

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO (UFES)
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS (CCHN)
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS
RELAÇÕES POLÍTICAS (PPGHIS)

EDUARDO TEIXEIRA GOMES

A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações
e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)

Vitória
2007

EDUARDO TEIXEIRA GOMES

A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas – PPGHIS, do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração da História Política.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares.

Vitória
2007

G633r

Gomes, Eduardo Teixeira, 1972- .

A Revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989) / Eduardo Teixeira Gomes. — Vitória, 2007.

f.

Orientador: Dr. Geraldo Antonio Soares

Monografia (Mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo. Departamento de História – 2007.

1. Irã – Política e Governo – Século XX. 2. Irã – Reis e governantes. 3. Irã - Religião. 4. Khomeini, Ruhollah. 5. Chefes de Estado – Irã. I. Soares, Geraldo Antonio. II. Título.

CDD 955.05

CDD 955“19”

CC V45,1:3(Q).N

EDUARDO TEIXEIRA GOMES

A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Aprovada em: de de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

.....
Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares - **Orientador**
Universidade Federal do Espírito Santo

.....
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

.....
Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo

.....
Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
Universidade Federal Fluminense

À minha amada esposa, Alexandra; às minhas filhas queridas, Rebecka e Sara; com muito amor, pelo apoio incondicional e pela compreensão apesar do todo o tempo que nos foi retirado.

AGRADECIMENTOS

Certa vez Benjamim Franklin afirmou: “Se posso ver mais longe é porque estou sobre os ombros de gigantes!”. Certamente não chegaríamos à conclusão deste trabalho sem as valiosas e múltiplas contribuições que o tornaram possível. Venho expressar a minha sincera gratidão:

Ao Deus Altíssimo, que me concedeu forças e oportunidades para aprender e perseverar na caminhada diante das dificuldades que surgiam, e superá-las.

Aos meus pais, José Maria e Maria Amélia (In Memoriam) que se esforçaram para me proporcionar oportunidades na educação acadêmica.

À minha esposa Alexandra e minhas princesas, Rebecka e Sara. Vocês são importantes fontes de inspiração para trabalharmos em favor de um mundo melhor.

Ao Professor Doutor Geraldo Antonio Soares, pela sua inestimável orientação; cujas valiosas reflexões e atenção foram indispensáveis à confecção deste trabalho. Meu especial agradecimento pela sua amizade e pela competência pedagógica tão profícua na condução desta pesquisa.

Aos Professores Doutor Gilvan Ventura da Silva e Doutor Sergio Alberto Feldman, pelo carinho e atenção que nos dispensaram; pela leitura minuciosa do Relatório de Qualificação propiciando além das contribuições indispensáveis, um perene aprendizado.

À Professora Doutora Adriana Pereira Campos, que desde a graduação nos proporcionou fundamentos sobre o ofício do historiador e sobre a História; bem como aos diversos professores que nos enriqueceram com suas reflexões e perspectivas durante nosso curso no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.

Aos Professores Doutor Paulo Pires Queiroz e Marcelo Nair dos Santos, que mui gentilmente leram os manuscritos deste trabalho tecendo importantes contribuições.

Aos preciosos amigos e irmãos em Cristo, cujas intercessões e colaborações foram fundamentais para superação dos obstáculos viabilizando este trabalho acadêmico, em especial, Dr. Richard Jennings Ellington, Martha Maria Queiroz Sampaio, Dagmar Ruth Teixeira Barbosa, Miriam Martins e Leliane Medeiros.

“AINDA que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o sino que tine. E ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria.

E ainda que distribuísse toda a minha fortuna para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria.

O amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não trata com leviandade, não se ensoberbece.

[...] não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; Não folga com a injustiça, mas folga com a verdade.

Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estas três; mas a maior destas é o amor.”.

(I Coríntios 13:1-6,13)

RESUMO

Analisa-se as vicissitudes do Estado islâmico xiita e o conjunto de conexões entre a religião e o governo em sua dialética do sagrado. Investiga-se o pensamento político-teológico de Ruhullah Khomeini, tanto suas motivações endógenas como as tipologias teológicas estruturais, elucidando as conexões possíveis entre política e religião nos seus processos culturais que formam alteridades e identidades em seu bojo de expressões sócio-políticas: os sistemas institucionais, o profetismo politizante e o radicalismo como uma forma também de expressão social e política emancipatória.

Focaliza-se os ineditismos do paradigma Khomeinista na construção política da revolução iraniana, compreendendo de que forma a “República dos Aiatolás” configura uma visão própria e islâmica da modernidade. Resgata-se as especificidades das idéias de Khomeini que engendraram pontos inéditos na história política iraniana, tais como: A chamada política para o ativismo político clerical; a tutela de um guardião os conduzindo às leis justas e retas configurando um aparato político norteado pelo escrituralismo governamental; Khomeini protagonizou a despersonalização do xiismo, isto é, a centralidade da lei religiosa substituiu a da pessoa religiosa. Os ritos de instituição e os aparatos de representações hegemônicas estão voltados para sacralização da política e do governo sob a égide do Corão.

Apresenta-se ainda os paradigmas para implantação do governo islâmico sob a égide do escrituralismo governamental, segundo a formação discursiva de Khomeini. Destaca-se a expectativa que a revolução iraniana engendra nas minorias islâmicas estacionadas na periferia do capitalismo mundial, ressaltando a ascensão do Irã como ator político regional e seus desdobramentos nas relações entre o mundo muçulmano e o Ocidente.

Ressalta-se os meandros históricos e os contornos atuais das diversas tensões entre a modernidade e a simbologia xiita, resgatando congruências e disparidades. O predomínio da fé é um caminho revolucionário para aproximação entre tais mundos tão mais próximos do que admitem. Principalmente no que tange aos erros de interpretação do interlocutor que insistindo em readotar determinadas posturas históricas, formata e consolida um ambiente moral e político de hostilidade e incompreensão.

Palavras-chave: Islamismo. Modernidade. Radicalismo. Escrituralismo. Xiismo. Fé. Revolução.

ABSTRACT

The vicissitudes of the Islamic State, Xiita, and the connections established between religion and the government in dialectic of consecration are analyzed. The political-theological thinking of Ruhullah Khomeini is investigated, both its endogenous motivations and the structural theological typologies, elucidating the possible connections between politics and religion in the cultural processes that form alternatives and identities in its nuclear social-political expression as well as investigating the institutional systems, politicizing prophecy and radicalism as a form of social expression and political emancipation;

Focusing on the innovations of the Khomeini paradigm in the political construction of the Iranian revolution, understanding that moulding the "Ayatollahs Republic" represents a personal and Islamic vision of modernity. Specific ideas of Khomeini's, introduced into Iranian political history in his reinterpretation of Xiita theology are highlighted; such as: the call for; clerical political activism, for a tutor conducting them to the creation of just and certain laws configuring a political apparatus orientated by governmental scripture ; Khomeini promoted a depersonalization of Xiita thinking, that is, the centrality of religious law substituted the religious person. The institutional rites and the hegemony mechanisms are geared to sanctify the politics and government under the aegis of the Koran.

Additionally paradigms for the implantation of an Islamic government under the aegis of governmental scripture are presented following Khomeini's argument. The expectation generated by the Iranian revolution for the Islamic minorities stationed on the periphery of world is highlighted stressing Iran's ascension as a regional political actor and the developments in the relationships between Mussulman world and the West.

The historical intrigues and the current configuration of the diverse tensions between modernity and Xiita symbolism are stressed recognizing congruities and disparities. Faith is the revolutionary road for approximation between two such worlds apparently so far apart which are however in fact so close together this apparent distance being principally because of errors of interpretation of interlocutors who insist on determined historical postures thereby consolidating and maintaining a political environment and morale of hostility and incomprehension.

Key-works: Islam, Modernity, Radicalism, Governmental Scripture, Xiita, Faith, Revolution.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Khomeini e a bandeira iraniana.....	11
Figura 2 - Visão panorâmica de Teerã em 1978.....	32
Figura 3 - Mural de Khomeini em Teerã, em 2006.....	73
Figura 4 – Mosaico de Khomeini em Teerã, em 2005.....	122
Figura 5 - Quadro político iraniano na atualidade.....	147
Figura 6 – Tolerância e fé: caminhos de uma nova história.....	181

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO I - UMA HISTÓRIA DO XIISMO NO IRÃ: IDENTIDADE E RESISTÊNCIA	32
2.1 A organização do Estado xiita: representações e legados históricos.....	33
2.2 Raízes da revolução: colonialismo europeu e o escrituralismo (1901-1944).....	49
2.3 Levantes nacionalistas no Irã pós-guerra (1945-1962).....	54
2.4 Perspectivas anti-colonialistas na sociedade pré-revolucionária (1963-1978).....	62
3 CAPÍTULO II - A REVOLUÇÃO XIITA IRANIANA	73
3.1 A trajetória de Ruhullah Khomeini: teologia e política entre 1920 e 1969.....	73
3.2 Cronologia da revolução islâmica sob Khomeini: autonomia e resimbolização identitária entre 1970 e 1980.....	87
3.2.1 (1971-1978) - A resistência armada e outras políticas.....	89
3.2.2 (1979-1981) - Os primeiros anos da revolução.....	95
3.2.3 (1981-1989) - A consolidação do governo islâmico Khomeinista.....	101
3.3 A islamização da sociedade: uma tríplice revolução khomeinista com expressões políticas e sociais anti-modernidade.....	110
4 CAPÍTULO III - PARADIGMAS DO GOVERNO ISLÂMICO NA PERSPECTIVA DE KHOMEINI	122
4.1 Identificações e representações políticas anti-ocidentais: uma análise dos discursos.....	123
4.2 A necessidade de um governo islâmico.....	135
4.3 Pressupostos fundamentais do governo islâmico: a regência do <i>fiqh</i> e os <i>fuqaha</i>	142
4.4 O programa de implantação do governo islâmico sob o paradigma de Khomeini.....	164
4.4.1 Um forte programa de divulgação e inculcação do xiismo.....	166
4.4.2 O envolvimento pleno da sociedade sob o plano de liberdade xiita.....	172
4.4.3 Reivindicar autonomia identitária erradicando clérigos descomprometidos.....	175
4.4.4 O combate da fé contra os regimes tirânicos opressivos.....	177
5 CONCLUSÃO	181
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	193
7 APÊNDICES	202

1 INTRODUÇÃO



Figura 1 – Khomeini e a bandeira iraniana.
Fonte: indeterminada.

*“Todo dia é Ashura,
todo lugar é
Karbala”.¹*

(Ruhullah Khomeini)

O Irã, que ocupa 1,6 milhão de km² no sudoeste da Ásia, está situado numa zona de passagem privilegiada entre o Médio Oriente, a Ásia Central e o subcontinente indiano. Limitado a norte pelo mar Cáspio, a Armênia, o Azerbaijão e o Turcomenistão; e a Sul pelos golfos Pérsico e de Omã. A Leste pelo Afeganistão e

¹ Palavra de ordem da Revolução Iraniana, onde Khomeini cita Ali Shari'ati. A **Ashura** é uma das mais importantes comemorações do calendário cívico xiita; Ela exalta a determinação de Hussein de não se entregar ao governo corrupto, resistindo até ao martírio na luta contra a injustiça e as ofensas ao Islã. Essa comemoração assevera a visão xiita de resistência a qualquer governo corrupto e sua prontidão ao martírio pela justiça e fé. **Karbala** é o lugar onde Hussein, filho de Ali (genro do profeta Maomé), enfrentou o exército do governo com apenas 72 homens e foi sumariamente derrotado, em 680 d.C.

Paquistão e a Oeste pelo Iraque e pela Turquia. Sua posição geográfica permite o controle da passagem de navios petroleiros pelo Estreito de Ormuz, uma região extremamente estratégica para o transporte de petróleo pelo Golfo Pérsico.

Atualmente com mais de 70 milhões de habitantes (estimativa de 2006), a população do Irã é composta por uma diversidade de grupos étnicos que partilham uma religião comum cuja maioria é xiita² (cerca de 90%) e um conjunto de línguas associadas ao farsi (cerca de 75%).

Antes de ser denominado Irã pelo Xá Reza Pahlevi (primeiro Xá Pahlevi, 1925), a região era conhecida como Pérsia. Nomenclatura cunhada por Ciro³ para o seu vasto império que abarcava todo o Mediterrâneo oriental (Kinzer, 2004, p. 36), por ter-se expandido a partir da cidade de Pars.

² O termo xiita deriva da palavra árabe “Shi’a” que significa “partidário” ou “fação”. O desacordo, entre sunitas e xiitas, emana da sucessão de Maomé quando o partido de Ali Ibn Abi Talib insistia na linha sucessória hereditária (ele era primo e sobrinho de Maomé) alegando a necessidade uma pureza profética; um outro grupo insistia que qualquer coraixita (tribo árabe do profeta) poderia suceder Maomé. Ali se tornou o quarto califa e governou enfraquecido com disputas internas até ser assassinado por um coridita em Najaf.

O coraixita Mu’awiya tomou o poder e assassinou o filho mais velho de Ali, Hassam. Yazid, filho de Muawiya continuou no poder após a morte do pai, sendo interpretado como o figura do mal pelos seguidores do partido (SHIA) de Ali: os shi’itas ou xiitas. Em 680 DC o filho mais novo de Ali Talib, Hussein, enfrentou o usurpador Yazid e foi massacrado. O massacre inspirou o xiismo a jamais retroceder diante da causa justa de Talib. Segundo os xiitas Maomé determinou a continuidade do poder à pessoas da sua família, a “ahl-al-bait”.

³ Ciro II, o Grande - *Rei da Pérsia e criador do Império Aquemênida (? - 529 AC)*. Sendo governador de uma província se junta aos súditos do seu avô, que se revoltam, e conquista Ecbátana - atual Hamadam (554 AC), capital da Média. Instala a sua capital em Paságarda e empreende uma série de campanhas vitoriosas. Em 546 AC derrota Creso, rei da Lídia, incorpora as suas possessões juntamente com as colônias gregas da Jônia. Entre 545 e 539 AC submete ao seu poder numerosos territórios orientais, e em 539 AC conquista a Babilônia com o que obtém o controle da Mesopotâmia, da Síria e da Palestina.

Após as conquistas de Ciro (o Grande 539 AC) a dinastia dos Aquemênidas⁴ foi consolidando o seu domínio, e, com Dário I, chegou a controlar mais de 5 milhões de Km². As invasões árabes por volta de 630 introduziram o Islã no Irã, mas apenas em 1502 a dinastia Safávida⁵ implementou o xiismo como religião oficial.

O Irã não é um país árabe⁶, antes, trata-se de um país Persa governado desde 1979 pelos xiitas de tendência duodecimista que aplicam o Corão rigorosamente sobre a vida econômica, social e política do país. O mundo islâmico, longe da homogeneidade,⁷ encontra no viés religioso uma busca pela restauração da sua supremacia perdida e um ativo identitário (Armstrong, 2001b, p. 128).

O Islã é, sobretudo, um fenômeno histórico, cultural e social muito complexo e tão abrangente que definitivamente não pode resumir-se numa simples fórmula religiosa ou política (Merad, 1988, p. 15).

Faz-se necessário observá-lo na amplitude de sua história cultural, com seus processos sociais e políticos que conectam o passado e o presente materializando

⁴ Célebre dinastia de soberanos persas que governou entre os séculos VII e IV AC sendo assim chamada pelo nome de seu fundador, Aquêmenes. Sua relevância inicia-se com Ciro ao fundar o império persa, assinalando a supremacia dos indo-europeus sobre a região do Oriente Próximo. O mais famoso Aquemênida foi Dario (521-486 AC), que fundou Persépolis e penetrou na Macedônia em 513 AC. O Estado aquemênida extinguiu-se no século IV AC quando Alexandre Magno, rei dos macedônios, derrotou o último dos seus monarcas.

⁵ Dinastia iniciada em 1501 e que perdurou até 1722. O Estado safávida é um dos acontecimentos mais importantes da história do Irã Moderno. Tratava-se de uma nova época da sua história política, cultural e religiosa, marcada principalmente pela introdução do xiismo no ambiente cultural persa.

⁶ Contrariando o sendo comum no Ocidente o Islã não pode ser resumido ao conceito de Arábia, pois os árabes são minoritários no mundo islâmico contemporâneo. Embora o árabe seja o idioma de seu livro sagrado, o país com maior população muçulmana do mundo é a Indonésia (210 milhões de muçulmanos).

⁷ Tendo em vista os séculos VII a X no Oriente Próximo pode-se até contemplar uma relativa unidade, mas no mundo contemporâneo isso se desfaz. Atualmente impera um plural de “Islãs” com suas derivações locais, cada qual vivendo sob as conveniências de suas próprias convicções políticas e sociais, embora reivindicuem o Corão como livro de princípios e procurem sustentar práticas religiosas comuns: a obrigatoriedade de peregrinação a Meca, as cinco orações diárias e a proclamação pública da fé islâmica.

suas tradições, seus sistemas de valores e as suas formas institucionais próprias (Hunt, 2001, p. 6).

Tais representatividades históricas, como a dialética produção simbólica da teologia política xiita⁸, muito tem a contribuir na aclaração da compreensão ocidental tão comumente reducionista. Apesar do xiismo representar apenas 15% do mundo muçulmano (o sunismo⁹ representa 85%), a sua fervorosa crença e seu projeto político peculiar são motivos de atenção dentro do universo islâmico e fora dele.

Desde o início as escolas de pensamento (xiitas e sunitas) viviam em tensão, também, devido ao cotidiano dos povos conquistados, pois a expansão do Islã trouxe um confronto com os costumes que vigoravam nos novos territórios. Para defender a unidade da religião desenvolveu-se a *fiqh*, uma técnica semi-jurídica de interpretação das fontes religiosas cuja precípua função era dirimir tensões no cotidiano (social e religioso):

Uma vez estabelecidos e aceitos esses princípios, era possível tentar relacionar o conjunto de leis e preceitos morais com eles. Esse processo de pensamento era conhecido como *fiqh* [e formava jurisprudência], e o produto dele acabou se chamando *Sha'ria* (Hourani, 2005, p. 84).

⁸ O modelo de teologia política proposto por Gilvan V. Silva é compatível para o xiismo: “a concepção de que o regime político reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes [ou sobrenaturais] dado aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do governante é sobrenatural” (Silva, 2003, p. 103). O iman (líder) adquiriu algumas características semidivinas, podendo mobilizar energias políticas incomuns, tanto em seus seguidores como em seus rituais clericais. O próprio xiismo popular atribui aos imans poderes semimágicos e os descrevem com atributos relativamente sobrenaturais, ora profética ora magicamente.

⁹ Sunitas é a denominação dada pelo muçulmanos àqueles que seguem “a Sunna – Literalmente significa: o caminho trilhado”, que contem os gestos e pronunciamentos de Maomé configurando seus costumes e hábitos religiosos. A Sunna é por conseguinte cultuada e utilizada para resolver os casos dúbios, não considerados pelo Corão. Os sunitas negam aos descendentes do quarto califa, Ali Talib, o direito ao poder político, opondo-se nesse particular aos xiitas. Eles veneram os companheiros do profeta Maomé e seus seguidores, mormente o ensino da tradição (hadices e Sunna), posicionando a *Sunna*, não raro, no mesmo nível do Corão.

A *Sha'ria*¹⁰ (a saber, “o caminho por excelência”) é, portanto, uma tentativa por esforço humano de prescrever detalhadamente o estilo de vida que aglutinasse as orientações do Corão e do Hadith (ou hadice). Os *hadices* são muito importantes na tradição islâmica, pois derivam do estudo do comportamento do profeta Maomé:¹¹

O estudo do comportamento que havia tido o profeta Maomé nas múltiplas circunstâncias de sua vida foi de particular valor para iluminar o julgamento dos doutores da lei. Esses *hadiths*, ou *hadices*, que completam o Corão e fundamentam a tradição ortodoxa, foram recolhidos, discutidos, verificados e interpretados graças a considerável esforço dos historiadores islâmicos. Por certo as necessidades do sagrado restringiam muitas vezes o espírito crítico (Lacoste, 1991, p. 218).

A história detém um lugar preponderante na cultura islâmica, ela é o ambiente onde o sagrado se materializa. No Islã a história homologa a fé. Ela é politizada e politizante, nada menos que a arena do sagrado. Por isso os profundos esforços humanos responsáveis para salientar uma normatização da vida humana sob os desígnios do sagrado produziram um sistema de orientações sobre os atos de culto, as profissões de fé, os relacionamentos humanos, abarcando todas as atitudes do fiel em relação a Deus e ao próximo: A *Sha'ria*.

¹⁰ *Sha'ria* significa: o rumo para uma fonte; Trata-se do Código Legal islâmico que estabelece as regras para todos os aspectos da vida. Baseada no Corão, na *Sunna* e no Hadice (tradições dos ensinamentos e ações do profeta não encontradas no Corão), a *Sha'ria* estabelece punições e regras para diversos crimes comuns, bem como, também para as questões religiosas, constituindo-se uma normatização da vida social.

¹¹ Registramos que a pronúncia correta é Mohammad, no entanto, utilizaremos o vocábulo Maomé pela sua generalização latina.

Apesar de sofrer adaptações culturais ao longo dos séculos, a *Sha'ria* serviu como um conjunto de idéias utilizadas pelos juízes para fazer seus julgamentos e dirimir litígios. Um verdadeiro código de regimentos que imputava penalidades variadas, inclusive a morte. Na verdade, funcionava como o que hoje se chama lei:

Do mesmo modo como a *Sha'ria* surgira por um longo e complicado processo de interação entre as normas contidas no Corão e no Hadith e os costumes e leis locais das comunidades postas sob o domínio do Islã, também houve um contínuo processo de mútuo ajuste entre a *Sha'ria*, assim que tomou a sua forma definitiva, e as práticas das sociedades muçulmanas (Hourani, 1995, p. 173).

A *Sha'ria* dependia da *fiqh*, a jurisprudência do Corão e do Hadith, e por isso era também reconhecida como 'lei' islâmica. No século XX Ruhullah Khomeini defende a personalização destas técnicas, argumentando que se um jurista qualificado engendra fidedignas interpretações dos textos coranistas, tal jurista é denominado "*faqih*", a encarnação da revelação - e exegese - escrita (*fiqh*).

Seus atributos derivam da encarnação de um símbolo outorgado por potestades sobrenaturais: o Corão (Khomeini, 2004 [1971], p. 39), que é apresentado como "[...] não-criado e anterior a criação. No entanto, os ditames do livro sagrado eram por vezes obscuros e contraditórios" (Demant, 2004, p. 46).

As interpretações, e suas aplicabilidades sócio-políticas no governo islâmico, são para o xiismo uma manifestação do sagrado também carregadas "[...] de potência, de ação criadora, que é colocada em movimento para produzir a realidade e garantir sua perpetuação" (Silva, 2003, p. 100).

Atualmente ampliam-se as investigações científicas sobre a congruência entre o político e o sagrado principalmente ressaltando as vicissitudes do saber local, um

saber que se refere a universos significativos próprios e às perspectivas inerentes que lhes conferem suas singularidades (Geertz, 2002, p. 26). Queremos compreendê-lo nos moldes históricos, pois, limitar-se às posições políticas é deter o olhar na superfície das coisas, uma vez que as relações fundamentais na sociedade xiita são inexplicáveis sem a compreensão das relações entre o espiritual e o temporal, principalmente no que tange ao modelo da revolução iraniana: um fenômeno histórico que preconiza a inflexão do espiritual sobre o social e o político.

Essa foi uma premissa do ineditismo da revolução iraniana face às revoluções tradicionais. O que coaduna com a perspectiva de Arendt sobre as revoluções:

O conceito de revolução está inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar (Arendt, 1990, p.23).

Desta forma a idéia de revolução não é apenas uma revolta ou sublevação, mas uma consciência do novo, da ruptura com o anterior, pautada pela busca da liberdade. Acima de uma insurreição, a revolução se materializa na instituição do novo que reivindica liberdade para se consolidar, no caso iraniano: reivindica o governo islâmico sob a égide do escrituralismo governamental. Por liberdade entende-se uma efetiva organização política pública e administrativa propiciadora de uma maneira de viver sob a égide do sagrado. O xiismo preconiza a política como a arena do sagrado, pois sob o sagrado a humanidade será livre. A liberdade, segundo Khomeini, deriva da predominância dos valores e significados xiitas.

A revolução, portanto, concatena a idéia de ruptura com a ordem secular vigente e o compromisso com o novo libertário que efetiva consolidações do

processo revolucionário. Arendt enfatiza que a violência social é um identificador menos adequado dos movimentos revolucionários do que as mudanças políticas:

Todos esses fenômenos [mudanças políticas, violência, transformação social, imaginário revolucionário de um novo começo] têm em comum com a revolução o fato de que foram concretizados através de violência, e essa é a razão pela qual eles são, com tanta frequência, confundidos com ela. Mas a violência não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções que a mudança; somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação de opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que poderemos falar de revolução (Arendt, 1990, p. 28).

No sentido moderno de se compreender uma revolução (Arendt, 1990, p. 34), a Revolução Iraniana engendra o binômio novidade/liberdade como implementação da fé que emancipa a comunidade islâmica de ativos corruptores, tal como, a cultura ocidental. Seus atores sociais são convictos de que a predominância dos significados religiosos deriva de um governo reconfigurado sob a égide xiita.

Uma realidade que não se explica por si própria, mas denota sintomas de mudanças profundas na estrutura política cujo processo de transformação decorre tanto das remanescências culturais persas como das permanências do xiismo como entidade identitária sobre a sociedade iraniana, como nos afirma Croutot:

Um aprofundamento do pensamento religioso engendra novos modos de presença na sociedade, sem contar as remanescências e as permanências. A religião continua a manter relações com a política, e amplia mesmo seu campo de intervenção ao diversificar suas formas de ação, de tal forma que o assunto é de grande atualidade (Coutrot, 1996. p. 335).

A história cultural, tal como pretendida antropologicamente por Gellner e Geertz, é inevitavelmente política (Gellner, 1997, p. 7), pois invade a política em vários aspectos, principalmente implicando na composição de uma visão de mundo, que formata uma sociedade sob suas representações simbólicas. A confluência entre a religião e a política salienta a produção das alteridades e identidades na turbulenta relação entre as etnias do Oriente Médio e a modernidade ocidental.

Realmente a história cultural adquire dimensões novas ao levarmos em conta o campo religioso, tanto em suas instituições como em seus acontecimentos. Identificando as complexas relações existentes entre o poder religioso e o poder político no mundo islâmico, percebe-se que, com relação ao Islã, o sistema religioso tornou-se uma dimensão do político na medida em que o espaço privilegiado para a vivência materializada da fé é o Estado Islâmico juridicamente constituído e reconhecido enquanto tal. O escrituralismo regulamenta as relações políticas, sociais e religiosas do Estado com a *umma*, sob a égide do Corão (termo árabe provavelmente derivado da palavra *umm* – mãe), e reporta à comunidade muçulmana universal em seu aspecto acolhedor para com todos os fiéis.

Em um projeto político singular, cuja natureza teórica ainda é muito pouco explorada, Khomeini propôs uma reconstrução das instituições ocidentais sob uma ótica muçulmana xiita. Na sua teologia política os três poderes republicanos foram

submetidos à vigilância e orientação de um notável jurista muçulmano circundado por uma comissão de notáveis: os *fuqaha*¹² (Khomeini, 2004 [1971], p. 88).

A doutrina khomeinista foi um sólido elemento de coesão nacional durante o processo revolucionário, unificando politicamente um país dividido, onde uns defendiam instituições ocidentais e outros as tradições religiosas. Para ele a política é uma graça divina concedida aos homens para que lutem pela justiça social. Assim, cada muçulmano é desafiado a se envolver nos assuntos políticos, pois as revelações da divindade são tão religiosas quanto políticas: os governantes devem ser capazes de exercerem a justiça e a proteção espiritual e o povo, vigilante, deve combater governos injustos. O governo do iman¹³ é o melhor sistema de poder para o Islã xiita, de acordo com o Corão¹⁴ e a Sunna. Marcados por uma leitura integral do Corão (e pela procura do sentido mítico oculto nos seus textos) os xiitas conferem à oligarquia religiosa uma mediação interpretativa entre os fiéis e o Corão.

Os Mujtahids¹⁵ são intérpretes que elaboram regras religiosas cabendo a cada crente escolher entre eles a sua fonte de interpretação (Marja). A revolução islâmica no Irã produziu uma cosmovisão da política sob a fé antagonizando à

¹² *Fuqaha* - Plural de *Faqih*. Homens sábios nos princípios e regulamentações da lei islâmica e, em geral, em todos os aspectos da fé. Formam um corpo de sábios estudiosos das leis islâmicas com a missão de proteger o líder supremo, bem como, de expandir suas políticas entre os diversos estamentos sociais.

¹³ Do árabe, *Imame*, significa “aquele que vai na frente”, “guia” ou “modelo”. No xiismo é o título dado aos 12 descendentes de Maomé, por intermédio de sua filha Fátima e do marido desta, Ali ibn Abi Talib, ambos considerados os legítimos governantes da comunidade islâmica pelo xiismo. O iman é antes de tudo um líder carismático, de concepção diferenciada, conforme o contexto no qual atue. No xiismo crê-se que o 12º iman ocultou-se; os xiitas aguardam fervorosamente seu retorno para estabelecer um reino de paz e justiça global.

¹⁴ Comumente chamado Alcorão, o Corão (nome advindo árabe *qu'ân*, que significa ‘leitura salmodiada’) é o livro sagrado para os muçulmanos, que reúne em 114 suras (capítulos) e 6.236 versículos, um conjunto de revelações sobre a divindade. O texto definitivo do Corão não foi escrito nos dias de Maomé, tendo sido transmitido oralmente até a época do terceiro califa, quando elaborou-se a redação definitiva do texto. “O texto, que em alguns trechos evoca temas do Velho e Novo Testamento, nem sempre é muito claro. E, quando Maomé ainda vivia, muitas vezes era solicitada sua intervenção para esclarecê-lo” (Jacono, 2002, p. 38).

¹⁵ No xiismo são os legistas piedosos qualificados a enunciar interpretações acerca do Corão e da *Sunna*.

modernidade ocidental. Na reinterpretação proposta por Khomeini o Irã deveria ser uma “República Islâmica” e não uma “República Democrática Islâmica”. Tal visão perdura, pois as lutas atuais dentro do Irã são derivadas muito menos do desejo de se desfazer do Islã na sociedade civil, do que a emancipação do controle demasiadamente pesado do Estado-Mesquita sobre a sociedade civil.

O potencial ideológico e cultural das idéias de Ruhullah Khomeini não pode ser nem autônomo, nem um simples sub-produto cultural. O arcabouço basilar sob o paradigma khomeinista envolve o ativismo político sob a égide do clericalismo numa peculiar visão acerca da modernidade, agregando um duplo ineditismo: a sua doutrina da tutela do jurista guardião acompanhado pelo círculo de sábios (*Walayat-al-fiqh*)¹⁶, e a despersonificação do xiismo, o escrituralismo governamental.

Muito embora o termo clericalismo geralmente seja empregado para indicar o comportamento da igreja cristã em suas intervenções sobre a sociedade civil, deseja-se ressaltar que o clericalismo envolve o relacionamento entre o poder público e qualquer instituição governamental que procura estabelecer e consolidar determinadas posições na vida política e espiritual da sociedade.

O eixo central deste trabalho é a pesquisa documental através da aplicação das técnicas de análise do discurso a diversos pronunciamentos feitos por Khomeini entre 1941 e 1989. Obviamente, reconhecemos que este trabalho estará limitado pelo manejo de textos traduzidos do Farsi para o Inglês e Espanhol, no entanto, procuraremos sanar o máximo possível de dificuldades utilizando traduções corroboradas pelos centros intelectuais islâmicos, e comparando nossas conclusões com renomados intelectuais nesta temática, tais como: Demant, Said, Kinzer, Qutb, Jamenei, Kepel, Geertz e Gellner, entre outros.

¹⁶ *Wilayaa* – Tutela; curadoria; estar responsável ‘no lugar de’. ‘*Fiqh*’ - jurisprudência islâmica. A tutela da jurisprudência islâmica sobre a sociedade.

Além de análises historiográficas da revolução iraniana, a base desta pesquisa será a coletânea de discursos de Khomeini, mais precisamente, alguns documentos onde ele expõe a doutrina da *Walayat-al-fiqh*, alicerce de suas reivindicações para constituição de um Estado islâmico. Buscar-se-á compreender na formação discursiva de Khomeini o sentido e o conteúdo de sua visão teológico-política em função dos seus significados individuais, sociais e culturais sobrepostos à sociedade iraniana.

Delinear historicamente os aspectos fundamentais da formação discursiva¹⁷ de Khomeini sobre a modernidade é imprescindível para se compreender as articulações das relações entre o Estado xiita e a sociedade sob a égide da politização da fé. Assim, sua heterogeneidade é constitutiva do próprio discurso e produzida pela dispersão do sujeito, onde o autor não é um indivíduo que fala de si, mas de princípios doutrinários identificadores que formam a unidade do discurso.

Em Foucault o discurso é marcado pelo significado que se funda e refunda na sua própria formação, isto é, o discurso não é uma simples criação do significante, mas algo que recria seus significados num jogo de leituras, escritas e signos:

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso; de leitura, no segundo; de troca, no terceiro; e essa troca, essa leitura, e essa escritura, jamais põem em jogo senão os signos (Foucault, 2003, p. 49).

¹⁷ Uma formação discursiva é o conjunto de representações que atravessam um discurso. Ela é heterogênea em si mesma, abarcando várias linguagens em um único objeto: o discurso. A formação discursiva, portanto, é definida a partir de seus interdiscursos (Brandão, 2002, p. 72), isto é, por um espaço de regularidade pertinente dentro do discurso que estrutura sua identidade.

Buscando apreender o formato da teologia política khomeinista parece-me útil, teoricamente, empregar a categoria de ‘escrituralismo governamental’ para entender como as concepções e práticas religiosas fundamentaram sua dialética pelas relações de poder no tecido social, ora rejeitando a construção da modernidade ocidental, ora propondo uma modernidade compatível com o xiismo.

O escrituralismo governamental internaliza de tal modo as interpretações xiitas do Corão no exercício do poder político, que este apenas existe para a efetiva materialização da fé. O governo islâmico é a escritura materializada aos membros da sociedade xiita, garantia de justiça e a equidade (Khomeini, 2004 [1971], p. 60).

Objetiva-se no capítulo primeiro compreender as raízes da revolução insufladas pelo colonialismo europeu e as perspectivas anti-colonialistas consolidadas na sociedade iraniana na segunda metade do século XX. Ressalta-se a história do xiismo no Irã propagando um projeto universalista comprometido com sua perspectiva de autenticidade islâmica face à uma modernização entendida, em muitas ocasiões, como o avanço do Ocidente sobre as civilizações não-ocidentais.

A “república dos aiatolás”¹⁸ estimulou uma ousadia política aos grupos minoritários islâmicos em todo o planeta. Aglutinando interesses xiitas ao redor do mundo mostrou-se uma revolução riquíssima para a história política e cultural:

Foi a derrubada do regime Pahlevi no Irã, em 1979, de longe a maior de todas as revoluções da década de 1970, e que entrara para história como uma das grandes revoluções sociais do século XX. Era a resposta ao programa relâmpago de modernização e industrialização (para não falar armamentos) empreendido pelo Xá, com base em sólido apoio dos EUA e na riqueza petrolífera do país, de valor multiplicado após 1973 pela revolução de preços da OPEP (Hobsbawm, 2005, p. 440).

¹⁸ O termo Aiatolá significa – Sinal de Deus. No xiismo iraniano é um título dos mais altos intérpretes da lei islâmica, em especial aqueles considerados iluminados com qualidade, autoridade e virtudes para engendrar a hermenêutica do Corão. Além disso, para os xiitas são teólogos dotados de infalibilidade moral.

Em todo o mundo várias minorias islâmicas passaram a olhar a Revolução Iraniana como uma real possibilidade política. Ela descortinou o xiismo duodécimo¹⁹ para o Ocidente como um movimento sócio-religioso com uma expressão política própria e uma visão singular da modernidade. Portanto, investigar e refletir sobre as especificidades da revolução islâmica iraniana não é de pouca importância. Demant a compara as maiores revoluções do últimos séculos:

[...] só se compara com a francesa, a russa ou a chinesa. Como estas, ela se deu por meio de fases distintas de crescente radicalização, vitimou muitos de seus filhos, e, por fim, não realizou seus objetivos – embora mudasse drasticamente o curso interno e internacional! (Demant, 2004, p. 231).

O xiismo, tão antigo quanto o Islã, é marcado por uma história de sacrifícios em sua filosofia política e teológica. A vitória não deriva precisamente da conquista militar, mas da ação de resistência. A luta, ou o martírio é a vitória em si.

Apesar de sua mítica figura ser alvo de controvérsias entre diversos setores da sociedade iraniana, Khomeini foi um relevante artífice do projeto político revolucionário. Além de idealizador ele foi um dos mais engajados realizadores da revolução com uma linguagem simples e direta que atingiu uma ampla penetração entre as massas populares:

¹⁹ Hussein foi o terceiro Iman xiita. De sua família saiu um total de doze Imans que foram martirizados com exceção do último que sobrenaturalmente desapareceu do mundo no século IX. Acredita-se que voltará no fim dos tempos como *Al-Mahdi* (o messias); tal advento é visto pelo xiismo como a redenção das sociedades humanas, pois o *Iman* oculto será a luz da justiça para um mundo corrompido (Demant, 2004, p. 51). Nem todos os xiitas são duodecimanos; os Zaydistas seguem o *Iman* Zayd al-shahid (não limitam o número de *Iman* a doze) e os Ismalitas seguem o *Iman* Ismail Ibn Yafar, filho do sexto *Iman* Yafar al-Sadiq.

A relevância de Khomeini é tríplice: ele foi o maior idealizador e teórico da Revolução Iraniana, seu principal estrategista e líder revolucionário, além de ter sido ainda o governador que moldou a face pública do país no período formativo pós-revolucionário. [...] Khomeini providenciou o projeto da futura República Islâmica sob o auspício da simbologia islâmica (Demant, 2004, p. 229).

Na formação discursiva de Khomeini o conceito de teocracia tradicional é incompatível com a teoria da teocracia constitucional do aiatolá, pois no modelo tradicional, caracteriza-se uma forma de governo cujos dirigentes consideram-se designados por Deus para representá-lo na terra. Segundo o governo islâmico Khomeinista, a fórmula tradicional onde o chefe político mantinha uma relação privada particular com o mundo divino, e por ele é legitimado sobrenaturalmente (Silva, 2003, p. 103) é herética. A sacralização da realeza, ou do governante, caracteriza a *shirk* (idolatria). Para o iman, o conceito de escrituralismo governamental é o mais apropriado para descrever um governo planejador sob as leis do Corão, formatado sob uma constituição delimitada pela escritura islâmica. Uma teocracia constitucional, onde o governante pleiteia a justiça e a ortodoxia xiita intervindo em assuntos espirituais e temporais para zelar pela manutenção da escritura sobre a sociedade (Khomeini, 2004 [1971], p. 37).

O paradigma político de Khomeini compreende o sagrado entendido como um espaço no qual se revela a realidade fundamental, ontológica e transcendental dos seres, preconizando a soberania da escritura sobre a governabilidade, em detrimento da figura mítica do líder, *a priori*, qualificada como servo do sagrado, todavia, jamais uma figura sagrada.

Sob um fundamentalismo religioso a revolução substituiu o velho regime imperialista, com notório engajamento popular (Hobsbawm, 2005, p. 442),

compondo uma política estatal permeada de conexões entre política e religião com expressões sociais e políticas permeadas pelo simbolismo islâmico.

Para evitarmos a imprecisão no que tange ao tema fundamentalismo, é importante lembrar que o termo significa: “tornar aos fundamentos” ou “invocar os alicerces”. Comumente se compreende fundamentalismo como uma ação armada eivada de religiosidade e ocasionalmente violenta. E o pior, se atribui a esta prática signos puramente islâmicos. Armstrong lembra que “o fundamentalismo é um fato global e em toda religião importante tem surgido como resposta aos problemas da nossa modernidade” (Armstrong, 2001b, p. 220). Obviamente, há fundamentalismos no judaísmo, no cristianismo, no hinduísmo, no budismo e até no confucionismo.

O fundamentalismo é uma expressão política que contém sementes de utopia em seu interior, por isso tantas religiões abrigam em seu seio embriões de uma fundamentalização inerte, mas nem todas na mesma quantidade ou intensidade. As crises e decepções com as diferentes formas, ou intensidades, da invasão moderna gera as condições propícias para o fundamentalismo. Khomeini era um fundamentalista porque vaticinava a volta aos “fundamentos” do xiismo medinense.

Comumente a mídia internacional anti-xiita rotula o fanatismo islâmico antiocidental como uma irracionalidade inerente às trevas da intolerância islâmica. Entretanto, o radicalismo explicita reivindicações políticas e sociais refratárias à mente ocidental.

Concomitantente, o governo iraniano sustenta uma imposição escriturística do Corão que instabiliza o diálogo com o Ocidente. Há anos os fundamentalistas dentro do Irã vem se reforçando contra os críticos do regime,²⁰ o que deprecia sua liderança

²⁰ Em 2002, a corte iraniana condenou a prisão, e posteriormente à morte, o professor Muhammad Aghajari. Sua sentença decorria das críticas feitas contra o regime. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/interna/0,,OI346979-EI312,00.html>>. Acesso em: 1 Set. 2005.

no cenário islâmico internacional. São tensões culturais não entre a cruz e o crescente, mas entre as hermenêuticas xiitas e a modernidade ocidental.

