais. A atenção a diferentes modalidades de migração nativa da soberania não reflete apenas movimentos culturais ou etnicidades, mas o desenvolvimento de recursos políticos locais que modelam o Estado e possivelmente organizações internacionais. A autoridade e autonomia legal autóctone não somente refletem a autodeterminação como redesenham o conteúdo e delineamento da autoridade estatal, desestabilizando suposições sobre o que constitui o internacional. Trata-se de um fenômeno crucial para compreensão da política global que não pode ser ignorado pelos teóricos das Relações Internacionais em sua tentativa de melhor compreensão do internacional e de outras formulações de mundo diferentes das ocidentais.

Referências

- ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry. Why is There no Non-Western International Theory? An Introduction. *International Relations of the Asia-Pacific*, Oxford, v. 7, n. 3, p. 287-312, 2007.
- ASHLEY, Richard K.; WALKER, R. B. J. Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies. *International Studies Quarterly*, s.l., v. 34, n. 3, p. 259-268, set. 1990.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1994.
- CALFAT, Natália Nahas Carneiro Maia. *Hezbollah: Do Terrorismo ao Empoderamento Socioeconômico no Líbano*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, 182 f., São Paulo, 2013.
- COSTA, Renato J. *A Influência dos Ulemás Xiitas nas Transformações Políticas Ocorridas no Irã Durante o Século XX: O Wilayat al-Faqih e o Pragmatismo dos Aiatolás como Inviabilizadores na*

- Expansão da Revolução Iraniana. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, 294 f., São Paulo, 2013.
- COX, Robert. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium - Journal of International Studies*, London, v. 10, n. 2, p. 126-155, jun. 1981.
- DEMANT, Peter R. *O Mundo Muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 5-10, mar. 2008.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento Local: Ensayos sobre la Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Paidós, 1994.
- HARB, Mona; LEENDERS, Reinoud. Know Thy Enemy: Hizbullah, 'Terrorism' and the Politics of Perception. *Third World Quarterly*, London, v. 26, n. 1, p. 173-197, 2005.
- HARDING, Sandra. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham: Duke University Press, 2008.
- HURRELL, Andrew; WOODS, Ngaire. Globalisation and Inequality. *Millennium – Journal of International Studies*, London, v. 24, n. 3, p. 447-47, dez. 1995.
- KORANY, Bahgat. Arab Countries: The Object Worlds Back – IR theory: contributions from research in the Middle East. In: TICKNER, Arlene B.; WÆVER, Ole (Eds.). *International Relations Scholarship Around the World: Worlding Beyond the West*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2009. p. 173-190.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- MAKDISI, Karim. Arab Countries: The Object Worlds Back – Reflections on the state of IR in the Arab region. In: TICKNER, Arlene B.; WÆVER, Ole (Eds.). *International Relations Scholarship Around the World: Worlding Beyond the West*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2009. p. 180-190.
- PICQ, Manuela L. Indigenous Worlding: Kichwa Women Pluralizing Sovereignty. In: TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David L. (Eds.). *Claiming the International*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 121-140.
- PUCHALA, Donald J. Third World Thinking and Contemporary International Relations. In: NEUMAN, Stephanie (Ed). *International Relations Theory and the Third World*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1998. p. 133-157.
- RBPI. Chamada de Artigos para edição especial da Revista Brasileira de Política Internacional – Many worlds, many theories? *Brazilian Institute of International Relation*, 2015. Disponível em: http://www.abri.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3688. Acesso em: 28 jul. 2015.
- SAID, Edward. *The Clash of Ignorance*. The Nation, 04 de outubro de 2001. Disponível em: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- SARIGOLHALAM, Mahmood. Iran: Accomplishments and Limitations in IR. In: TICKNER, Arlene B.; WÆVER, Ole (Eds.). *International Relations Scholarship Around the World: Worlding Beyond the West*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2009. p. 158-171.
- TICKNER, Arlene B. Core, Periphery and (Neo) Imperialist International Relations. *European Journal of International Relations*, s.l., v. 19, n. 3, p. 627-646, set. 2013.
- TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David L. Introduction: Thinking Difference. In: TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David L. (Eds). *Thinking International Relations Differently*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2012. p. 1-24.

TICKNER, Arlene B.; WÆVER, Ole. *International Relations Scholarship Around the World: Worlding Beyond the West*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2009.

VAEZI, Ahmad. *Shia Political Thought*. Londres: Islamic Centre of England, 2004.

Artigo recebido em: Junho/2018

Artigo aprovado em: Dezembro/2018

Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat (nnahascalfat@usp.br) é doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Ciência Política pela mesma universidade.

O *Wilayat Al-faqih* Xiita como Epistemologia Geocultural

Resumo. É objetivo deste artigo contribuir para um esboço preliminar do sistema de jurisprudência iraniana – o chamado *wilayat al-faqih* – como modalidade de epistemologia geocultural xiita contemporânea. Através do resgate das contribuições do debate pós-colonial, analisaremos de que forma esta concepção de mundo é formulada e qual sua visão das Relações Internacionais. Para tanto, trazemos uma revisão teórica das importantes contribuições do reflexivismo no campo da Teoria das Relações Internacionais ao estudo do Oriente Médio e mundo islâmico. É através do resgate do aporte do pós-positivismo e de sua abertura para o conhecimento de novas visões de mundo, epistemologias, teorias e conceitos que é possível iniciar uma compreensão do *wilayat al-faqih* como modalidade epistemológica. Neste sentido, é nosso objetivo mostrar que se trata de um saber local, de uma comunidade geocultural epistêmica que constrói cosmogonias autopercebidas como legítimas e autorizadas – mas que também explicitam uma forma essencialmente local de fazer Relações Nacionais e Internacionais a partir do xiismo iraniano.

Palavras-chave: Teorias Reflexivistas de Relações Internacionais; Pós-colonialismo; Xiismo Contemporâneo; Jurisprudência Iraniana.

The *Wilayat Al-faqih* Shiite as Geocultural Epistemology

Abstract. This article intends to contribute to the outlining of the Iranian system of jurisprudence - the so-called *wilayat al-faqih* - as a genre of contemporary Shia geo-cultural epistemology. Through a retrieval of the postcolonial debate contributions, we analyze how this world view is formulated and what is its perception of International Relations. For such, we bring beforehand a theoretical review of the important contributions of reflexivism in the field of International Relations Theory for the studies of the Middle East and the Islamic world. It is through the recovery of post-positivism contributions and its openness to knowledge of new worldviews, epistemologies, theories and concepts that it is possible to begin to understand the *wilayat al-faqih* as an epistemic genre. Our goal is to show that it is a local knowledge, an epistemic geo-cultural community building cosmogonies self-perceived as legitimate and authorized – but which also explicit an essentially local way to make National and International Relations deriving from Iranian Shiism and beyond.

Key-words: Reflexivist Theories of International Relations; Postcolonialism; Contemporary Shiism; Iranian Jurisprudence.