A imposição integral da interpretação unilateral do Corão catalisa o ressentimento contra o avanço ocidental no mundo islâmico, enaltecendo um forte sentimento vingativo que alimenta um xenofobismo crescente e, principalmente, a convicção entre os radicais de que a ruína ocidental é o ativo condicionante da paz universal (Meddeb, 2003, p. 11). Todavia, esse radicalismo não é privilégio do Islã. Voltaire lembra o fanatismo como um realidade presente na fé católica e Mann relata o excesso do espírito prometéico nazista como a ruína alemã. As próprias contradições entre os princípios e a práticas ocidentais aguçam a rivalidade com o mundo islâmico:

[...] O não-reconhecimento do Islã pelo Ocidente como representante de alteridade interior; a maneira de encurralá-lo no estatuto do excluído; o modo pelo qual o Ocidente renega seus próprios princípios desde que o interesse o reclame; e, enfim, a maneira que tem o ocidental (nos dias atuais na forma do americano) de exercer impunemente sua hegemonia segundo a política dita de dois pesos duas medidas (alimenta a revolta do islamismo) (Meddeb, 2003, p. 12,13).

No segundo capítulo trataremos das especificidades da Revolução Iraniana destacando seus processos históricos constitutivos e a contribuição histórica de Ruhullah Khomeini. No xiismo atual, segundo o Corão e o Hadice, não pode haver conflito entre a política e o mundo espiritual, sendo impossível separar a esfera política da égide religiosa.

A *Sha'ria* é um elemento simbólico²¹ da tradição cultural xiita constituindo-se numa instituição islâmica condicionante e condicionada, ela carece ser investigada em suas especificidades próprias, pois trata-se de um “[...] objeto construído no e pelo discurso - objetos históricos e mutáveis -, logo um objeto distante, portanto, de qualquer universalidade ou validade intrínseca” (Cardoso, 2000, p. 12).

A Revolução Iraniana e seus desdobramentos no cotidiano se faz sentir intensamente através da implementação da *Sha'ria*, fonte de legislação independente da natureza dos regimes políticos (reino, emirado ou república). Ela regulamenta o cotidiano, as delimitações sociais e de gênero, os aparelhos políticos e suas representações, e as diversas questões de valores laicos ou religiosos.

Ainda no segundo capítulo buscar-se-á compreender a islamização da sociedade proposta por Khomeini, bem como seu pensamento teológico que naturalizou topologias políticas sob a forma de topologias cosmológicas (Bourdieu, 1996, p. 71) pavimentando o radicalismo como um conjunto de expressões políticas e sociais anti-modernidade ocidental.

Ser radical é ser um leitor do *ethos* pelas lentes da fidelidade. A islamização da sociedade preconiza concepções individualizantes incorporadas em símbolos que formatam valores e procedimentos na vida pública e privada com tal intensidade que o fiel é possuído pela sua religiosidade (Geertz, 2004, p. 105) a tal ponto que a interação do binômio pertencimento/missão é o ativo primário de sua existência.

Ele se vê pertencendo a fé (sua visão de mundo) cujo *ethos* é a materialização desta. Ressalta-se a importância de que estes símbolos estejam “em consonância com o próprio contexto cultural de sua época, a fim de que tenhamos a

²¹ Os símbolos são importantes prismas através dos quais as pessoas, ou povos, são ensinados a olhar para a realidade (Elon, 1992, p. 19) reconstruindo passados através de temperamentos contemporâneos. Por isso os signos, e seus símbolos, atenuam ou intensificam as tensões sociais.

produção de uma instituição social e não uma experiência efêmera e circunscrita a um círculo limitado” (Silva, 2003, p. 106).

Sob a égide do escrituralismo governamental o sujeito islâmico se vê pensado e não pensador. A aplicação da *Sha'ria*, as lutas intestinas dentro das correntes moderadas ou conservadoras, o grau de influência da modernidade ocidental e o nível de resistência a esta, são os ativos determinantes no Estado iraniano.

Buscar-se-á no terceiro capítulo deste trabalho uma investigação dos paradigmas para a implantação do governo islâmico segundo as perspectivas de Khomeini. Tais perspectivas não se explicam por si próprias, mas carecem de uma interpretação das articulações entre as simbologias religiosas e o poder político cujas representações configuram redes sociais próprias (Elias, 1994, p. 270).

Obviamente, uma jornada por tal senda nos seria impossível sem a companhia elucidativa de teóricos como Geertz, Bourdieu, Foucault e Weber que privilegiam a temática das representações, sociais e individuais, no estabelecimento das relações de poder. Tomando por parâmetro uma análise crítica do discurso, priorizando-o em seu contexto sócio-cultural, percebe-se na teologia política khomeinista representações sociais e religiosas (Geertz, 2004, p. 103) fundindo-se na estrutura política protagonizando sua principal motivação endógena: o escrituralismo governamental.

Por razões difíceis de entender para um cientista social orientado para organizações, o mundo muçulmano é saturado por reverência pela variante da alta cultura do Islã: igualitária, escrituralista, puritana e nomocrática. Esse *ethos* parece ter vida e autoridade próprias, e não é visivelmente dependente de qualquer corporificação institucional (Gellner, 1997, p. 190).

O ideal xiita pressupõe uma cultura com grande necessidade de mediações políticas, pois esta é a arena do sagrado, onde os mediadores arbitram entre os homens e Deus, através da hermenêutica xiita. Ao contrário da *civitas* cristã, a visão de unidade de todo o mundo sob o Islã não é uma utopia das elites teológicas, mas um dever de todo muçulmano, além disso, o “o Islã é uma religião mais política do que qualquer outra, ou quase. Onde o poder político é encarregado de instaurar e preservar a ordem social justa e ideal [sob o xiismo]” (Demant, 2004, p. 326, 327).

A visão política e religiosa de Khomeini norteia paradigmas políticos no Irã e incita expectativas nos grupos minoritários xiitas em todo o planeta através da configuração de um sistema político universalista. A revolução foi uma mensagem clara aos governos árabes apelando para a justiça social, o nacionalismo e o sentimento de lealdade islâmica:

A revolução islâmica no Irã de 1978-1979, ainda que ocorresse num país não-árabe, evocou grandes esperanças entre as massas do mundo árabe e, concomitante, instilou pânico entre os regimes existentes. Por um lado, os limites do potencial emancipador daquela revolução não ficaram logo claros. A face repressiva do regime de Khomeini levou tempo até se manifestar. [...] a revolução, ainda que atípica por sua cor religiosa fosse tida como progressista. Logo os novos líderes do Irã incitaram os muçulmanos no mundo árabe a depor seus governos ‘traíçoeiros’ e a instaurar regimes autenticamente islâmicos (Demant, 2004, p. 118).

A revolução xiita iraniana foi para muitos um resgate da dignidade islâmica. Uma afirmação do direito de ser moderno em outros formatos que não o ocidental. O Ocidente precisa tratar com o Islã pavimentando um diálogo construtivo e altruísta,

oportunizando ao mundo muçulmano empobrecido na periferia do desenvolvimento capitalista concretas alternativas para um desenvolvimento sustentável, e sobretudo, rico em diversidade cultural.

Num momento em que os pontos de tensão entre o mundo islâmico e o Ocidente são reforçados por extremistas de ambos os lados, a fé tornar-se-á um importante caminho para o arrefecimento dos radicalismos (seja sob o secularismo ocidental ou sob o extremismo islâmico), pois a religião é um ativo muito importante a ser considerado na comunicação duradoura e eficaz com o mundo muçulmano.

O Ocidente e o Islã precisam reaprender a tecer os fios da compreensão mútua na convivência solidária (Geertz, 2004, p. 9), demonstrando para as gerações futuras que a tolerância colaboracionista não é o alvo em si: mas o caminho.

2 CAPÍTULO I - UMA HISTÓRIA DO XIISMO NO IRÃ: IDENTIDADE E RESISTÊNCIA

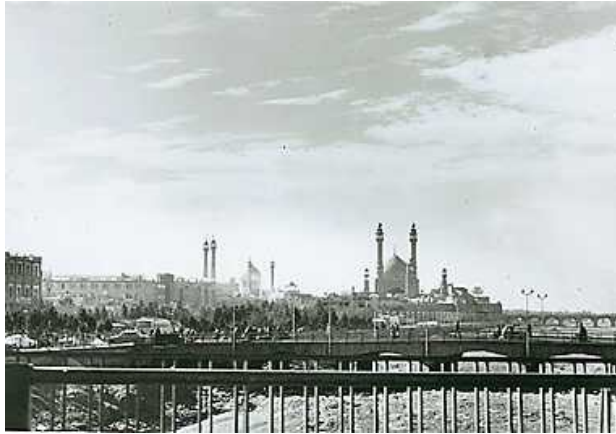


Figura 2 - Vista de Teerã em 1978.
Fonte: indeterminada

Este capítulo objetiva compreender as representações que permeiam a organização do governo islâmico, bem como os legados históricos pertinentes às especificidades do Estado xiita iraniano no século XX. Ressalta-se ainda as raízes históricas da revolução e as contradições da sociedade pré-revolucionária.

As representações são um determinante básico da realidade histórica (Hunt, 2001, p. 9). Elas ultrapassam a oposição entre a cultura intelectual e a cultura cotidiana. As representações coletivas formulam três tipos de relação com o mundo social: classificam e decompõem os padrões intelectuais a partir dos quais a realidade é construída; estabelecem práticas que visam fazer reconhecida uma identidade social e institucionalizam formas objetivas por meio das quais se marca a existência do grupo de forma visível e perene (Chartier, 1990, p. 17).

2.1 A organização do Estado xiita: representações e legados históricos

Etimologicamente, representação provém da forma latina *repraesentare* que significa: “fazer presente”, ou “apresentar de novo”. Um sentido de apresentar-se diante de alguém, ou colocar um objeto em lugar de outro. A representação é uma forma de saber que pode, inclusive, ocupar o lugar do objeto representante:

Trata-se de uma forma de saber prático ligado a um sujeito ou objeto, o que significa ser invariavelmente, uma representação de alguma coisa ou de alguém. A representação mantém com seu objeto uma relação de simbolização e de interpretação, de modo que, para o sujeito individual ou coletivo, pode ser colocada no lugar do objeto (Cardoso, 2000, p. 30).

As representações são as imagens, e seus símbolos, que se faz acerca de algo ou alguém. Elas constróem um imaginário que é constituído pelo conjunto de representações que marcam o campo inteiro da experiência humana, desde o mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal. Compondo um conjunto de imagens e relações de imagens articulando representações do mundo social com o próprio mundo social.

Geertz (1989) ao definir a cultura como um sistema simbólico, articula a busca dos significados como a prioridade para resgatar nos comportamentos humanos o significado de cada signo. O historiador descobre os traços culturais pela leitura que faz dos símbolos, temas, signos e suas representações sociais. As representações sociais são produzidas pelas interações e comunicações discursivas no interior dos grupos sociais, nesse sentido a noção de representação social nos remete a: “[...]”

um conjunto de conceitos, afirmações e explicações originadas no cotidiano, no curso das comunicações interindividuais” (Moscovici, 1976, p. 181).

O conceito de representação ocupa uma posição cada vez mais crucial no pensamento político moderno (Falcon, 2000, p. 45). Parece-me conveniente ter presente que representação é “uma teoria do simbólico, uma vez que o objeto ausente é rerepresentado à consciência por intermédio de uma imagem ou símbolo” (Falcon, 2000, p. 46). A representação social é, portanto, a mediação da realidade, ou do conhecimento desta realidade; ela age como uma força reguladora da vida coletiva, definindo lugares e hierarquias, direitos e deveres, valores e símbolos. As representações materializam os significados norteando comportamentos, portanto são espaços polimórficos eivados de conflitos sociais e disputas políticas.

Os discursos são veículos importantes para objetivação, isto é, a naturalização e a ancoragem das representações nos indivíduos e na sociedade. Desta forma as representações sociais coletivas (ou individuais) desempenham um papel crucial no ajuste prático do sujeito em seu meio social, constituindo-se como estruturas da organização do conhecimento do real em uma sociedade.

Logo, não existem apenas conflitos econômicos ou políticos, a história cultural nos convida a vislumbrar as lutas de representação, cuja razão de ser é, em última análise, a organização e a hierarquização da própria estrutura social. Ao mesmo tempo em que o xiismo percebe as suas representações como um elemento constitutivo de sua identidade, ele forja estratégias que consolidam suas produções simbólicas, e relações de controle, na sociedade iraniana.

A perspectiva weberiana no estudo científico da religião salienta que a unidade básica do social são os indivíduos. Diante do desencantamento do mundo,

já explicitado em Armstrong, os indivíduos engendram uma racionalização crescente penetrando em todas as esferas da vida, entre as quais: a religião e a política.

O xiismo iraniano tem óticas e premissas estruturantes próprias. Perceber o agir religioso a partir de suas condicionantes próprias constitui-se em humanizar o político. O pluralismo metodológico weberiano, seu relativismo e sua renúncia em fundamentar cientificamente uma ética universal²² é precioso na compreensão dos movimentos sociais da política xiita.

Weber não chega ao mundo da religião partindo do pressuposto da sua inverdade, do seu caráter ilusório e reflexo, ou da sua funcionalidade para o todo social de Durkheim.²³ A ética weberiana se assenta nas escolhas que os indivíduos fazem dentro de uma pluralidade de alternativas residentes na teia social onde estão inseridos. A sociedade islâmica necessita definir fronteiras temporais e espaciais, cujas convenções indiquem as margens entre grupos e sub-grupos: “A estrutura social tem razões que a mente teológica ignora” (Gellner)²⁴. Assim sendo, a fé xiita em ação “[...] somente pode ser compreendida a partir das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo – isto é, a partir do sentido – uma vez que o curso exterior é demasiado poliformo” (Weber, 1999, p. 79).

²² Certamente as circunstâncias familiares em que cresceu Weber, com os conflitos entre o pietismo da mãe protestante e racionalismo do pai político, foram determinantes para que sua obra expressasse a exploração da dimensão ética individualista do cotidiano.

²³ Em Durkheim (1984), a religião, vinculada às representações coletivas, constitui a via através da qual elaboram-se os primeiros delineamentos de uma forma de representação do mundo, ou mesmo uma forma de concepção do mundo. Neste “todo social”, o moral representa uma preocupação constante vinculada à educação como forma de socialização dos homens, ou de internalização de traços constitutivos da consciência coletiva. Agrega-se a estes fundamentos os princípios de solidariedade social e os traços individualistas que refletem as normas sociais e suas tensões, ou distensões, na configuração das relações entre o político e o simbólico religioso dentro do cotidiano comum de cada indivíduo.

²⁴GELLNER, Ernest. A resistência à secularização. **Wikipédia**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Isl%C3%A3o_por_Ernest_Gellner>. Acesso em: 26 fev . 2006.

Weber tece uma reflexão sociológica sobre as relações de poder entre a religião e a política afirmando que há casos em que as influências sociais, econômicas e políticas sob uma ética religiosa, recebem primordialmente sua marca de fontes propriamente religiosas. Para ele, o conteúdo da anunciação religiosa e da tradição sagrada derivam precípuamente de fontes religiosas e não políticas ou econômicas (Weber, 1999, p. 327). O apelo de Khomeini para organização do Estado xiita é um apelo espiritual, metafísico, que cristaliza-se politicamente:

Se somos vitoriosos em recuperar nossa verdadeira identidade, sem permitir que o desespero nos agonie e confiarmos em nós mesmos sem esperar nada de ninguém, seremos ao fim capazes de fazer tudo. Isso será possível se confiarmos em Deus Todo-Poderoso e em nós mesmos, e se estivermos dispostos a suportar o peso das dificuldades para lograr uma vida digna e liberta da influência e dominação dos estrangeiros! (Khomeini, 1989, p. 26).

Desta forma, o sujeito de nossa pesquisa não é nem tanto “objetivo” (externo às influências), ou “subjetivo” (existente apenas como consequência das esferas interiores): é intersubjetivo.²⁵ Refratando um objetivismo pleno que dispensa o sujeito, e um subjetivismo que refuta o empírico, Weber salienta que as relações de dominação entre os diversos agentes religiosos são os fundamentos das configurações de poder e simbologias sagradas. Uma dominação que se baseia formalmente no livre jogo de interesses:

²⁵ Na tentativa de combater as interpretações economicistas das religiões e de sua evolução, Weber abordou os motivos que determinaram as diferentes formas de racionalização ética da vida, procurando explicações internas à própria religiosidade: “Sempre que a direção da totalidade do modo de vida for racionalizada metodicamente, ela foi profundamente determinada por valores últimos religiosamente condicionados.” (Weber, 1999, p. 330).

Por dominação compreendemos então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (mandado) do 'dominador' ou dos 'dominadores' quer influenciar as ações de outras pessoas (do 'dominado' ou dos 'dominados') e de fato as influencia de tal modo que estas ações, em um grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações (obediência) (Weber, 1999, p. 191).

Há uma simultaneidade de formas de poder e conseqüentemente de dominação. A dominação do tipo extremo ocorre em virtude de uma constelação de interesses (especialmente em virtude de uma situação de monopólio) e em virtude da autoridade (poder de mando e obediência), ela não é produzida apenas no mercado, mas também nas trocas diárias da vida social.

Para Weber (1999) os processos de racionalização e intelectualização não pouparam as religiões, uma vez que nestas instâncias o controle das instituições e das hierarquias promoveu um aparelhamento burocrático da fé na consolidação do político. Sem impedir a burocratização, o viés xiita postula a transcendência de valores espiritualizados sobre todas esferas da sociedade.

Herdeiro do fervor religioso na luta contra governos injustos, Khomeini construiu na revolução dos aiatolás a unificação de três linguagens políticas: o nacionalismo, a justiça social e o Islã (Hourani, 2005, p. 447). A revolução foi uma das respostas possíveis para os desafios de seu tempo: uma sociedade moderna sob a égide de um profetismo politizante como opção à modernidade secularizante imposta pela potências imperialistas. Denominamos *profetismo politizante* as inflexões do sagrado buscando propiciar uma fé profética textual através da ação

política. Por isso, a missão do clero xiita (segundo Khomeini) é primeiramente política para que se possa tornar plenamente espiritual.²⁶

Uma conduta espiritual que já estava presente na cultura local por séculos, com alguns pontos fundamentais do zoroastrismo²⁷ enraizados nas representações coletivas xiitas: a resistência aos elementos laicizantes, a rebelião civil organizada pelo clero, a luta pela justiça no cumprimento das funções governamentais e a idealização do líder como guia da “luz divina”.

Como vimos, os embates entre a secularização e o retorno às origens do sagrado²⁸ xiita posicionam o radicalismo como uma reação política ao legado imperialista ocidental (Kinzer, 2004, p. 236). Na visão política dos aiatolás o radicalismo deriva da resistência à invasiva modernidade ocidental, isto é, o radicalismo é a imagem de uma fé reagindo a uma mudança desestabilizadora no terreno sobre o qual, psicológica e sociologicamente, ela se apoiava. Percebe-se, assim, o radicalismo como um símbolo sagrado (o martírio) decodificado na

²⁶ Sob a égide do sagrado, na mentalidade árabe, o profeta tem a missão de transmitir uma palavra divina na função de porta-voz. Tal função, quando orientada para uma integração política das massas é analisada por nós nesse trabalho como: profetismo politizante. Uma categoria histórica, dentro da história cultural, ricamente explicitada nas produções discursivas de Khomeini.

²⁷ O Zoroastrismo é uma [religião monoteísta](#) fundada na [Pérsia](#) por Zaratustra, a quem os Gregos chamavam de [Zoroastro](#). É considerada como uma das primeiras manifestações de um monoteísmo ético. Zaratustra viveu na [Ásia Central](#), num território que compreendia o que é hoje a parte oriental do [Irã](#) e a região ocidental do [Afeganistão](#). Não existe um consenso em torno do período em que viveu: talvez, o século VI AC.

²⁸ “A estrutura social tem razões que a mente teológica ignora”. Os muçulmanos empobrecidos regressavam à cena lutando pela diminuição das injustiças sociais que sofriam. Na sociedade islâmica antiga, a autoridade central não dispunha de meios para se impor no deserto, nas montanhas e em grandes extensões do campo. Estas regiões ficavam entregues a grupos locais auto-administrados, normalmente designados por “tribos”. Como se compreende, havia a necessidade urgente de figuras que fizessem a mediação entre os diferentes segmentos sociais. Nas camadas mais empobrecidas este papel era desempenhado pelos ‘santos’ ulemás” (GELLNER, Ernest. A resistência à secularização. **Wikipédia**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Isl%C3%A3o_por_Ernest_Gellner>. Acesso em: 26 fev. 2006.

resistência à apropriação do Ocidente, e também na materialização da fé politizada²⁹. Logo, deriva da junção dos valores xiitas na estrutura mesma da realidade, com o *ethos* decorrente da sua visão do mundo crível. Geertz pondera o valor dos símbolos para configuração destas representações:

O que os símbolos sagrados fazem por aqueles para os quais são sagrados é formular uma imagem da construção do mundo e um programa para a conduta humana que são mutuamente reflexos. [...] É função dos símbolos religiosos, então, ligar estas duas coisas [*ethos* e cosmovisão] de tal maneira que elas se confirmem mutuamente (Geertz, 2004, p. 105).

No xiismo os símbolos são muito importantes na produção dos discursos, e estes fundamentais na construção dos processos de comunicação: “os objetos culturais são elementos simbólicos da tradição cultural, idéias ou crenças, símbolos expressivos ou padrão de valores” (Kuper, 2002, p. 53). O símbolo é, antes de tudo, “[...] um signo arbitrário cujo significado é questão de convenção ou de acordo entre aqueles que participam do processo de comunicação” (Barros, 2005, p. 222).

Os precedentes do xiismo denotam uma história de fervorosas resistências às imposições estrangeiras, tecendo o fundamentalismo como expressão politizante da religião. Todavia, alguns juízos pré-concebidos imputam à tradição islâmica a origem da fusão Religião-Estado na península arábica; no entanto, o único Islã que realmente se moldou à soberania da dimensão religiosa é o de Medina e dos quatro

²⁹ O polêmico Hesbollah, partido de Deus, explica suas relações com o Irã baseado em três fatores primordiais: o reconhecimento político de Khomeini como líder espiritual, o combate ao imperialismo e o respaldo financeiro de Teerã para que a organização possa prestar tanto seus serviços sociais à população libanesa como executar operações militares básicas contra Israel.

primeiros *califas*³⁰ (Meddeb, 2003, p. 88), que defendiam a dupla função de preservar a fé e a unidade política da comunidade islâmica³¹.

Após a morte de Maomé três tendências disputaram a proeminência para a interpretação do califado legítimo: os xiitas, reconhecendo exclusivamente a legitimidade nos descendentes de Ali Talib (600? -661); a segunda, na qual o califa devia ser escolhido por aclamação popular; e a terceira, defendendo a tese de que o sucessor de Maomé deve ser designado por um colégio de clérigos.

A visão agressiva anti-ocidental postulada pelos radicais, na forma como a conhecemos atualmente, decorre do encontro entre o radicalismo dos wahhabis³² (que propõe uma releitura rigorosa do Islã opondo-se ao xiismo, enfatizando a educação muçulmana como pilar da sociedade e a crítica aos fracassos democráticos na região) e o absolutismo religioso da visão doutrinária de Mawdûdi.³³

³⁰ Califa significa: “o sucessor” ou “representante” do profeta. Termo utilizado para designar os sucessores de Maomé. Trata-se do chefe, ou líder, da comunidade muçulmana, cuja premissa primária era desempenhar as funções de sucessor do profeta. O Corão reforça tal visão espiritual quando afirma que o homem está estabelecido na terra como califa de Deus (Corão, II, 127). A instituição do califado não tem similares nas sociedades ocidentais. Ele é o comandante dos crentes, chefe da *Umma*, concentrando amplos poderes temporais e espirituais: governo, justiça, religião e exército. Após a morte de Maomé, as famílias disputavam o poder, e todos, na verdade não sabiam como administrar um crescente império que ultrapassava as fronteiras da Arábia.

³¹ No califado o teocentrismo se aglutina ao antropocentrismo. Os omíadas entre 640 e 750 procuraram legitimar a divisão de poder entre o califa e o Iman, o primeiro com a autoridade civil e o segundo com o poder religioso. Todavia, intensas guerras civis entre a aristocracia e os clérigos reforçaram a função religiosa sobre a função política. Desde 1517 o califado permaneceu como um dos atributos do Sultão otomano até a abolição da instituição pela república turca em 1924 (Meddeb, 2003, p. 73).

³² Os *wahhabitas* eram seguidores do clérigo Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), que viveu quando o Império Otomano desagregava-se pregando o retorno estrito ao Corão. Constituíam uma seita extremista empenhada em expulsar toda a forma de estrangeirismo do Egito e da península Arábica. Sediados em Hijaz (Arábia Saudita), não reconheciam Maomé e os califas como santos intocáveis. Sua prioridade era o projeto emancipacionista árabe. Apregoavam a vida muçulmana em comunidades fundamentalistas ultrapuritanas, fechadas ao mundo moderno e seus valores suspeitos (Demant, 2004, p. 94).

³³ O paquistanês Abu Al-A'la Mawdudi (1903-1979) e seu discípulo egípcio Said Qutb (1929-1966) são vozes respeitáveis que politizaram os atos terroristas como uma forma, entre outras, de expressão política.

A relação entre os significantes (as palavras, os gestos, os sinais ou imagens) e os significados (objetos, idéias e motivações da produção dos significantes) é que produzem os signos, que são fundamentais para que seja possível entender as relações entre, de um lado, sistemas de crenças, valores e representações e, de outro, as construções políticas e sociais sob a apropriação destes signos.³⁴

No fenômeno xiita observa-se que as raízes culturais persas aglutinam diversos componentes de seu fervor religioso. Os persas eram um povo nômade que emigrou da parte sul da Rússia ao Irã, por volta do ano 1000 AC. Estabeleceram-se a leste do Golfo Pérsico (denominado Golfo Árabe pelos habitantes da região), em uma área chamada Farsistão (terra dos farsis). Os persas surgem no horizonte da História do Oriente Médio a partir de 539 AC, quando o exército de Ciro toma a Babilônia e engendra uma ascensão meteórica no Oriente Próximo. Apesar da habitual violência dos conquistadores, na obtenção e na manutenção das conquistas, a política de dominação persa apresentava uma tendência de tolerância religiosa e cultural.

Em 334-333 AC Alexandre Magno saqueou e incendiou Persépolis, seu domínio propiciou ligações mais estreitas entre a Pérsia e o mundo Mediterrâneo Oriental, o que também permitiu que as idéias dualistas mazdeístas³⁵ que já existiam na Pérsia (e mais tarde foram compiladas num único sistema religioso redigido pelo

³⁴ Os signos derivam das relações entre os **significantes** (palavras, gestos, sinais ou imagens) e os **significados** (objetos, idéias, intenções, motivações). Os significados, por sua vez, motivam a produção dos significantes e são influenciados por eles. Um símbolo é um signo definido a partir de uma convenção, ou acordo, entre aqueles que participam do processo de comunicação.

³⁵ O Mazdeísmo estabelecido na Pérsia pré-islâmica por Zaratustra no século VI AC e contido no AVESTA (livro sagrado do qual somente restam alguns fragmentos) preconiza um dualismo espiritual que pode ser assim resumido: o mundo é o cenário de um antagonismo permanente entre o Bem e o Mal. O primeiro, Ormuz, é o criador dos espíritos benéficos, enquanto o segundo, Arimã, engendra os maléficos. Uma divindade suprema (Mazda), simboliza a luz, e preside o embate entre o bem e o mal. Cabe ao homem escolher qual caminho deve seguir e assim experimentar o resultado de seu arbítrio.

mestre Mani - 216-277 DC - o maniqueísmo)³⁶ se disseminassem para o Ocidente e pela Antiguidade Oriental. Uma simbiose que permeará a simbologia xiita de elementos característicos da cultura milenar persa.

A partir do século IV AC os persas, agora dominados, eram obrigados a conviver em meio às assimilações culturais de seus dominantes: Grécia, Índia, Roma (Hourani, 2005, p. 25). Todavia, as marcas indelévels ainda estariam por vir: no século VII DC, um emergente exército surgido na península Arábica trazia consigo uma nova religião, o Islã. A invasão árabe, povo que aos ilustrados persas parecia meramente bárbaro, foi um ponto de inflexão decisivo na história da região:

Na época da conquista árabe, os persas já tinham uma longa experiência de assimilação de culturas estrangeiras sempre lhes dando, porém, uma forma adequada às suas inclinações ou adotando certas partes e rejeitando outras. Assim foi ao serem obrigados a adotar o Islã. Não tiveram escolha senão aceitar Maomé como profeta de Deus e o Corão como a palavra de Deus, mas construíram ao longo dos séculos uma interpretação do Islã bastante diferente da que fora trazido pelos conquistadores árabes. Baseada numa leitura particular da História do Islã, tal interpretação, denominada **xiismo**, é uma forma engenhosa de fazer com que o Islã reforce as tradicionais crenças iranianas (Kinzer, 2004, p. 39).

A congruência entre o xiismo e uma política eivada de um saber local milenar, como o persa, protagonizou produções simbólicas agregadas à memória coletiva de glórias ancestrais. O fervor religioso xiita e a antiga majestade persa encontram na apropriação do martírio de Hussein uma identificação profunda tanto com o senso de justiça zoroastra, como com a perspectiva de um retorno ao glorioso

³⁶ Incorporando resíduos do Mazdeísmo os fundamentos do maniqueísmo residem na distinção entre dois princípios, a luz e as trevas, antagônicos e visíveis. O próprio Mani redigiu o texto que fundamenta sua religião.

passado da casa profética em Medina. Já o mito da Karbala cristalizou-se como a glória da resistência política protagonizando uma fé indelével na psiquê iraniana.³⁷

Apesar dos seguidores de Ali ibn Talib, seguirem caminhos próprios dentro do islamismo desde o século VII, foi no século XIII (1258) que experimentaram oportunidades para o comando político. Quando os mongóis ocuparam Bagdá se criou um vácuo ideológico que permitiu diversos conflitos locais fatídicidas. Mas, também favoreceu o desenvolvimento do sofismo e do xiismo permitindo que no século XVI uma importante composição política anti-árabe assumisse o poder no Irã e rivalizando com o sunismo otomano engendrasses a importação do xiismo do Líbano para o Irã (Demant, 2004, p. 224).

A religião de Zoroastro foi utilizada por Ciro na bem sucedida construção de um império (Hourani, 2005, p. 25). Kinzer agrega a essa premissa a cultura da *farr* persa que legitima sublevações, como um dever político, em nome da justiça social:

O zoroastrismo ensinou aos iranianos que uma liderança esclarecida é um direito inalienável dos cidadãos e que é obrigação dos súditos tanto obedecer aos reis sábios como se insurgir contra liderança perversas. Os líderes são vistos como representantes de Deus na Terra, mas só são dignos de lealdade enquanto trazem consigo a **farr**, uma espécie de benção divina que deve ser conquistada pelo seu comportamento moral (Kinzer, 2004, p. 37).

³⁷ Se os sunitas não atribuem grande importância para as mortes violentas de Ali e Hussein, para o xiismo estes foram eventos cataclísmicos. Apreender a profundidade desta paixão é essencial para um entendimento clarificador sobre o Irã atual.

Objetivando diferenciar-se dos sunitas otomanos³⁸, que na época viviam o ápice político e econômico, o Xá persa convocou dezenas de ulemás duodécimos do Líbano para convencerem a população de suas razões e auxiliarem na formação de uma identidade xiita que fornecesse sua sustentação política (Jacono, 2002, p. 34).

O encontro do apelo nacional do xiismo (como antagonista da supremacia árabe) com a enraizada conotação do dualismo e o racionalismo espiritual inerentes à tradição zoroastriana, produziu um processo cultural que resultou na Pérsia xiita duodecemista. Kinzer nos lembra a importância deste encontro cultural para o Irã atual: “Os iranianos já eram unidos por uma geografia diversificada, uma língua comum e uma memória coletiva de glórias ancestrais, mas nada disso evocava algo que se assemelhasse ao fervor unificador do xiismo” (Kinzer, 2004, p. 42).

No século XVIII os *ulemás* cristalizavam uma carismática oposição ao poder político tradicional apoiado no princípio da *bast*, pressuposto ético-religioso que defendia a inviolabilidade das mesquitas e lugares considerados sagrados pelo islamismo. As mesquitas, e seminários, eram núcleos de oposição ao poder civil. O crescente papel social dos *ulemás* na política iraniana resistia ao poder imperial e aprofundava o simbolismo xiita nas classes populares urbanas e campesinas:

[...] os *ulemás* persas gozavam de autonomia econômica em relação ao Xá. Funcionavam não apenas como juizes em litígios civis (casos criminais cabiam ao Xá), mas também como cobradores de impostos, administradores de fundações religiosas, mantenedores de mesquitas e escolas, e ainda, distribuidores de esmolas (Demant, 2004, p. 225).

³⁸ *Otomanos* - Dinastia turca fundada no século XIII pelo sultão Osman I. Os otomanos fundaram um poderoso império que perdurou com altos e baixos por seis séculos, vindo dissolver-se plenamente no século XX. Os fundamentos do Estado otomano assentavam-se também numa dualidade social e religiosa.

O clero xiita, diferentemente do clero sunita, alcançou um nível elevado de organização eclesiástica e administrativa.³⁹ Constituiu-se como um corpo social distinto, com autonomia financeira e institucional diante do Estado. Se atualmente no sunismo o clero é muito mais um corpo docente doutrinário, no xiismo duodecimano ele é parte do ativismo político integral.

Os qualificados intérpretes (*Ruhaniyat*) formavam um corpo seleta de *ulemás* em contato direto com o povo nas mesquitas, consolidando uma eficaz rede de solidariedade e instrução política. Juntos escolhiam um líder, o aiatolá.⁴⁰

Khomeini era visto pelos setores mais ortodoxos como o possível *iman* oculto, ou sua sombra, o que ele também jamais negou publicamente. Foi este clero politizante que direcionava a resistência, sob os auspícios de Khomeini entre 1964⁴¹ e 1978. Khomeini instigou na Revolução Iraniana a politização da fé amalgamando líderes e populares, lembrando que o profeta Maomé era antes de tudo um político. Esse apelo funcionou com uma convocação à maior batalha: a dominação do espaço político para legitimação da fé textual.

O resultado foi uma militância integral do fiel pela sua fé (no texto do Corão) dentro da esfera temporal e política. Na visão do Aiatolá o melhor impulso para o profetismo politizante é o comprometimento de um clero progressista militando politicamente pela proeminência do Corão em todas as esferas da vida social:

³⁹ Entre as tendências doutrinárias islâmicas, o clero xiita foi mais intenso na luta pela sua autonomia e a implementação doutrinária da Shi'a; Muito mais incisivo do que o clero sunita o foi com a Sunna.

⁴⁰ Na competição acirrada entre os Aiatolás no Irã Khomeini foi proeminente. Formando um corpo político-teológico organizado e independente os aiatolás forjaram um contrapeso ao Estado, configurando uma rede de influência social e instrução espiritual cujas reivindicações eram decisivas nos arranjos políticos.

⁴¹ Durante toda a primavera de 1963, Khomeini continuava a denunciar o regime do Xá como imperialista e injusto. Concentrava seus ataques sobre sua tirania e a sua subordinação aos interesses americanos e judaicos.

Há uma classe de propaganda que faz parte de um plano geral dos imperialistas para evitar que os muçulmanos se lancem em atividades políticas, e estabeleçam um governo islâmico. Isto está em contradição com nossas crenças fundamentais. cremos em um governo, e cremos em um profeta que designou tarefas de governo para seu filho. [...] Depois de estabelecer uma lei, é necessário estabelecer um poder que a execute; assim, pois, o Islã, tal como as leis que o constituem, se posiciona como um poder executor (Khomeini, 2004 [1971], p. 30).

A revolução dos Aiatolás protagoniza o exercício da soberania divina sobre o poder temporal monopolizando-o sob a égide do sagrado. Para Khomeini questões de governo são questões pertinentes ao sagrado, pois a política é a arena da fé. Para os fundamentalistas o Estado e a fé são um [ser único], a *Din wa-dawla*.⁴² Se para alguns clérigos a política é algo corrupto, para Khomeini é o instrumento de profilaxia da corrupção do povo, pois, o isolamento da atividade política é uma estratégia dos inimigos imperialistas. Para ele uma revolução não se faz suficiente apenas com teorias, é imperioso avançar em todas as esferas de influência e aprimorar a resistência ideológica (Khomeini, 1981, p. 136).

Inflexionando assim uma nova mentalidade no trato da coisa política e pública, Khomeini conclama todos os clérigos ao esforço concentrado para estabelecer imediatamente um governo islâmico.

A audácia política de Khomeini o levou a contemplar o Islã como um sistema completo de poder que abarca todas as demandas do ser humano. Digo audácia por que ele enfrentou a tradição de que os *ulemás* deveriam viver longe da política, cuidando das necessidades dos excluídos. Além disso, alguns argumentavam que o

⁴² O compromisso com o Estado era visto como um compromisso de fé. No entanto, tal visão é exagerada pelos seus defensores. A imposição da identidade radical xiita não é tão automática quando os fundamentalistas querem que se acredite ser.

Islã não era uma religião capaz de atender as demandas políticas de uma sociedade, muitos menos as demandas de um governo.

A teologia política Khomeinista protagoniza o xiismo como um reconstrutor do Estado utópico medinense, onde a política e a religião são uma mesma coisa: instrumentos significantes da divindade. Khomeini investiu o xiismo de um ímpeto político capaz de erigir um Estado islâmico-teocrático escrituralista.

O sagrado neste momento é uma experiência plenamente religiosa, conforme a concepção antropológica de Geertz que preconiza um pertencimento pleno aos signos sacralizantes, onde as práticas e concepções religiosas estejam de tal modo internalizadas que se torna impossível conceber o exercício do poder político dissociado da religiosidade. O religioso instituído passa a ser uma segunda pele, um atributo natural e legítimo.

Aqui cabe ressaltar a diferença entre religiosidade e inclinação religiosa apontada por Clifford Geertz, onde no primeiro caso o fiel é possuído pelas convicções e crenças enquanto que no segundo as convicções religiosas são um adereço espiritual (Geertz, 2004, p. 72).

Na formação discursiva khomeinista o Corão não é feito para rezar senão pela normatização da sociedade, onde a fé e a lei são cúmplices indissociáveis sem separações entre o sagrado e o cotidiano temporal (Fletcher, 2004, p. 21). A metafísica dos costumes e dos valores se traduz na aglutinação do político e do sagrado, pois na mítica dos Aiatolás o governo islâmico e o Islã são fenômenos divinos (Khomeini, 1981, p. 28) para operar justiça e esperança entre o povo.

No Islã xiita o domínio do simbólico, tem um *status quo* carregado de história local aguçado pelo impacto do colonialismo nos séculos XIX e XX; Geertz assevera que tal colonialismo criou nos âmbitos xiitas um impacto de clamor pela justiça social, pelo nacionalismo e pelo sentimento de lealdade ao islamismo.

Os grandes monumentos do colonialismo não são catedrais, teatros ou palácios, mas rodovias, ferrovias, portos e bancos. Mas é claro, além de seu impacto econômico, e em grande parte por causa dele, o colonialismo também criou uma situação política única, apesar de bizarra. Não só os dirigentes nativos foram removidos ou reduzidos a agentes das potências estrangeiras; porém, e mais importante, os símbolos de legitimidade, as sedes do poder e os instrumentos de autoridade foram duramente dissociados.

[...] O principal estado deste estranho estado das coisas foi duplo: criou-se um marco de referência para a integração nacional até então desconhecido [no Irã foi o profetismo político de Khomeini]; e a distinção entre governante e governado tornou-se mais que uma diferença de poder, *status* ou situação; tornou-se uma diferença de identidade cultural (Geertz, 2004, p. 74).

Essa identidade cultural deriva da inflexão de elementos externos (modernidade, globalização, religiões e secularismo) sobre os paradigmas internos de política e sacralidade islâmicas. O fundamentalista tem dificuldades em aceitar as práticas legislativas apoiadas pela modernidade ocidental. Para ele a sociedade islâmica ideal detém uma versão própria da separação dos poderes, com o poder executivo subordinado ao Corão, o que na prática transforma os teólogos/advogados em monitores de um escrituralismo governamental.

Khomeini abomina qualquer tipo de divórcio entre a fé e a política, por isso aponta Maomé como fundador de um Estado (Medina) e Hussein como um herói da

resistência à injustiça. O mito de Hussein, para os xiitas, não comporta verificações empíricas, no entanto, fornece o contexto que outorga valor e sentido às práticas políticas onde lutar é a vitória. O *Iman* busca o poder temporal para nele efetivar a sua fé em favor de seu povo, uma ruptura teológica com o determinismo tradicional.

Na teologia khomeinista o sagrado aguça, isto é, mobiliza os homens a lutar pelo espaço político a fim de construir um governo puramente islâmico, que tornar-se-á abençoador dos homens e de toda a humanidade (Khomeini, 1981, p. 300). O Estado xiita reivindica um fenômeno profético, metafóricamente falando um ministério.⁴³ Antes de tudo, o governo é uma responsabilidade para com Alá (Khomeini, 2004 [1971], p. 87).

2.2 Raízes da revolução: colonialismo europeu e o escrituralismo (1901-1944)

O mundo muçulmano está definindo tanto novas feições moderadas, quanto o recrudescer de celeumas antigas; e o papel do Irã neste momento é fundamental. Apenas aos desatentos interessa cultivar um abismo entre muçulmanos, cristãos e judeus. Há fanáticos no Islã? Óbvio. Como o há em todas as religiões, partidos e ideologias. Mas, também há riquezas, cultura, poesia e sabedoria. Afinal de contas, são os sábios muçulmanos co-participes da construção das primeiras bibliotecas em solo europeu, e são ainda os grandes responsáveis pela preservação e tradução dos escritos de filósofos clássicos gregos (Arbex Jr., 1996, p. 9).

⁴³ *Diakonia* significa “serviço” ou “ministrar”. Indica um serviço ao sagrado, um ministério para agradar a Deus enquanto serve aos homens. Na representação social proposta pelo xiismo khomeinista, o governante é um “ministro servil”, ou “despenseiro”, enviado (mas não um mediador) para atender às demandas populares, segundo o Corão, e certo de que prestará contas em futuro oportuno.

O cobijado⁴⁴ Irã é muito mais denso politicamente do que se compreende pelas mídias ocidentais. Na Revolução Iraniana o clero marginalizado apegou-se à oportunidade de ocupar o centro da vida política e com as rédeas do poder organizou um regime com a doutrinação religiosa dos *ulemás* normatizando as massas populares e instigando-os à exportação do movimento sob a forma da *jihad*.

Grande parte da celeuma sobre esse tema deriva das posições depreciativas que a mídia ocidental dolosamente constrói acerca do mundo islâmico, estereotipando-o como um mundo violento em si mesmo. O sentido original de *Jihad* não denota guerra armada, antes, significa “esforço para seguir a Deus”, ou ainda: “esforço supremo para obediência”. É um apelo à fidelidade espiritual e não ao belicismo como Said Qutb escreveu durante a segunda metade do século XX:

[A jihad] era uma obrigação para os muçulmanos empenharem-se numa luta em todas as frentes – moral, espiritual e política – para criar uma sociedade justa e decente, onde, de acordo com os desígnios de Deus, os pobres e vulneráveis não são explorados. A luta e a guerra às vezes podem ser necessárias, mas constituíam a menor parte de toda a jihad, ou luta (Armstrong, 2002, p. 191).

Infelizmente, este apelo espiritual também foi usado pelos muçulmanos para justificar convenientes enfrentamentos bélicos, como na Guerra Irã-Iraque e até na Guerra do Golfo. Obviamente nos interessa não a mera diferença entre o passado e o presente, mas como (e quais) os processos sociais e culturais os conectam (Geertz, 2004, p. 68).

Durante a dinastia Qajar (1795-1921) a crescente ameaça dos impérios europeus, devido a confrontação entre russos e britânicos, reforçou a necessidade de afirmação nacional. A Revolução Constitucional de 1906 demonstrou claramente

⁴⁴ Além de seu potencial militar e de sua influência geopolítica no Oriente Médio, o Irã é o segundo maior exportador de petróleo da OPEP (órgão que reúne os onze maiores exportadores de todo o mundo).

a capacidade do clero Xiita para corporificar as aspirações da população e liderá-los nas sublevações.

Em 1905-1906 o clero pressionou o Xá com greves e ameaças de exilarem-se, fazendo valer a criação de uma constituição com direitos civis e assembléia representativa. “Ao procrastinar a implementação (da constituição de 1905), o Xá foi derrotado pelos ulemás. A nova constituição deu ao mullás o poder de vetar quaisquer leis” (Demant, 2004, p. 226). Apesar do golpe de 1907, quando Xá obstou a constituição, já se percebia claramente alguns novos atores políticos consolidados no cenário iraniano: o clero, jovens estudantes e literatos.

Não apenas europeus vislumbravam a Pérsia como um entreposto político-econômico singular, mas os comunistas também viam a região como um espaço vital. A Revolução Russa teve profundos desdobramentos na região do Oriente Médio. Após os ventos de Outubro (1917) a Pérsia foi transformada em um posto avançado de resistência contra-revolucionária pelas potências capitalistas, afim de apoiar os combatentes “brancos”⁴⁵ contra os leninistas revolucionários que por sua vez, incitavam um avanço comunista na região norte do Irã.

Neste momento singular surge Reza Khan, um militar de carreira (ex-cossaco russo) apoiado pelo interesse inglês no controle do Irã e na contenção da revolução leninista, efetuou um golpe de Estado e autodenominou-se também como Xá (imperador) em 1921. Após o golpe de Estado O xá Reza Khan fez nascer uma nova dinastia, os Pahlevi. Dissipando dissidências internas e enfrentando sublevações o exército de Khan consolidou a supremacia do novo líder sufocando rebeliões comunistas em Gilan, Norte do Irã.

⁴⁵ Nome dado aos exércitos contra-revolucionários, na Revolução Russa, apoiados pelas potências capitalistas que lutaram contra o comunismo durante os três primeiros anos de governo revolucionário (1918-1921) russo.

Em fins do século XIX, e durante o século XX, a penetração européia passou a ser primordial, pois a Pérsia estava situada no eixo de expansão russa e britânica.⁴⁶ No entanto a Primeira Guerra Mundial foi determinante para implodir o projeto constitucionalista dos ulemás. As potências estrangeiras ocuparam o país e revoltas nacionais ameaçaram sua integridade. Em 1935 o país deixa de se chamar Pérsia e passa a chamar-se Irã, país dos arianos como era conhecido pelos seus cidadãos, uma clara tentativa do Xá de distinguir-se da herança islâmica dos árabes.⁴⁷

Todavia os marcos políticos que Reza Pahlevi propunha defender incomodavam os clérigos muçulmanos; ele considerava-se em débito com os ingleses pelo apoio ao golpe de 1921,⁴⁸ e por isso, inclinava-se a laicizar o Irã como um república ocidentalizada. Para tanto, impôs uma tentativa brutal de modernização nos moldes de Kemal Ataturk (o reformista turco que modernizou a Turquia): reforma educacional, proibição do *xador*,⁴⁹ desclericalismo dos *waqfs*,

⁴⁶ O discurso de Lorde Curzon, ministro do Exterior da Grã-Bretanha, um dos artífices do tratado Anglo-Persa de 1919, cristaliza muito bem a política britânica no Irã:

“Se nos for perguntado por que devemos assumir essa tarefa e porque a Pérsia não deve ser deixada apodrecer por si mesma numa pitoresca ruína, a resposta é porque a sua posição geográfica, a magnitude de nossos interesses no país e a segurança futura de nosso império oriental tornam isso impossível para nós agora – da mesma forma como teria sido impossível para nós em qualquer outro momento durante os últimos 50 anos – nos alienarmos do que acontece na Pérsia . Além disso, agora que estamos prestes a assumir um mandato da Mesopotâmia que nos fará limitrofes à fronteira ocidental da Ásia, não podemos permitir que exista entre as nossas fronteiras imperiais da Índia, e Baluquistão, e as do nosso novo protetorado, uma fonte de desgovernos, intriga inimiga, caos financeiro e desordem política. Mais ainda, fosse a Pérsia deixada só, haveria motivos de sobra para temer que ela viesse a ser infestada pela influência bolchevique vinda do norte. Por fim, nós possuímos no extremo sudoeste da Ásia imensos ativos na forma de campos de petróleo, que são imprescindíveis à marinha britânica e tornam imperativo o nosso interesse nessa parte do mundo” (Kinzer, 2004, p. 56,57).

⁴⁷ A insólita determinação de Reza exigiu que todas as correspondências do estrangeiro destinadas à Pérsia fossem devolvidas sem serem abertas.

⁴⁸ Golpe de Estado aplicado com apoio dos ingleses contra o Xá anterior.

⁴⁹ No Irã, o *xador* é a vestimenta feminina preta que cobre o corpo inteiro; apregoa o sentido da comunidade sobre o valor do individualismo.

sedentarização das tribos, entre outros, (Kinzer, 2004, p. 58,59). Entre avanços e tensões, ele estava delineando um arranjo secular para o Irã na órbita do desenvolvimento internacional. Um ensaio do que seu filho, Muhammad Reza (1941-1979) faria entre 1960 e 1978.

Em 1941, após a invasão da Alemanha sobre a Rússia, forças britânicas e russas ocuparam o Irã. O apego ao totalitarismo e a suspeita de facilitação aos nazistas depreciou o Xá face à Inglaterra, que promoveu sumariamente a “demissão” de Reza em setembro de 1941. Ele “abdicou” em favor de seu filho (Mohammad Reza Palehvi) que exercia uma política vacilante muito bem aproveitada pelos *ulemás*. Todavia as inegáveis realizações de seu pai, Reza Pahlevi, permaneceram no imaginário social popular dos que associavam-no à justiça, segurança e ordem.⁵⁰

Em 1943 os Estados Unidos e Grã-Bretanha promulgam a “Declaração de Teerã” que sob protestos russos⁵¹ promovia acordos de exploração petrolífera em troca da garantia “da soberania e integridade territorial do país”. A Segunda Guerra mundial incentivou no Irã tanto o nacionalismo popular quanto a ação de grupos esquerdistas soviéticos (o partido comunista Tudej) que empreendiam manobras contra o governo imperial nas regiões situadas mais ao norte do país.

⁵⁰ “As realizações do Xá Reza Pahlevi (1921-1941) são inegáveis. Ele começou por eliminar bandos de salteadores das regiões rurais do Irã. Depois lançou um vultoso programa de obras públicas que deu ao país novas avenidas, praças, rodovias, fábricas, portos, hospitais, edifícios governamentais, estradas de ferro e escolas para meninos e meninas. Criou o serviço público e o primeiro exército nacional que o país conheceu em séculos de existência. Introduziu o sistema métrico, o calendário moderno, o uso de sobrenomes, o casamento civil e o divórcio. Sempre pronto a rejeitar a tradição restringiu o uso de vestes tradicionais e proibiu a entrada de caravanas de camelos na cidade” (Kinzer, 2004, p. 61).

⁵¹ Após a Segunda Guerra Mundial várias tropas russas permaneceram no país refutando um tratado que permitia a presença de tropas anglo-americanas. o Irã protestou ante as Nações Unidas. Os russos saíram, em 1946 sob revoltas de iranianos apoiados pelo ocidente, depois de receber promessas de concessões petrolíferas.

Khomeini explicita a pretensão da Inglaterra em minar os interesses soviéticos na região e introduzir a forma ocidental de configuração política:

A conspiração deflagrada pelo governo colonialista da Grã Bretanha, no início do movimento constitucional (1905) tinha dois propósitos: primeiro era eliminar a influência da Rússia no Irã; em segundo lugar, debilitar as leis islâmicas para introduzir as leis ocidentais (Khomeini, 2004 [1971], p. 25).

No pós-guerra a perspectiva de que “uma verdadeira sociedade islâmica só podia ser restaurada pela criação de uma nova mentalidade, através da educação islâmica” (Hourani, 2005, p. 401) era um clamor comum no oriente. Na década de 1940 a busca pela cultura nacional e pela uniformidade dos valores islâmicos face à expansão dos ideais ocidentais dos países vencedores, resultou na construção de uma terceira via: o arabismo nacionalista das décadas de 1950 e 1960. No entanto, tais ondas de nacionalismo árabe foram refutadas pelo xiismo pois eram um projeto claramente dissociado do escrituralismo governamental e francamente sunita.

2.3 Levantes nacionalistas no Irã pós-guerra (1945-1962)

Para analisarmos melhor a temática política do governo islâmico proposto por Khomeini é preciso tecer, ainda que introdutoriamente, a natureza dos governos iranianos alinhados inicialmente com a Inglaterra e com os Estados Unidos no pós Segunda Guerra. O interesse da Grã-Bretanha no Oriente Médio era imprescindível para manutenção de sua posição como potência mediterrânea e mundial, tanto pelos dividendos petrolíferos como pela sua estratégia política para o Oriente:

Para a Grã-Bretanha e a França, o controle dos países árabes era importante não só por causa de seus interesses na própria região, mas porque fortalecia sua posição no mundo. A Grã-Bretanha tinha grandes interesses no Oriente Médio: a produção de algodão para as fábricas de Lancashire, o petróleo do Irã e depois do Iraque, investimentos no Egito e em outras partes, mercados para produtos manufaturados, os interesses morais [e políticos] que surgiram em torno da obrigação de ajudar na criação do lar nacional judeu (Hourani, 2005, p. 322).

Após o fim da Segunda Guerra Mundial os interesses internacionais sobre o Irã se intensificaram incitados tanto pela presença soviética ao Norte⁵² como pelo interesse britânico nos lucros petrolíferos de Abadan.⁵³ Acrescenta-se neste embate a política americana que, urgindo ampliar sua influência sobre o Oriente Médio, impetrou um golpe, em 1953, recolocando o Xá Mohammad Reza (filho do Xá Reza Khan Pahlevi (1921-1941) no poder, onde ficou até sua fuga em janeiro de 1979; a revolução sepultou o sistema monárquico no Irã depois de 25 séculos de contínuas dinastias.

Sempre presente em questões cruciais do Oriente Médio, o Irã emerge após a Guerra Fria como um ícone da soberania islâmica antiimperialista, cujo modelo de organização política opõe-se ao modelo saudita, a quem acusam de cooperação com o imperialismo globalizante. Para Khomeini, o islamismo monárquico capitaneado pela Arábia Saudita é um acinte ao Islã e um ícone do imperialismo

⁵² O partido comunista iraniano (TUDEJ) baseado no Norte do país aumentava a influência soviética sobre a população, principalmente após a partilha do Irã entre a Grã-Bretanha e a ex-União Soviética com os tratados pós-Guerra (1945).

⁵³ Nesta região do golfo pérsico os ingleses construíram a maior refinaria de petróleo do mundo: Abadan. Rendia lucros fabulosos e era apresentada como parceira do desenvolvimento econômico iraniano. A AIOC – Anglo-Iranian Oil Company – era responsável pelo abastecimento da frota militar inglesa e um dos maiores fornecedores de petróleo aos americanos e europeus até meados da década de 70 (Kinzer, 2004, p. 18).

sobre os árabes, pois sob uma monarquia as leis derivam dos homens e não do Corão; Khomeini preconiza um “Islã que considera a monarquia e a sucessão hereditária como errôneas e inválidas. [...] O Islã, pois não reconhece a monarquia e a sucessão hereditária, elas não têm sítio no islã” (Khomeini, 2004 [1971], p. 24).

A Revolução Iraniana precisa ser vista em suas especificidades próprias, emancipada de qualquer tipo de esquema histórico pré-elaborado. Ela tem um nacionalismo escriturístico, coranista, cujas especificidades se apresentam como alternativas ao paradigma político ocidental, ou seja, ela preconiza algo próximo aos parâmetros compromissórios citados por Weber na dominação pela piedade.⁵⁴

Khomeini foi herdeiro das convulsões políticas (uma tempestade de soberania no deserto da dinastia palehvi) que varreram o Irã entre 1950 e 1953. A tenacidade de Mossadegh no enfrentamento de duas potências (Inglaterra e EUA) legou ao imaginário coletivo um símbolo poderoso de resistência e soberania.

Na década de 1950 o Irã viveu momentos tensos de luta pela liberdade, inclusive com uma experiência relativamente emancipatória. O primeiro-ministro Mossadegh nacionalizou a Anglo-Iranian Oil Company (companhia de exploração de petróleo controlada pela Inglaterra), numa luta pela soberania econômica. Kinzer nos lembra que as motivações deste líder visionário demonstraram aos iranianos o poder concreto do engajamento na luta política:

⁵⁴ “[...] os poderes autoritários baseados na piedade, tanto a teocracia como o príncipe patrimonial, [...] se trata de poderes cujos portadores não querem estar comprometidos por nenhum limite, nem mesmo pelas regras por eles estabelecidas, com exceção daquelas normas que são obrigados a reconhecer como absolutamente sagradas, e por isso, absolutamente compromissórias” (Weber, 1999, p. 101).

As idéias políticas de Mossadegh eram marcadas por duas crenças: Uma fé apaixonada no governo da lei, que o tornou um inimigo da autocracia em geral e do Xá Reza em particular. E ainda, uma convicção de que os iranianos deveriam governar a si próprios ao invés de submeter-se à vontade de estrangeiros, que fez dele a nêmesis, o tormento, o inimigo implacável da Anglo-Iranian Oil Company (Kinzer, 2004, p. 70).

Khomeini foi herdeiro político do legado popular de Mossadegh. Todavia, o Aiatolá elaborou sua própria teoria de soberania: O sagrado dominando o político, amalgamando diferentes tecidos sociais, afirmando as alteridades xiitas como patrimônio identitário e cultural. Mesmo que para alguns historiadores seja mais confortável a aplicabilidade de macro esquemas históricos, tornar-se-á muito mais eficaz para a compreensão histórica a redescoberta dos saberes locais, tais como os que nortearam o xiismo Khomeinista. Geertz salienta a importância das tentativas de explicação dos fenômenos sociais a partir de suas configurações endógenas:

Abandonar a tentativa de explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeito, e, em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em estruturas locais de saber, é trocar uma série de dificuldades bem mapeadas, por outras quase desconhecidas (Geertz, 2002, p. 13).

Após a Segunda Guerra Mundial o clero, que ensejava o aumento de sua influência política, viu nas campanhas revolucionárias a oportunidade de abandonar a periferia do poder para ocupar um lugar central no Estado iraniano. Desde 1950 o crescente poder político do clero xiita nas instituições do Irã pós-guerra foi determinante para a futura revolução.⁵⁵ Em 1951 o movimento da Frente Nacional, liderado pelo primeiro ministro Mossadegh (Khomeini o via com desconfiança, pois

⁵⁵ “Em 1950, o nacionalista Muhammad Mossadegh chegou ao poder com uma coalizão de profissionais liberais, lojistas, comunistas (Tudej) e os ulemás, cujo líder era o Aiatolá Abul Qasim Kashani” (Demant, 2004, p. 228).

ele defendia uma legalidade constitucional democrática e não um governo islâmico) adotou uma política nacionalista. Mossadegh enfrentou o império inglês com políticas públicas que privilegiaram as riquezas iranianas para os iranianos e liberdades nacionalistas. Seu crime foi a iniciativa de nacionalizar a *Anglo-Iranian Oil Company* criando a Companhia Nacional do Petróleo.

No período que esteve à frente do governo (1951-1953), Mossadegh nacionalizou os recursos minerais e fortaleceu as instituições políticas contra o imperialismo, reforçando a soberania nacionalista. A principal diferença entre Mossadegh e Khomeini é que o primeiro acreditava no Islã e defendia uma autônoma democracia iraniana. Já o segundo propõe uma engenharia teológica tutelando as leis civis como plataforma desta soberania.

Em Khomeini não poderia haver soberania apenas com crenças no governo, a proeminência do sagrado sobre a governabilidade era imprescindível. Para Mossadegh o político era tão somente o espaço dos fiéis engendrarem as ações de um governo republicano. Mossadegh incorporava na política laica aquilo que permearia a mentalidade khomeinista sob a égide do religioso:

O que os britânicos não conseguiam ou se recusavam a perceber, porém, era que Mossadegh, tal como a imensa maioria dos iranianos estava disposto a se submeter: grandes sofrimentos por sua causa sagrada. A tradição religiosa xiita se combinava perfeitamente com a paixão nacionalista que varria o Irã (Kinzer, 2004, p. 135).

Outro ponto fundamental na teologia política khomeinista que diverge de Mossadegh é o conceito de democracia islâmica. Em sua perspectiva a idéia de soberania do povo é uma blasfêmia, pois: “[...] a soberania de Deus e do povo são incompatíveis (Demant, 2004, p. 235). O povo é convocado a servir os desígnios de Deus, e sob seus auspícios ser abençoado, sendo exortado a combater os caminhos

anti-xiitas, tão perversos e idólatras. O antropocentrismo e a filosofia individualista são soberbos atos de rebelião contra a soberania de Deus sobre o homem.

No entanto, compreender a revolução iraniana como um movimento teocrático tradicional é desconsiderar o âmago do governo islâmico xiita: o escrituralismo governamental. Khomeini denuncia a teocracia como herege por elencar exclusivos representantes de Deus na terra. Governos cujos dirigentes consideram-se designados por Deus e engendram formas religiosas (como a monarquia faraônica no Egito antigo e o Império Romano, entre outros) onde os governantes são divinizados e tornam-se objeto de cultos próprios.

Fervorosamente, o programa do governo islâmico xiita antagoniza tanto a democracia popular antropocentrista, como a teocracia idolátrica. Na concepção khomeinista a fé deve ser politizada para seguir os princípios do Corão, sendo os governantes e o povo os vassalos das hermenêuticas e simbologias xiitas.

Mossadegh era um nacionalista religioso. Seu discurso⁵⁶ perante o Conselho de Segurança da ONU (Organização das Nações Unidas), em 15 de outubro de

⁵⁶ Após o discurso de um representante britânico perante o conselho de segurança da ONU, em 1951, Mossadegh sobe à tribuna e discursa:

“[...] Nossas ações (medidas nacionalistas durante seu governo como primeiro ministro) são descritas como ‘insensatas’ e nosso povo como ‘enganado’. Nós fomos ‘precipitados’ e ‘arbitrários’ e tornamos a vida ‘intolerável’. Nosso processo legislativo é descrito como venal e somos qualificados como intransigentes. Nossas queixas são rejeitadas como ‘acusações insensatas’. Somos ‘ridículos’ e exibimos uma ‘vil ingratidão’. Somos ‘destemperados’, ‘exploradores’ de nosso próprio povo e salvamos nossos próprios pescoços incitando nosso povo contra os estrangeiros. Nossos objetivos são ‘ilusórios’ e nossos meios de atingi-los são suicidas. Nossa causa é comparada à de um aleijado que conduz um cego à procura de um fantasma.

Há muito já percebemos que nossas esperanças de desenvolver nosso país, melhorar as condições de vida do nosso povo e ampliar as suas oportunidades dependem em larga medida desse recurso nacional extraordinariamente importante (o petróleo). Mas o histórico da contribuição que o petróleo deu à nossa prosperidade nacional é tão lamentável quanto as migalhas que pudemos recolher da mesa da antiga companhia [...] se em algum lugar deste mundo a antiga companhia vier a operar no futuro, esse lugar não será jamais o Irã. Nem por mandato nem por contrato entregaremos a estrangeiros o direito de explorar nossos recursos petrolíferos” (Kinzer, 2004, p. 147,148).

1951, mostra com propriedade sua visão face ao domínio ocidental na região. No entanto, setores ocidentais conseguiram influenciar importantes segmentos do corpo clerical iraniano, pois, o Golpe de 1953 (operação AJAX orquestrada pela CIA) dificilmente seria consumado sem a conivência de líderes como o Aiatolá Abolqasem Kashani (Kinzer, 2004, p. 127).

Com os ingleses, a CIA montou a operação AJAX objetivando precípuamente a destituição de Mossadegh do poder e a introdução de um governante títere. As manifestações contra Mossadegh eram insufladas pelos agentes especiais da CIA até mesmo entre os religiosos⁵⁷. Enquanto cresciam nas ruas as rebeliões, os partidários de Mossadegh em respeito à sua vontade oficial permaneciam em casa (Kinzer, 2004, p. 200). A queda dos nacionalistas permitiu que: “[...] o Xá voltasse com poderes absolutistas. Reza Pahlevi projetava inicialmente uma imagem religiosa (afinada com os clérigos), no entanto suprimiu as liberdades políticas” (Demant, 2004, p. 228).

O apoio de boa parte da população iraniana às reformas sociais engendradas por Mossadegh no início da década de 1950 permaneceu aceso dentro da população. Perder um governo que permitiu sólidos avanços sociais era mais do que o povo iraniano, agora desperto, se dispunha a aceitar. Era o fervor xiita ainda mais latente com a experiência de soberania política vivida nesta época.

Ao derrubar os nacionalistas, em 1953, a monarquia renovou seus pactos econômicos e políticos com as potências imperialistas, retomando a implementação de um amplo reformismo economicista com objetivo de modernizar o país sob a

⁵⁷ Mesmo sem ter sido um grande especialista em religião, Kashani foi uma figura central no antiimperialismo iraniano durante toda a década de 1950. Ele odiava idéias ocidentais e acreditava que os muçulmanos apenas deveriam obedecer as leis seculares que estivessem em harmonia com a Shari’á e o Corão. Mas seu nacionalismo era mais islâmico do que iraniano. Sua proposta era expulsar os estrangeiros para formar um bloco pan-islâmico que rivalizasse com o comunismo e a Europa economicamente americanizada (Kinzer, 2004, p. 96).

égide norte-americana. O Xá Mohammad Reza em 1963 engendrou uma reestruturação social, política e econômica, conhecida como “revolução branca”. As reformas questionavam princípios espirituais do clero xiita que temendo perder autoridade e influência moral, resistiam à modernidade introduzida arbitrariamente.

Todavia, um duplo legado histórico permaneceria no imaginário dos líderes iranianos: a resistência a qualquer ingerência estrangeira nos assuntos de política interior e a luta constante contra qualquer tipo de apropriação do controle de seus recursos petrolíferos. A história política iraniana até os dias de hoje é sensível a qualquer pretensão ocidental sobre essas áreas (Massoulié, 1994).

Um legado histórico que deriva das próprias raízes culturais e políticas do Irã, uma vez que ele não foi um país plantado no Oriente Médio, antes, sua cultura milenar é uma das mais antigas da humanidade. As tensões entre a sua cultura milenar e as imposições estrangeiras ecoavam não somente na população local, mas, também, nas minorias xiitas espalhadas em todo o mundo:

Muitos países do Oriente Médio são criações artificiais. Como os colonialistas europeus traçaram suas fronteiras nacionais, nos séculos XIX e XX, quase sempre sem levar em consideração a história e as tradições locais, seus líderes tiveram de criar mitos exóticos para dar aos cidadãos certo senso de nacionalidade. Mas no Irã a situação é exatamente oposta. Esta é uma das mais antigas nações do mundo, herdeira de tradições que remontam milhares de anos, a períodos em que grandes conquistadores estendiam seu domínio a vários continentes, em que poetas e artistas criavam obras de requintada beleza e onde uma das mais extraordinárias tradições religiosas do mundo criou raízes e floresceu (Kinzer, 2004, p. 35).

Após o golpe de 1953, a maioria dos *mullás* seguiu a instrução do *mujtahid* Borujerdi permanecendo fora da política, mas um jovem *mujtahid* sediado na cidade sagrada de Qom engendrava uma oposição radical ao regime Pahlevi: R. Khomeini.

2.4 Perspectivas anti-colonialistas na sociedade pré-revolucionária (1963-1978)

Durante as décadas de 1960 a sociedade iraniana vivia um tempo de intensas transformações insufladas pelas mazelas do crescimento demográfico sob um desenvolvimento econômico assimétrico. Os novos centros de poder e comércio, em detrimento da economia tradicional agrária, desencadeou a favelização das cidades. Os iranianos se apegaram ao movimento de Mossadegh como um nacionalismo popular que lhe permitia vislumbrar um futuro de esperança para uma melhor distribuição interna de suas riquezas minerais e a consolidação de sua independência cultural, o que também motivava uma efervescência emancipacionista em todo o mundo colonial:

A mais eloqüente figura que o Irã produziu em muitos séculos [Mossadegh] agora ocuparia a cena mundial para fazer a defesa não apenas de uma pequena nação contra uma grande companhia, mas de todos os desgraçados do mundo com os ricos e poderosos. Mossadegh estava prestes a se tornar o máximo porta-voz da paixão nacionalista que ardia em todo o mundo colonial (Kinzer, 2004, p. 139).

As crises das décadas de 1950 e 1960 serviram para reforçar a constante luta entre os modernistas que tentavam conformar o Islã às demandas da modernidade, e os tradicionalistas que desencantados com a modernidade ocidental viam no resgate do Islã xiita uma via segura para o binômio: justiça social e soberania.

O acesso de uma geração de jovens ao cenário intelectual europeu fortaleceu o sentimento revolucionário, milhares de estudantes que viam na figura do Xá um opressor e assecla dos interesses internacionais. Khomeini intensificava a prédica sobre o predomínio do sagrado na construção da soberania:

Proteja e mantenha a salvo as escolas teológicas e os centros de estudos de jurisprudência, contra a pilhagem e as influências dos inimigos do Islã e das mãos dos colonialistas. Concede o êxito de fazer algo eles mesmos e purificar as almas da geração de jovens estudantes e a comunidade muçulmana inteira. Libera os muçulmanos da letargia da negligência, e da debilidade, da apatia e da inflexibilidade das idéias, para que com as brilhantes ordenanças do Corão eles vejam a si mesmos e se levantem. Todos à sombra da unidade e da unicidade (de Deus) possam cortar as mãos dos inimigos do Islã e recuperar sua liberdade, sua independência, nobreza e grandeza que tenham perdido (Khomeini, 2003a [1964], p. 51).

Khomeini, durante a década de 1970, denunciava o governo no Xá como títere das potências capitalistas que agiam “ocidentalizando os iranianos”. O Aiatolá invocava a necessidade urgente de se constituir um Estado muçulmano, pois unicamente sob um governo islâmico formar-se-ia um cinturão institucional, tutor e guardião, propiciando ao fiel experimentar a plenitude de sua fé:

[...] No passado não temos atuado coordenada e unanimemente para conseguir o estabelecimento de um governo honrado e derrubar os governantes traidores e corruptos. Alguns não somente se mostram apáticos como também resistem discutir e difundir as teorias islâmicas, senão que chegam a rogar pelos governantes opressores. Por isso estamos no presente estado. A influência e soberania do Islã na sociedade estão decaindo, a nação do Islã tem caído vítima da divisão e debilidade, as leis do Islã tem permanecido suspensas e sofrido mudanças pelos colonialistas que propagam leis

estrangeiras e uma cultura alienante entre os muçulmanos, por meio de seus agentes em benefícios de seus malvados propósitos, ocidentalizando as pessoas.

Isso tem sido possível pela falta de um líder, um guardião, e por nossa carência de instituições de lideranças. Necessitamos de órgãos de governo justos e honestos (Khomeini, 2004 [1971], p. 51).

As tensões recrudesciam, em 1963 as revoltas lideradas pelo clero contra medidas que garantiam a modernização (emancipação da mulher e a presença de não-muçulmanos na administração) eram cada vez maiores. Apesar da inclusão do Irã no mercado internacional, as medidas econômicas modernizantes beneficiaram apenas uma pequena camada de burgueses e aristocratas, empurrando milhões de camponeses para as cidades superlotadas. Várias extensões de terra foram distribuídas para a exploração em parceria, outorgou-se liberdades e incentivos à preeminência da educação básica laica sobre a educação religiosa. Um sistema de incentivos à indústria financiado com a venda de indústrias estatais e captação de recursos no exterior prometia alavancar o desenvolvimento econômico; no entanto, a corrupção no governo impedia que a maior parte dos empréstimos se traduzissem em benefícios ao campesinato.

Essa situação alimentava a hostilidade entre setores intelectuais aristocráticos e os setores nacionalistas. Em junho Khomeini liderou uma das mais importantes manifestações contra o governo:⁵⁸

Como outros zelotes modernizadores, ele [o xá] primeiramente atacou os modos tradicionais de vestir até mesmo com violência. Os soldados percorriam as cidades ordenando as mulheres que retirassem os véus, as vezes sob a mira de uma arma, e aos clérigos, seus turbantes. Os fiéis foram então proibidos de seguir na *haji* a Meca, e os estudantes que protestaram eram alvejados na rua (Buruma; Margalit, 2006, p. 115).

⁵⁸ A pesada perseguição contra os dissidentes, o massacre de Qom em 1963, o assassinato do primeiro ministro Hassam Mansur e o atentado contra a vida do Xá, em 1965, demonstram a grave crise de estabilidade política.

A revolução branca instigava o tripé reforma agrária, democracia e liberdade feminina. Mas os problemas não tardaram a eclodir, a maioria das terras distribuídas aos camponeses eram terras de má qualidade e muitos tiveram suas terras confiscadas pelos bancos financistas, quando não conseguiam quitar os empréstimos agrários. Grande número de terras foram parar sob o controle da família real que cultivavam latifúndios voltados à exportação, provocando uma desapropriação intensa que aumentou a favelização e a desigualdade social.

No que tange à democracia e a emancipação da mulher, o Xá empreendia uma campanha de condenação ao modelo muçulmano para o gênero feminino, esquecendo da estrutura religiosa que as mulheres desejavam manter. Ao apartá-las radicalmente de suas raízes religiosas e culturais, o governo foi severamente associado ao imperialismo ocidental anti-xiita. Além disso, milhares foram vítimas de abusos, prisões e torturas pois insistiam no seu padrão cultural islâmico. Tais violações apenas fortaleciam as posições xiitas entre a população.

Em meio a crescente convulsão social, a polícia secreta Savak (polícia secreta criada em 1956) promovia torturas, desaparecimentos e execuções. Tais episódios serviam para fortalecer a liderança de Khomeini como emancipador político e espiritual do povo iraniano, principalmente como antagonista dos Estados Unidos e de Israel, a quem denunciava repetidamente como senhores do Xá.

No início da década de 1970 centenas de execuções foram consumadas e em 1975 todos os partidos políticos foram dissolvidos. Nos anos seguintes a situação ia ficando cada vez mais crítica, os protestos escaparam do controle governamental, intensificando-se de tal forma que dentro de um ano a tormenta tornar-se-ia um furacão que varreria o regime.

A queda de Mossadegh, em 1953, acendeu uma chama de sublevação pela igualdade social que foi um catalisador das massas norteadas na década de 1970 pelos discursos de Khomeini sobre a justiça social no governo islâmico:

[...] O compromisso de Mossadegh com a reforma social libertara os camponeses do trabalho obrigatório nas terras dos senhorios, obrigara os industriais a pagar benefícios a trabalhadores doentes ou acidentados, estabeleceu um sistema de indenização por demissão do emprego e impusera a canalização de 20% do dinheiro que os donos de terras recebiam como renda para um fundo destinado a financiamento de projetos de desenvolvimento do tipo controle de endemias, habitação rural e banhos públicos. Apoiava os direitos das mulheres, defendia a liberdade de religião e permitia o livre funcionamento dos tribunais e universidades (Kinzer, 2004, p. 161).

O povo que marchou com Khomeini às vésperas da revolução, sonhava os resíduos da república popular de Mossadegh, seus ideais e valores, apostando que a estrada xiita levá-los-ia a um lugar mais próximo dos primeiros anos da década de 1950 e o mais distante possível dos anos sob o colonialismo e seus derivados.

No Irã, até a revolução xiita, a *politização* da fé estava restrita às elites urbanas, mas experimentou uma mudança radical com a chegada de uma vigorosa classe estudantil que retornava das escolas européias e americanas no final da década de 70, no século XX. Eram os jovens “pensantes” que assistiram a movimentos de independências de suas regiões nativas, que segundo Kepel, são responsáveis por insuflar na religião seus ideais antiocidentais islamizados e cristalizarem uma modernização própria que utiliza recursos do ocidentalismo, no entanto, rejeitando a predominância do modelo ocidental.

A revolução islâmica resultou muito menos da tradicional política dos antigos Aiatolás do que da ação dos jovens estudantes e literatos conclamados ao

nacionalismo islâmico por Ruhullah Khomeini. Em 18 e 19 de janeiro de 1978, em Tabriz, cidade do Azerbaijão, uma enorme manifestação arregimentou multidões por quase 40 horas ininterruptas, e alcançou velozmente as universidades. O clero assumindo as rédeas da revolução movia enormes multidões às ruas, e aos telhados, a bradar: “Allah al-akbar, marg bar Xá” – Deus é grande, abaixo o Xá!

Esses jovens ardiem em ideais emancipadores e nacionalistas, engrossando as fileiras das massas excluídas devido a grande explosão demográfica desse período. “Em 1975, os menores de 24 anos representavam em todos os países mais de 60% dos habitantes, e tanto a urbanização quanto a alfabetização progrediam de forma massiva” (Kepel, 2000, p. 89). Quando percebem o descompasso entre o nível social adquirido e o progresso social realizado em suas regiões nativas, fomentaram uma teia de ressentimentos contra as elites monopolizadoras do Estado. Eles obtêm na politização da religião uma ampla plataforma para expressar seus paradigmas de sociedade: glorificando uma teologia política islâmica como agente da construção de novas, e melhores, sociedades humanas.

Várias contradições sociais tencionavam a sociedade iraniana desde a reforma branca do Xá. A riqueza advinda dos ativos petrolíferos acentuava a desigualdade social criando um fosso cada vez maior entre os que lucravam muito e os que não lucravam nada. Concomitantemente, algumas mulheres se tornavam mais conscientes de sua posição nos mundos privados e público (Hourani, 2005, p. 444).

As massas urbanas questionavam a ordem social e a legitimidade do governo Palehvi e, sobretudo, parte da elite nativa vivia uma onda espiritualizante que mesclava um radicalismo escriturístico com um clamor nacionalista islâmico. O discurso revolucionário abraçado pelas elites nativas oportunizava a inserção social para as massas populares.

[...] Uma pergunta semelhante me ocorre agora. Se o regime tirânico do Irã desejasse empreender uma guerra no *Majli* opondo-se aos "*ulemás*" simplesmente, pois, eles (as potências anglo-saxãs e o governo do Xá) já rasgaram o Corão no dia que atacaram em Madrasa? [...] O que os fiéis muçulmanos assassinados fizeram contra o Xá, contra o governo, contra o regime tirânico? Nós chegamos à conclusão que este regime também tem uma pontaria mais básica: eles fundamentalmente são opostos ao Islã e a existência da classe religiosa. Eles não desejam a existência desta instituição (o clero politicamente ativo); eles não desejam a existência de nenhum de nós, seja grande ou pequeno.

[...] Para que Israel atinja seu objetivo o governo do Irã nos persegue todos os dias. [...] Seus dias de parasitismo estão chegando ao fim (Khomeini, 1981 (1963), p. 177,178).

Apresentado Israel como inimigo do Irã e do Islã (Khomeini, 1981 [1963], p. 176) ele culpava os sionistas e o Ocidente pelas mazelas sociais do mundo muçulmano. Khomeini alimentava a memória gloriosa da Pérsia tecendo uma islamização desta glória no Irã, fazendo os iranianos crerem que politizando sua fé engendrariam as justiças sociais e efetivas transformações em toda a sociedade:

[...] Os servos do imperialismo tem declarado que o Islã não é uma religião provida de resposta para cada aspecto da vida humana e que não dispõe de leis e ordenanças para regular a vida social e política. Não possui uma forma particular de governo, [...] e uma ordenança sobre a estrutura de sua sociedade. [...] Um caso que nos tempos antigos era julgado em um dia ou dois, agora pode durar vinte anos. O requerente pode ser jovem ou velho, deve perder todo o dia no ministério de Justiça e afinal nem saberá o que se tem passado. Quem for capaz de oferecer mais subornos terá seu caso rapidamente resolvido... Outros devem esperar frustrados e perplexos, até o fim de seus dias (Khomeini, 2004 [1971], p. 20,25).

Khomeini exilado na França conclamava o surgimento de um novo regime, que glorificasse a Deus através do Islã,⁵⁹ e assim protagonizou uma resistência civil com uma rede de comitês centrados nas mesquitas. Numa singular revolução, totalmente urbana, Khomeini conseguiu unificar três oposições sob um programa anti-ocidental: O clero tradicional, os muçulmanos esquerdistas e a minoria liberal.

Khomeini estabeleceu uma república teocrática constitucional com traços democráticos aparentes.⁶⁰ A abrangente islamização das leis e normas sociais não se levantou contra a propriedade privada, pois os discursos de Khomeini demonstram que algo o incomodava mais: as idéias ocidentais.

Após estarem instalados no poder, os clérigos criaram tribunais revolucionários para julgar quaisquer acusações de comportamento herético ou anti-revolucionário. Muitos chefes da polícia política do Xá (SAVAK) foram mortos e ondas de perseguições foram engendradas pelos outrora perseguidos. Para ele a “ocidentoxicação” (*gharbzadegi*) era o maior perigo para o Irã. Apesar das aparências, o período entre 1979 e 1983 foram os anos mais radicais:

⁵⁹ “Para solucionar a problemática social é necessário apoiar sua fé na moral; adquirir poder e força material para conquistar a natureza e o espaço físico não tem efeito no aspecto social, assim devem ser complementados com a fé e equilibrados com a convicção e a moralidade do Islã, para poder realmente servir à humanidade em lugar de pô-la em perigo. [...] Assim que, não devemos abandonar nossa religião tão pronto alguém invente algo; a nossa religião e as nossas leis que regulam a vida do homem e procuram seu bem-estar neste mundo e no outro” (Khomeini, 2004 [1971], p. 29).

⁶⁰ A permanência do parlamento em funcionamento (Majlis) , o ritual do sufrágio, a permissão de práticas religiosas ocidentais e orientais no Irã e instituições jurídicas com prestação de contas ao parlamento, são algumas indicações desta “democracia” islâmica aparente.

[...] a soberania de Deus e a do povo são incompatíveis. Uma das marcas da revolução foi o seu anti-ocidentalismo. Durante décadas os ocidentais – primeiro a Grã-Bretanha e a Rússia, depois os EUA – determinaram o curso do país. Agora junto com a rejeição da influência política do Ocidente, os valores culturais associados a ela também foram descartados! (Demant, 2004, p. 235).

Foram tempos de uma verdadeira caça ao pensamento ocidental no Irã, pois o princípio da autonomia identitária é tão necessário à soberania quanto o controle das armas e o desenvolvimento econômico.⁶¹

Evocando a resistência à secularização como a legitimação da liberdade que endossa o sagrado e por ele é legitimada (Khomeini, 1981, p. 77), Khomeini cita o arcabouço teórico anti-imperialista de Ali Shari'ati (1933-1977) para tecer um conceito de descolonização psicológica como pré-condição para o colonizado retomar sua autenticidade. Argumenta a necessidade do descolonizado reencontrar em si mesmo a sua cultura própria, afim de não ser “aprisionado” pelo estrangeirismo. Fanon entende que o colonizado torna-se refém da subordinação colonialista, desumanizando-se:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, e modifica fundamentalmente o ser; transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta (Fanon, 1979, p. 26-27).

⁶¹ Neste caso, o conceito de soberania reporta-se à proeminência dos símbolos religiosos xiitas sobre a economia. Semelhantemente ao conceito teológico de *unicidade* de Deus: todos os aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais orquestrados unicamente sob o Corão e a Sha'ria.

Se o processo que coloniza funciona semelhantemente que emancipa, então, a resistência cultural faz com que as defesas culturais e psicológicas sejam tão importantes quanto os recursos militares e econômicos contra o estrangeirismo e na consolidação de uma identidade soberana para os iranianos.

É um tanto simplista acreditar que Khomeini apenas queria restaurar a *Sha'ria* como lei obrigatória.⁶² Ele trabalhou por muito mais, Khomeini via o cidadão iraniano como um ator social que se firma em termos religiosos (Geertz, 2004, p. 159). Ensejando emular a sociedade virtuosa dos primeiros califas ele teceu um ambicioso projeto político universalista: “[...] o compromisso com a exportação da revolução fazia parte integrante da ideologia. Para Khomeini, tanto quanto para Mawdudi ou Qutb, o Islã constituía um projeto de alcance universal” (Demant, 2004, p. 237).

Por isso faz-se tão importante ter em mãos os fios que tecem o Estado: “A política é a atividade que se relaciona com a conquista, o exercício, e a prática do poder. Assim os partidos são políticos por que tem como finalidade, e seus membros como motivação, a oportunidade de chegar ao poder” (Remond, 1996, p. 444). Na esfera ocidental a política se confunde com a nação e tem como símbolo o Estado, onde os acontecimentos políticos também são os fundadores das mentalidades:

O acontecimento político solda uma geração, e sua lembrança continuará sendo até o último suspiro uma referência carregada de afetividade, positiva ou negativa, até que, com o desaparecimento desta, ela mergulha na inconsciência da memória coletiva, onde continuará a exercer alguma influência insuspeita (Remond, 1996, p. 449).

⁶² Sempre é importante lembrar que a *Sha'ria* não é um método acabado, mas um método dedutivo.

O compromisso religioso tem respostas próprias que a racionalização do político não pode compreender sem experimentar as inflexões do sagrado sobre o racional. O movimento religioso não é unitário, e muito menos um adereço do político ou do ideológico (Geertz, 2001). Ele tem vida própria, poderosas razões particulares que engendram as identidades religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica com uma força que precisa ser compreendida e explicada a partir de suas condicionantes endógenas.

Weber afirma que o resultado de uma racionalidade desencantadora com o secular é o aparecimento de fenômenos sociais que reforçam a busca pelo sagrado na organização do político. No xiismo um corpo clerical tece a politização da sociedade sob os auspícios do *fiqh*, o líder supremo. Ao Ocidente tal política gera estranhamento pois, além de constituir-se a antítese da tradição política ocidental, não estamos habituados a conviver com um clero instalado burocraticamente nas funções governamentais planejando leis⁶³ sobre o cotidiano. Porém, se o Ocidente não é todo pérfido, certamente o Oriente não é todo maniqueísta.

Para consolidar o entendimento da racionalidade sob a égide da espiritualidade é primordial reler o outro a partir de seu universo interno, nas sutilezas de suas interações com o cotidiano. E, assim sendo, compreender aquilo que de alguma maneira, ou forma, nos é estranho e tende a continuar sê-lo, sem aparar suas arestas com inúteis lamentos exclusivistas e excludentes.

Este compromisso pacificador faz-se um dos maiores desafios do nosso tempo. Até porque “o mundo não funciona apenas com crenças, mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (Geertz, 2001, p. 155).

⁶³ A principal função do corpo parlamentar é construir planejamentos legais para que o desenvolvimento do país seja possível em concordância com os escritos do Corão. As leis já estão reveladas no Corão, cabe aos sábios islâmicos eleitos pelo povo, decodificar e planificar tais revelações em leis comuns ao cotidiano da população.

3 CAPÍTULO II - A REVOLUÇÃO XIITA IRANIANA

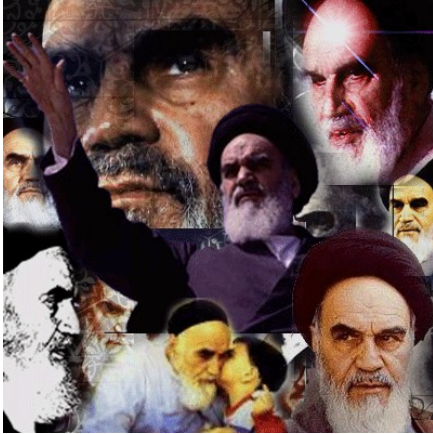


Figura 3. Mosaico sobre Ruhollah Khomeini em Teerã (2005).
Fonte: Indeterminada.

Este capítulo objetiva compreender a história da revolução iraniana, concatenando a trajetória política de Ruhollah Khomeini com sua prédica revolucionária. Enseja-se descrever a cronologia básica da revolução e seus desdobramentos na consolidação do governo islâmico Khomeinista, resgatando o processo islamizador da sociedade com suas peculiares expressões políticas e sociais anti-modernidade.

Khomeini foi um crente inteiramente envolvido com a implementação de sua fé através das transformações políticas sob a égide do simbolismo xiita. O poder do simbólico religioso quando institucionalizado por um conjunto sistemático de doutrinas e perspectivas teológicas interdependentes configura e norteia a visão de mundo de um homem politizado pela sua fé (Bourdieu, 1996, p. 105).

Em Khomeini o viver é ser xiita e morrer lutando é o cetro da vitória; para ele não é possível viver uma fé viva emancipado das representações políticas e sociais

do governo islâmico xiita. O sacrifício para Khomeini é um sinal da dedicação à Deus, e esta, por sua vez, um fundamento da prosperidade islâmica.

Said Qutb, um de seus mestres teóricos, afirmava: “A miséria do mundo muçulmano é o resultado dos muçulmanos terem se esquecido de Deus!”. Tal como a perspectiva de Sifrônio (patriarca de Jerusalém que negociou a rendição da cidade aos muçulmanos em 638 DC) quando vaticinava que a queda da cidade santa decorria da punição divina pelos pecados dos cristãos em sua época.

3.1 A trajetória de Ruhullah Khomeini: teologia e política entre 1920 e 1969

Para Khomeini o problema do mundo muçulmano decorria diretamente da incredulidade e da falta de engajamento político na materialização da fé. Contrariando as perspectivas materialistas e deterministas, a revolução iraniana teve o binômio religião/cultura como o ativo primário de sua mobilização política e social.

Ruhollah significa: “o sopro de Alá”; Khomeini significa “Nascido em Jomeini”. Ruhollah Mousavi Khomeini nasceu em 24 de setembro de 1902 (ou 1900) - 20 de Yamâdi az-Zâni de 1320 no calendário muçulmano – a data é controversa,⁶⁴ na pequena cidade de Jomeini, cerca de 160 quilômetros a sudoeste de Qom. Pertenceu a uma família de classe média com uma longa tradição em cultura religiosa que sempre combateu qualquer abertura religiosa em Teerã.

⁶⁴ Alguns escritores asseguram que ele nasceu no mesmo dia do aniversário de nascimento de Hazrat Fatima, filha de Maomé, a mulher mais reverenciada no Islã.

Em fevereiro de 1903⁶⁵ seu pai foi assassinado por pessoas ligadas ao governo monárquico, enquanto caminhava da cidade de Jomeini para Arak onde lecionava numa escola islâmica. Desde a sua tenra idade Khomeini convivia com a figura do martírio como um ornamento da fé viva.

Em 1917, sua mãe faleceu quando ele tinha apenas 15 anos de idade. Para Khomeini mais importante que viver neste mundo era viver sob a égide do Islã: “O Islã tem chegado para resgatar o povo da absoluta escuridão e ajudá-lo a ingressar no oceano de luz absoluta. As atividades políticas são uma obrigação religiosa.”⁶⁶

O xiismo se institucionaliza como meio e fim da existência material. Tais atos de instituição (Bourdieu, 1996, p. 100) reforçados nas mesquitas configuram alteridades na sociedade iraniana, regida pela “magia performativa de todos os atos de instituição que declaram: torne-se aquilo que você é!” (Bourdieu, 1996, p. 102).

O fortalecimento de uma crença deriva da institucionalização daquilo que se pretende ser crível na forma de rituais religiosos e sociais, que utilizam dispositivos previamente montados para efetuar uma representação mental (atos de percepção, de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento) capaz de consolidar a crença em níveis sociais: “o verdadeiro milagre produzido pelos atos de instituição reside sem dúvida no fato de que eles conseguem fazer crer aos indivíduos consagrados que ele possuem uma justificação para existir” (Bourdieu, 1996, p. 106).

A prédica khomeinista apelava aos xiitas uma existência vinculada à luta por uma sociedade piedosa e justa, uma crença endêmica de que cada xiita nasceu

⁶⁵ Os dados biográficos sobre Ruhullah Khomeini estão contidos principalmente nas obras referenciadas na seção secundária **fontes primárias**, componente das **referências bibliográficas**.

⁶⁶ Conforme disponível em: <<http://islamOriente.com/articulos/khomaini/legado-del-imam.htm>>.

Acesso em: 10 abr. 2006.

para pertencer ao combate pela implementação do escrituralismo governamental com vistas à depuração da sociedade.

Sociologicamente os discursos não tem sua autoridade baseada na força de seu enunciado. Antes, sua autoridade deriva muito mais das condições sociais que regem os participantes do processo de comunicação (profetas e fiéis) do que das próprias palavras que o compõe. A perspectiva de Khomeini detinha um vasto capital político pois o povo iraniano lhe conferia autoridade teológica:⁶⁷

A especificidade do discurso de autoridade reside no fato de ser compreendido, é preciso que o profeta seja reconhecido enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio. [...] A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito (Bourdieu, 1996, p. 91,95).

Vemos, portanto, que o discurso de autoridade religiosa precisa aglutinar o reconhecimento do ouvinte e a delegação de poder, o que é uma crítica construtiva à teoria da pessoa carismática de Weber. A eficácia do discurso está na “[...] dialética entre a linguagem autorizante e autorizada e as disposições dos grupos capazes de autorizar essa linguagem e de se verem assim autorizados” (Bourdieu, 1996, p. 119). O porta-voz emana como delegado da justiça cujo discurso é crível mediante um conjunto de relações sociais que o validam, pois é um de seus elementos constitutivos. As prédicas Khomeinistas eram a voz em que setores excluídos queriam confiar, em que os setores ortodoxos anelavam ouvir e a que os moderados identificavam como mais próxima de seus projetos políticos.

⁶⁷ Entendendo-se autoridade teológica como a capacidade de fazer-se crível por um grupo definido teologicamente que, por sua vez, manifesta uma notória noção de pertencimento ressaltando o poder simbólico do porta-voz cuja legitimidade deriva das circunstâncias sócio-culturais de seu contexto histórico.

Construindo uma releitura islâmica da democracia e da modernidade ocidental, os discursos de Khomeini ao mesmo tempo em que rejeitam a identidade entre modernidade e ocidentalização, tentam construir uma releitura da modernidade compatível com a leitura xiita do Islã. Na perspectiva do Aiatolá é possível ser moderno em outros termos que não os estabelecidos pelo Ocidente, uma chegada ao moderno sob um contexto próprio do simbolismo xiita.

Khomeini tinha um vigoroso programa político que conclamava cada cidadão a um envolvimento orgânico com sua teologia política, conclamando cada lugar a ser a mítica planície de Karbala e cada dia uma Ashura na luta contra o imperialismo.

Compreender a configuração da teologia política khomeinista é imprescindível para compreensão da Revolução Iraniana tão desfigurada na historiografia ocidental pródiga em ver o Islã como um inimigo em si mesmo. Em Khomeini percebe-se a eficácia histórica da crença religiosa não na forma tradicional ilusória da autonomia carismática protagonizando a mensagem como uma aparição inspirada, e tampouco o simplismo marxista que a considera como reflexo de condições sócio-econômicas. As ações religiosas são investidas de poder através de um discurso específico que responde eficazmente às necessidades dos grupos sociais envolvidos:

Na medida em os interesses religiosos têm por princípio a necessidade de justificar a existência numa dada posição social, eles são diretamente determinados pela situação social. Logo, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer a demanda religiosa de um grupo e, portanto, de exercer sobre ele sua ação propriamente simbólica de mobilização, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificativas de existir (tal como ele existe) enquanto ocupante de uma posição social determinada (Bourdieu, 1996, p. 86).

A forte demanda religiosa no Irã das décadas de 1960 e 1970 acionava uma memória coletiva que nutria a expectativa do povo. Os discursos teológicos são

profundamente aceitos porque os ouvintes se reconhecem neles e os utilizam para fundamentar seu *habitus*.⁶⁸ O discurso torna-se legítimo e natural, sendo incorporado pelo fiel. Logo, as massas os desejavam e construíam neles seu espaço emancipatório e identitário.

Sob esse paradigma Khomeini, até a instalação da revolução, foi menos o senhor absoluto das massas do que um gatilho político-sócio-espiritual que as multidões religiosas reivindicavam para si. A população estava impregnada culturalmente do signo do martírio, asfixiada pelo secularismo opressivo do xá, e emprestava prestígio ao discursante que anunciava o que ela queria reconhecer. O conhecimento deve ser compreendido em relação ao poder simbólico que o legitima, e essa relação de conferir prestígio e arbitrar sobre o que se quer reconhecer entrelaça as esferas culturais, sociais e psicológicas (Kuper, 2002, p. 311).

O martírio pela justiça social e pela purificação da sociedade islâmica (corrompida pelo materialismo individualista-ateísta ocidental) era um privilégio social. O paradigma de Karbala se tornou um limite arbitrário cultural entre os que estavam dispostos a vencer, ainda que pela morte, e os xiitas profanos. Os emblemas (como a Karbala) não eram apenas um simples signo que exprime um sentimento, mas, antes, constituíam o próprio sentimento (Bourdieu, 1996, p. 92).

O poder religioso deriva de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos, na qual a satisfação deve ser mútua. O poder do discurso profético baseia-se ainda na forma como mobiliza o grupo ouvinte através da aptidão para *simbolizar* os interesses religiosos deste grupo. A relação entre o profeta e o grupo religioso é

⁶⁸ “A estratégia universalmente adotada para eximir-se duradouramente da tentação de sair da linha (limites sócio-culturais) consiste em naturalizar a diferença e transformá-la numa segunda natureza através da inculcação e da incorporação sob a forma de *habitus*. Explica-se assim o papel atribuído às práticas ascéticas e até ao sofrimento corporal em todos os ritos negativos, destinados, segundo Durkheim, a produzir pessoas fora do comum, excepcionais e distintas” (Bourdieu, 1996, p. 103).

baseada no reconhecimento por parte do povo: “por carisma, deve-se entender uma qualidade extraordinária que é atribuída a uma pessoa” (Weber, 1979, p. 179).

Khomeini acentua seu capital teológico enfatizando suas origens ortodoxas. A pequena cidade de Jomeini, situada a 300 quilômetros de Teerã, era uma cidade tipicamente religiosa. Em 1920 ele evitou estudar teologia islâmica em Najaf, porque dependia do visto do governo sob a tutela inglesa para tal (o Iraque estava sob o domínio britânico desde março de 1917). Para ele, era terrivelmente humilhante pedir permissão aos infiéis para estudar Islã em uma universidade do Islã. Em 1921 Khomeini foi estudar teologia islâmica em Arak, a 45 quilômetros de sua terra natal.⁶⁹ Em 1922, o Iman Khomeini emigra para Qom⁷⁰ instalando-se na escola Dar Ash-Shafa. Em 1927 alcançou o grau de *mujtahid*, com especializações em ética, filosofia e jurisprudência islâmica. Em 1928 era professor de Ética e Filosofia na cidade de Qom. Conta-nos a tradição iraniana que eram aceitos apenas alunos que demonstrassem capacidade cognitiva acentuada. Ainda em 1928 escreveu seu primeiro livro: *Sharh-e Du`aie Sahar*, que tratava das bases doutrinárias e exegéticas do Corão, com apelos políticos e filosóficos que cimentavam a supremacia da fé sobre todas as formas de organização social e política.

Em 1929, aos 28 anos, ele se casa com Quds Irân Zaqafi contraindo um matrimônio que resultou em sete filhos. Em 1930 adotou definitivamente o nome de Khomeini, por alusão à sua cidade natal. Em 1936, quando morreu o Aiatolá ul-Lah Haerí, Khomeini o sucedeu na liderança política como um mestre conhecido pela sua erudição islâmica e pela militância política contra a monarquia e suas formas de opressão, conhecendo profundamente também os problemas sociais de sua época.

⁶⁹ Estudou Abdul Karim um dos mais importantes líderes religiosos de sua época.

⁷⁰ Qom era uma cidade especialmente ligada à tradição maometana, por ter sido local de sepultamento do oitavo Iman, Ahl ul-Bait.

Em 1939 publicou o livro “Arba’in” (os quarenta hadices) que normatiza a sua visão teológica e política juntamente com os estudantes da escola *Feidiah Mul-Iâ Sadeq* em Qom. Em 1941 publicou o livro “Os mistérios revelados”, cuja aceitação marcou sua proeminência como líder carismático no Irã. Refutava o alinhamento do governo iraniano com o Ocidente e a política desenvolvimentista sob a dependência estrangeira. Khomeini insuflava o clero a combater qualquer convergência com o governo monárquico, associando as afinidades com o Xá como traições ao Islã:

No dia de hoje, no qual este mundo adormecido tem estendido suas mãos contra a religião e o clero [...] alguns de nossos escritores assumem a tarefa de atacar a religião, os religiosos e o clero sem outro objetivo além da sedição. Com suas penas desavergonhadas tem enegrecido páginas que distribuem entre as pessoas, estando desatentos de que debilitar no povo a religiosidade e [debilitar] o clero [perante o povo] é o crime maior, sendo que nada pode ser mais efetivo para eliminar a um país islâmico do que isto (Khomeini apud Rabbani, 2005 [1941], p. 13).

Em 1944 Khomeini lança um apelo histórico na cidade de Yazd, consolidando a doutrina do *Walayat-al-fiqh*. O Iman comenta um trecho do Corão, argumenta que o termo “levantar-se por Deus” é o único caminho para obter o bem estar nos dois mundos, o temporal e o metafísico. Para Khomeini, “levantar-se por Deus” significava esforçar-se para romper as divisões sociais, as idolatrias, as opressões injustas, limpando a sociedade iraniana dos ídolos ocidentais, estabelecendo em seu lugar a *Tawhid*⁷¹ (unidade espiritual) e a *Taquâ* (devoção).

⁷¹ *Tawhid*, “tornar único”, ou “Unicidade de Deus”. Pilar do monoteísmo islâmico este conceito significa que só um Deus é o Criador, Sustentador e Senhor do Universo, e de tudo o que existe nele. A soberania do reino é conferida a Deus. Só Ele tem o direito de autorizar ou proibir o que quer que seja. Por isso, segundo o xiismo, não depende do ser humano decidir sobre os objetivos de sua existência, ou prescrever seus limites. Ninguém tem o direito de tomar decisões por nós. Este direito só pertence a Deus, que nos criou e nos dotou de faculdades

Ao final deste discurso ele apela para que os *ulemás* desprendam-se de conluíus governamentais e lancem uma campanha desenfreada pelo controle político para salvar a religião das “mãos dos ímpios”:

O egoísmo e a negativa de não nos levantarmos por Deus nos tem trazido dias sombrios, e fizeram prevalecer a todo o mundo sobre nós. Além disso, tem disposto os países islâmicos debaixo da influência dos outros países (Khomeini apud Rabbani, 2005 [1944], p. 15).

Para Khomeini a revolução islâmica era uma necessidade espiritual. A revolução era divina porque era escriturística, sobretudo, o Corão era o ativo fundamental do processo revolucionário. Em 1945 ele normatizou classes de estudos superiores em teologia por toda a região de Qom, engendrando um movimento constitucionalista voltado para a proeminência do Corão, onde a constituição seria a materialização da exegese xiita sobre a sociedade e o governo.

Após décadas de um declínio teológico, a partir da presença de Khomeini em Qom criou-se dezenas de centros teológicos em diferentes cidades.

Religiosos foram enviados para Europa a fim de ministrar o corolário xiita aos muçulmanos radicados no estrangeiro. A politização da fé crescia nos círculos teológicos consolidando a vertente predominante das décadas de 1960 e 1970 no Irã, quando os diálogos sociais e políticos estavam cada vez mais imbuídos da visão religiosa.

Permanecendo na periferia do ativismo político até a década de 1960,⁷² Khomeini passou toda a década de 1950 acompanhando as lutas de Mossadegh físicas e mentais, e nos forneceu todo o necessário para garantir nossa sobrevivência na terra. Fala também da ingerência de Deus sobre a humanidade.

⁷² Durante as batalhas de Mossadegh (década de 1950) Khomeini acompanhava os movimentos políticos de dentro das mesquitas; mas foi durante os anos de 1960 que ele assumiu uma posição mais incisiva contra as reformas seculares do Xá.

sobre uma plataforma de desconfiança religiosa. Para Khomeini o Islã tutelando a política, e não inverso, era a senda libertária para o Irã. Suas prédicas em Qom atraíam cada vez mais fiéis que eram insuflados as políticas secularizantes do Xá.

Após o falecimento do Aiatolá Burûyerdî, em março de 1961, se difunde a liderança (*marya'iih*) do Iman Khomeini com a publicação de diversos ditames sobre jurisprudência islâmica prontamente acatados pelos ulemás em diversas províncias. Em dezembro de 1961, o premier Ali Aminî viaja a Qom para visitar os líderes religiosos, Khomeini não o recebe acirrando a já conturbada relação com o governo do Xá. Em 1962 Khomeini é empossado como líder religioso em Qom.

Em 8 de outubro de 1962, os periódicos iranianos publicaram um decreto lei que anulava a necessidade de ser muçulmano para os candidatos aos cargos legislativos ou executivos, inclusive, abolindo a necessidade dos eleitos de jurar sobre o Corão. O clero envia telegramas ao Xá condenando o decreto. O texto de Khomeini foi o mais enfático e o último a ser respondido, parte dele dizia:

[...] Tal como se publicou em periódicos, o governo, nas “juntas provinciais e regionais”, não exigirá como condição o Islã para a ocupação de cargos eletivos, e este assunto suscitou a preocupação dos sábios e dos muçulmanos em todos os extratos sociais. O bem da nação está na defesa das leis da religião islâmica e no sossego dos corações. Solicitamos que se suprima dos programas de governo e dos partidos os temas que contrariam a sagrada religião do país (Khomeini apud Rabbani, 2005 [1962], p. 16).

Desde outubro Khomeini intensificou a resistência civil, chamando a população às marchas em protestos pelas ruas até que o decreto fosse anulado. Os telegramas foram impressos e distribuídos à população, cuja representação social acerca de Khomeini era cada vez mais messiânica. Em 28 de dezembro de 1962, o Xá pressionado pela sua impopularidade revogou o decreto, permanecendo a

exclusividade islâmica para os cargos eletivos e governamentais no Estado iraniano. Após esta vitória Khomeini explicita as questões de fé e doutrina que norteariam a revolução islâmica 16 anos mais tarde:

Certamente, a independência e economia da pátria no futuro estão em vossas mãos e todos os problemas que vão encontrar nesse caminho [...]. Se são para vosso sofrimento físico não deveis desanimar, pois os sofrimentos físicos não são importantes. A derrota é para aqueles que restringem suas esperanças e suas metas a esta vida, para quem depende do diabo e para quem não tem laços com a vida eterna. Aqueles que mantêm sua relação com Deus [pura] e se mantêm em comunicação com ele [reto aos seus olhos], jamais serão derrotados.[...] se és um crente, és invencível⁷³.

A “revolução branca” engendrada em 26 de janeiro de 1963 foi parodiada pelos nacionalistas que diziam ter ela esse nome por ser originada na “casa branca”, em Washington. Durante a guerra fria os Estados Unidos pretendiam implantar no Irã um projeto de consolidação do capitalismo para refrear o avanço comunista.

As conversações entre o governo do Xá e o corpo clerical xiita iam se deteriorando. Apesar das propostas populistas o clero temia a poluição dos ideais xiitas no campo da educação feminina e a secularização da sociedade. Khomeini vinculava a sobrevivência do Islã à destituição do plano secularista governamental:

Senhores, devem ter em conta que dada a situação reinante o futuro é obscuro e nossa responsabilidade, pesada e difícil... Quem nos está enfrentando é a pessoa do Xá que está no limite entre a vida e a morte [...] O perigo que atualmente ameaça a toda a gente é maior do que podemos enxergar. A nação muçulmana estará em perigo de extinção [...] O que podemos fazer é despertar e conscientizar o povo. Este é a força inquebrável que não pode ser eliminada nem através de canhões ou tanques (Khomeini apud Rabbani, 2005 [1963], p. 18).

⁷³ Conforme disponível em: <http://www.islam-shia.org/imam_jomeini/imam_jomeini.htm>.

Em 22 de janeiro de 1963, Khomeini se nega a receber o Xá por ocasião de sua visita à cidade de Qom, denunciando a reunião do governo com os religiosos como um ardiloso plano de sedição contra os clérigos. Em 23 de janeiro de 1963 o Xá chega a Qom depois de haver convertido a cidade em uma base militar. Ao constatar que não fora recebido pelas principais autoridades religiosas, discursou furiosamente citando o clero xiita como paladino da regressão às trevas medievais.

Sob perseguição do regime Pahlevi, o Aiatolá Khomeini emigra para Nayaf em abril de 1963. Para Khomeini a associação econômica entre Israel e o Xá era nefasta, no entanto, capitalizando o sentimento anti-sionista no mundo árabe, Khomeini enseja uma forte estratégia midiática anunciando que caso o Xá não desfizesse suas alianças políticas e econômicas com Israel ele seria expulso do Irã:

Eu te aconselho óh xá! Oh! Sua Majestade o Rei! Te aconselho! Deixa de fazer o que fazes. Estão lhe enganando. Não desejas que no dia em que tu te fores, todos agradeçam a Deus. [...] Israel é a mão que golpeou os operários da escola de Feidiah. Eles nos golpeiam. A vós, nação iraniana, golpeiam. Querem dominar vossa economia. Querem destruir vossa agricultura e comércio. [...] Que relação tem o Xá e Israel para que os organismos de segurança digam: Não falem mal de Israel? Acaso o Xá é um israelita? (Khomeini, 1981 [1963], p. 180).

As convulsões sociais intensificavam-se. Em março de 1963 foram assassinados sete grupos de seminaristas nos seminários de Qom (feyziyeh) e de Tabriz (talabiyeh), durante a Ashura. Em 04 de junho de 1963 centenas de manifestantes contra o governo foram assassinados a tiros pelas forças policiais. Khomeini foi conduzido à prisão domiciliar em Teerã. Em 23 de julho de 1963 trinta e seis clérigos assinam um documento que protagonizava Khomeini como

autoridade singular para os assuntos religiosos no Irã. O aumento da influência do Aiatolá coincidia com o recrudescimento das forças anti-revolucionárias.

Em agosto de 1963, Khomeini é transferido para a cidade de Dawudiieh onde permanece em prisão domiciliar. Em abril de 1964 ele consegue uma liberação e retorna à cidade de Qom para reorganizar as tarefas da Escola Teológica que estava sofrendo forte influência de setores governistas.

Em um discurso histórico no dia 12 de outubro de 1964 Khomeini condenou a manobra política do governo que concedeu imunidade penal aos conselheiros militares americanos, incluindo seus auxiliares e familiares, e aos parlamentares. Tal lei acirrou os ânimos americanóforos dos nacionalistas e fora denunciada pelo Aiatolá como um ato de ingerência americana sobre o Irã:

Eu não posso expressar o que sinto. Meu coração está ferido. Contos os dias esperando minha morte. [...] Eles nos venderam. Tem vendido nossa independência. Aprovaram uma lei no parlamento. Na dita lei anexaram a convenção de Viena, e em segundo lugar, tem outorgado a imunidade aos conselheiros militares. Todos os conselheiros militares americanos e seus familiares, e auxiliares e servidores, tem imunidade penal contra qualquer crime que possam cometer no Irã. Se um conselheiro americano, e seus ajudantes, assassinarem um iraniano, ou um líder religioso, a polícia não tem o direito de impedir. Os juizes iranianos não tem o direito de julgá-lo, ou condená-lo; antes devem ir aos Estados Unidos, pois ali os seus amos dirão o que é então que se deve fazer (Khomeini, 1981 [1964], p. 181,182).

Em 3 de novembro de 1964 Khomeini foi exilado para a Turquia por comandos militares do Xá. No entanto as constantes manifestações de apoio insuflavam as tensões políticas fazendo com que o governo turco o enviasse para o Iraque, em 4 de outubro de 1965, onde se estabeleceu na cidade sagrada de Najaf.

Dali Khomeini, já reverenciado como uma autoridade religiosa singular, veiculava produções fonográficas em todo o Médio Oriente insuflando as massas revolucionárias à desobediência civil. Suas prédicas eram transmitidas clandestinamente através de rádios de onda curta. Quarenta dias depois Khomeini começou a ordenar classes teológicas em Nayaf consolidando os debates em torno de sua teologia sobre o escrituralismo governamental e a “*Walayat-al-fiqh*”.

Após a guerra dos seis dias, em junho de 1967, Khomeini proclama um edito religioso (*fatwa*) onde condena qualquer cooperação econômica, política ou militar com o Estado de Israel: “[...] ajudar Israel e seus áulicos, mantendo relações econômicas e políticas é uma blasfêmia e também contrário ao islã.” (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1967], p. 29).

Em 12 de novembro de 1967 a polícia secreta do Xá ataca a residência do Iman Khomeini, destruindo livros, documentos e diversos materiais religiosos. No verão de 1968 a escola de Feidiiyah também foi atacada. Tais medidas opressivas solidificavam a figura de Khomeini como ícone revolucionário e sintonizavam o governo islâmico como a premissa da liberdade iraniana. O Aiatolá defendia a completa abstenção do povo nas festas cívicas apoiadas pelo governo; comemorar qualquer data especial ao lado do governo era negar a fé. Para ele, todos os que participassem destas festividades seriam considerados traidores do Islã e do povo iraniano (Khomeini, 1981 [1971], p. 201).

3.2 Cronologia da revolução islâmica sob Khomeini: autonomia e resimbolização identitária entre 1970 e 1980

O Irã de 1979 é uma clara comprovação empírica de que podem coexistir, sob uma mesma proposta revolucionária, discursos supostamente adversos como o poder político e o religioso. Hobsbawm nos lembra que “[...] as revoluções de fins do século XX tiveram duas características: a atrofia da tradição de revolução estabelecida e a revivescência das massas” (Hobsbawm, 2005, p. 443). O paradigma revolucionário tradicional era motivado por uma esquerda secular (sobretudo socialista ou comunista) o que não se aplicava ao modelo iraniano,⁷⁴ cuja mobilização popular decorre da fé e da cultura de resistência à injustiça.

A revolução iraniana adicionou ao modelo tradicional de revolução o revivalismo religioso como um ativo capaz de transformar as massas insatisfeitas em massas revolucionárias. Tal transformação política derivou de um conjunto de estruturas e estratégias próprias entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos, e protagonizou novos arranjos sócio-políticos visando a satisfação dos interesses envolvidos na revolução (Hobsbawm, 2005, p. 441).

Reitera-se que nas sociedades onde as vicissitudes da modernidade foram rejeitadas, o aspecto fundamentalista fora tolhido institucionalmente, com o viés religioso encoberto pelo aparelho político (Hobsbawm, 2002, p. 201). No entanto, o caso iraniano comprova o inverso, a saber, a fé refuta a modernidade ocidental.

Khomeini invocava o ativismo religioso como uma outra maneira de se proceder uma revolução social num mundo fragmentado politicamente. A busca pela fé utopicamente pura do sétimo século de nossa era aguçava a busca pelo governo

⁷⁴ A tradição de revoluções políticas fomentadas por ideologias, desde 1789, estava claramente arrefecendo ou perdendo a sua força para derrubar regimes a partir da segunda metade do século XX, principalmente após a morte de Stalin (1954).

(*dawla*) capaz de engendrar o Corão para purificar os costumes (*dunya*) e a fé (*dyn*) de uma sociedade incapaz de encontrar a redenção por si mesma:

Estimulados pelos traumas do confronto com a modernidade, os islamistas têm desenvolvido seu projeto partindo da nostalgia de uma comunidade islâmica pura e perdida (ainda que imaginada). Daí a sua visão holística de um Islã 'restaurado', que combinaria os três 'd': *din* (fé), *dawla* (governo) e *dunya* (costumes), num modo de viver total e obrigatório (Demant, 2004, p. 294).

Há caminhos que aos olhos dos homens lhes parecem perfeitos, mas ao seu fim revelam-se destrutivos. A história também tem suas armadilhas. E nesse sentido cabe ao historiador explicitar as múltiplas contradições que, a cada momento, geram objetividade e identidade aos sujeitos sociais nas revoluções contemporâneas.

A visão modernizadora do Xá voltou-se contra ele mesmo: o programa de emancipação feminina foi mal recebido no ambiente islâmico, a educação em massa insuflou releituras do Corão que engendraram o ativismo revolucionário. A própria industrialização mobilizou os operários empobrecidos em defesa dos ideais igualitários contidos na prédica de Khomeini. Teerã foi palco de uma resistência popular massiva, a partir das mesquitas, lutando por justiça social com diversas greves na indústria e no comércio:

Os jovens estudantes religiosos agiram na cidade santa [Qom, Iraque] em 1978, fazendo uma manifestação contra um suposto assassinato pela política secreta e foram metralhados. Organizaram-se outras manifestações de luto pelo mártires, repetidas a cada quarenta dias. E esses foram aumentando, até que no fim do ano milhões de pessoas iam para as ruas manifestar-se contra o regime (Hobsbawm, 2004, p. 441).

Essas massas não estavam lutando primordialmente pelo nacionalismo ou pelo anti-liberalismo, antes, marchavam pelo xiismo. Em suas percepções apenas o *ethos* xiita poderia organizar uma sociedade justa, igualitária e, sobretudo, piedosa. Os protestos religiosos forneciam o cimento para as forças políticas revolucionárias comporem unidades num Irã fragmentado social, econômica e politicamente.

Sem desprezar a fundamental década de 1960, podemos dividir a revolução iraniana em três fases: um primeiro período (1971-1978) que perpassa o exílio de Khomeini concomitante ao rescrusdecimento da luta armada sob fortíssima repressão da SAVAK; os efetivos primeiros anos da revolução até a expulsão de Beni-Sadr (1979-1981), que sinalizou como uma opção da ampliação e consolidação do radicalismo; e, finalmente, os anos restantes da década de 1980 sob a tutela do Aiatolá Khomeini até sua morte em 2 de junho de 1989.

3.2.1 (1971-1978) - A resistência armada e outras políticas

Entre 1971 e 1975 se intensificaram os combates entre os grupos dissidentes e o aparelho repressivo do governo. O governo do Xá ampliou a desislamização e a substituição do Islã pelo paradigma europeu: monarquismo, individualismo, liberdade sob a égide do mercado, especialização do conhecimento, materialismo, entre outros componentes. Por toda parte se viam os valores ocidentais: vários cinemas, escolas laicas, teatros, clubes, igrejas, cassinos e centros comerciais foram abertos.

A mídia estava impregnada dos valores ocidentais: a emancipação feminina, a liberdade religiosa, a mecanização dos valores, o mercantilismo materialista e a secularização do poder político. Durante a década de 1970, o Xá Mohamed Reza foi se tornando cada vez mais isolado e ditatorial:

[O xá] esmagava as dissidências por quaisquer meios necessários e gastava somas enormes em armamentos – cerca de 10 bilhões de dólares somente nos Estados Unidos entre 1972 e 1976. O forte aumento do preço do petróleo ocorrido no período permitiu que ele dispusesse desse dinheiro. Os quatro bilhões de dólares que o Irã recebeu do consórcios petrolíferos em 1973 alcançaram a cifra de 19 bilhões apenas dois anos mais tarde (Kinzer, 2004, p. 217).

Na medida em que os símbolos islâmicos eram substituídos por valores seculares ocidentais, a tensão social recrudescia. A década de 1970 foi um período de guerrilhas urbanas, tanto na capital como em diversas cidades do interior do Irã.

A revolução iraniana, e todo o resgate atual que se procura fazer dela, protagoniza uma opção anti-ocidental apelando exatamente à alma islâmica como contrapeso ao fútil e egoísta modo de vida ocidental.

As medidas desenvolvimentistas do Xá foram desastrosas em médio prazo. Seu governo embriagou-se com a prosperidade aparente dos primeiros anos da década de 1970 para sucumbir em 1978. Após a quarta guerra Israelo-árabe (1973 – A guerra do Yom Kipur),⁷⁵ o barril do petróleo cru subiu no Irã cerca de 400% potencializando a capacidade militar do governo que construiu o mais poderoso exército da região, corroborado pelos trabalhos das inteligências ocidentais no Irã.

⁷⁵O Yom Kipur (Dia do Perdão) para os judeus é o tempo em que se eleva a alma para perto do Trono e Balança Divina. Um período dedicado ao perdão e a conciliação com Deus e com o próximo. A Guerra do Yom Kippur, ocorreu de [6 de outubro](#) a [22 de outubro](#) de [1973](#) entre [Israel](#) e uma coligação entre o [Egito](#) e a [Síria](#).

O [presidente egípcio Anwar Sadat](#) para neutralizar as ameaças internas ao seu governo e assegurar a sua posição no mundo árabe, resolveu atacar Israel com o apoio da Síria efetuando a *Operação Badr* (lua cheia). Uma das conseqüências desta guerra foi a [Crise do petróleo](#) já que os estados árabes membros da OPEP, decidiram parar a exportação deste produto para os Estados Unidos da América e países europeus que apoiavam o Estado de Israel.

Em 1975, após um conflito fronteiriço com o Iraque, foi homologado um armistício na Argélia que firmou a fronteira entre os dois países. O Xá decretou a dissolução de todos os partidos políticos e a criação de um partido único, o Rastajiz, do qual todos os cidadãos deveriam ser membros. Anulou o calendário muçulmano, contado a partir da hégira,⁷⁶ em favor de um calendário iraniano contado a partir do primeiro monarca do Irã Antigo. O Xá também proibiu o uso dos véus, instituiu o divórcio e o casamento civil, provocando um forte descontentamento nos *ulemás* e em grande parte do povo que via tais medidas como uma ingerência estrangeira, associando o modernismo com a decomposição de sua cultura milenar.

A vitória de um pastor protestante em 1976, Jimmy Carter, nas eleições norte-americanas tornou-se um problema externo para o governo iraniano. Carter era um ativista dos direitos humanos e cobrava uma abertura política e humanitária no governo Palehvi. No entanto, as perseguições e retaliações aos grupos insurgentes faziam-se cada dia mais intenso, exibindo internacionalmente a face violenta do regime e desencadeando uma mobilização do governo americano contra o Xá.

A abertura política cautelosa do regime monárquico favoreceu a articulação da resistência, sob a tutela de Khomeini, protagonizando ondas de publicações oposicionistas em todas as camadas sociais e uma leitura de vitórias em cada concessão do governo. As prédicas reacendiam nos revolucionários a esperança de que era possível implementar um escrituralismo politizante no Irã.

Nem o apoio tácito dos Estados Unidos, a riqueza petrolífera ou sua política artificialmente imperialista para região foram suficientes para refratar as

⁷⁶ **Hégira** (*Hijra*) é a era maometana, que tem como início a fuga de [Maomé](#) de [Meca](#) para [Medina](#), em 16 de julho [622](#) da Era Cristã. Maomé, sendo perseguido na cidade de Meca, foi obrigado a fugir para outro lugar: Iatrep (posteriormente Medina). A Hégira marca o início do calendário muçulmano.

movimentações populares anti-monarquistas. Os aiatolás externavam que: “a humanidade tinha uma fagulha da divindade e por sua vontade pode construir uma nova sociedade justa” (Demant, 2004, p. 230).

Mossadegh era sempre lembrado como signo do nacionalismo laico com crenças islâmicas. No entanto, quando ouvia tais discursos Khomeini respondia que não era mais possível nutrir esperanças em soluções políticas seculares ou em ideais nacionalistas humanistas (como fonte de igualdade ou liberdade), para ele: “tudo isso é passado, agora só nos resta o islã!” (Kinzer, 2004, p. 216).

Durante o Ramadã as manifestações se intensificavam. Isolado, o Xá acenou com concessões: uma constituição, restrições no processo de modernização e a inclusão de religiosos no governo. Tudo em vão, apesar do exílio, Khomeini insistia: “Morte ao xá! Pela implantação do governo islâmico!”.

Uma coalizão político-social amalgamando uma visão teológica culturalmente incorporada nas massas populares planejou a revolução sob condições interdependentes que efetivavam a implementação de um projeto político claro: o escrituralismo governamental xiita. Pois apenas sob um governo islâmico pleno é possível ser xiita plenamente. Portanto é um “[...] dever trabalhar pela implantação do governo islâmico” (Khomeini, 2004 [1971], p. 141).

A derrubada do regime do Xá começou com as greves universitárias, os protestos nas ruas, as greves dos operários e comerciários, e principalmente, o envolvimento das classes seculares na luta revolucionária. Cada morto em manifestações era acolhido como mártir pelos *ulemás*. Cada enterro era uma manifestação pública de oposição ao regime. Cada retaliação do exército exacerbava as representações religiosas incendiando um círculo de martírios e enfrentamentos que aglutinavam cada vez mais setores da sociedade iraniana.

Em 23 de outubro de 1977, Hayy Agã Mustafé Moussavi, filho mais velho de Khomeini, morreu em circunstâncias nunca explicadas; para alguns ele fora envenenado no Iraque. O Aiatolá culpou o Xá e sua polícia secreta, fazendo apelos constantes ao exército e ao povo para que libertassem o país de seu “nefasto governo.” Multidões choraram a morte do filho de Khomeini por quarenta dias. Várias passeatas foram reprimidas à bala pela SAVAK, aumentando a antipatia popular.

Em [1978](#) uma série de protestos criou um ciclo ascendente de violência, até que em [12 de dezembro](#) daquele ano cerca de 2 milhões de pessoas inundaram as ruas de [Teerã](#) para protestar contra o Xá. Demant lembra-nos que: “a Revolução Iraniana (1978-1979) é a única revolução islâmica que derrubou um regime secularista e estabeleceu um regime islamista, expressado pela vontade política da grande maioria do povo” (Demant, 2004, p. 231). O [exército](#) desintegrava-se na medida em que os soldados se recusaram a atirar nos manifestantes e desertavam.

Em 30 de Maio de 1978, por ocasião de seu último discurso em Nayaf (alusivo as comemorações do aniversário da sangrenta manifestação em 04 de Junho de 1963), Khomeini criticava a liberdade ocidental. Em sua perspectiva as liberdades civis ocidentais são parte de um teatro político tão hipócrita quanto estéril. Para ele é impossível obter a plena liberdade sem a espiritualidade islâmica:

Que situação é essa que impera em Irã? Que liberdade é essa? [...] Acaso a liberdade é algo que se possa dar [pelos homens]? Essa frase é um delito. A liberdade pertence ao povo. Deus tem outorgado a liberdade ao povo. O Islã é que tem outorgado a liberdade. A constituição [islâmica] já tem outorgado a liberdade. Que fase errônea: “Temos outorgado a liberdade”. Quem és tu para outorgar a liberdade? [...] Todos os infortúnios que estamos atravessando vem dos Estados Unidos da América, e o Xá é o segundo criminoso (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1978], p. 32).

No começo de 1978, o Xá manda distribuir um panfleto em que denunciava Ruhullah Khomeini como um espião do governo inglês e fechou uma importante escola islâmica, a Madrasha Fayzyya. Quatro mil estudantes protestavam defendendo a liberdade de expressão, a libertação de presos políticos e o retorno do exilado líder Khomeini. A polícia abriu fogo contra a multidão e 70 estudantes religiosos foram sumariamente executados.

Em pouco tempo cada vez mais multidões afluíam para ouvir os discursos revolucionários do Aiatolá quando esteve exilado no Iraque. Para muitos eles eram esperanças messiânicas, e para outros perigosas heresias xiitas. Suas denúncias contra monarquias e tiranos islâmicos títeres do imperialismo estrangeiro atingiam o regime sunita iraquiano, principalmente um ambicioso governante sunita que via o xiismo como uma chaga do mundo islâmico: Saddam Hussein.⁷⁷

Temendo por sua hegemonia interna, Saddam Hussein deportou⁷⁸ Ruhullah Khomeini para a França em 05 de outubro de 1978. Khomeini se instalou em Neauphle-le-Chateau, na periferia de Paris, onde utilizava os meios de comunicação para expandir sua luta pelo mundo. Morou nos subúrbios de Paris até o seu retorno a Teerã em fevereiro de 1979, sendo recebido por quatro milhões de pessoas.

Os últimos momentos do regime do Xá são marcados pela falta de legitimidade da camada social privilegiada para com os súditos. O mês de Ramadã trouxe um fervor revolucionário singular: incessantes cerimônias religiosas pregando o fim da monarquia, um sem-número de greves, procissões e conflitos urbanos tumultuavam o já combalido tecido monarquista; na dita sexta-feira negra, em

⁷⁷ Ele dizia: “Sou uma pessoa tanto política como religiosa. Jamais me retratarei e nem renunciarei as minhas opiniões políticas”. Esse posicionamento inflamava as autoridades iraquianas ocasionando sua expulsão.

⁷⁸ Saddam Hussein julgou que a distância continental arrefeceria a influência teológico-política de Khomeini sobre os xiitas, ledô engano.

setembro de 1978, populares foram massacrados nas ruas, o que intensificou a junção entre diversos setores da sociedade no envolvimento com a revolução xiita:

Eu mostrei repetidamente que este governo tem intenções más e é oposto às ordenações de Islã. Uma por uma, as provas de sua inimizade estão ficando claras. O Ministério de Justiça fez clara sua oposição para as ordenações do Islã através de várias medidas como a abolição de obrigações muçulmanas; daqui em diante, judeus, cristãos, e os inimigos de Islã vão determinar os negócios relativos à honra e a pessoa dos muçulmanos. A estratégia deste governo, e de seus sócios, é provocar o esfacelamento total das ordenações do Islã. Contudo, diante desta usurpação e se o governo rebelde é que está no poder, os muçulmanos não podem ter nenhuma esperança para qualquer ato bom (Khomeini, 1981, p. 175).

O governo do Xá debatia-se sem capital político. A crise evoluiu até a deserção nos quartéis, um sinal clássico da perda de legitimidade do poder. O Xá, com sua família, fugiu humilhado de Teerã em 15 de janeiro de 1979. Depois de alguns dias no Egito, ele dirigiu-se para Marrocos onde foi recebido pelo rei Hasan. Após as negativas da França, Espanha, Inglaterra e Suécia, ele recebeu asilo político nos Estados Unidos.

3.2.2 (1979-1981) Os primeiros anos da revolução

O mundo olhava para o caótico Irã, cuja governabilidade funcionou nesta fase conturbada sob o comando de um muçulmano moderado: Mehdi Bazargan, nomeado por Khomeini para compor o governo de transição.

Em 10 de fevereiro de 1979 a revolução foi efetivamente incorporada ao país que vivera 25 séculos de monarquia. Khomeini a descrevia como: “a explosão da

luz”. O período entre a volta do Iman (31 de janeiro de 1979) e o dia 10 de fevereiro é conhecido oficialmente como “Dahe-ye-fajr”, ou seja, “os dez dias do amanhecer”.

O governo islâmico foi oficialmente instituído em Fevereiro e homologado em 31 de março de 1979 com um plebiscito que outorgou uma votação favorável à revolução, em torno de 98,2%. Alguns partidos políticos foram aceitos sob a condição de obedecerem a constituição claramente xiita. Diversos exilados retornaram ao país e alguns opositores menos radicais foram anistiados, caso aceitassem colaborar integralmente.

Khomeini não precisou sofrer com a pergunta comum aos revolucionários vitoriosos: uma vez alcançado o poder, o que fazer com ele? Na verdade, ele sabia muito bem o que faria: a islamização da sociedade através da politização da fé institucionalizada pelo escrituralismo governamental. A tensão interna do governo revolucionário orbitava em torno da intensidade com que o religioso xiita permearia os cargos e as políticas públicas.⁷⁹

Havia uma permanente preocupação com as disjunções internas que poderiam facilitar um golpe contra-revolucionário (Khomeini, 1981 [1979], p. 248). Conforme seu discurso em 12 de janeiro de 1979, o conselho revolucionário teria uma missão tríplice: formar uma assembléia constituinte para elaboração de uma constituição islâmica; a implementação de eleições e a transferência de poder político para as representações eleitas.

Um mês após sua chegada em Teerã, Khomeini passou meses em Qom convalescendo-se de uma enfermidade cardíaca. A luta intestina entre os setores seculares e os ortodoxos precipitou sua volta a Teerã em novembro de 1979.

⁷⁹ Quem deveria ocupar os cargos no governo? O piedoso não qualificado tecnicamente ou um burocrata religiosamente descomprometido?

Sobre o primeiro dia da revolução política onde um povo antagonizou o imperialismo ocidental, imbuídos de fé, Khomeini exaltava o caráter espiritual das revoluções no bosque do sagrado. Ele rotulava a revolução como “divina”, o governo como “de Deus” e a política anterior como “satânica”:

Hoje, o amanhecer do 12 de Farbadîn (31 de Março de 1979) que é o primeiro dia do governo de Alá, será uma de nossas maiores festividades religiosas e nacionais. O povo deve festejar esse dia e mantê-lo vivo. É o dia em que se desmoronou 2.500 anos de governo despótico eliminando-se para sempre a soberania satânica e assentando-se em seu lugar o governo dos desfavorecidos [pobres] que é o governo de Deus (Khomeini, 1981 [1979], p. 266,267).

Vinculando a prosperidade do mundo islâmico à destituição de Israel como Estado, durante os acordos de paz entre o Egito e Israel, Khomeini em 29 de abril de 1979 ordenou o rompimento das relações com o Egito:

Tendo em conta o traidor pacto de paz entre Egito e Israel e a cega obediência do governo egípcio aos Estados Unidos da América e aos sionistas, ordeno ao governo provisional da República do Irã cortar relações com o governo egípcio (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1979], p. 40).

Após entendimentos iniciais em 18 de agosto de 1979 foi inaugurada uma Assembléia de Peritos com 80 membros, que em 90 dias deveria redigir uma constituição definitiva a ser ratificada pelo líder supremo. A constituição foi referendada em 2 de dezembro de 1979 por sufrágio universal.

Em setembro de 1979 foi eleita uma Assembléia Constituinte por sufrágio universal. Nesta assembléia o Partido Islâmico Revolucionário, atrelado a Khomeini, controlava as diretrizes políticas moldando instituições e correntes sectárias ao

xiismo. Todavia as relações no Oriente Médio não seriam simples: a embaixada de Israel⁸⁰ foi fechada e em seu lugar foi aberta a embaixada da palestina.

Ficou estabelecido que o presidente da república islâmica e os 270 deputados seriam eleitos para um mandato de quatro anos. A Assembléia de Peritos recebia um mandato de oito anos e devia escolher o líder supremo do governo islâmico. O líder por sua vez escolhe parte do Conselho de Guardiães, o presidente do Supremo Tribunal de Justiça e outros cargos fundamentais como disposto na constituição.

Uma teatralização política multipartidária endossava o aspecto democrático do governo islâmico: “Partidos políticos foram legitimados, os candidatos porém, precisavam do aval prévio de uma comissão que os avaliavam segundo critérios islâmicos” (Demant, 2004, p. 233).

Em 4 de novembro de 1979 a embaixada dos Estados Unidos é invadida por cerca de 500 jovens estudantes que apoiavam Khomeini (suspeita-se que Mahmmoud Amahdinejad estivesse entre eles) e fazem 52 reféns durante 444 dias. Khomeini festejou a tomada da embaixada como uma “benção divina”; para ele tratou-se de uma “revolução maior que a primeira revolução [a islâmica]” (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1979], p. 44).

Ainda em novembro de 1979, Mehdi Bazargan renuncia ao cargo de primeiro ministro no que foi prontamente atendido pelo Iman Khomeini.

A tensão com o governo dos Estados Unidos foi crescendo, e, em Março de 1980 se anunciou o fim das relações diplomáticas entre os dois países, sendo que todos os bens e propriedades do Irã nos Estados Unidos foram confiscados pelo governo americano. Com a intermediação de diplomatas argelinos o seqüestro

⁸⁰ Israel no discurso de Khomeini é satanizado, inclusive, com claras veiculações de que a paz no Oriente Médio depende inteiramente da anulação do Estado de Israel (Khomeini, 1981, p. 120).

chegou ao fim apenas em 20 de janeiro de 1981, coincidentemente, o dia da posse de Ronald Reagan.

Em 3 de fevereiro de 1980 foi eleito o primeiro presidente da República Islâmica do Irã, Abolhasam Bani Sadr (um dos líderes da oposição laica ao Xá), que pelo seu aspecto político moderado e por refutar os métodos radicais de eliminação das resistências internas, foi destituído em 20 de junho de 1981 e exilado para a França. Até hoje Bani-Sadr é odiado pelo governo iraniano, a quem descreve como um governo baseado na repressão, no terrorismo político interno, no endividamento militar e na corrupção.⁸¹

Nem todos os membros do governo iraniano eram radicalmente xiitas. Muitos dentro do governo revolucionário estavam menos ligados ao escrituralismo xiita do que aos projetos políticos nacionalistas de Mossadegh:

Mehdi Bazargan, que Mossadegh enviara a Abadan em 1951 para comandar a refinaria depois da partida dos britânicos, era o primeiro-ministro. Ibrahim Yazdi, presidente de um pequeno partido político dedicado à preservação do legado de Mossadegh, tornou-se vice-primeiro-ministro e depois ministro do Exterior. Na primeira eleição pós-revolucionária, Khomeini consentiu que outro admirador de Mossadegh, Abolhasam Bani-Sadr, concorresse e ganhasse a presidência (Kinzer, 2004, p. 218).

A necessária composição política com as forças xiitas moderadas era imprescindível. Em 5 de março de 1979 (12º aniversário da morte de Mossadegh) multidões afluíram para homenagear sua memória. Foi uma das maiores

⁸¹ Conforme entrevista ao jornalista André Lahoz, em Paris, no dia 31 de Julho de 1994. BANI-SADR, Abolhasam. Bani-Sadr critica atentados anti-semítas. **Folha Online**, Disponível em: <
<http://www1.uol.com.br/cgi-bin/bibliot/arquivo.cgi?html=fsp1994&banner=bannersarqfolha>> Acesso em: 10 jun. 2006.

concentrações populares da história moderna do Irã, as pessoas estacionavam seus carros a quilômetros de distância e caminhavam em meio a milhões de pessoas.

Na verdade, os líderes políticos nacionalistas utilizavam a comoção popular para transmitir um recado a Khomeini: os iranianos expressavam o desejo de ter um regime nacionalista, democrático e constitucional. As tensões foram crescendo dentro do governo, pois “o secularismo de Mossadegh era tão abominável para o novo regime quanto sua visão democrática o fora para o regime do Xá” (Kinzer, 2004, p. 219). A cisão entre os setores esquerdistas (marxistas) e os setores ortodoxos era claríssima. Unidos apenas pelo ódio ao xá, totalitário e blasfemo, agora ressurgiam em velhas diferenças políticas.

Ondas de repressão causaram milhares de mortes entre os xiitas que não apoiavam a “tutela do jurista”.⁸² Aos poucos as forças políticas menos próximas do profetismo politizante khomeinista eram dissipadas violentamente. Acusados de traição, secularismo, blasfêmia e incredulidade os opositores eram exterminados. Em 21 de fevereiro de 1988, Khomeini explica que permitiu a presença de setores moderados e seculares no governo para garantir uma ampla colaboração política:

Hoje, depois de 10 anos do triunfo da revolução islâmica, confesso que confiar os cargos e assuntos importantes do país a um grupo que não tinha sincera crença no puro Islã xiita foi um erro. A amargura de seus efeitos não se elimina tão facilmente, ainda que pessoalmente naquele momento eu não estivesse de acordo com que ocupassem seus postos políticos e administrativos, mas o aceitei porque foi a proposta e colaboração dos amigos (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1988], p. 37).

⁸² Madini, A. **Khomeini no Microscópio**. Disponível em: <http://islamicweb.com/beliefs/cults/Khomeini.htm>. Acesso em: 1 out. 2005.

A caça aos secularistas era uma inversão da perseguição sofrida na década de 1970 pelos clérigos. A memória de Mossadegh foi sendo suprimida e o xiismo ortodoxo foi preenchendo os espaços governamentais. Muitos militares afinados com Mossadegh foram banidos e diversos foram mortos, presos ou exilados.

Em 24 de abril de 1980 os Estados Unidos tentaram uma invasão militar para libertar os reféns na embaixada americana. No entanto, tormentas no deserto de Tabas, entre outras circunstâncias, conduziram a operação ao fracasso. Khomeini aproveitou o episódio para asseverar a resistência islâmica ao que ele preconizava ser o cerceamento da humanidade iraniana:

O erro de Carter [presidente americano] consiste em supor estar fazendo tais torpes manobras para abater o povo do Irã que aspira sua liberdade e humanidade. Ele não entendeu com que povo está lutando e com que escola de pensamento está jogando. Nossa nação é uma nação sacrificada e nossa escola é uma escola de luta.

Carter deveria saber que se este grupo houvesse atacado o ninho dos espiões [a embaixada americana] em Teerã, agora mesmo não haveria rastro de nenhum deles, e juntos com todos os cinquenta espiões detidos neste ninho estariam no rumo do inferno (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1980], p. 45).

3.2.3 (1981-1989) - A consolidação do governo islâmico Khomeinista

Após a saída de Bani-Sadr foram realizadas novas eleições em 22 de julho de 1981, sendo eleito para o cargo Mohammad Ali Rajai. Poucas semanas após sua posse seu escritório sofreu um atentado à bomba, demonstrando o clima tenso entre os setores divergentes. Até 1982 diversos atentados contra figuras do governo demonstravam a insatisfação interna de grupos opositores.

Em 1 de outubro de 1981, na terceira eleição presidencial sob o governo islâmico, foi eleito o então ministro de defesa e fiel escudeiro de Khomeini, o Aiatolá Sayyid Ali Khamenei,⁸³ consolidando a hegemonia do escrituralismo governamental imposto por Khomeini.

Nesta fase, dois episódios marcaram definitivamente a história política do Irã: o já mencionado episódio dos reféns na embaixada norte-americana e a genocida guerra contra o Iraque. Pouco depois do Xá ter sido recebido nos Estados Unidos pelo presidente Jimmy Carter, setores radicais expressaram o ódio que nutriam contra qualquer símbolo da monarquia ou de seus pares estrangeiros:

Com a benção de seus novos líderes, eles invadiram a embaixada americana em Teerã e fizeram reféns cinquenta e dois diplomatas durante mais de catorze meses. Para os ocidentais, principalmente os americanos, esse foi um crime tão bárbaro quanto inexplicável. Mas isso porque, de maneira geral, eles não faziam a menor idéia da responsabilidade dos Estados Unidos na imposição de uma ditadura que os iranianos odiavam com todas as suas forças (Kinzer, 2004, p. 223).

⁸³ Segue abaixo uma listagem cronológica dos serviços de Aiatolá Ali Khamenei à República Islâmica do Irã após a vitória da Revolução Islâmica:

1980 – Secretário de Defesa.

1980 – Supervisor dos Guardas Revolucionários Islâmicos;

1980 – Líder da Oração Congregacional de sexta-feira – O que lhe garantia poder de censura sobre os sermões proferidos nas mesquitas.

1980 – Representante de Teerã na Assembléia Consultiva;

1981 – Representante do Iman Khomeini no Alto Conselho de Segurança;

1981 – Presidente eleito da República Islâmica do Irã após o martírio de Shaheed M. Ali Raja'i.

1982 – Presidente do Depto. Cultural do Alto Conselho da Revolução;

1988 – Presidente do Conselho de Expediência;

1989 – Chefe do Comitê de Revisão Constitucional;

1990 – Torna-se o Líder Supremo da República Islâmica do Irã por escolha do Conselho de Peritos.

Disponível em: <<http://www.emb-irao.pt/Biografia.html>>. Acesso em: 17 set. 2006.

Era consenso no governo que o abrigo do Xá nos Estados Unidos seria o início de um preparativo para seu retorno ao poder nos moldes de 1953.⁸⁴ Khomeini queria deixar bem claro que não sucumbiria a uma segunda operação AJAX e a invasão a embaixada por estudantes e populares foi uma clara prova disso.

A crise da embaixada determinou os rumos tensos nas relações com a América e foi, indubitavelmente, o catalisador do apoio americano ao Iraque na duríssima guerra contra o Irã. Cerca de quinhentos estudantes iranianos cercaram a embaixada americana com objetivos modestos, todavia, quando Khomeini abençoou a invasão em cadeia de rádio e televisão estava instalada uma crise institucional que se arrastou por mais de um ano e demonstrou claramente a força política da resignação iraniana em não retroceder diante de sanções externas.

Devemos ressaltar que esse episódio demonstra uma política em dissonância com o Corão nas Suras 2:178 e 47:4.⁸⁵ De acordo com Armstrong, o cuidado com os prisioneiros no episódio da embaixada e as formas como se trabalhavam as questões de liberdade de expressão demonstram contradições entre a prática política e a mensagem religiosa (Mulla Saddra, mentor de Khomeini, abominava a coerção em questões religiosas):

⁸⁴ Os seqüestradores lembravam todo o tempo que quando o Xá fugiu para os Estados Unidos, em 1953, foram os membros da embaixada americana que arquitetaram o seu retorno e a deposição do governo nacionalista.

⁸⁵ “Ó fiéis, está-vos preceituado o talião para o homicídio: livre por livre, escravo por escravo, mulher por mulher. Mas, se o irmão do morto perdoar o assassino, deveis indenizá-lo espontânea e voluntariamente. Isso é uma mitigação e misericórdia de vosso Senhor. Mas quem vingar-se, depois disso, sofrerá um doloroso castigo” (Sura 2:178).

“E quando vos enfrentardes com os incrédulos (em batalha), golpeai-lhes os pescoços até que os tenhais dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros. Libertai-os, então, por generosidade ou mediante resgate, quando a guerra tiver terminado. Tal é a ordem. E se Deus quisesse, Ele mesmo ter-se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vos provásseis mutuamente. Quanto àqueles que foram mortos pela causa de Deus, Ele jamais desmerecerá as suas obras” (Sura 47:4).

A captura dos reféns americanos em Teerã (e, depois, a ação dos xiitas radicais no Líbano, inspirados no exemplo iraniano) viola claros mandamentos corânicos sobre o cuidado com prisioneiros, que devem ser tratados com dignidade e respeito e ganhar liberdade o mais rápido possível. O capturador deve até contribuir para o resgate com seus próprios recursos. Na realidade, o Corão proíbe expressamente a captura de prisioneiros durante uma guerra convencional e obviamente não considera a apreensão de reféns quando não houver hostilidades em curso (Armstrong, 2001b, p. 231).

O impasse não se resolveu nem mesmo com a morte do Xá, em 27 de julho de 1980, no Egito. Os reféns norte-americanos foram libertados somente em 20 de janeiro de 1981, depois de um acordo para a devolução dos bens do Irã nos EUA, mas os desdobramentos da crise permearam toda a década de 1980. Demant ressalta que os quatro primeiros anos da revolução iraniana foram tão tensos como os anos da guilhotina na Revolução Francesa, ou os anos dos expurgos stalinistas:

Se por um lado, 1978 e os primeiros meses de 1979 representaram a 'queda da Bastilha' e a 'Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão', por outro, os anos seguintes, de 1979 a 1983, constituem a fase mais radical-terrorista da revolução – correspondendo à guilhotina da Revolução Francesa (Demant, 2004, p. 234).

Em dezembro de 1982 Khomeini recrudesce a islamização do poder judiciário e legislativo para combater as inclinações anti-islâmicas. Percebendo a complicação de sua saúde, o Iman publica em fevereiro de 1983 o seu testamento político-religioso afim de assegurar o aprofundamento do governo islâmico:

Recomendo a todas as gerações, presentes e futuras, se desejam a estabilidade do Islã e do governo de Alá, e também cortar as mãos do imperialismo e dos exploradores internos e externos de vosso país, a não perder vossa motivação divina que Deus os tem recomendado no generoso Corão. Opondo-se a essa motivação, que é a chave do

triunfo e sua permanência, se encontra a discrepância e a desunião (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1983], p. 46).

Em 25 de março de 1986 o Aiatolá sofre um severo ataque cardíaco, chegando a ser declarado clinicamente morto. Voltou a recuperar-se dias depois quando aumentou seus esforços para resistir as pressões das superpotências, a quem acusava de incredulidade e blasfêmias, tanto na forma do ateísmo comunista⁸⁶ como sob o formato do materialismo consumista ocidental.

A guerra contra o Iraque constituiu-se num momento singular na história da revolução. Insuflado pelos Estados Unidos e por monarquias seculares sunitas, além de buscar o domínio das regiões petrolíferas ao norte do Irã, Saddam Hussein invadiu em 4 de fevereiro de 1981 o território iraniano alegando como objetivo a efetiva implantação dos limites territoriais definidos pelo Tratado de Argélia (1975). Ele reivindicava a região de Shatt al-arab, um território riquíssimo em petróleo na província de Khuzestan, na fronteira com o Irã. Ali há um canal (com margens em ambos países) que liga o Iraque ao Golfo Pérsico, escoando a produção petrolífera do país. Saddam Hussein reivindicou o controle total do estreito, invadiu o Irã e atacou o que era então a maior refinaria de petróleo do mundo, em Abadan.

Todavia, as verdadeiras razões que o levaram a invadir o território do Irã até hoje são controversas. Pode ter sido motivada pelo nervosismo de uma elite sunita buscando consolidar sua hegemonia num Iraque de maioria xiita; ou como parte de uma estratégia de contenção das idéias de Khomeini no Oriente Médio. Além disso, não se pode suprimir o expansionismo oportunista de Saddam Hussein.

⁸⁶ “Sua excelência, Sr. Gorbachev, devemos somente à verdade. O problema essencial de seu país não tem raízes na propriedade privada, na economia e nas liberdades. Seu principal problema tem origem na ausência da verdadeira fé em Deus o mesmo problema que tem arrastado o Ocidente para uma sórdida decadência e ao estancamento [espiritual].” (Khomeini, 2003b [1989], p. 2).

A guerra entre Irã e Iraque (1980-1988) aprofundou o empobrecimento da sociedade iraniana e as mazelas da revolução: os elevados custos aumentaram as desigualdades sociais, extensas áreas foram devastadas, 700 mil mortos (300 mil iraquianos e 400 mil iranianos) e a economia combalida por embargos. A guerra também serviu para fortalecer os países árabes na luta pela hegemonia na região.

Se o Iraque estava longe de realizar uma vitória pródiga, ao menos conseguiu frear o islamismo xiita. Saddam sempre dizia estar protegendo o mundo árabe do radicalismo separatista xiita:

Do ponto de vista árabe, a guerra entre o Irã e o Iraque foi um sucesso. O poder militar iraquiano destruiu o potencial de expansão iraniano – potencial que ameaçara desencadear uma revolução islamista em todos os países do Oriente Médio (o que poderia ter acabado com todos seus regimes existentes), além de estabelecer a hegemonia persa no mundo árabe (Demant, 2004, p. 250).

Alguns aiatolás externavam que a revolução deveria radicalizar na política externa⁸⁷: respondendo com a criação do Hesbollah em 1982 e diversos subsídios a grupos de resistência política em África e Oriente Médio. Khomeini usou a guerra para promover seu universalismo islamista e fortalecer paradigmas internos.

O esforço de guerra legitimava extremismos em nome da unidade social e governamental. Todavia, a imagem de milhares de meninos iranianos mutilados e sacrificados sobre as minas iraquianas era forte demais para não arrefecer o apoio popular, principalmente quando as famílias não se contentavam com as indenizações pagas pelas fundações dos mártires (*mustazafin*): “verdadeiros

⁸⁷ A causa palestina era utilizada por ambos os lados para capitalizar apoio internacional, Khomeini instaurou a última Sexta-feira do Ramadã como dia para oração pelos palestinos e pela destruição de Israel (o dia de Quds); enquanto que Saddam anunciava o dever do Iraque em empreender atos em prol de uma redefinição justa das fronteiras no mundo árabe, incluindo a instalação do governo palestino.

impérios econômicos que gerenciavam os bens expropriados do regime do xá” (Demant, 2004, p. 236).

A guerra consolidou o monopólio do poder dos Khomeinistas propiciando argumentos para destruição das oposições internas. A perseguição intensificou-se entre 1981 e 1983, exterminando mais de dez mil pessoas (militares não radicais, xiitas moderados, esquerdistas e setores ligados aos estrangeiros).

Em 19 de julho de 1988, já combalido pela guerra, Khomeini atendeu à resolução 598 do Conselho de Segurança da ONU que determinava o encerramento do conflito com o Iraque. Mas tal medida aumentou as contradições no clero e na população, pois aqueles que lutavam por Deus estavam agora sendo exortados a abandonar sua luta sagrada:

Mas quanto a aceitação do comunicado que verdadeiramente foi uma questão amarga e desagradável para todos e especialmente para mim, devo dizer que eu até uns dias atrás, cria nesse mesmo método de defesa dos interesses do país e da revolução [a suspensão do conflito]. Não obstante, alguns acontecimentos e fatores que me abstenho de mencionar momentaneamente e que com a esperança em Deus serão aclarados no futuro, e tendo em conta a opinião de todos peritos, políticos e militares de elevado nível do país, [...], aceito este comunicado [a resolução da ONU] sobre o cessar fogo nas circunstâncias atuais, as quais considero convenientes para a revolução e o sistema [xiita] (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1988], p. 48).

Inaugurando o alcance internacional dos decretos religiosos dos aiatolás (Fatwa), em 13 de fevereiro de 1989 Khomeini condena à morte o escritor inglês Salman Rushdie pela publicação da obra *versos Satânicos*, considerando-a uma blasfêmia ao profeta Maomé.

O Aiatolá apelou a todos os xiitas no mundo que façam um serviço a Deus, matando Rushdie e seus editores:

[...] Informo aos muçulmanos sensíveis e zelosos de sua fé em todo o mundo, que o escritor do livro, os versos satânicos, está condenado à morte. [Tal livro] foi elaborado, impresso e divulgado contra o Islã, contra o profeta Maomé (BP) e contra o Corão, e também os editores informados de seu conteúdo estão condenados à morte.

Peço aos zelosos muçulmanos que os executem imediatamente em qualquer lugar que os encontrem a fim de que outros futuramente não se atrevam a injuriar as sacralidades dos muçulmanos, e qualquer um que morrer na realização desta tarefa seja considerado um mártir, se Deus quiser. E, se alguém souber o paradeiro deste escritor mas não puder executá-lo, que o denuncie ao povo muçulmano para que lhe dêem seu fim merecido. E que a paz esteja com vocês e também as misericórdias e a benção de Deus (Khomeini *apud* Rabbani, 2005 [1989], p. 52).

Vê-se que a morte dos profanos e a benção para os fiéis são facetas de uma mesma moeda. Um mês depois a *fatwa* foi condenada como não-islâmica por 48 dos 49 Estados-membros da conferência islâmica. A ordem do Aiatolá criou impasses diplomáticos com a Inglaterra até o ano de 1998. Em 2002, o presidente Katami dissociou seu governo do cumprimento da mesma; mas Ahmadinejad, em 2006, tornou a revalidar o cumprimento da condenação como um serviço a Deus.

Desde 1980, o Aiatolá Muntadheri estava sendo preparado como sucessor de Ruhullah Khomeini, todavia, as duras críticas que ele fez ao totalitarismo político e as escassas liberdades civis individuais, bem como as assimetrias sociais entre a população e o clero politizado o desabonaram perante o governo revolucionário. Além disso, sua residência era um local de encontro dos setores afinados tanto com grupos anti-revolucionários como aqueles alinhados com as políticas ocidentais.

Em 27 de março de 1989 Khomeini anuncia sua conformidade constitucional com a renúncia de seu futuro sucessor, que fora escolhido pela junta de peritos. Devido ao agravamento de seu estado de saúde, em maio de 1989, Khomeini foi operado mas não resistiu, vindo a falecer em 2 de junho de 1989, aos 87 anos. Apesar de seu radicalismo e dos elevados custos humanos e econômicos da revolução dentro da sociedade iraniana, Khomeini usufruiu de amplo apoio popular. Quase dez milhões de pessoas acompanharam seu funeral e sepultamento, sendo que até hoje sua tumba é um local de peregrinações religiosas.

Durante os três dias em que duraram seu funeral, os massivos apelos dos *ulemás* eram para que a revolução permanecesse no rumo descrito por Khomeini:

Em 13 de Jordad de 1368 (02/06/1989), a ilustre personalidade do grande líder da revolução e fundador da República Islâmica do Irã se uniu ao horizonte da existência. Sua grande alma voou até os céus, até Deus. Mas os seguidores de sua luz, isto é, a grande nação do Islã, principalmente o valente povo do Irã seguirão combatendo até a vinda do Salvador prometido, Mahdi, que estabelecerá um governo justo em todo o mundo, para realizar os ideais pelos quais o Iman Khomeini dirigiu a revolução islâmica (Akbar, 2003 , p. 63).

Grande parte da mídia internacional acreditava que era o fim da república islâmica. No entanto, diversos grupos do alto escalão trabalharam intensamente para aprovar o nome de Ali Khamenei ao exercício da função de *faqih* supremo.

Desde fevereiro de 1989 Ruhullah Khomeini já estava conduzindo reformas políticas constitucionais, entre elas a supressão do cargo de primeiro-ministro que até aqui era escolhido pelo presidente e ratificado pelo parlamento, uma forma de dinamizar as políticas revolucionárias e arrefecer as dissonâncias internas.

Em 27 de julho de 1989 a nova constituição foi referendada junto às novas eleições presidenciais. O clérigo Hashemi Rafsanjani foi eleito presidente e tinha como prioridade a condução da revolução sob a reconstrução econômica e social de um país assolado por quase uma década de guerra com o Iraque.

3.3 A islamização da sociedade: uma tríplice revolução khomeinista com expressões políticas e sociais anti-modernidade

Khomeini posicionou o xiismo na luta pela hegemonia social no Irã (não foi o único a trabalhar com este método)⁸⁸ aglutinando vários setores da sociedade iraniana, desde a esquerda reformista até à direita religiosa. Uma autêntica reconfiguração religiosa da política promovendo uma tríplice revolução no xiismo moderno: instaurou a luta pela politização do clero como instrumento depurativo da sociedade. Instrumentalizou a população com uma visão sobre a despersonalização da xiismo, e rompeu paradigmas tradicionais reconfigurando a doutrina da tutela do jurista, criando um conselho dos guardiães que zela pela sociedade durante a ausência do Iman oculto (Armstrong, 2001b, p. 230).

A islamização universalista da política, da cultura e da sociedade civil é um fundamento notório do governo islâmico. O Irã está muito menos inclinado para uma república democrática do que para uma república teocrática nos moldes Khomeinistas – a teocracia constitucional dominada por *aiatolás e ulemás xiitas*.⁸⁹

⁸⁸ “Da África setentrional e ocidental, passando pelo Oriente médio e pela Ásia Central, até o sul e o sudeste asiáticos, uma vasta e variegada coleção de ideologias, movimentos, partidos, programas, visões, personalidades e conspirações que se anunciam como autenticamente islâmicos entrou na concorrência pela hegemonia social – ou, em alguns casos (Irã, Afeganistão e talvez o Sudão), mais ou menos acabou com ela” (Geertz, 2001, p. 153).

⁸⁹ A estrutura política do Irã difere profundamente de outras repúblicas islâmicas sob os preceitos da *Sha'ria* (Mauritânia, Paquistão, Arábia Saudita, Marrocos e Sudão entre outros.)

Um governo (*Krateia*) voltado à divindade (*theos*), cujas produções simbólicas do sagrado são legitimadas pelo escrituralismo sobre o temporal e o cotidiano. Assim sendo, o governo islâmico é imprescindível ao equilíbrio eficaz das relações de poder na sociedade iraniana; uma politização da moral e do indivíduo sob a égide do sagrado a oxigenar o tecido social:

O Islã prevê leis e instruções para todos os assuntos, orientadas a criar seres humanos virtuosos e íntegros que representem a encarnação da lei, ou, por dizê-lo de outra maneira, os executores voluntários e instintivos da lei. É óbvio o cuidado que o Islã dedica ao governo e as relações políticas e econômicas na sociedade, com o fim de criar condições que conduzam à criação destes seres humanos virtuosos e moralmente íntegros (Khomeini, 2004 [1971], p. 39).

A política é, indubitavelmente, uma necessidade da vida humana (Arendt, 1999, p. 45). No entanto o político não é um domínio isolado e linear, muito menos absoluto ou concluído: “A política não segue um desenvolvimento linear: é feita de rupturas que parecem acidentes para a inteligência organizadora do real” (Remond, 1996, p. 449). Ante a irrupção do inesperado, o político apropria-se dos efeitos de cada fenômeno histórico para sedimentar nos tecidos sociais suas proposições constitutivas da ordem e contra-ordem. O religioso é polimorfo e flerta com o político na construção das dominações. Além disso, Arendt ressalta que uma expectativa quase messiânica também está presente nos elementos políticos:

Se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então essa expectativa não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original. Se o sentido de política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato que esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições

de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo (Arendt, 1999, p. 44).

Os setores médios e as figuras religiosas, insufladas por Khomeini, mobilizaram os demais atores sociais na politização da fé. No processo de islamização da sociedade, a hegemonia do escrituralismo islâmico norteava a congruência entre a religião e a política:

Presenteie o povo com o Islã em sua forma autêntica, para que nossa juventude não se caracterize por estar sentada em qualquer esquina de Nayaf ou Qom, estudando as questões da menstruação ou do parto, em lugar de interessar-se pela política, e que cheguem à conclusão de que política e religião devem estar separadas. Esta condição sobre a separação entre religião e política, e a exigência de que os sábios islâmicos não intervenham em assuntos políticos e sociais, tem sido formulada e engendrada pelos colonialistas. Somente os descrentes a repetem.

Estavam separadas a religião e a política nos tempos do profeta (as bênçãos e a paz sejam sobre ele e sua família)? [...] Estavam separadas as questões de fé e da política na época dos califas [fiéis] ou em tempos do Emir dos crentes (sobre ele seja a paz)? Existiam então duas autoridades separadas (Khomeini, 1989, p. 11)?

Para Khomeini o Estado é um veículo de instrumentação e implementação da vontade divina. Logo, o Estado é servo da divindade, pois esta o precede e sustenta. Os cinco pilares básicos do Islã⁹⁰ norteiam a vida política, econômica, militar e social.

⁹⁰ Os cinco pilares são: 1. SHAHADAH – Somente há um Deus e Maomé é seu profeta – A confissão que demarca o testemunho do fiel muçulmano; 2. SALAH – Uma obrigação de orar cinco vezes ao dia para fugir do materialismo cotidiano. O ato de ajoelhar-se indica a submissão do fiel à soberania de Deus; 3. ZAKAT – Praticar a caridade, esmolar, visando o princípio da unidade e coletividade solidária; 4. SAJN – Acatar o mês de jejum, no Ramadã, objetivando a purificação do fiel; 5. HAJJ – Efetuar ao menos uma vez na vida a peregrinação até Meca. Obviamente conforme as possibilidades financeiras e físicas de cada fiel.

Os pressupostos religiosos suplantam quaisquer construções históricas do imperialismo e suas partições coloniais, ou seja, as fronteiras dos Estados:

Vemos também que os colonialistas e os governantes tirânicos, unanimemente, tem dividido a pátria islâmica. Tem separado os distintos componentes da *umma* islâmica e criado artificialmente nações separadas. Uma vez existiu um grande Estado Otomano, também os colonialistas o dividiram, Rússia, Inglaterra, Áustria e outras potências coloniais, mediante guerras contra os otomanos, ocuparam, cada um deles, partes do território e os assimilaram em sua esfera de influência (Khomeini, 1989, p. 5).

A ótica de Khomeini constituiu-se em uma alternativa para o próprio mundo islâmico ao capitalizar a tradição de *Qutb* e *Mawdudi* no que tange à resistência ao Ocidente modernizante laicizante, aglutinando os diversos setores que aspiravam novas realidades sociais e políticas, transformando as dominações políticas de seu tempo (Weber, 1999, p. 332).

A relação conflituosa do Islã com a modernidade fomenta o radicalismo como tentativa do muçulmano extremista para reconstruir um Islã puro:

O Islã se organiza numa religiosidade de círculos concêntricos: no centro há os mais religiosos e tradicionais, próximos dos quais há grupos cada vez menos fiéis à prática islâmica tradicional e mais abertos a influências culturais alheias. A periferia dos círculos está em intensa interação com a modernidade e se assimila a ela. A maioria da população muçulmana provavelmente se encontra em algum lugar no meio, entre os mais tradicionais e os mais secularizados. [...] o fracasso dos dois primeiros modelos secularistas- o nacionalismo pan-árabe e os patriotismos regionais – abriu espaço para o terceiro: o radicalismo religioso (Demant, 20004, p. 322).

O fundamentalismo no século XX não é um movimento monolítico, mas uma prática de reações às tendências modernizantes. Sendo mais claro, ele somente pode emergir quando as condições sociais estão, ao menos em parte, modernizadas. Certamente, as questões sobre a modernidade ainda tencionarão o Oriente e o Ocidente por muito tempo, no entanto:

O que é inegável é que algo como a modernidade existe, e que ela tem penetrado as sociedades muçulmanas e que ela provoca hoje – após tentativas de imitação ou adaptação – reações de rejeição. Entre elas, o fundamentalismo muçulmano (Demant, 2004, p. 319).

O fundamentalismo deriva do processo de reorganização das crenças sob o impacto da modernidade, principalmente, quando se descobre que as conexões entre a fé e a modernidade são inúteis para manter a ordem religiosa tradicional. Assim, se instiga movimentos de purificação da fé que profetizam o radicalismo como a solução para as decepções diante do progresso prometido e não realizado.

Uma perspectiva antropológica evidencia que a religião nunca é apenas metafísica, mas imbuída de uma seriedade moral que postula uma racionalidade própria (Geertz, 1989, p. 143) fundamentada em símbolos religiosos.⁹¹ O desencanto com a experiência moderna fomenta radicalismo quando esta modernidade não conduz à felicidade prometida.

Os movimentos fundamentalistas, em todas as crenças compartilham certas características. Eles revelam um desapontamento e um desencanto profundo com a experiência moderna que não cumpriu tudo o que prometeu. Também expressam um medo real. Todo e qualquer movimento fundamentalista que estudei até agora está

⁹¹ “Os símbolos religiosos formulam um congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro” (Geertz, 1989, p. 104).

convencido que o sistema secular está determinado a eliminar a religião (Armstrong, 2001b, p. 221).

O laicismo ocidental invadiu de uma forma tão agressiva o mundo islâmico que, para este, o fundamentalismo é viável como expressão política e social.⁹² Quando os paradigmas ocidentais referentes à emancipação político-social das mulheres, as questões de gênero ou sexuais, o individualismo, o consumismo e demais produtos da modernidade se apresentam como caminhos indubitáveis à felicidade, eles estão questionando a visão de mundo e o *ethos* dos povos orientais.

O fundamentalismo, inclusive, refrata tanto os inimigos externos como os conterrâneos que adotam uma perspectiva mais liberal à modernidade. De um certo modo, o fundamentalismo é um dos lados sombrios da experiência moderna. Nos tempos hodiernos jamais os fundamentalistas dispuseram de meios tão eficientes para remodelar sua sociedade, e também nunca os desafios secular-democráticos foram tão incisivos sobre as comunidades muçulmanas.

Ao resgatar os símbolos religiosos para o centro da vida política, configurando o radicalismo sob uma perspectiva social e política, Khomeini se apropria do fundamentalismo para uma recomposição das estruturas psicológicas, sociais, políticas e culturais agredidas pela modernidade. Segundo Demant, o impacto na sociedade muçulmana do desapontamento quanto às alternativas árabes ou estrangeiras para seus problemas sociais é o ativo psicológico que desencadeia uma busca de soluções políticas mais radicais:

⁹² “O mundo islâmico foi sacudido pelo processo de modernização. Em vez de ser um dos líderes da civilização global, o mundo islâmico foi rápida e permanentemente reduzido, pelas potências européias, a um bloco dependente. Os muçulmanos foram expostos pelo desprezo dos colonialistas, que estavam tão inteiramente imbuídos do *ethos* moderno que muitas vezes ficavam estarecidos com o que eles só podiam ver como atraso, ineficiência, fatalismo e corrupção da sociedade muçulmana” (Armstrong, 2001b, p. 198,199).

O fundamentalismo muçulmano, portanto, quando emerge no Oriente Médio, encontra-se exatamente nos países mais avançados, nas cidades e nas camadas em contato com a modernidade, mas não satisfatoriamente integradas a ela, seja no Egito, no Líbano, no Iraque ou no Irã (Demant, 2004, p. 320).

Uma sociedade islamizada tem o seu caráter militar, econômico, político e religioso interpermeados. A luta e o martírio são não apenas o único caminho da salvação absoluta, como também uma morte mais doce do que o mel (Khomeini, 1989, p. 51), em nome da soberania e da fé:

Aconselho as nações muçulmanas que tomem como exemplo a *Jihad* (luta sagrada pela causa de Deus) do povo iraniano e da República Islâmica, e que aniquilem a seus próprios e cruéis governantes em caso de não atenderem as demandas de seus povos, que são as mesmas demandas da nação iraniana! (Khomeini, 1989, p. 22).

Khomeini concebia a história política iraniana sob um continuísmo do passado profético maometano (o alvo precípua de qualquer governo islâmico xiita). Em sua perspectiva o presente precisava ser redefinido constantemente pelo passado espiritual que o alinhava e depurava. Em 8 de janeiro de 1989 o Aiatolá escreveu ao presidente da ex-União Soviética, Mikhail Gorbachev, comentando a crise soviética com o Afeganistão e desvelando a perspectiva xiita sobre o materialismo:

É uma religião que tem feito o Irã ser tão firme e inquebrantável como uma montanha frente as superpotências o ópio do povo? Será uma religião (o Islã) desejosa de administrar justiça no mundo e de livrar o homem das cadeias materiais e espirituais, o ópio do povo? A realidade é que uma religião que põe o capital material e espiritual de países Islâmicos e dos que não são à disposição das superpotências e de outras nações poderosas, e ao mesmo tempo vocifera que a religião deve estar separada da política é que certamente será o ópio do povo (Khomeini, 2003b [1989], p. 5,6).

A revolução islâmica produziu uma arbitrária homogêinização identitária, política e religiosa. Bourdieu lembra-nos que: “o poder sobre o grupo a que se pretende dar existência enquanto grupo é, ao mesmo tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão idêntica e de unidade” (Bourdieu, 1996, p. 111). Isto é, a revolução impôs, a partir do xiismo, princípios identitários anti-ocidentais e coranistas que outorgaram um tipo de unidade às camadas sociais.

Obviamente, as potências americanas e britânicas não pouparam esforços para arrefecer o regime de Teerã (sanções econômicas, confiscos, invasões militares fracassadas, a guerra contra o Iraque, entre outros). A revolução fixou-se sob um fogo cerrado internacional.

Por cerca de 15 anos o governo islâmico xiita foi alvo de inúmeras sabotagens, conspirações econômicas e hostilidades limítrofes.⁹³ Ao tecer o cotidiano através das lentes de sua teologia, o xiismo posicionou as esferas políticas, econômicas, sociais e espirituais como objetos do conhecimento espiritualizado (Bourdieu, 1996,

⁹³ “Para se compreender o que está em jogo nesta aposta de alto risco é necessário retroceder até 1979. Este ano foi testemunha em fevereiro da queda do regime monárquico do Xá, com a revolução triunfando aos gritos de “Morte ao grande Satan!”. Em novembro, o ataque a grande Mesquita de Meca, perpetrado por radicais marcava a fragilidade do aliado Saudita e os limites do uso conservador e pro-norteamericano do Islã Wahabita. Finalmente, em dezembro o Exército Vermelho entra no Afeganistão” (Kepel, 2000).

p. 117), tecendo um paradigma orgânico (serve-se a Deus servindo à *umma* através do governo) e missiológico. Tal perspectiva não é facilmente compreendida pela racionalidade das instituições ocidentais:

Parte da dificuldade está no fato de que o Ocidente formula sua democracia como 'o governo do povo, pelo e para o povo'. No Islã é Deus, e não o povo, que concede legitimidade ao governo. Essa elevação da humanidade poderia parecer idolatria (*shirk*), pois era uma usurpação da soberania de Deus (Armstrong, 2001b, p. 215).

Khomeini é claramente messianista e exclusivista ao protagonizar o Estado islâmico como único ambiente para o desenvolvimento da fé xiita sincera. Tal perspectiva aguça as incompreensões e salienta as tensões com o Ocidente. Para grande parte do mundo oriental ortodoxo a dissociação entre o espiritual e o material é, antes de tudo, uma agressão à humanidade. No Oriente, o espiritual é indissociável da genuína satisfação humana. Todavia, essa reivindicação espiritual não deve ser feita através da desumanização do ocidental como se percebe hoje.

Buruma e Margalit relatam que o retrato desumano do Ocidente pintado pelos seus inimigos caracteriza um ocidentalismo movido a ódios, algo tão vil como o orientalismo cultivado no ocidente. Infelizmente a maneira de externar essa rejeição, em vários casos, é o vilipêndio do radicalismo:

A visão do Ocidente no ocidentalismo aproxima-se dos piores aspectos de sua contraparte, o orientalismo, o qual despe de sua humanidade os homens a que se refere [...] sua intransigência simplesmente inverte a visão orientalista. O Ocidente é reduzido a uma sociedade ou civilização formada por uma massa de parasitas sem alma, decadentes, ambiciosos, desenraizados, descrentes e insensíveis é uma forma de destruição intelectual. [...] Os preconceitos são parte da condição humana. Porém quando a idéia de que os outros são menos humanos adquire força revolucionária, leva à destruição de seres humanos (Buruma; Margalit, 2006, p. 16).

No Ocidente também houve setores que eram ocidentalistas. Hitler nutria uma visão de que as individualidades ocidentais esfriavam e mecanizavam a alma alemã. Suas premissas de purificação racial partiam do pressuposto redentor da vida comunal alemã, a *Volk* (Buruma; Margalit, 2006, p. 39).

Não quero exaltar o relativismo, mas ensejo lembrar a necessidade de uma perspectiva com acepções críticas que substanciem a convivência na diversidade cultural. Se o decantado orientalismo é uma sedutora degradação do conhecimento humano (Said, 1990, p. 332), ele não está só nesta arena. Seu contraponto, o ocidentalismo, é igualmente degradante do real que predispõe representar.

Tanto como o radicalismo orientalista é um derivado do Oriente extremista, o ocidentalismo é uma produção do Ocidente etnocentrista. Ambos desumanizam o outro alegando que o antípoda não tem “alma”, “valores espirituais” ou “justiça social”. Mecanizando o outro rotulam antes de compreendê-lo: o Oriente é fanático e violento, enquanto o Ocidente é meramente midiático e materialista. Tanto um como o outro (Ocidente e Oriente), são artífices do caos que o radicalismo propaga.

De uma certa forma o Ocidente é visto aos olhos de seus inimigos por lentes que ele próprio teceu, isto é, ao tecer o oriente, percebe-se que o rosto formado é o seu próprio (Said, 1990). A Europa e a América produziram a tormenta que os aflige, mas não é uma tarefa fácil definir o contexto histórico que insufla o radicalismo, pois há relações e sobreposições demais para se estabelecer uma coerência perfeita. O capitalismo globalizante, a fé cega no mercado, as grandes cidades, a especialização do conhecimento, a desfiguração da coletividade, as liberdades civis e individuais e os desdobramentos das conexões entre alguns, ou todos, destes fatores são uma receita tácita para o fervor do ódio fundamentalista.

O Oriente não sente apenas uma frustração em relação ao desenvolvimento do Ocidente, mas também um tipo de relação de desejo. Ao contemplar avanços na esfera ocidental, uma parte do mundo islâmico enseja incorporá-los sem perder a proeminência da cultura religiosa na sociedade. No entanto, a própria complexidade da civilização ocidental é antípoda de valores inerentes à simplicidade da vida espiritual. Essa relação de frustração/desejo, sufocada e desfigurada, alimenta um sentimento conflitante que muitas vezes se traduz em aversão e repugnância aos valores e signos da modernidade.

O radicalismo não é uma ação do fanatismo bárbaro religioso. Antes, é uma expressão política e social que ataca o Ocidente devido ser configurado junto às raízes históricas ocidentais. É um produto desumano de outros tipos de radicalismos. Não pode ser legitimado por isso, mas também não pode ser meramente reduzido à barbárie irracional:

Há muita coisa terrivelmente errada no mundo islâmico, mas o ocidentalismo [visão desumana do homem ocidental pelo homem oriental] não pode ser reduzido a uma doença do Oriente Médio do mesmo modo que não se poderia reduzi-lo a uma enfermidade especificamente japonesa dos anos de 1940. Mesmo empregar essa terminologia médica é deixar-se levar pelo nocivo hábito retórico dos próprios ocidentalistas [...] o ocidentalismo nasceu na Europa, antes de se transferir para outras partes do mundo. O Ocidente foi a fonte do iluminismo e de seus desdobramentos seculares e liberais, mas também de seus antídotos freqüentemente venenosos (Buruma; Margalit, 2006, p. 11,12).

Se para Hegel a verdadeira realidade do homem é a sua ação, então a ambiciosa utopia de transformação do mundo nos faz muito bem. O islamismo

político é apontado por diversos autores como um braço armado do terrorismo islamita (Torres, 2003, p. 4), mas tal generalização é reducionista e preconceituosa.

O islamismo político também pode configurar um governo tolerante, justo e igualitário mesmo que sob uma estrutura política singular. Estou convicto de que a combinação destes termos com conotações terroristas é imprópria. Ora, nem todo xiismo instalado no poder político, necessariamente, apoia e propaga o terrorismo, como se quer fazer perceber uma parte da literatura acadêmica e da mídia internacional ao rotular de 'islamismo político' qualquer tipo de radicalismo islâmico.

4 CAPÍTULO III - PARADIGMAS DO GOVERNO ISLÂMICO NA PERSPECTIVA DE KHOMEINI



Figura 4 - Mural em Teerã (2006).
Fonte: indeterminada.

O Aiatolá Khomeini era quase um denominador comum a todos os setores que antagonizavam o imperialismo do Xá, desde as massas tradicionais aos mais secularizados, e até os setores mais religiosos. Suas idéias engendraram pontos inéditos na história política iraniana, tais como: A chamada política para o ativismo político clerical; a tutela de um guardião os conduzindo às leis justas e retas configurando um aparato político norteado pelo escrituralismo governamental (Khomeini, 1981, p. 27). Além disso, Khomeini promoveu um tipo de despersonalização: a lei (o Corão) tornou-se o que mais importava e não quem a implementaria. Assim a centralidade da lei religiosa substituiu a da pessoa religiosa.

Neste capítulo pretende-se compreender quais os paradigmas para implantação do governo islâmico sob a égide do escrituralismo governamental. Se Foucault e Bordieu estiverem corretos, então, de uma forma geral toda história é história cultural (Burke, 2005, p. 105), pois a cultura permeia todos os estereótipos

sócio-econômicos ou político-religiosos das humanidades. É cada vez mais difícil dizer o que não faz parte da cultura, uma questão que ainda aguarda uma resposta definitiva.

4.1 Identificações e representações políticas anti-ocidentais: uma análise dos discursos

Os discursos, seus componentes e representações, são importantes objetos da história cultural, principalmente para salientar as formas culturais que se quer legitimar. O historiador descobre os padrões culturais estudando temas, símbolos, sentimentos e formas contidos em textos e imagens que, como espelhos, forjam regras culturais a refletir os problemas históricos de seu tempo (Burke, 2005, p. 19).

Os discursos são objetos históricos que refletem o alcance dos papéis sociais pré-estabelecidos nas diversas esferas da sociedade (Khomeini, 2004 [1971], p. 24).

Os discursos também são objetos culturais que demonstram o formato das idéias:

Cabe lembrar que a palavra texto provém do verbo latino *textus*, que quer dizer tecer. Da mesma forma que um tecido não é um amontoado desorganizado de fios, o texto não é um amontoado de frases, [...] Dar destaque à noção de que o texto é um objeto histórico leva a preocupar-se primordialmente com a forma ideológica de que ele é expresso, com as relações polêmicas que, numa sociedade dividida em classes, estão na base da constituição das diferentes formações discursivas (Fiorin, 2002, p. 40).

Uma análise introspectiva das regras que compõe a formação discursiva revela a constituição da consciência sobre o real. A conscientização do real é um fato sócio-político, apesar de não ser tão evidente. Cada homem aprende a ver o

mundo pelos discursos que assimila, portanto, produzir discursos é produzir mediações, isto é, interpretações ou pré-interpretações do mundo e seus contextos:

[...] o que define o conteúdo da consciência são fatores sociais, que determinam a vida concreta dos indivíduos nas condições do meio social. O discurso não é, pois, a expressão da consciência, mas a consciência é formada pelo conjunto dos discursos interiorizados pelo indivíduo ao longo de sua vida (Fiorin, 2004, p. 35).

Foucault concebe os discursos como uma dispersão, isto é, como sendo formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade, no entanto, estão sob um ritual discursivo que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis pré-estabelecidos (Foucault, 2003, p. 39). Cabe, portanto, a análise do discurso descrever esta dispersão sob um ritual com propriedades e papéis peculiares na teatrologia do político, buscando notar as regras⁹⁴ que regem a formação discursiva (Brandão, 2002, p. 28).

Brandão explicita que o discurso precisa ser analisado como um jogo estratégico de ação e reação, uma luta de dominação e esquiva. Uma análise que ressalta seus elementos constitutivos: o referencial, o sujeito nem sempre significativo, o domínio de enunciados adjacentes e sua condição material histórica:

⁹⁴ Para Foucault, as regras geralmente são: Os **objetos** que aparecem, coexistem e se transformam num espaço comum discursivo; Os diferentes **tipos de enunciação** que permeiam um discurso e precisam ser identificados; Os **conceitos** em suas formas de aparecimento e transformação num espaço discursivo estão relacionados em um sistema comum de construção discursiva; Os **temas e teorias** no discurso formam um sistema de relações entre diversas estratégias postuladas para dar base à formação discursiva, operando até de forma a excluir outros discursos, ou partes destes outros temas ou teorias.

[...] O discurso não pode mais ser analisado simplesmente sob seu aspecto lingüístico, mas como jogo estratégico de ação e reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, e também como luta. O discurso é o espaço em que saber e poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente. Esse discurso, que passa por verdadeiro, que veicula saber (o saber institucional) é gerador de poder (Brandão, 2002, p. 31).

Foucault explicita que a dispersão discursiva⁹⁵ decorre das várias posições possíveis de serem assumidas pelo sujeito no discurso:

Em todo o caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e da generosidade contínua do sentido, e não uma monarquia do significante (Foucault, 2003, p. 70).

Os discursos de Khomeini estão inseridos na atualidade histórica. A história recente faz-se muito útil na construção de um conhecimento sob a égide da racionalidade contemporânea. A história do presente dissipa ilusões de ótica que a distância alimenta nos historiadores.⁹⁶

O acelerado processo de secularização que ocorre no Oriente Médio, desde as primeiras décadas do século XX, não foi absorvido pela grande maioria da população que alijada da inclusão social e política concede aos grupos religiosos

⁹⁵ “Analisar um discurso é descrever os ‘sistemas de dispersão’ dos enunciados que o compõem através de suas ‘regras de formação’. Se eles apresentam um sistema de dispersão semelhante, podendo definir uma regularidade nas suas ‘formas de repartição’, pode-se dizer que eles pertencem a uma mesma formação discursiva” (Brandão, 2002, p. 41).

⁹⁶ “[...] a história do presente é um bom remédio contra a racionalização a ‘posteriori’, contra as ilusões de ótica que a distância e o afastamento podem gerar” (Remond, 1996, p. 209).

ortodoxos a missão de tutorá-los. A sociedade moderna ocidental, tão secular quanto liberal, é representada pelos radicais como o algoz do islamismo.

(Eles) não desejam que sejamos verdadeiros seres humanos, porque eles temem aos verdadeiros seres humanos. Ainda que apareça um ser humano, eles o temem, porque outros os o seguiriam e conseguiriam um impacto tal que poderia destruir o que foi criado pela tirania, o imperialismo e os governos títeres. Por isso, quando tem aparecido um algum ser humano, eles o matam, encarceram ou exilam-no e o difamam dizendo: 'Esse é um *ajund*⁹⁷ politizado!' (Khomeini, 2004 [1971], p. 33).

Diante do arrefecimento dos valores regionais islâmicos, a violência é interpretada também como um apelo político-religioso na luta anti-laicização. O alvo precípua no radicalismo não é um Estado em si, mas a modernidade anti-religiosa com suas múltiplas articulações dentro do *Dār al-islām*, literalmente a 'Casa da Paz', as terras onde a fé islâmica (*Sha'ria*) prevalece.

Geertz enfatiza que a religião é um fato social (Geertz, 2001, p. 150) que mesmo propondo-se supraterrana, no entanto, tem-se aproximado cada dia mais das questões terrenas: política, sociedade, economia e cotidiano. Essa inflexão do religioso sobre a ordem do cotidiano faz parte do culto particular nas mesquitas e lares, conformando mentes e corações ao simbolismo xiita.

A mente ocidental valoriza a fragmentação da sociedade e do ser humano sob a divisão do trabalho e a competição de mercado (Buruma; Margalit, 2006, p. 81). Já a visão xiita preconiza a valorização da mente não fragmentada, organicamente entrelaçada com a sociedade material, onde a fé é o quinto elemento da natureza. Estar disposto a lutar e morrer pela sua crença não é fanatismo, antes, é a

⁹⁷ *Ajund* - Uma palavra de etimologia incerta que originalmente se aplicava a um estudioso dos assuntos islâmicos que lograva êxito em suas pesquisas. Mais tarde, adquiriu uma conotação pejorativa sendo usada pelos estrangeiros para designar pessoas que não galgavam altos níveis educacionais fora do círculo religioso.

verdadeira racionalidade integral para o xiismo. Na perspectiva khomeinista, existimos não para satisfação dos sentidos físicos mas para cumprir uma missão divina na política (Khomeini, 1981 [1941], p. 170).

Para Khomeini, a mente ocidental está cauterizada pelo materialismo consumista, por isso não pode entender uma idéia de sociedade profética governada por objetivos espirituais islâmicos. Segundo ele: “A religião [islâmica] é a única que pode dissuadir o ser humano da traição e do crime”.⁹⁸ A percepção antropológica de Geertz acentua a congruência dos símbolos sagrados com os processos sócio-estruturais engendrados pela dimensão religiosa:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de cultos são rodeados de uma aura de profunda seriedade moral. Em todo o lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. [...] a religião fundamenta as exigências das mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana (Geertz, 1989, p. 143).

A articulação política do Estado iraniano sob o profetismo politizante de Khomeini delineou exigências de um engajamento dos fiéis na materialização de sua fé. A crença e a materialização de um “ethos” comum contribuiu para retirar a religião de um patamar transcendental e introduzi-la num lugar muito mais temporal:

[...] duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização, a disseminação do populismo e a integração tecnológica do mundo, menos contribuía para impelir a fé para dentro, para as emoções da alma, do que para impulsioná-la para fora, para as comoções da

⁹⁸ Conforme disponível em: <http://www.islam-shia.org/imam_jomeini/imam_jomeini.htm>.

Acesso em: 25 dez. 2006.

sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura (Geertz, 2001, p. 152).

Atualmente, a devoção lança suas raízes sobre a articulação política. A composição da religiosidade já não se satisfaz apenas com a subjetividade mística particular, ela alça vôos sobre territórios de uma história cultural com a mesma intensidade de seu messianismo. Tal como a França, em 1789, nos exortava à pluralidade de uma assembleia constituinte no coração da república igualitária, Teerã, em 1979, ergue (sobre um desencantamento weberiano) um apelo xiita para que se encontre uma *Sha'ria* em cada cidadão islâmico.

Os discursos de Ruhullah Khomeini afirmam que o tema da tutela do jurista é pouco explicitado devido às circunstâncias sociais existentes entre os muçulmanos em geral e as precárias condições de autonomia das instituições religiosas islâmicas em particular. Para ele, os judeus e os ocidentais estão conluiados globalmente arrefecendo a soberania islâmica (Khomeini, 2004 [1971], p. 20), opondo-se à junção do sagrado e do político:

Estes novos grupos começaram sua penetração imperialista nos países muçulmanos, há aproximadamente trezentos anos, e trabalharam pela liquidação do Islã até as últimas consequências. Seu objetivo não era alienar as massas do Islã com a intenção de promover o cristianismo entre eles, porque na realidade, os imperialistas não possuem crenças religiosas, nem cristãs, nem islâmicas (Khomeini, 2004 [1971], p. 19).

O antagonismo ocidental à junção entre religião e política distorceu a imagem do projeto político xiita no Ocidente. A conectividade entre política-religião sedimenta especificidades que consolidam identidades e alteridades: “a identidade cultural anda de mãos dadas com a política cultural. Uma pessoa somente pode ser

livre na arena cultural onde seus valores são respeitados [isto é, aceitos como legítimos]” (Kuper, 2002, p. 299).

A revolução iraniana concretizou o processo de mudança de uma comunidade religiosa para uma comunidade política, islamizando a sociedade:

O Islã é o *Din*⁹⁹ dos indivíduos militantes que confiam na verdade e na justiça. É o *Din* daqueles que desejam a liberdade e a independência. [...] A visão defeituosa sobre o Islã visa privar o Islã de seus aspectos vitais, e revolucionários, para impedir assim que os muçulmanos possam despertar o desejo de conquistar sua liberdade, aplicar as ordenanças dos Islã e estabelecer um governo que os assegure a felicidade e lhes permita viver vidas dignas de seres humanos (Khomeini, 2004 [1971], p. 20).

Em Khomeini, a dimensão religiosa é imprescindível para arquitetura das identidades xiitas e a efetivação do governo islâmico. Se o ocidente é corruptor então um governo islâmico não pode estar, sob nenhum aspecto, submetido às leis de origem ocidental: “A imposição de leis estrangeiras em nossa sociedade islâmica tem sido fonte de numerosos problemas e dificuldades” (Khomeini, 2004 [1971], 25).

O xiismo protesta contra uma sociedade massivamente induzida pela lógica da utilidade, pela cultura do lucro e pelo consumismo midiático.¹⁰⁰ Para Khomeini não há racionalidade eficaz alijada da fé:

⁹⁹ *Din, a fé ou crença*, é um termo que denota compromisso ou pacto de obediência. Trata-se de um conjunto de normas, crenças e por extensão, um acordo que livremente se estabelece entre o crente e a divindade, objetivando o cumprimento das obrigações islâmicas.

¹⁰⁰ Khomeini resgata, a seu modo, uma espiritualização do cotidiano refutando o racionalismo intelectualista laicizante, ao mesmo tempo em que conclama o cidadão à racionalidade teológica para organizar-se politicamente, isto é, viver uma política nos valores espirituais.

O racionalismo é uma crença de que a razão, e apenas a razão pode explicar o mundo. A isso se liga a idéia de que a ciência é a única fonte de compreensão dos fenômenos naturais. Outras fontes de conhecimento, especialmente a religião, são descartadas pelos racionalistas como superstições (Buruma; Margalit, 2006, p. 95).

Além da perspectiva racionalista ateuista, e por isso idolátrica do racionalismo político, o Aiatolá afirma que o Ocidente distorce a imagem do Islã sob quatro formas: o Islã é cruel e superficial; o Corão não possui um sistema executivo de governo; o mito que o verdadeiro político não pode ser um combatente; e, finalmente, a fé deve ser dissociada de um tenaz, e orgânico, envolvimento político.

Alguns agentes do imperialismo escrevem em seus livros e periódicos que as normas legais do Islã são excessivamente cruéis. Houve quem teve o descaramento de escrever que as leis do Islã eram rígidas porque nasceram dos árabes e por isso a crueldade dos árabes se reflete na crueldade da lei islâmica (Khomeini, 2004 [1971], p. 26).

Para Khomeini o atraso tecnológico e o empobrecimento dos muçulmanos é resultado das ações orquestradas pelas potências imperialistas (EUA, França, Inglaterra, com apoio de Israel). Um colonialismo cultural e econômico alienante e predatório das riquezas do mundo muçulmano. Para ele todos os que se levantarem para defender um governo islâmico autêntico enfrentarão tão dura oposição dos sequazes imperialistas que praticarão a *taquiya*¹⁰¹ para sobreviverem.

Khomeini apregoa que o verdadeiro “eu” de cada fiel está ligado profundamente à espiritualidade da comunidade, com todos inseridos no ativismo político. Para ele, o Ocidente é hipócrita quando acusa os muçulmanos de belicismo:

¹⁰¹ TAQUIYA – Uma espécie de dissimulação que os xiitas praticam em condições de perigo mortal, alegando princípios corânicos (3:28) para proteger a vida em um ambiente hostil.

Ao mesmo tempo, vemos os dirigentes de nossa classe governante, ordenando matanças no Vietnã durante quinze anos, consagrando enormes pressupostos a estes sangrentos negócios, e ninguém tem o direito de protestar! Mas se o Islã ordena a seus seguidores comprometer-se na luta e na defesa para que os homens acatem as leis que os beneficiam e para que matem uma poucas pessoas corruptas, ou instigadoras da corrupção, então perguntam: 'Que sentido tem toda esta guerra?'

Seus planos são mantermo-nos atrasados em nosso miserável estado atual para poder explorar nossas riquezas, nossas terras e nossos recursos humanos. [...] Em lugar de render-se aos ensinamentos do Islã, os quais prevêem uma solução aos problemas da pobreza, eles e seus agentes desejam viver nos imensos palácios e gozar da luxúria abominável (Khomeini, 2004 [1971], p. 27).

Para um povo que vivia às margens do desenvolvimentismo capitalista, miseravelmente empilhados na periferia de Teerã, enquanto uma pequena parte da elite local sugava as benesses do sistema de exploração do petróleo iraniano, estas palavras tornar-se-iam moldes de esperança e inclusão social. Além disso, emergia uma juventude nacionalista proveniente das universidades européias. O encontro dos apelos religiosos com os anseios estudantis formou um efervescente caldeirão.

[...] que a jovem geração de estudantes e dos colégios religiosos e das universidades, possam lutar pela conquista dos sagradas objetivos do Islã e esforçarem-se juntos, em fileiras unidas, primeiro para libertar os países islâmicos das garras do imperialismo e de seus vis agentes; e depois, para defendê-los [da corrupção anti-islâmica] (Khomeini, 1981, p. 149).

Opondo-se à idéia de que o verdadeiro político não pode ser um combatente imbuído de valores espirituais, a perspectiva Khomeinista preconiza o envolvimento do cidadão semelhantemente ao de um combatente militar. Uma participação

orgânica (comum nos sistemas culturais onde o sagrado é partícipe do fôlego de vida individual) cuja resistência é a vitória. O combater já é o vencer:

As coisas têm chegado agora a tal ponto que alguns consideram as roupas de soldado incompatíveis com a verdadeira coragem e justiça, apesar dos líderes de nossa fé terem sido todos chefes, soldados e guerreiros. [...] O próprio Emir dos crentes¹⁰² (a paz seja sobre ele) colocou um bendito elmo em sua cabeça, vestiu sua cota de malha e cingiu-se da espada. O Iman Hasan¹⁰³ e o senhor dos mártires (Hussein) fizeram o mesmo. [...] Mas agora vestir roupas militares é sinônimo de menosprezo da qualidade humana da justiça¹⁰⁴ e se diz que não devem se vestir de uniformes militares. Se nós vamos formar um governo islâmico temos que fazê-lo pois com nossos mantos e turbantes; se contrário, estaremos cometendo uma ofensa contra a decência e a justiça (Khomeini, 2004 [1971], p. 28).

Na visão do Aiatolá o verdadeiro muçulmano precisa estar “em armas” pela implantação do governo islâmico. Para ele, o Ocidente descaracteriza o fiel muçulmano apartando-o dos mantos militares, objetivando depreciar as políticas islâmicas e seus processos judiciais, substituindo-os por políticas européias.

No paradigma dos Aiatolás revolucionários, ao separar a religião e política, os ocidentais evitariam um governo islâmico; aceitando no máximo um governo ocidentalizado com figuras islâmicas, mas não um governo definitivamente islâmico (e islamizador), cujos compromissos teológicos norteiam as práticas políticas.

¹⁰² Ali ibn Abi Talib, primo e genro do profeta Maomé, foi o primeiro dos doze imans dentro da crença xiita.

¹⁰³ Iman Hasan – Filho de Ali, ocupa o segundo posto na sucessão dos doze imans. Morreu envenenado no ano de 670 DC após passar a maioria de seus dias recluso em Medina.

¹⁰⁴ Uma premissa teológica importante é a aplicação de *justiça*. Quando Khomeini cita “*a qualidade humana de justiça*” ele está apelando ao sentido pérsico de justiça: a sabedoria religiosa que faz o indivíduo sábio aos olhos de Deus e dos homens, incluindo o equilíbrio espiritual em todos os âmbitos sociais e uma abstenção de faltas graves onde todas as práticas do fiel estão em congruência com o decoro do Corão e seus deveres culturais.

As soluções da problemática social derivam da reestruturação do espiritual, explicitando que as vitórias islâmicas emanam do reforço da identidade xiita (inculcada nas prédicas dos *ulemás*) e do ativismo político:

Para solucionar a problemática social é necessário apoiar-se na fé e na moral; adquirir poder e força material, unicamente, conquistando a natureza e o espaço físico, não tem efeito algum em si mesmo; o poder político deve ser complementado com a fé e equilibrado com a convicção e a moralidade do Islã, para poder servir verdadeiramente à humanidade em lugar de pô-la em perigo (Khomeini, 2004 [1971], p. 29).

Divergindo do pressuposto cristão¹⁰⁵ e das premissas iluministas, Khomeini assevera que somente os ignorantes cedem aos apelos ocidentais de separação entre a religião e a política, pois dissociar o muçulmano do ativismo político seria o caminho para uma exploração mais segura:

Esses gritos são promovidos pelos imperialistas e seus agentes políticos, para evitar que a crença predomine nos assuntos deste mundo e conforme a sociedade islâmica; e, ao seu lado, querem criar um abismo entre os eruditos islâmicos por seu lado, e as massas e aqueles que lutam pela liberdade e pela independência de outro. Dessa maneira (eles) tem sido capazes de dominar nosso povo e saquear nossos recursos, que é o objetivo final que sempre tem tido (Khomeini, 2004 [1971], p. 32).

Exaltando Maomé como um político e profeta, Khomeini conclama os clérigos a um envolvimento político nacionalista, jamais visto desde o califado de Medina, e paradigmático dos assuntos sociais, planos econômicos, projetos políticos, das

¹⁰⁵ No cristianismo bíblico, o temporal e o político correspondem a reinos distintos: “Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, peleariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui.” (João 18:36). E ainda, “[...] Então ele lhes disse: Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22:21).

relações internacionais e das resistências teológicas e culturais aos governos considerados inimigos do Islã.

Como o poder executivo é tutelado pelo conselho de vigilância a dúvida era: Quem devia ocupar a chefia do poder executivo no governo islâmico? Na perspectiva Khomeinista, um sucessor do profeta por delegação.

[...] seu labor não é legislar, senão aplicar as leis divinas. Por essa razão, é necessária a formação de um governo e o estabelecimento de órgãos executivos. [...] Portanto, devemos crer na necessidade de se estabelecer um governo, e devemos nos esforçarmos para criar órgãos executores das leis e da administração de diversos assuntos (Khomeini, 2004 [1971], p. 31).

Apesar da ênfase Khomeinista no governo islâmico, não poderíamos deixar de citar a perspectiva de pensadores modernistas islâmicos que refutam a união entre religião e política no mundo islâmico. São reformistas que tentam conciliar o Islã com a modernidade ocidental, antagonizando as propostas do iman Khomeini.

Em linhas gerais os reformistas recusam a sobreposição da *din* (fé) com o *dawla* (governo), preferindo análises e prescrições decorrentes de uma releitura histórica das fontes sagradas e uma hermenêutica livre de fontes totalitárias. Um desses protagonistas é Mohammad Arkoun:

Influenciado pela filosofia de Derrida e Foucault. Arkoun introduz um estruturalismo islâmico. Seu projeto visa resgatar uma Islã libertário, mais imaginativo. Crítico da tradicional leitura “logocêntrica” das fontes, Arkoun distingue a escrita do Corão, uma irrupção espontânea e transcendente, da sua leitura. Portanto, não existe mais a correspondência automática entre o texto e o significado que os fundamentalistas supõem (Demant, 2004, p. 297,298).

Obviamente, tais pensadores são identificados como traidores pelo governo islâmico xiita que os estigmatizam como hereges corruptores. A perspectiva governamental concebe apenas uma forma de liberdade, com uma interpretação de justiça social derivada da homogeneidade dos homens sob o simbolismo xiita.

A identidade permitida e sacralizada é aquela adequada à coerção. No entanto, a penetração dos ideais reformistas se fazem sentir onde as políticas públicas têm fracassado, principalmente entre os jovens que não conheceram outra forma de governo senão a imposta pela revolução.

4.2 A necessidade de um governo islâmico

Na visão política de Khomeini não é suficiente apenas um corpo de leis conformando a sociedade ao Corão, deve ao mesmo tempo existir um poder executivo¹⁰⁶ sob a direção de um jurista denodado: “Por essa razão, Deus o Altíssimo, além de revelar um corpo de leis (a *Shari’a*) tem estabelecido uma forma peculiar de governo, assim como instituições executivas e administrativas” (Khomeini, 2004 [1971], p. 35).

Segundo Khomeini os extremismos entre as tendências muçulmanas associado à mentalidade dos colonizadores é que alimentaram a concepção

¹⁰⁶ Os deveres e funções de um estado muçulmano xiita são quatro: Executivo (para a administração civil e militar), Legislativo, Judiciário e Cultural. O Executivo não exige um exame muito apurado; é evidente por si só, e válido em qualquer lugar do mundo. A soberania cabe a Deus, e se trata de uma custódia administrada pelo homem, para o bem-estar de todos sem exceção. O Legislativo é coranista, isto é, o Alcorão é a fonte de lei para todas as demandas espirituais bem como as temporais. O Judiciário é administrado pelo conselho de guardiães e funciona como um servidor da tutela, onde a sociedade é orientada sob a égide dos *ulemás e aiatolás*. E o Cultural, é um poder moderador que tutela os demais.

separatista entre política e religião (para ele, uma dissociação fatídica). O iman explicita que a necessidade de um governo islâmico deriva de cinco premissas: a razão, o testemunho do profeta, a vitaliciedade das leis islâmicas, a compreensão de que a negativa do governo islâmico é a negativa do xiismo implicitamente e a defesa do território islâmico.

O governo islâmico é lastrado na razão, pois de fato uma lei e as instituições sociais pressupõem a existência de um executor: a legislação por si mesma, apenas, não pode garantir a efetividade de seu propósito. A necessidade de se instalar um governo islâmico é clara,¹⁰⁷ haja visto que Maomé empenhou-se não somente em legislar, mas também em aplicar as leis e executá-las, inclusive com a proeminência de um sucessor para esse fim:¹⁰⁸

Um poder que aplique as leis e os vereditos emitidos pelos tribunais, permitindo ao povo beneficiar-se das leis e das justas sentenças que derivam destes atos. Por isso, o Islã estabeleceu um poder executivo, da mesma forma que fez as leis. Quem ostenta este poder executivo é conhecido como *Wali ami*¹⁰⁹ (Khomeini, 2004 [1971], p. 36).

Khomeini reitera o comprometimento com a aplicação das leis e as funções administrativas, lembrando que Maomé enviou delegados (governadores) a diversas regiões tomando parte em juízos e processos tribais, inclusive enviando emissários

¹⁰⁷ “O governo do *faqih* é um tema que, por ele mesmo recebe aceitação imediata e necessita de pouca demonstração; qualquer um que possua um conhecimento geral das crenças e ordenanças do Islã consentirá com o princípio do governo do *faqih*, e aquele que tropeçar com ele, logo o reconhecerá como necessário e evidente” (Khomeini, 2004 [1971], p. 19).

¹⁰⁸ “Quando o profeta designou um sucessor não era com propósito de expor artigos de fé e leis, senão para aplicar a lei e executar as ordenanças de Deus (a execução e o estabelecimento das leis islâmicas)” (Khomeini, 2004 [1971], p. 35).

¹⁰⁹ O termo *Wali Ami* significa literalmente: Aquele que detém a autoridade.

a Estados estrangeiros, firmando tratados econômicos e políticos. Sem mencionar as batalhas para efetivar sua hegemonia numa importante região de mercados.

A revolução dos Aiatolás preconiza um Islã legalista cujas disposições governamentais reivindicam serem vitalícias, pois são atribuídas ao Corão, logo, independem da época ou localidade em que o Islã estiver estabelecido:¹¹⁰

É evidente que a necessidade de se executar a lei, requisito que levou o profeta (sobre ele sejam as bênçãos e a paz) a criar um governo, não se limitavam à sua época, senão que continuam existindo depois de sua partida deste mundo. [...] os mandamentos do Corão são permanentes e devem aplicar-se até o fim dos tempos; [...] é também necessária a formação de um governo e o estabelecimento de órgãos administrativos e executivos.

Sem a formação de um governo e o estabelecimento de tais órgãos, para se assegurar que, através do cumprimento das leis, todas as atividades do indivíduo tenham lugar sob um sistema justo, prevaleceriam o caos e a anarquia e surgiriam a corrupção social, intelectual e moral. A única forma de se evitar a aparição da anarquia e a desordem, e proteger a sociedade da corrupção, é formar um governo que imponha ordem em todos os assuntos da país (Khomeini, 1981, [1971], p. 42).

Um aparato legal eficiente deriva de um executivo robusto administrativamente. A negação do governo islâmico é uma negação da fé xiita. Qualquer pessoa que negue a necessidade do governo islâmico nega a universalidade, os símbolos e significados xiitas (Khomeini, 1981, p. 42).

As disposições islâmicas no terreno fiscal são para Khomeini outra evidência proeminente da necessidade de se implantar um governo espiritualizado. Doutra maneira, estabelecer-iam normatizações sobre os impostos para que fim? Seja a

¹¹⁰ Para Khomeini, a penalidade certa que virá sobre um xiita que não participar da implementação de um governo islâmico é ser corrompido pela anarquia e degradação da sociedade corruptora: o Ocidente.

jizya, ou o *jaray*, o *jums* e a *Zakat*,¹¹¹ todos são impostos que existem precípuamente para viabilizar uma efetiva governabilidade dentro da *umma*¹¹² islâmica, engendrando políticas administrativas e públicas relativas à saúde, educação, defesa militar e o desenvolvimento econômico:

A natureza e o caráter das leis islâmicas e das instituições divinas da Shari'a, aportam uma prova adicional da necessidade de se estabelecer um governo, pois indicam que as leis estão concebidas com o propósito de se criar um Estado e administrar os assuntos políticos, econômicos e culturais da sociedade (Khomeini, 2004 [1971], p. 38).

A perspectiva khomeinista propõe uma espiritualização da cidadania: cada muçulmano precisa viver como um tipo de encarnação do Corão. A lei é a profecia planificada, ficando o governo com a obrigação de criar, e manter, condições para o desenvolvimento da sociedade:

O Islã prevê leis e instruções para todos os assuntos, orientar a criar seres humanos virtuosos e íntegros que representem a encarnação da lei, ou seja, os executores voluntários e instintivos da lei. [...] é impossível cumprir o dever de executar as ordens de Deus sem haver estabelecido adequados e amplos organismos administrativos e executivos (Khomeini, 2004 [1971], p. 39).

Sobretudo há ordenanças do Corão que apenas cumprir-se-iam num governo islâmico, tais como: a guerra santa (*jyhad*), os castigos corporais e o preço de

¹¹¹ *Jizya* – Imposto cobrado aos cidadãos não- muçulmanos de um Estado islâmico, em troca da proteção social que recebem do Estado. Principalmente pelo fato destes não serem obrigados a pagar a *Zakat*.

Jaray - Imposto que se cobra por terras de uma determinada categoria agrícola.

Jums - Imposto no valor de um quinto sobre a colheita agrícola e os lucros comerciais anuais.

Zakat – Obrigação fundamental no Islã. Imposto sobre as classes mais ricas em favor das mais pobres, é praticado em atitude de esmolar, como símbolo da caridade.

¹¹² Khomeini vê a *umma* de uma forma universal, sem quaisquer diferenciações territoriais ou étnicas.

sangue (punições sobre homicidas). Os omissos politicamente tornam-se idólatras passivos, pois a não instalação de um governo islâmico pressupõe a instalação de um governo infiel, afinado ou não com o islamismo. Qualquer sistema de governo não islâmico é um *kufr* (opositor) e seus governantes são um exemplo de *taghut*.¹¹³

[...] e nosso dever é eliminar da vida da sociedade muçulmana todo resto de *kufr* e destruí-lo. Também é nosso dever criar um ambiente social favorável à educação de indivíduos crentes e virtuosos, num ambiente que está em total contradição com aquele produzido pelo governo dos *taghut* e seu poder ilegítimo.

O ambiente social criado pelos *Taghut* e pela sua *shirk*, levam invariavelmente à corrupção, tal como vocês podem observar que acontece no Irã: a corrupção denominada ‘corrupção da terra’¹¹⁴ (Khomeini, 2004 [1971], p. 44).

Outro ativo fundamental para implantação de um governo islâmico é o esfacelamento das pátrias muçulmanas. O imperialismo colonialista deixou feridas que ainda não cicatrizaram e fomentam ódios e radicalismos:

Durante os séculos XVII e XVIII, uma hegemonia mundial européia seria construída com base no domínio econômico, nas instituições governamentais, no poderio militar e no conhecimento profundo das comunicações. Reversões dramáticas de poder aconteceriam. O império Otomano era o mais poderoso estado no mundo no séc XVI; por volta de 1800, continuava a existir apenas porque os poderes europeus não conseguiam chegar a um acordo quanto ao que colocar em seu lugar. O *Dar-al-Islã* foi intimidado, explorado e degradado pelos arrogantes ocidentais, e experimentou sua humilhação mais profunda no séculos XIX e XX. Isso, em contrapartida, alimentou ressentimentos que ainda estão entre nós [os ocidentais] (Fletcher, 2004, p. 165).

¹¹³ *Taghut* – Um termo utilizado para líderes tiranos que excedem todos os limites da religião islâmica e glorificam a si próprios atribuindo para si prerrogativas divinas, ainda que implícitas.

¹¹⁴ No xiismo o termo “corrupção na terra” tem um amplo espectro de significados. Inclui não somente a corrupção moral, mas também a subversão do bem público, o saque e a usurpação do bem estar geral, conspirando para derrubar uma ordem xiita já estabelecida.

No século XX o imperialismo criou punhados de nações separadas entre si sem respeitar as suas configurações culturais locais. Foi imposto não somente um desmoronamento do bloco islâmico unificado sob os otomanos, mas, também, um servilismo político-econômico às potências européias e posteriormente aos Estados Unidos (pós-45). Governos títeres fracionaram a *umma* islâmica, cujas populações locais foram acondicionadas em 15 pequenos estados na região do Oriente Médio.

O governo islâmico reposicionaria as sociedades islâmicas no caminho da prosperidade material combatendo a miséria decorrente do colonialismo:

Para assegurar a unidade da *umma* islâmica, para libertar a pátria islâmica da ocupação e penetração dos imperialistas e de seus governos marionetes, é imprescindível que estabeleçamos um governo. Para obter a unidade e a liberdade dos povos muçulmanos, devemos destruir os governos opressores instalados pelos imperialistas e criar um governo islâmico justo, que esteja a serviço do povo. A formação deste governo, servirá para preservar a disciplina e a unidade dos muçulmanos (Khomeini, 2004 [1971], p. 45).

Lutar contra qualquer governo que não assegurasse a *Shari'a* para toda a população era uma missão vital para o fiel e seu tutor.¹¹⁵ No governo islâmico o *faqih*, justo e piedoso, fortalece o simbolismo xiita contra o Ocidente corruptor:

Não vemos nação ou comunidade religiosa que haja existido sem um indivíduo responsável pelo mantimento de suas leis e instituições, isto é, um dirigente ou líder, por isso é essencial uma pessoa assim para preservar os assuntos religiosos e seculares.

[...] Por tanto, hoje e sempre, a existência de um possuidor de autoridade um governante

¹¹⁵ “Como podemos permanecer calados e quietos hoje em dia quando vemos um bando de traidores e usurpadores, agentes das potências estrangeiras, se apropriando da riqueza e do fruto do trabalho de centenas de milhões de muçulmanos – graças ao apoio de seus amos e pelo poder das baionetas – negando aos muçulmanos um mínimo de prosperidade?” (Khomeini, 2004 [1971], p. 47).

que atua como administrador e mantenedor das instituições e leis do Islã é uma necessidade. [...] um guardião vigilante das criaturas de Deus, que guie os homens nas doutrinas, leis e instituições do Islã; e que impeça desvios indesejáveis que os ateus e os inimigos da religião querem introduzir nas leis e instituições islâmicas (Khomeini, 2004, [1971], p. 49,50).

A derradeira motivação para instalação de um governo islâmico é a defesa territorial. Tanto no sentido bélico como no sentido ideológico, principalmente se abusos econômicos tolhem a prosperidade islâmica:

A Shari'a por sua parte nos ensina a estar permanentemente preparados para nos defendermos daqueles que estejam nos atacando. O governo, com seus órgãos judiciais e executivos, também é necessário para proteger os indivíduos do abuso de qualquer outro de seus direitos (Khomeini, 2004 [1971], p. 60).

A exigência da instalação de um governo islâmico como condição para que o xiita seja autêntico em sua crença, retesa a posição do Irã no cenário mundial. Respalhando o ocidentalismo,¹¹⁶ a modernidade ocidental é apresentada como um ativo corruptor do Corão. O reforço das expressões anti-modernidade obsta a penetração de identidades e culturas ocidentais e sanciona o governo islâmico como a única alternativa para as comunidades xiitas vivenciarem a plenitude da sua fé.

¹¹⁶ Citamos 'ocidentalismo' inspirado no conceito de *orientalismo* invocado por Said (1990). Para a perspectiva xiita o Ocidente é o mal em ação, e deve ser destruído para que o fundamentalismo religioso seja praticado livre de um inimigo corruptor. Tal visão estreita e reducionista dentro do xiismo é sustentada por clérigos radicais, historicamente nutrida pelo belicismo norte-americano e práticas xenófobas européias.

4.3 Pressupostos fundamentais do governo islâmico: a regência do *fiqh* e os *fuqaha*

Khomeini defende que o governo islâmico não é uma tirania e muito menos um absolutismo, pois nestes casos o governante age conforme seus próprios desejos, condenando à morte quem quiser e enriquecendo a quem quiser. Para ele o governo islâmico jamais poderia formatar-se como uma monarquia,¹¹⁷ pois a competência do estabelecimento de leis pertence exclusivamente a Deus e não aos homens ou seus representantes.

O Aiatolá constrói uma imagem de um governo constitucional sob um projeto político estritamente escrituralista, sem precedentes em nenhuma outra forma de governo existente, com um sentido peculiar para o termo constitucional: a constitucionalidade deriva do Corão, isto é, a centralidade é a lei coranista:

É constitucional no sentido de que os governantes estão sujeitos a certas condições nas tarefas do governo e administração do país, condições expressas no nobre Corão e na *Sunna* do mais nobre mensageiro (sobre ele seja a paz).

Estas leis e ordenanças conformam um conjunto de condições que hão de ser praticadas e observadas. Portanto, pode-se definir o governo islâmico como o governo das leis divinas sobre os homens (Khomeini, 2004 [1971], p. 53).

Durante o século XX, os movimentos escrituralistas caminharam na direção de um purismo legalista sem concessões. De um modo vago e insatisfatório, a

¹¹⁷ Para Khomeini todas as monarquias são idólatras, pois o poder legislativo emana de um homem e não de Deus, como arroga para si o governo do *faqih*: “O único poder legislativo no Islã é seu sagrado livro. Ninguém tem o direito de legislar, e nenhuma outra lei pode executar-se, exceto a lei do legislador divino” (Khomeini, 2004 [1971], p. 53,54).

Revolução Iraniana estabeleceu um retorno ao 'original', 'não corrompido', apresentando uma modernidade com fronteiras definidas e intransponíveis.

Um passo atrás para um melhor salto à frente é um princípio estabelecido de mudança cultural. Nossa própria reforma foi feita assim. Mas no caso islâmico, o passo atrás parece ter sido considerado o próprio salto, e o que começou como uma redescoberta das escrituras, acabou como uma deificação delas (Geertz, 2004, p. 79,80).

Para alguns o Corão tem até a declaração dos direitos humanos (Geertz, 2004, p. 80). No entanto, é por demais simplista fanatizar o discurso revolucionário crendo que 70 milhões de pessoas viveriam sob um vazio legislativo. O governo islâmico preconiza um corpo planejador e administrativo, subdividido em três ramificações: assembléia legislativa, conselho judiciário e conselho republicano. Tais órgãos trazem as leis corânicas para o cotidiano, tensionando-o sob múltiplas regras que tolhem diversos princípios das liberdades individuais.

Neste discurso o governo islâmico é um estado de direito sob a tutela da lei espiritualizada, conhecendo apenas a liberdade de servir à proeminência xiita.

No governo islâmico, é a lei que unicamente governa a sociedade. [...] (o governante) atua em consonância com as leis de Deus, como seu executor. [...] as opiniões individuais (inclusive a dos governantes) não podem intervir em assuntos do governo ou nas leis divinas; aqui tudo está sujeito as leis de Deus (Khomeini, 2004 [1971], p. 55).

Qual a principal competência do poder legislativo sob o escrituralismo dos Aiatolás? Planificar leis religiosamente condicionais. Um governo ordenado por leis entendidas como sobrenaturais tem a incumbência de articular os arranjos políticos, econômicos e sociais sob uma Constituição religiosamente condicionada.

Artigo 2º

A Revolução islâmica é um sistema baseado na fé nos seguintes pontos:

1. No Monoteísmo (como se conclui da frase, "Não há outra Divindade senão Deus"). Na sua Soberania e no seu Poder de Legislar, que só a Ele pertence e na necessidade de nos submetermos a Ele.
2. Na Revelação Divina e no seu papel fundamental na expressão das leis.
3. Na Ressurreição e no seu papel fundamental na evolução dos seres humanos para Deus.
4. Na Justiça Divina, na Criação e nas Leis Divinas.
3. 5. No Imanato e na direção permanente e positiva no seu papel fundamental na continuidade da Revolução Islâmica.
6. Na Dignidade do ser humano e nos nobres valores da humanidade que ultrapassam os humanos e no livre-arbítrio ligado com a sua responsabilidade perante Deus. A República Islâmica do Irã garante a justiça e a independência política, econômica, social e cultural e da integridade nacional baseadas no seguinte:
7. Um constante esforço intelectual e de competência dos eruditos da jurisprudência Islâmica reunindo as condições exigidas baseadas no Sagrado Alcorão e nas Tradições dos Puros (Profetas e Imans).
8. No aproveitamento das Ciências e da tecnologia e das experiências avançadas da Humanidade e em todos os esforços feitos para a sua evolução.
9. Na negação de toda a forma de opressão e domínio, bem como de toda a dependência ou submissão a ela.

Artigo 4º

Todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos, etc. e no que diz respeito a recursos naturais devem basear-se em preceitos islâmicos. Este artigo tem absoluta e universal prioridade sobre todos os outros artigos da Constituição tal como cobre todos os decretos e regulamentos que venham a ser decididos pelos jurisperitos do "Conselho de Vigilância" (Irã, artigos 2º e 4º, 1979).

Para Khomeini apenas um governo sacralizador conduzirá a *umma* à consagração do princípio da *Tawhid*, a unicidade de Deus, que se constitui como a base da plataforma política xiita:

O único governo que a sã razão aceita legitimamente e dá boas-vindas livre e felizmente é o governo de Deus. Cujo todo ato é (santo) e de quem é o direito de reger sobre o mundo, e em todas as partículas de sua existência. Tudo que Ele faz é propriedade dele [...]. Nenhum homem pode negar isto menos o mentalmente perturbado.

Está em contraste com o governo de Deus a natureza de todos os governos existentes, como também está para estes governos a legitimidade exclusiva de governo islâmico. O dever de nosso governo que está entre os estados menores no mundo é conformar o governo à lei divina, fazendo as leis passadas pelo Majlis como um tipo de comentário da lei divina. Ficará claro assim que a lei de Islã é a lei mais avançada no mundo, e que sua implementação conduzirá ao estabelecimento da virtude na sociedade (Khomeini, 1981 [1941], p. 170).

A república dos Aiatolás propõe diretivas econômicas que estejam de acordo com os princípios islâmicos, bem como as suas normatizações sobre as demandas judiciais.¹¹⁸ Objetivando proteger a população das influências anti-islâmicas, o artigo 4º, base de toda a constituição, é claríssimo ao subjugar toda a ação parlamentar (leis e projetos afins) aos preceitos islâmicos.

Os líderes religiosos arbitram as resistências ao estrangeirismo sob qualquer forma, empreendendo uma liberdade política: “nos limites marcados pela lei” (Art. 3º, Parágrafo 7). É a luta pela justiça social nos moldes islâmicos. O bem-estar político

¹¹⁸ “[...] o método estabelecido pelo Islã para defender os direitos de sua gente, solucionar seus pleitos e executar as sentenças, é muito efetivo, prático e veloz. Se os métodos jurídicos dos Islã fossem aplicados, e os juízos da *Sha’ria*, em cada cidade assistidos unicamente por um par de juizes com somente uma pluma (caneta) e um caderno à sua disposição, resolveriam velozmente os conflitos entre as gentes, devolvendo-os às suas ocupações” (Khomeini, 2004 [1971], p. 57).

e social da *umma* tem um valor sacramental para o xiismo, pois quando a comunidade unificada prospera, isto é um sinal aprovativo de Deus para com aquela sociedade: “através da experiência de viver numa comunidade verdadeiramente islâmica, o que propicia essa submissão existencial ao divino, os muçulmanos teriam os indícios de uma transcendência sagrada” (Armstrong, 2001b, p. 45).

As funções burocráticas e administrativas, o poder legislativo e o judiciário estarão tutelados por um poder moderador formado por um conselho de guardiães (os fuqaha - clérigos ultra-conservadores), que autoriza ou impugna qualquer candidatura. O eleitorado vota nos deputados para o parlamento (Majlis), no presidente da república e na Assembléia dos Sábios, ou Peritos. Esta assembléia constituída por 86 membros tem o poder de substituir o líder supremo, no entanto, desde 1989 (quando escolheu Sayd Ali Khamenei) está relativamente inativa e se reúne apenas duas vezes por ano à portas fechadas. Também muito importantes na política iraniana são os conselhos municipais. Os conselhos nomeiam os prefeitos, que controlam importantes orçamentos como o de Teerã. O funcionamento do sistema político iraniano pode ser assim exemplificado:



Figura 5 - Descrição do sistema político iraniano.

A Assembléia de Peritos (Majlis-E-Khobregan) constitui-se como um dos mais peculiares alicerces do poder no Irã . Eleita por sufrágio universal para um mandato de oito anos, ela se reúne uma vez por ano, sendo composta por quase uma centena de “sábios virtuosos”. Sua missão precípua é assegurar a preponderância do sagrado sobre a política, sendo responsável pela nomeação e fiscalização do *Faqih*. No entanto, seu perfil conservador a define como uma das fortalezas do profetismo khomeinista.

Após a morte de Khomeini, a nomeação do *Faqih* passou a depender da Assembléia de Peritos, que pode designar um líder ou, na falta de alguém que reúna as capacidades exigidas, nomear uma comissão para desempenhar idênticas funções. Como já vimos, o *Faqih* é o principal pilar do poder na República Islâmica e comandante supremo das Forças Armadas, com poderes para ordenar a mobilização geral e declarar a guerra ou a paz:

Artigo 110º

São deveres e responsabilidades do Líder:

1. Designar os juristas do Conselho de Vigilância.
2. Nomear a suprema autoridade judicial do País.
3. Na capacidade de comandante-chefe das forças armadas:
 - a) Nomear e demitir o Chefe do Estado Maior.
 - b) Nomear e demitir o Sepah Pasdaram (Corpo de Guardas) da Revolução Islâmica.
 - c) Constituir o Conselho Superior da Defesa, que consiste dos seguintes membros:
 - O Presidente.
 - O Primeiro-Ministro.
 - O Ministro da Defesa.
 - O Chefe do Estado-Maior.
 - O Comandante-Geral dos Corpo de Guardas (Sepah Pasdaran) da Revolução.
 - E dois conselheiros nomeados pelo Líder.
4. Assinar as credenciais do Presidente depois da eleição pelo povo. A competência dos candidatos à presidência que reúnem as condições citadas na presente lei

deverá ser confirmada pelo Conselho de Vigilância antes das eleições e, em caso do primeiro período presidencial, pelo Líder.

5. Demitir o Presidente devido a considerações de interesse nacional, depois que tal decisão foi emitida pelo Supremo Tribunal confirmando a desobediência do Presidente às responsabilidades que oficialmente lhe competem, ou por votação da Assembléia por incompetência política do Presidente.
6. Garantir anistia aos condenados ou reduzir-lhes as penas no enquadramento dos princípios islâmicos e sob proposta prévia do Supremo Tribunal (Irã, 1979).

O presidente da República é a segunda figura do Estado e o chefe do Governo. Eleito por sufrágio universal, está limitado a dois mandatos de quatro anos. Ele escolhe os Ministros e cuida das áreas que não dependem diretamente do *Faqih*. Apesar de liderar o Conselho Supremo de Defesa Nacional, o Presidente não detém o controle efetivo sobre as forças armadas.

O Parlamento (Majlis) tem eleições regulares desde 1980, que nem a guerra com o Iraque interrompeu. É um órgão legislativo eleito de quatro em quatro anos por sufrágio universal e composto atualmente por 290 deputados. Após as eleições de 2000, o parlamento foi pela primeira vez dominado pelos reformistas, todavia, atualmente tem uma maioria conservadora alinhada com as políticas ortodoxas do presidente Ahmadinejad. Apesar de indissolúvel, sua autonomia legislativa é cerceada pela fiscalização do Conselho dos Guardiães.

Os conselhos são invocados pela constituição islâmica como uma revelação do Corão.¹¹⁹ O Conselho Guardião (*Shura-E-Nigahban*) é composto por seis juristas nomeados pelo chefe do sistema judicial, mas dependentes da aprovação do Majlis, e por seis teólogos escolhidos diretamente pelo *Faqih*. O Conselho pode devolver ao

¹¹⁹ De acordo com o Alcorão: "[...] aconselha-te com eles no assunto" (3:152), os conselhos constituem os principais órgãos de tomada de decisão e de administração. No Irã são diversos: O Conselho da Assembléia Nacional, os Conselhos Provinciais, Municipais, de Cidade, Vicinais, de Distritos, de Aldeia e outros. A sua constituição, limites, competência e suas funções estão claramente especificadas na Constituição.

Majlis todas as leis que considere desajustadas dos princípios coranistas, detendo na prática o direito de veto sobre as decisões do Parlamento.

Efetivamente o Conselho dos Guardiães filtra toda atividade política do país, pois, os candidatos (com exceção das assembleias locais) necessitam da sua prévia aprovação para concorrer aos cargos eletivos. Nas últimas eleições para os conselhos municipais e para a Assembleia dos Sábios, em 2006, o conselho vetou candidaturas que tinham posição leniente em relação aos reformistas xiitas.¹²⁰

Devido ao relacionamento cada vez mais tenso entre o *Majlis* e o Conselho dos Guardiães, Khomeini criou o Conselho dos Recursos. Progressivamente tornou-se um dos mais importantes órgãos políticos dirimindo as celeumas políticas.¹²¹

O poder judicial no Irã sempre foi dependente do poder político, no entanto, exerce um papel determinante na estruturação da sociedade. O chefe do poder judicial é responsável pela nomeação do Procurador geral e do Presidente do Supremo Tribunal. Para além dos Tribunais Gerais, onde o presidente do coletivo de juízes é também um promotor público, existem diversos Tribunais Especiais cujas decisões são definitivas, tais como os Tribunais Clericais.¹²² Estes, por sua vez,

¹²⁰ O Conselho também rejeitou 10% dos candidatos nas últimas eleições para o *Majlis*, uma ação limitada quando comparada com a exclusão de 40% dos candidatos quatro anos antes ou o afastamento de 226 dos 230 candidatos às presidenciais de 1997.

Em 2006, nas eleições para o Conselho de Sábios, 490 candidaturas foram registradas sendo que 240 foram rejeitadas. Por causa das desistências voluntárias apenas 140 candidatos disputaram as 86 vagas do conselho. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/nytimes/2006/12/14/ult574u7174.jhtm>>. Acesso em: 16 dez. 2006.

¹²¹ Composto por 34 membros de importância reconhecida na vida religiosa e política do Irã, o Conselho de Recurso sustenta habitualmente as posições do Conselho dos Guardiães, transformando-se num dos principais travões das reformas sociais e políticas.

¹²² São tribunais que se encarregam essencialmente dos casos que envolvem membros do clero, embora possam estender a sua ação, desde que julguem tais casos como ameaças à segurança nacional, a questões como o tráfico de droga e principalmente ao uso da imprensa para denegrir os ideais islâmicos xiitas.

contribuem de forma decisiva no condicionamento das liberdades, fortalecendo as estruturas coercitivas e tolhendo excessos de linguagem, manifestos populares dissidentes ou modismos culturais não-islâmicos.

O Aiatolá Sayeed Ali Khamenei,¹²³ seguidor de Ruhullah Khomeini e atual *faqih* supremo da revolução, é a principal autoridade do país com a palavra definitiva sobre qualquer assunto. Khamenei paira acima do executivo através de um conselho de supervisão, por ele presidido, que exerce uma rigorosa vigilância ressaltando a proeminência dos Aiatolás no controle do Estado e do governo.

O Irã atual é um inédito embrião da modernidade islâmica funcionando como um laboratório experimental da tensa congruência entre o xiismo e o mundo moderno. "Quando foi que se viu, na história do Islã, um país com um presidente, um governo, um primeiro-ministro e um Parlamento?", perguntou o então presidente Rafsanjani em 1995, numa discussão no Parlamento. "Na realidade, 80% do que estamos fazendo não tem precedentes na história do Islã."

Apesar de configurar um líder supremo, a constituição na Revolução Islâmica está mais próxima das teorizações políticas de Montesquieu (com a tríplice separação entre os poderes institucionais do Estado) do que o califado ou qualquer formulação política muçulmana do passado.

Para Khomeini, o verdadeiro governo islâmico deveria ser exercido por um líder austero e despojado,¹²⁴ incapaz de abusar do tesouro público, uma vez que a

¹²³ Após a morte de Khomeini, vários recursos políticos ao corpo de aiatolás não passaram de soluções transitórias que serviram essencialmente para ganhar o tempo indispensável a fim de viabilizar as deficientes credenciais religiosas de Ali Khamenei, de forma a efetivar sua aceitação como *faqih*.

¹²⁴ A construção da imagem de austeridade utilizava a figura de Maomé para legitimar a pobreza. Nos discursos investigados narra-se que Maomé, apesar de governar um amplo território que incluía o Irã, Egito, Arábia Ocidental e Yemem, vivia despojadamente como um pobre estudante do Corão. Certa vez, comprou duas camisas e percebendo que uma era menor que a outra deu a menor para o seu serviçal Qambar; a outra guardou para si. Percebendo que a outra era maior do que o seu perfil, cortou um pedaço que sobrava e a usava. O Aiatolá afirma: "Assim se vestia o governante de uma grande nação, próspera e populosa" (Khomeini, 2004 [1971], p. 56).

maioria das formas de corrupção, para ele, tiveram sua origem nas classes dirigentes. Um notório encontro com a dominação carismática weberiana:

[...] a dominação carismática é também em seu fundamento econômico exatamente o contrário da dominação burocrática. Enquanto esta última depende de receitas constantes e, portanto, pelo menos *a posteriori*, da economia monetária e de contribuições em dinheiro, o carisma, apesar de viver dentro deste mundo, não vive dele. [...] Em sua forma 'pura', o carisma jamais é para seus portadores uma fonte de ganhos privados, no sentido da exploração econômica realizada como troca de certas prestações e contraprestações (Weber, 1999, p. 325).

Logo, no governo islâmico é fundamental a ilibada conduta dos governantes conduzindo o povo à proeminência do sagrado, formatando uma nova ordem social:

A qualificação básica para os governantes, deriva diretamente da natureza e forma do governo islâmico. Além das qualidades correntes, tais como inteligência e habilidade administrativa, há outras duas qualidades essenciais: conhecimento da lei e justiça (Khomeini, 2004 [1971] , p. 57).

O *faqih* possui todas as aptidões para dirigir o governo estatal e aplicar a *Shari'a*; ele também regula as relações e resolve as disputas entre os diversos órgãos do Estado. O líder supremo controla as *bonyads*, fundações criadas com os fundos confiscados após a fuga do Xá e que foram se transformando em poderosas empresas estatais. Do comércio às atividades sociais e culturais, as *bonyads* representam uma parte muito importante da atividade econômica do país, assegurando ao *faqih* uma influência que se estende a toda a sociedade iraniana.¹²⁵

¹²⁵ Acima dos chefes do poder judicial, das forças militares e de segurança, o *faqih* nomeia metade dos membros do Conselho dos Guardiães e os diretores da IRIB, a emissora estatal de rádio e televisão.

Khomeini assegurava que o *Iman* é o representante divino no universo e nada pode alcançar sua elevada posição (Khomeini, 2004 [1971], p. 72). O governo, a administração do país e a aplicação das leis são autoridades proféticas confiadas ao *Iman* e ao seu corpo conselheiro: os guardiões juriconsultos (*fuqaha*).

Em outras palavras, autoridade aqui significa governo, administração e execução da lei; ao invés do que muitos crêem, não é um privilégio, mas sim uma grande responsabilidade. O governo do *faqih'* existe como uma tutela para um menor (o povo) , a saber, “não há diferença entre o guardião de uma nação e o tutor de um menor” (Khomeini, 2004 [1971], p. 62). O *faqih* executa uma regência representativa, em nome do *iman* oculto, até a sua volta gloriosa.

[...] O *faqih* é, por definição conhecedor das matérias relativas à função de juiz, posto que o termo *faqih* se aplica a alguém que está capacitado não somente nas leis e procedimentos judiciais do Islã, senão também nas doutrinas institucionais e éticas da fé. [...] O *faqih* é justo [...] A terceira qualidade é que deve ser um iman, no sentido de líder. [...] portanto chegamos à conclusão de que o *faqih* é o delegado do Mais Nobre Mensageiro (seja bendito e tenha paz) e ademais, durante a ocultação do Imã, é o líder dos muçulmanos e chefe da comunidade (Khomeini, 2004 [1971], p. 88).

Na tradição cultural, a tutela do jurista alude à custódia dos desvalidos dentro da *umma*, onde o regente supremo cuidava de interpretar e aplicar as leis em favor

destes. O povo respaldava seu guia como vice-regente do *iman* oculto via o Parlamento (*majlis*) e pela participação nas atividades políticas e religiosas.

Na tradição política, a tutela do jurista significava uma inflexão do alto clero sobre a arena política todas as vezes que a comunidade islâmica estiver ameaçada por forças contrárias. Khomeini citava a presença dos clérigos em tempos de crise para defender a soberania iraniana e proteger sua população dos abusos externos, tais como: a crise do tabaco em 1891, a revolução constitucional de 1906 e as resistências contra as reformas do Xá em 1963 (Kinzer, 2004, p. 140).

No governo islâmico o conhecimento do Corão é fundamental para todos funcionários públicos. Khomeini lembra que o imã deve ser mais conhecedor do que qualquer outro membro do governo:

O conhecimento da lei e da justiça, portanto constituem qualidades fundamentais desde o ponto de vista dos muçulmanos. Outras matérias não tem a mesma importância ou relevância a esse respeito. [...] As únicas matérias relevantes para governar, aquelas que foram mencionadas e discutidas no tempo do Mais Nobre Mensageiro (sobre ele seja as bênçãos e a paz) e de nossos imãs (sobre eles a paz), e que foram mais unanimemente aceitos pelos muçulmanos são:

1. A boa formação do governante e seu conhecimento das disposições do Islã.
2. A sua justiça e a sua excelência em questões morais e de fé.

A razão indica também a necessidade destas qualidades, pois o governo islâmico é um governo da lei (divina), não das leis arbitrárias de um indivíduo sobre a sua gente, ou de um grupo de indivíduos sobre o conjunto de sua população. [...] E, se o governante tem o conhecimento da lei, deve necessariamente submeter-se à autoridade do *faqih* perguntando-lhe sobre as leis e regulamentos do Islã, para aplicá-los (Khomeini, 2004 [1971], p. 58,59).

Nesta sacralização da política, o *faqih* é um vice-regente do *iman* oculto (Khomeini, 2004 [1971], p. 63) sob um elemento escatológico que escruta a governabilidade: O advento do iman oculto preconiza a necessidade de uma sociedade apta para sua chegada; assim, todos os membros do governo devem congruir esforços (mentoreados pelos *fuqaha*) na depuração da sociedade.

Logo, o *faqih* se constitui num mítico líder sob uma severa responsabilidade espiritual:

Isso constitui-se em uma séria e difícil responsabilidade, mas não se supõe adquirir algum poder espiritual extraordinário, ou elevar o indivíduo em questão acima do nível dos mortais. Em outras palavras, autoridade aqui significa governo, administração e execução da lei; o que ao invés do que muitos pensam não é um privilégio, senão uma grave responsabilidade (Khomeini, 2004 [1971], p. 62).

A constituição iraniana preconiza em seu artigo 5º que o governo deve ser exercido por um líder piedoso, ou por um conselho de jurisperitos¹²⁶ com a anuência do parlamento. Quando a revolução articulou uma alternativa à democracia secular do Xá, utilizando a linguagem do simbolismo xiita, Khomeini foi identificado com os imans antigos facilitando sua aceitação popular:

Cada vez mais ele parecia um dos imans (quase sagrados): como todos os imans tinha sido atacado, preso, e quase morto por um governante injusto; como um dos imans, foi obrigado a se exilar e o destituíam do que tinha; como Ali e Husseim, opôs-se

¹²⁶ Artigo 5º:

“Durante o tempo em que o 12º Iman (que Deus acelere sua reparação) estiver oculto, a direção dos negócios e a chefia do povo da República Islâmica do Irã será da responsabilidade de um jurisprudente justo e piedoso, conhecedor da sua época, corajoso, eficaz e hábil a quem a maioria do povo conhece e aceita ser o seu Líder. Caso o jurisprudente não tenha tal maioria, um Conselho Dirigente, ou Conselho de Direção consistindo de jurisperitos que reunam as qualificações acima, assumirá a mesma responsabilidade” (Irã, 1979).

bravamente à injustiça e defendeu os verdadeiros valores islâmicos; como todos os imans, sabia-se que ele praticava o misticismo; como Hussein, cujo filho foi morto em Karbala, o filho de Khomeini, Mustafá, foi morto por agentes do Xá (Armstrong, 2001b, p. 230).

A perspectiva de Khomeini sobre a tutela do *faqih* revolucionou politicamente um clero¹²⁷ que sempre fora estimulado a não participar da política (Armstrong, 2001b, p. 231). Apesar da teoria da tutela do jurista já ter sido discutida anteriormente por juristas xiitas e sunitas,¹²⁸ Khomeini a utilizou para reconfigurar as necessidades do Estado moderno sob uma roupagem islâmica:

Mas talvez a revolução islâmica tenha ajudado o povo iraniano a chegar à modernidade nas suas próprias condições. Pouco antes de morrer, Khomeini deu mais poder ao parlamento e, com sua benção, Rafsanjani - porta-voz do *Majlis* - deu uma interpretação democrática a *Walayat-al-faqih*. As carências do Estado Moderno convenceram os xiitas da necessidade da democracia, mas dessa vez ela veio num invólucro islâmico que a tornou aceitável para a maioria do povo (Armstrong, 2001b, p. 232).

Os líderes políticos são dotados de conotações míticas sincronizadas com suas responsabilidades políticas. O governo é, portanto, revestido de autoridade espiritual para guiar os homens até Deus:

O governante supervisiona o poder executivo e tem o dever de aplicar as leis de Deus, não tendo diferença se ele é o Mais Nobre Mensageiro, ou o Emir dos Crentes, ou seu representante, ou um *faqih* dos tempos atuais. [...] A autoridade que o profeta de Deus

¹²⁷ Compelindo-o a tornar-se progressista e ativo na politização da fé, tanto como único meio de manter sua emancipação social e política, como ainda o instrumento da realização da vontade de Deus sobre a *umma*.

¹²⁸ Ela realmente era muito pouco conhecida fora dos círculos teológicos, inclusive sendo para alguns considerada como excêntrica e até herética.

(Maomé) e o Iman tinham para governar, executar leis e administrar assuntos, existe também para o *faqih* (Khomeini, 2004 [1971], p. 63).

Para Khomeini, Maomé tinha uma origem sobrenatural.¹²⁹ Tradicionalmente o termo *Walayat-al-faqih* significa na escola xiita o cuidado que os *ulemás* mais graduados deveriam ter com os órfãos, as viúvas e os miseráveis. Os clérigos orientavam e protegiam os desvalidos e incapazes de defender seus próprios interesses. O termo também designava a inflexão dos clérigos sobre assuntos políticos quando, temporalmente, a sociedade islâmica estivesse ameaçada.

Khomeini recodifica essa premissa, associando o imperialismo como uma letal ameaça à soberania da comunidade islâmica e a ocidentalização como um cruel veneno para o islamismo xiita. Logo, o clero teria obrigação de adentrar na arena política para salvar o xiismo, como fizeram na crise do tabaco em 1891, na revolta constitucional de 1906, e nas revoltas populares em 1963.

Criativamente o fundador da república islâmica inovou politicamente as revoluções sociais do século XX, reconfigurando não apenas o sentido de *faqih*, mas, também, o papel dos *ulemás* dentro da política¹³⁰ e a aplicabilidade das leis corânicas nos arranjos sociais. Isso resultou na modificação radical no conceito de autoridade sob o xiismo:

¹²⁹ Khomeini sacralizava exarcebadamente a figura do profeta e seus seguidores iluminados (imans) atribuindo a eles um padrão de semi-divinização seguramente alucinógeno: “[...] existiam desde antes da criação do mundo em forma de luzes situadas debaixo do trono divino; eram superiores a todos os outros homens, inclusive no esperma com que foram gerados e em sua concepção física” (Khomeini, 2004 [1971], p. 64).

¹³⁰ A noção tradicional do papel dos clérigos era que deviam permanecer dentro de seus seminários, restritos ao papel educacional nas mesquitas, não intrometendo-se nas controvérsias políticas. O papel principal do *faqih* deveria ser o assistencialismo caridoso (órfãos, viúvas, insanos mentais, mendigos, hospitais, etc...), ora financiado pelo oportunismo governista, ora pelos tributos religiosos.

Posto que os *fuqaha*¹³¹ não são profetas, devem ser os sucessores ou delegados dos profetas, portanto chegamos a conclusão de que o *faqih* é o delegado do Mais Nobre Mensageiro (a paz seja sobre ele) e ademais, durante a ocultação do iman (*Majli*), ele é o líder dos muçulmanos e chefe de toda a comunidade (Khomeini, 2004 [1971], p. 88).

Na *Walayat-al-faqih*, o conhecimento das matérias islâmicas e a justiça em questão de fé tornar-se-ão imprescindíveis ao *faqih* para a materialização da sua capacidade de liderar. Tais qualificações juntas - conhecimento, justiça e liderança espiritual - apenas poderiam ser encontradas em um profeta ou em seu delegado (Khomeini, 2004 [1971], p. 88), cuja tarefa precípua é guiar os homens até Deus.

O *faqih*, acompanhado de vários *fuqaha*, é um tutor com o dever de aclarar o simbolismo xiita, tão ocidentalista quanto universal:

É o dever dos imans e dos *fuqaha* justos usar as instituições governamentais para aplicar a lei divina, estabelecer a justa ordem islâmica. O governo em si não representa nada exceto problemas e preocupações, mas, então, o que podem fazer? Eles tem aceitado uma responsabilidade, uma tarefa que devem levar ao termino. O governo do *faqih* não é nada além do desempenho de um dever (Khomeini, 2004 [1971], p. 66).

Ressaltamos que a doutrina no *Walayat-al-faqih* não está fundamentada em uma isolada tutela de um jurista com poderes supremos; esta tornar-se-á real, apenas, pela blindagem de um círculo de sábios, consultados “democraticamente”. A consulta ao círculo de sábios (*fuqaha*) cristaliza o comprometimento com o líder

¹³¹ Líderes sábios, versados nas doutrinas e costumes do xiismo.

supremo, algo como uma *shura-al-fuqaha*.¹³² O conselho dos guardiães (a metade composta por *ulemás*), presidido pelo próprio Khomeini, conferia as leis do parlamento vetando-as caso não coadunassem com as normas islâmicas.¹³³

Esse tipo de democracia islâmica preconiza um espaço político inédito e fundamental para antigos atores sociais, os clérigos xiitas: eles formam um escudo que, ao mesmo tempo, protege e amplifica a voz política e profética do guia supremo. Inflexionando as leis, crenças e instituições xiitas entre as diversas camadas da sociedade iraniana.

Uma visão da modernidade onde a prática política afirma-se através de combatentes audaciosos, cujas trincheiras principais são o político e o cultural, desde as mesquitas às universidades. Para explicar melhor esse papel, Khomeini resgata o conceito primitivo de fortalezas do Islã e aplica-o aos *fuqaha*:

O significado da afirmação do imã de que os *fuqaha* são a fortaleza do Islã, é que eles tem o dever de proteger o Islã e que devem fazer o que seja necessário para cumprir esse dever. Essa é uma de suas maiores obrigações, mais ainda, uma obrigação absoluta e não relativa. Esse é um assunto que os *fuqaha* do Islã devem prestar especial atenção (Khomeini, 2004 [1971], p. 76,77).

Para guiar a sociedade à justiça e teologia xiita, os decretos (tais como as encíclicas papais) do *faqih* autoproclamam-se proféticos e infalíveis: “Não pode haver a menor dúvida de que os *hadices* que temos discutido referem-se ao governo do *faqih*, porque ser um sucessor do profeta (Maomé), significa sucedê-lo em todas

¹³² *Shura-al-fuqaha* – Invocada como fundamento de uma democracia sob o islamismo, a *shura* é uma consulta realizada ao conselho de sábios (*fuqaha*) em casos de demandas legais. Na teoria política islâmica, o governador ampara-se num conselho que corrobora suas decisões. Para os xiitas modernistas é um exemplo de democracia.

¹³³ Foi este órgão que bloqueou todas as reformas liberais e democráticas propostas pelo presidente Mohammad Khatami em fins da década de 1990.

as funções da profecia” (Khomeini, 2004 [1971], p. 74). A aplicabilidade dos signos teológicos xiitas sobre o cotidiano político da sociedade transfigurava os *fuqaha* em muito mais do que simples fiscais do *faqih*,¹³⁴ antes, deveriam ser as figuras de proa no combate a qualquer medida (até do *faqih*) anti-islâmica.¹³⁵

O sentido da frase: ‘os *fuqaha* são os administradores do profeta’, não significa que os *fuqaha* são simplesmente administradores em relação com a emissão de opiniões jurídicas. Pois, de fato, a função mais importante dos profetas (a paz seja sobre eles todos) é o estabelecimento de um sistema social justo mediante a aplicação das leis e normas divinas.¹³⁶

[...] Serão unicamente os *fuqaha* justos quem poderiam aplicar corretamente as regras do Islã e estabelecer firmemente as instituições, executar os castigos penais da lei islâmica e preservar os limites e a integridade territorial da pátria islâmica. Resumindo: a aplicação de todas as leis relativas ao governo é responsabilidade dos *fuqaha* (Khomeini, 2004 [1971], p. 82).

Na retórica de Khomeini, a decadência do Islã em países onde muçulmanos vivem sob governos profanos (ou heréticos) deve-se justamente à ausência dos *fuqaha* justos sob a tutela do *faqih* legítimo.¹³⁷ Para recompor essa ação do *faqih*, e dos *fuqaha*, as leis ocidentais devem ser abolidas, pois são um ponto de ruptura num governo genuinamente islâmico (Khomeini, 2004 [1971], p. 85).

¹³⁴ Nos primórdios eles fiscalizam a aplicação dos impostos e outros tesouros públicos.

¹³⁵ “Se um *faqih* atua em contradição com os critérios do Islã deverá ser automaticamente destituído de seu cargo, posto que haverá perdido sua condição de administrador” (Khomeini, 2004 [1971], p. 83).

¹³⁶ Khomeini cita aqui um verso do Corão: “Certamente, nós temos enviado os nossos mensageiros com signos claros e fazemos declarar com eles o livro e a balança para que os homens possam viver com igualdade.” (Sura 57:25).

¹³⁷ Khomeini explicita: “O Islã (xiita) veio estabelecer a ordem social; a liderança e o governo são para assegurar o ordenamento dos assuntos sociais.” (Khomeini, 2004 [1971], p. 78).

Os *fuqaha* também são juizes no arbítrio das demandas sociais e judiciais: “Ninguém pode duvidar que o iman (sobre ele a paz) designou os *fuqaha* para exercer ambas funções: judicial e governo. É obrigatório para todos os muçulmanos obedecer ao decreto do iman” (Khomeini, 2004 [1971], p. 103). A visão do juízo vindouro obriga, teoricamente, os *ulemás* à lisura no trato do erário público.¹³⁸

Além disso, o paradigma Khomeinista reforça um pressuposto duplo: submeter-se à autoridade do *faqih* supremo é submeter-se ao querer de Deus; logo, honrá-lo politicamente é servir à divindade:

Obedecer e seguir aos que detém autoridade é também uma obrigação, eles são, de acordo com as nossas crenças, os imans (sobre eles sejam a paz). Por ser assim, a obediência aos seus decretos de governo é também uma forma de obediência a Deus (Khomeini aqui está falando apenas do *faqih* supremo). Posto que o Deus Todo-Poderoso nos tenha ordenado seguir ao mensageiro e aos que detenham a autoridade, nossa obediência a eles é, atualmente, uma expressão de obediência a Deus (Khomeini, 2004 [1971], p. 97).

Para repelir os governos não-islâmicos, o cidadão muçulmano deve aceitar apenas a justiça dos clérigos islâmicos. Caso seja prejudicado, sob qualquer forma, jamais deve apelar para a justiça civil secular. Caso o faça, e seja justamente retribuído, perderá o direito de fazer uso da sua propriedade, e sofrerá maldições:

¹³⁸ “Qualquer um que governe sobre os muçulmanos, ou sobre a sociedade em geral, deve tomar sempre em conta o benefício e o interesse público e ignorar os sentimentos e interesses pessoais. Por isso, o Islã subordina os interesses particulares aos coletivos, desraigando numerosos grupos que sustentavam uma frente de corrupção e perigo para a sociedade.” (Khomeini, 2004 [1971], p. 95).

É proibido aos muçulmanos recorrer em solução de seus assuntos aos reis e governos tirânicos, assim como aos juízes que atuam como seus agentes, inclusive se eles tem algum direito bem fundado que desejam requerer. Inclusive se um filho de muçulmano tem sido assassinado, ou sua casa arrasada, este não tem o direito de recorrer aos poderes opressores para obter justiça. [...] Se um muçulmano (xiita) recorre a eles nos casos acima e obtém seus inalienáveis direitos por meio desses poderes e destas autoridades ilegítimas, o resultado é uma maldição e ele não terá direito de fazer uso destas vantagens (Khomeini, 2004 [1971], p. 100,101).

Categoricamente, o Iman exorta os xiitas a buscarem apenas o auxílio judicial ou seus direitos legais dentro de um estado islâmico xiita;¹³⁹ portanto, se quisessem usufruir plenamente de seus direitos civis deveriam lutar pela efetiva implantação do governo islâmico.

Weber lembra que o líder carismático insurge contra a ordem institucionalizada, estabelecendo pontos de ruptura que reordenam as ações de seus seguidores. Instalando um senso de utopia cuja racionalidade é o conjunto de desencantamentos temporais e também um feixe de reapropriações do sagrado. O desprezo pelo regime monárquico e pelas instituições laicas fez com que o discurso de Khomeini fosse rejeitado contundentemente pelos sunitas em todo o mundo.

Ao contrário, o carisma conhece apenas determinações e limites imanentes. O portador do carisma assume as tarefas que considera adequadas e exige obediência e adesão em virtude da sua missão. Se as encontra, ou não, depende do êxito. Se aqueles aos

¹³⁹ “Se tens uma peleja com alguém por uma dívida, ou uma herança e necessitas estabelecer a verdade sobre o assunto em questão, debes procurar o juiz designado pelo iman e referir apenas e ele e a nenhum outro. Esta é a obrigação universal de todos os muçulmanos” (Khomeini, 2004 [1971], p. 102).

quais ele se sente enviado não reconhecem a sua missão, sua exigência fracassa (Weber, 1999, p. 324).

O xiismo apropria-se da modernidade veiculando seus valores e signos, através das tecnologias, tecendo sempre formatos propícios à governabilidade islâmica. Khomeini, nesta parte do discurso, exorta todos os clérigos a combater as diversas formas de propaganda em que o Ocidente veicula seus valores e crenças, pois para ele, o orientalismo tece uma opaca retratação do Islã real. No entanto, o xiismo igualmente retrata o Ocidente através de mídias enviesadas que cunharão um ocidentalismo radical, tão letal quanto o orientalismo que condena.

Tratando-se de uma revolução escriturística, sua autoridade deriva da implantação do texto sobre o cotidiano, o que a distancia da dominação carismática e flerta com a dominação burocrática instalada no governo¹⁴⁰. O Ocidente é nocivo, pois ele solapa as bases existenciais do movimento revolucionário (escritura, messianismo duodecemista, nacionalismo e a universalização xiita) apresentando o Islã como seu reverso, o reverso de um mundo livre, democrático e pluralista.

Dias antes de sua morte o Aiatolá fez seu último discurso, onde implorava que os cidadãos continuassem a estudar o *irfan*, conjunto de tradições místicas do islamismo, pois para ele não poderia haver nenhuma verdadeira revolução islâmica se não houvesse um aprofundamento dos valores tradicionais dos signos xiitas no imaginário popular (Armstrong, 2001b, p. 171).

São traços de um temor real tanto para que não se perca o senso comum construído em uma década (1979-1989), como também para que a revolução se perpetuasse como identidade homogeneizante:

¹⁴⁰ “O herói carismático não deriva sua autoridade de ordens e estatutos, como o faz a competência burocrática, nem de costumes tradicionais ou promessa de fidelidade feudais, como o poder patrimonial, mas sim consegue e a conserva apenas por provas de seus poderes na vida. Deve fazer milagres [...] e realizar atos heróicos” (Weber, 1999, p. 326).

O senso comum, no entanto, relaciona-se mais com a forma como se lida com um mundo onde determinadas coisas acontecem do que com o mero reconhecimento do que elas acontecem (...) É uma disposição de espírito semelhante à devoção ou ao legalismo (ética ou cosmologicamente), e esta disposição difere de um lugar para outro, adotando, no entanto, uma forma local característica (Geertz, 2002, p. 21).

A força da perspectiva khomeinista consistia em amalgamar as forças identitárias do xiismo para solidificar uma devoção orgânica à causa do profetismo politizante. Conclama-se uma entrega pessoal à causa, que acaba transformando-se numa entrega pessoal à sua liderança: “Tanto o poder carismático quanto o poder patrimonial se fundamentam na entrega pessoal à líderes naturais e na autoridade pessoal destes” (Weber, 1999, p. 328).

Vértice incontestado da revolução, Khomeini direciona seus seguidores à repulsa ao Ocidente, para ele a aceitação dos valores ocidentais, sob qualquer aspecto, tornar-se-ia um ponto de ruptura no governo islâmico, pois a herética “ocidentoxicação” seria capaz de arrefecer a soberania espiritual e fazer ruir toda a base da revolução islâmica:

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo (Bourdieu, 1996, p. 119).

O xiita é um agente histórico partícipe da situação política na sua sociedade¹⁴¹. Os muçulmanos procuram Deus na história. Sua missão é histórica,

¹⁴¹ Conseqüentemente, as guerras civis, as invasões, as traições políticas e as ascensões e quedas de dinastias não são um enfraquecimento da busca religiosa, mas uma parte da essência da visão islâmica.

isto é, tornar plausível uma sociedade igualitária exclusivamente pela experiência religiosa na política terrena. Os negócios de Estado não são um desvio da vida espiritual, mas a própria essência da religião em benefício do bem estar social:

O bem estar político da comunidade muçulmana era uma questão de importância suprema. Como qualquer ideal religioso, era quase inapelavelmente difícil implementá-lo nas condições imperfeitas e trágicas da história, [...] Se não fossem empenhados todos os esforços para que a história islâmica voltasse ao seu rumo, todo o empreendimento religioso fracassaria, e a vida ficaria sem sentido.

A política foi, portanto, aquilo que os cristãos chamariam de sacramento: a arena onde os muçulmanos vivenciaram Deus e possibilitou ao divino funcionar efetivamente no mundo (Armstrong, 2001b, p. 9,10).

4.4 O programa de implantação do governo islâmico sob o paradigma de Khomeini

A releitura da modernidade tratada por Ruhullah Khomeini é um dos temas fundamentais de sua plataforma política-ideológica-religiosa. O pensamento Khomeinista não se traduz em uma simples contestação da modernidade, mas na releitura islâmica desta modernidade afirmando as identidades xiitas.

O governo islâmico é uma das composições políticas em resposta à proposta governamental do racionalismo iluminista moderno. A ética espiritualista, os valores coletivos, a renúncia do individualismo em favor da coletividade xiita, os princípios espirituais islâmicos norteando visões de mundo, as crenças profundas gerando justiça social e equidade, são alguns dos elementos constitutivos deste governo que reivindica a profilaxia da modernidade ocidental.

Khomeini convoca a elaboração de um sistema de governo eficaz em combater a propaganda cultural do inimigo (ocidentoxicação), como quem combate em trincheiras disputando nas idéias organizatórias religiosas, políticas ou sociais, cada palmo de espaço nas mentes iranianas.

Na retórica Khomeinista o fator religioso é um componente da identidade política e social, constantemente consolidado pelos ritos sociais de afirmação:

Existe portanto, um conjunto oculto em relação ao qual se define o grupo constituído. O principal efeito do rito de afirmação é aquilo que passa quase sempre completamente despercebido: o rito consagra a diferença, ele a institui [...].

Sob a pena de ver-se impedida de compreender os fenômenos sociais mais fundamentais, [...] a ciência social deve levar em conta o fato da eficácia dos ritos de instituição, ou seja, o poder que lhes é próprio de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real (Bourdieu, 1996, p. 98,99).

O encontro entre a religião e a política está eivado de atos de instituições que perpetuam¹⁴² nos indivíduos o passado milenar xiita. Apesar dos debates serem muito menos empíricos do que doutrinários, os ideais religiosos vão, aos tropeços, sendo condicionados historicamente na sociedade. Já não se vê, tão claramente, uma linha divisória entre as preocupações com o eterno e com o cotidiano, principalmente nas sociedades cuja dominação política é cadenciada pelo pietismo carismático (Weber, 1999, p. 324), tal como o Irã dos Aiatolás.

Uma ortodoxia obtendo a dominação burocrática para prescrever a moral pública, desempenhando um papel destacado na política e na hegemonia social, é lembrada como um sinal claríssimo dos nossos tempos (Geertz, 2001, p. 154).

¹⁴² “O ato de instituição é um ato de comunicação de uma espécie particular: ele notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante todos, quer notificando-lhe assim com autoridade a esse alguém que este é que deve ser o seu jeito de ser.” (Bourdieu, 1996, p. 101).

Khomeini não aceita a apatia política como uma opção; antes, ela é um veneno destrutivo que alimenta a miséria iraniana. Os apáticos são artífices da opressão estrangeira e da favelização crescente na Teerã pré-revolucionária, pois ação política emancipacionista é o ativo depurador da corrupção na sociedade.

Alguns se mostram apáticos e inclusive resistem a discutir a teoria de um governo islâmico, outros vão tão adormecidos que chegam a rezar pelos governantes opressores. Por isso vivemos neste presente estado. [...] Alguns até enamorados do Ocidente. [...] Isto somente é possível pela nossa carência de um líder, um guardião, e por nossas carências de instituições de liderança (Khomeini, 2004 [1971], p. 51).

Khomeini estava dizendo que a nação-estado ou o capitalismo e o socialismo (todos girando em torno do materialismo) já não poderiam ser vistos como as vias majoritárias para as sociedades humanas, ele propõe uma outra via: o profetismo politizante do governo islâmico sob a égide do escrituralismo governamental xiita.

O programa de implantação do governo islâmico apresenta quatro passos fundamentais: Um forte programa de propaganda; o envolvimento pleno da sociedade sob o plano de liberdade xiita; a reivindicação da autonomia identitária erradicando os clérigos não comprometidos com a revolução; e, finalmente, o engajamento na luta pela derrubada dos regimes tirânicos e opressivos ao xiismo.

4.4.1 Um forte programa de divulgação e inculcação do xiismo

A eficiente propagação da visão de mundo e os rituais de institucionalização dos hábitos xiitas são o primeiro passo para implantação do governo islâmico:

É nosso dever trabalhar pelo estabelecimento de um governo islâmico. A primeira atividade que devemos desenvolver a respeito é a propagação de nossa causa. Assim é que temos de começar. [...] Agora não temos nem um país nem um exército, mas podemos desenvolver uma atividade propagandista porque o inimigo não terá podido nos privar dos meios para isso (Khomeini, 2004 [1972], p. 141).

Para Khomeini a implantação do governo islâmico pressupõe uma sólida rede de propaganda e instrução teológica. Isso porque a produção cultural e seus estímulos mentais são os pressupostos fundamentais da autonomia identitária. O maior inimigo a ser vencido é a mente ocidental, em sua versão consumista e desumana: “[...] cujos símbolos e valores centrais ele rejeita: o secularismo e o individualismo” (Demant, 2004, p. 299). O alvo precípua não é o cristianismo ou qualquer outra religião, mas o secularismo e a dependência estrangeira; ambos estratégias depreciativas do glorioso islã.

A revolução iraniana institucionalizou na sua Carta Magna a representação de que ela é uma salvaguarda para os interesses de todos os muçulmanos e de todas as vítimas do imperialismo no mundo:

Artigo 152º

A política externa da República Islâmica do Irã baseia-se na negociação e todas as formas de dominação ou submissão a esta, na preservação da independência em todos os aspectos e na integridade territorial do país, defendendo os direitos de todos os muçulmanos, o não-alinhamento com as potências dominantes e relações mútuas de paz com os Estados não-hostis.

Artigo 153º

Não é permitido concluir qualquer contrato que envolva a dominação estrangeira dos recursos naturais e econômicos, a cultura, o exército e outros domínios da nação.

Artigo 154º

A Revolução Islâmica do Irã aspira à liberdade dos seres humanos no conjunto da comunidade humana e reconhece a independência, a liberdade e a prática da justiça como direitos universais de todos os povos do mundo. Conseqüentemente, ao mesmo tempo em que se abstém de qualquer interferência nos assuntos internos de outras nações, a República Islâmica apoiará qualquer luta justa de povos oprimidos contra as classes opressoras em qualquer parte da face da terra (Irã, 1979).

Khomeini ressalta ainda que o aspecto divulgador dos ideais revolucionários protagonizado pelos *fuqaha* tem duas matizes: a preparação do terreno para aplicação da lei islâmica sobre a população e o estabelecimento das instituições islâmicas como uma segunda pele, sociologicamente falando, da sociedade:

Propaganda e instrução, pois são as atividades mais importantes e fundamentais. É obrigação dos *fuqaha* difundir a crença islâmica e instruir as gentes nos pressupostos, ordenanças e instruções do Islã, afim de preparar o terreno para a aplicação da lei islâmica e o estabelecimento das instituições islâmicas na sociedade (Khomeini, 2004 [1971], p. 142).

Na perspectiva xiita a mente ocidental é idólatra e por isso seus ideais precisam ser combatidos até serem expugnados na sociedade, pois eles conduzem os homens ao mais baixo degrau da existência. Para ele os governos ocidentais, e os judeus, são imperialistas que existem exclusivamente para “distorcer a verdade do Islã e desviar a liderança dos muçulmanos [sobre a sociedade]. [...] e estabelecerem o domínio judeu sobre todo o mundo” (Khomeini, 2004 [1971], p. 143).

Quando o ódio vem na forma de uma prédica universalista que apresenta-se como verdade absoluta, estimulando estereótipos sob a égide de um poder político, a religião despe-se de suas funções conciliadoras para formatar-se belicista. O

governo islâmico, portanto, tem sua propaganda e instrução não apenas centrada na educação religiosa, mas, também, no posicionamento político contra aquilo que consideram o maior pecado: a *jahiliyya*, a saber, a ignorância idolátrica:

A idéia islâmica de idolatria foi moldada pela realidade do panteão de deuses pré-islâmicos na Arábia peninsular. Alá, antes da revelação de Maomé no século XVII, era meramente um entre iguais - nem só, nem onipotente. Naqueles dias primordiais da antiga *jahiliyya*, a era da ignorância, a idolatria era a crença não em um deus que substituísse Alá, mas em deuses que ainda existiam na mesma forma que Alá (Buruma; Margalit, 2006, p. 114).

Khomeini afirma que a “ocidentoxicação” é marcada pelo culto ao materialismo consumista, ao hedonismo, e à individualização da sociedade. O culto à vida material e ao ego é uma radical idolatria, sendo portanto, uma clara manifestação de um ‘deus estranho’ (Khomeini, 1981, p. 34). Qutb defendia que somente um sistema concreto anti-ocidental poderia subsistir contra a forma profana de se controlar uma sociedade distante de Deus, ou seja, a *jahiliyya*:

A *jahiliyya* controla o mundo prático, e para sustê-la tem uma organização viva e ativa. Nesta situação, os esforços meramente teóricos para combatê-la não podem igualar-se a ela ou superá-la. [...] Um novo sistema purificador [o Islã] deve entrar no campo de batalha como um movimento organizado e viável. Deve lutar com a determinação de sua estratégia e sua organização social. As relações entre seus membros devem ser mais firmes e poderosas do que as que existem no sistema *jahiliyya*. É necessário que a crença do Islã se materialize na forma de um governo organizado e ativo. Este grupo deve separar-se da sociedade corrompida, abandonando independentemente e distintamente a sociedade incrédula ativa e organizada com objetivo de bloquear o Islã (Sayd Qutb).¹⁴³

¹⁴³ Conforme disponível em: <<http://ar.geocities.com/obserflictos/qutb.html>>. Acesso em: 16. jan. 2006.

É o escrituralismo governamental que converte o povo à *dyn*, isto é, a fé pura que combate a *shirk*, a idolatria (Khomeini, 2004 [1971], p. 147). A tentativa de concretizar o discurso da existência de um inimigo oculto fomenta a exigência de uma forte resistência, e vigilância, contra os ardilosos preceitos profanos infiltrados na sociedade iraniana. Para Khomeini a ignorância idolátrica, a *jahiliyya* atual, é mais nociva do que a idolatria primitiva (na politeísta Árabia pré-islâmica):

O povo deve ser instruído nestas matérias e ajudado a amadurecer intelectual e politicamente. Devemos dizer-lhes que classe de governo desejamos, que tipo de pessoas poderão assumir as responsabilidades no governo que nós propomos e que política e programa podem ser seguidos (Khomeini, 2004 [1971], p. 145).

O Aiatolá reitera a predominância do religioso sobre o político explicitando que o melhor local para se proceder essa instrução propagandista é a mesquita. As reuniões religiosas devem ser sempre servir à politização da fé:

Muitas das ordenanças do Islã que se referem à adoração também incumbem as funções políticas e sociais. As formas de adoração praticadas no Islã estão usualmente ligadas à política e a gestão da sociedade. Por exemplo, a oração coletiva, a reunião por ocasião da *Hajj* (peregrinação à Meca) ou na oração de Sexta-feira, com toda a sua espiritualidade, exercem uma influência tanto política como social e doutrinal. [...] o uso religioso consolida os sentimentos de irmandade e cooperação levando à maturidade intelectual na busca de soluções para os problemas políticos e sociais, com o resultado natural da *jihad* e o esforço coletivo (Khomeini, 2004 [1971], p. 146).

Obviamente, nesse momento, Khomeini assevera o uso da *jihad* no sentido de fé que milita o esforço supremo para a obediência aos desígnios da fé, e não

conforme o conceito belicista defendido por outros radicais islâmicos. As prédicas fervorosas e apaixonadas fazem das reuniões nas mesquitas um renovo semanal dos compromissos revolucionários.

O Islã é atualmente um estranho. Ninguém o conhece com propriedade. Deveis transmiti-lo, e suas ordenanças, de maneira que todos cheguem a entender o que é o Islã e quais os seus objetivos. Assim o Islã irá gradualmente ser conhecido e, com ajuda de Deus, algum dia se estabelecerá o governo islâmico (Khomeini, 2004 [1971], p. 165).

As escolas e instituições islâmicas precisariam ser aperfeiçoadas para atender as demandas do plano xiita de governo: “melhorando a linguagem, os métodos de difusão e instrução” (Khomeini, 2004 [1971], p. 152). Aprimorando práticas pedagógicas objetivando conquistar um maior número de ouvintes. Além disso, as escolas deveriam ser depuradas de todo e qualquer *ulemá* que não apoiasse integralmente as reformas políticas e sociais da revolução xiita:

As atitudes destes pseudosantos contrariam os ensinamentos. [...] hoje é difícil a gente obter uma verdadeira apreciação do Islã e da necessidade das reformas sociais, portanto, também devem mudar os *ajunds* afiliados à corte, que tem vendido sua religião pelo benefício mundano, devem ser despojados de suas roupas e expulsos das instituições de ensino religioso. [...] Pois as instituições religiosas formam parte da sociedade e parte de sua gente (Khomeini, 2004 [1971], p. 153).

A depuração dos clérigos era primordial a qualquer preço. Esse esforço precisava ser perene e crescente, mesmo que demorasse várias gerações para ser efetivado: “uma atividade contínua em diferentes campos [da sociedade]. Nosso

elevado objetivo não pode ser mensurado pelo tempo que se leva para conseguir implantá-lo” (Khomeini, 2004, [1971], p. 149).

4.4.2 O envolvimento pleno da sociedade sob o plano de liberdade xiita

A religião também promove lutas por autonomia política e emancipação anti-imperialista. Os meios utilizados para consecução dos objetivos revolucionários são variados na história, e entre tantos outros, a religião também surge como poder emancipador ao impulsionar resistências identitárias ao imperialismo cultural, resistindo ao reducionismo etnocentrista do estrangeiro e fortalecendo traços identitários locais.¹⁴⁴

A busca pela liberdade política é uma poderosa aliada da religião, e esta, por sua vez, protagoniza um ambiente extremamente propício às lutas políticas. A fé aumenta o fervor do combatente amalgamando frustrações e expectativas emancipatórias.

Arregimentando as massas populares sob o prisma da consagração ao martírio, o xiismo iraniano se vê artífice da liberdade espiritual contra uma monarquia opressiva, como o do Xá Mohammad Reza Pahlevi. Tocqueville descrevendo a América do século XIX, já percebia que:

¹⁴⁴ Além disso, a religião pode aglutinar forças e fomentar ideais emancipatório contra as dominações econômicas e tecnológicas como o governo islâmico iraniano tem demonstrado na questão nuclear.

Longe de se prejudicarem estas duas tendências [a política e a religião], em aparências tão opostas, caminham em concórdia e parecem prestar-se apoio mútuo. A religião vê na liberdade civil um nobre exercício das faculdades do homem; no mundo político, um campo entregue pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa em sua esfera, satisfeita com o lugar que lhe é reservado, [...] a liberdade civil vê na religião a companheira de suas lutas e de seus triunfos, o berço de sua infância, a fonte divina de seus direitos. Ela considera a religião como a salvaguarda de seus costumes (Tocqueville, 1998, p. 52).

Se quisermos entender a revolução iraniana é preciso diferenciar o tempo histórico de sua implantação (1978-1979), com os descaminhos que se sucederam na consolidação do governo. Apesar de supressora das liberdades civis (erradicando dissidências ao longo das décadas de 1980 e 1990) ao final da década de 1970, e ainda hoje, a revolução iraniana era vista como uma bandeira de liberdade para amplos segmentos da sociedade assolados pelo regime modernizante do Xá.

A fé é o cimento e o propulsor energético desta luta revolucionária. No panorama da sociedade iraniana a religião foi protagonista da identidade cultural e da soberania nas representações políticas e sociais (Tocqueville, 1998, p. 65). Khomeini compelia toda a sociedade a lutar pela causa da liberdade da fé xiita, sem esperar apoio externo:

Todos os setores da sociedade estão alistados para lutar pela causa da liberdade, da felicidade e da independência da nação, e sua luta necessita de fé. [...] O Islã é uma escola de *jihad*, é uma fé de combate, permitindo corrigir seus hábitos e crenças de acordo com o Islã e transformando-se eles mesmos em uma poderosa força, para que possam derrocar o tirânico regime que os imperialistas nos tem imposto e estabelecer um governo islâmico (Khomeini, 2004 [1971], p. 148).

O Aiatolá esperava uma massiva aceitação entre os povos muçulmanos. Ele afirmava que Moisés conseguiu libertar o povo de Israel do Egito através de uma fé determinante sob o poder de Deus, e conclamava todos os xiitas a experimentarem tal coragem¹⁴⁵ e determinação. Khomeini alegava que a fé dissociada do engajamento político não poderia engendrar uma revolução, todavia, quando a religião está qualificada com a tenaz da política se produz não apenas governos, antes, líderes para a humanidade.

Ele assevera que os clérigos eram exortados a cuidar apenas dos assuntos religiosos, para que os governos estrangeiros consolidassem sua colonização:

Os especialistas estrangeiros tem estudado nosso país e conhecem todas as suas reservas minerais, ouro, cobre, petróleo e outras. Também tem valorizado a morte de nosso povo e chegado a conclusão de que a única barreira que bloqueia seu caminho é o Islã e a liderança religiosa.

[...] Os imperialistas desejam fervorosamente fazer os *ulemás* parecerem como agentes a seu serviço para que percam o respeito da gente e estas o abandonem. Ao mesmo tempo, com a propaganda de suas insinuações, tem tratado de apresentar o Islã como um assunto irrelevante, limitado, restringindo as funções do *faqih* e dos *fuqaha* a questões insignificantes (Khomeini, 2004 [1971], p. 158).

Cada muçulmano amante da liberdade deve desembaraçar-se da fatal apatia e diligentemente buscar a implementação do governo islâmico: “você tem o poder, a coragem e o sentido da estratégia necessários para lutar pela liberdade e pela

¹⁴⁵ “Necessitamos do cajado de Moisés e da resolução de Moisés; necessitamos de pessoas capazes de empunhar o cajado de Moisés e a espada do Emir dos crentes (sobre ele seja a paz). Os covardes que atualmente se sentam nos centros religiosos, certamente não são capazes de estabelecer e manter um governo, pois estão tão carregados de medo que não podem empunhar sequer uma pluma ou empreender atividade alguma” (Khomeini, 2004 [1971], p. 155).

independência nacionais [...] uma vez que derrubem o regime tirânico” (Khomeini, 2004 [1971], p. 155).

4.4.3 Reivindicar autonomia identitária erradicando clérigos descomprometidos

No governo revolucionário iraniano, os sacerdotes que apenas cuidam de assuntos espirituais estão privando a sociedade de conhecer as riquezas do Islã pleno e de vivenciar a liberdade e justiça social nos moldes xiitas:

O estado atual da sociedade muçulmana é tal que estes falsos santos [os clérigos alinhados com a modernidade ocidental] impedem que os Islã exerça sua influência própria. Eles atuam em nome do Islã, mas estão danificando-o a cada dia. As raízes destes indivíduos estão nos centros das instituições religiosas [...], infeccionando o resto da sociedade com suas más idéias e atitudes (Khomeini, 2004 [1971], p. 160).

Todos abraçando o esforço supremo para instaurar o governo islâmico, essa era a verdadeira *jihad* (Khomeini, 2003a [1963], p. 11). Cada um, portanto, tem a sua parcela em ser um *muyahid*, isto é, aquele que se dedica à *jihad*. Aqueles que resistirem à instalação do governo islâmico escrituralista devem ser extirpados pelas instituições islâmicas, que zelosamente mantêm a pureza cultural xiita na sociedade.

Para o Aiatolá esses são aqueles que se opõe aos chamados da revolução: “Despertai!” e “Não vivam debaixo das bandeiras dos outros!”, ou ainda: “Não

permitam que as imposições da Inglaterra e da América sejam os seus costumes, e que Israel paralise os muçulmanos!” (Khomeini, 2004 [1971], p. 161).

Os secularistas acolhiam o progresso como sinal de desenvolvimento.¹⁴⁶ Para muitos, a religião estava gravitando para um lugar próprio, distante da articulação e preocupação com as questões temporais. Khomeini conclama a religião para o centro da identidade cultural e do poder político, como única opção de evitar a derrocada da revolução xiita (Khomeini, 2004 [1971], p. 162).

A revolução não poderia ser complacente com clérigos que ficassem silenciosos naquele momento de repúdio ao secularismo do Xá. Todos deveriam romper com o governo profano e aceitar o legado divinizado da causa xiita:

O turbante [sinal que identifica o clérigo] é uma dádiva nobre. Nem todos são dignos de levá-la. Os clérigos que estão à servido do governo são parasitas tratando de engordar às custas da religião e dos verdadeiros *ulemás* [...].

Nós precisamos estar firme frente as tarefas difíceis. Devemos melhorar nossa própria espiritualidade e nossa forma de viver. Devemos ser mais ascéticos que antes e completamente alijados dos bens deste mundo. Todos devemos estar equipados para proteger o legado divino que nos foi confiado (Khomeini, 2004 [1971], p. 164).

A religião não poderia ser um verniz reluzente aplicado sobre uma realidade estável, ela precisava ser o sangue que vivifica os tecidos sociais. O governo islâmico deriva sua autonomia de fontes puramente religiosas. É perfeitamente claro que o “islamismo político”¹⁴⁷ alimenta-se: “[...] da estagnação e da pobreza e

¹⁴⁶ Khomeini percebia que a religião estava se enfraquecendo como força social no início da década de 1970. O secularismo lograva êxito permeando a identidade iraniana como sinal de progresso, modernidade e liberdade.

¹⁴⁷ Como já mencionamos, este termo é uma forma equivocada de identificar o radicalismo islâmico. Certamente afirmar que toda forma de poder político islâmico é fundamentalista, constitui-se um perigoso preconceito. Há um arquipélago de islãs; compreendê-los sem a lente das especificidades próprias é reducionista e estereotipante.

representa um esforço claro dos muçulmanos para finalmente enfrentar as exigências e energias do mundo moderno” (Geertz, 2001, p. 154).

Ibn Khadun (1336-1402) foi um dos mais profícuos historiadores e pensadores do mundo muçulmano medieval. Ele já esboçava uma clara percepção sobre o componente espiritual como um elemento ativo nas relações complexas entre a organização religiosa e as estruturas políticas, econômicas e sociais dentro da sociedade islâmica:

A religião e a lei muçulmana podem ser encaradas como uma forma que tem por matéria a existência da nação e do próprio império. [...] mas a forma é anterior à matéria, o que preserva a primazia do espiritual [sobre todas as demandas do plano material] (Khalidun *apud* Lacoste, 1991, p. 194).

Assim sendo, o objetivo último do processo revolucionário iraniano é a sociedade islâmica purificada como gênese da justiça social.¹⁴⁸ O corpo clerical deve ser purgado, e os infiéis eliminados, para erradicar a maléfica influência ocidental: “[...] a fonte da nova *jahilyya*, o viveiro da idolatria, o mais baixo modo de existência que deveria ser erradicado da terra” (Buruma; Margalit, 2006, p. 122).

4.4.4 O combate da fé contra os regimes tirânicos opressivos

Segundo Khomeini a derrocada dos governos tirânicos decorre de três articulações de resistência: o corte do relacionamento com as instituições

¹⁴⁸ “Somente no estilo de vida islâmico os homens serão livres da opressão de alguns homens sobre outros e devotar-se-ão apenas ao culto a Deus, buscando somente sua orientação e curvando-se apenas diante dele” (Qutb *apud* Buruma; Margalit, 2006, p. 117.)

governamentais; a recusa em cooperar com o governo secular e a criação de novas instituições judiciais, financeiras, econômicas, culturais e políticas.

A revolução iraniana é uma das provas históricas de que as revoluções também podem decorrer das crenças profundas, das representações sociais religiosamente condicionadas. A revolução é precípuamente universalista. Khomeini conclama à exportação da revolução, pois: “[...] se a revolução islâmica não se expandisse, ela poderia implodir” (Ali, 2002, p. 197):

É um dever de todos nós derrubar os *taghut* [infiéis instalados no poder político], por exemplo: os ilegítimos poderes políticos que governam atualmente em todo o mundo islâmico. O aparato governamental dos regimes tirânicos antipopulares, devem ser reconfigurados por instituições à serviço do bem público, e administrados conforme as leis islâmicas. [...] Existem numerosos hadices convocando a lutar contra os opressores e contra os que desejam perverter a religião (Khomeini, 2004 [1971], p. 166).

Apesar de já referir-se à *jihad* como um esforço supremo para submeter-se aos desígnios de Deus, Khomeini aqui enfatiza a violência fundamentalista como um preço necessário à chamada divina da politização da fé.

Diversos tipos de fundamentalistas também empreendem o que parece sugerir um padrão: as crenças profundamente enraizadas delineiam aos conspiradores um padrão de predestinação e redenção que os imbuem do sentimento de vingança de Deus contra o mal instalado na sociedade. Manipulando e sendo manipulados, os líderes religiosos arregimentam multidões para um processo de violência que promete ser, ao mesmo tempo, a espada de Deus contra o mal externo corruptor e o crisol do bem contra as impurezas internas. Infelizmente, esta não é uma exclusividade do xiismo.

Khomeini acionava o imaginário xiita para uma nova era islâmica, conclamando as multidões a refutar toda forma de secularismo instaurando uma sociedade purificada que seria um sinal de Deus entre todas as nações:

Os muçulmanos serão capazes de viver em segurança e tranqüilidade e preservar a sua fé e sua moral, somente quando desfrutarem da proteção de um governo baseado na justiça e na lei. Um governo cuja forma, sistema administrativo e leis, tem sido estabelecidos pelo Islã. Espero que mediante a apresentação desse sistema de governo e dos princípios sociais e políticos do Islã [...], criemos em uma forte e nova corrente de pensamento e um poderoso movimento popular que provocará o estabelecimento de um governo islâmico (Khomeini, 2004 [1971], p. 169).

Mesmo distante do pacifismo, a índole revolucionária de Khomeini também esperava por dias melhores, para si e para o seu povo. Ele acreditava que o célere estabelecimento de um governo islâmico xiita reavivaria a liberdade autóctone e a grandeza cultural que os países islâmicos há muito tinham perdido.

Na perspectiva Khomeinista, a única via para essa reconquista era o engajamento de toda sociedade, mesmo que através dos fuzis, na implantação da revolução, ainda que apenas os obuses da intolerância a consolidassem:

[...] Vós jovens deveis fortalecer vossa vontade para que podeis enfrentar a opressão e a injustiça. Longe da luta não há alternativa. Vossa dignidade, a dignidade do Islã e a dignidade dos países islâmicos dependem de vossa resistência e oposição. [Deus] Corte as mãos dos colonialistas e dos traidores do Islã nos países islâmicos e nas escolas teológicas. Que os clérigos sejam conscientes dos seus pesados deveres e importantes responsabilidades na época atual (Khomeini, 2003a [1977], p. 51).

O martírio sempre foi uma demonstração de força para o mundo árabe. As sementes da revolução deveriam germinar para garantir a pureza de uma sociedade islâmica, e subseqüentemente sua prosperidade.

Assim sendo, na perspectiva de Khomeini a consagração da sociedade decorre de um forte programa de divulgação e inculcação do xiismo com o envolvimento pleno da sociedade reivindicando a autonomia identitária xiita. Para tal, a erradicação dos clérigos não comprometidos e o combate à tirania são imprescindíveis. Um combate constante contra os agentes da idolatria mercantilista ocidental que fazem dos homens inimigos de Deus, pois recusam-se submeter-se a ele (Buruma; Margalit, 2006, p. 120). Tal visão perdura nas palavras de Khamenei, como se vê em um discurso recente perante a Assembléia de Peritos:

O novo modelo de democracia religiosa iraniana tem oferecido à humanidade outro caminho na vida do ser humano além daqueles sistemas que se baseiam na tirania pessoal e dos partidos. Assim também arrogamos o direito de livrar os homens da exploração materialista e secular, corrigindo o erro de se evitar conexão entre a devoção a Deus e a democracia (Khamenei, 2007).¹⁴⁹

O mundo muçulmano tem um enorme potencial: sua visão humanística, sua devoção espiritual, seu vasto território e sua diversidade cultural (árabes, asiáticos, europeus e americanos) enfim, uma civilização riquíssima. O desafio deste século é reencontrar uma saída política e cultural, sob a égide da conciliação, que consolide a fé e a intolerância como experiências totalmente distintas e antípodas.

¹⁴⁹ Conforme disponível em: <<http://www2.irma.com/es/news/view/line-87/0702202769195415.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2007.

5 CONCLUSÃO



Figura 6 – Tolerância e fé: caminhos de uma nova história (2006).

Fonte: indeterminada.

A Revolução Iraniana (1978-1979) foi a única revolução islâmica que derrubou um regime secularista,¹⁵⁰ protagonizando rupturas com regimes padronizados pela política ocidental, entusiasmando a opinião pública e ameaçando regimes similares existentes no mundo árabe (Demant, 2004, p. 117).

¹⁵⁰ Por secularismo entendemos o conjunto de atos que sujeitam as demandas particulares, ou coletivas, à lei civil laica; onde aquilo que é referente aos apelos culturais, políticos e sociais está submetido ao poder temporal em oposição ao que se propõe ser ligado às representações sociais e religiosas.

O regime revolucionário iraniano desejava aceitar e preservar o que tinha herdado do passado, isto é, toda a tradição cumulativa do islã xiita modificando-a apenas de maneira cautelosa. Certamente o caminho iraniano é um exemplo para muitos líderes xiitas ao redor do mundo, afinal o governo dos homens da religião é uma afirmação da tradição simbólica xiita. Apesar disso, setores moderados no Irã buscam uma mistura de moralidade social e lei basicamente secular, mantendo uma relação com os princípios gerais de justiça social implícitos no Corão.

Realmente, a crise com o Oriente não está apenas lá (Said, 1990, p. 16). Se o ódio ao Ocidente encontra terreno fértil no islamismo radical, não está apenas aí a sua origem. A percepção entre o islã e o Ocidente como inimigos mútuos é uma construção política equivocada para ambos. As tensões políticas, e não as divergências religiosas, compõem o centro do crescente antagonismo entre o Ocidente e o mundo islâmico. O Islã não é uma civilização incompatível com a civilização ocidental e muito menos uma religião intrinsecamente belicista. O Ocidente tem muito mais do Oriente do que assume e vice-versa:

O Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como sua imagem, idéia, personalidade e experiência de contraste. Contudo, nada desse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. A cultura européia ganhou em força e identidade comparando-se com o Oriente como uma espécie de identidade substituta e até mesmo subterrânea, clandestina (Said, 1990, p. 14,15).

É interessante observar que a Revolução Iraniana emergiu ao lado do desencantamento político ocidental cuja política se move sem deuses, oráculos ou profetas. No Irã as práticas políticas e concepções religiosas xiitas permeiam o

tecido social das famílias às fábricas, das escolas às mesquitas, presentes nas relações sociais entre os indivíduos e os grupos sociais. Todavia, se diante de um desencantamento do mundo espiritualizado emerge a racionalização burocrática weberiana, Khomeini propôs o caminho inverso: o desencantamento fez emergir uma racionalidade consagradora da fé. Um reecantamento com o divino fundamentando a concepção de soberania afim de que se possa “[...] estabelecer o governo da justiça” (Khomeini, 2004 [1971], p.165).

O Islã não é uma coletividade movida pela violência e pelo ódio contra o Ocidente, antes, constitui-se num mosaico de crenças também solidárias e altruístas, cujas lentes devem ser melhor focalizadas tanto pelo próprio Islã como pelo Ocidente. Realmente: “[...] não existe um único Islã, mas vários ‘islãs’, bastante diversos entre si” (Demant, 2004, p. 77).

Na verdade, há vários pontos de choques culturais em andamento onde cada lado acredita que o outro é violento e fanático: desde a xenofobia européia, passando pela islamofobia americana e culminando no ocidentalismo islâmico que transforma conflitos nacionalistas em conflitos religiosos e deforma qualquer imagem ocidental fomentando rejeições e vinganças nas futuras gerações de muçulmanos.

Em contrapartida, grande parte da mídia ocidental apresenta o Islã como um mundo que precisa ser controlado e representado pelo ocidentais, pois não é capaz de representar a si mesmo. Seus habitantes são descritos como selvagens renitentes, meramente Islã, que precisam ser guiados à glória ocidental (Said, 1990, p. 312). O diálogo com o oriental, na perspectiva ocidental, é uma questão de poder através da manipulação dos mitos e representações:

O oriental é dado como fixo, estável, precisando de investigação, precisando até mesmo de conhecimento sobre si mesmo. Nenhuma dialética é desejada ou permitida. Há uma

fonte de informação (o oriental) e uma fonte de conhecimento (o estrangeiro orientalista), ou seja, um escritor e um tema, inerte em todos os demais aspectos. O relacionamento entre os dois é radicalmente um questão de poder, para o qual há numerosas imagens (Said, 1990, p. 313).

Historicamente o encontro entre esses dois mundos quase sempre foi tenso. Em 900 DC Bagdá era a excelência mundial em termos de riqueza, tecnologia, conhecimento e cultura, e por isso os muçulmanos olhavam os ocidentais cristãos com um desprezo arrogante; ao passo que as potências européias, deste período, definiam os muçulmanos como atrasados em relação ao seus níveis científicos e econômicos. O Ocidente foi um conquistador prepotente que entre o século XI e o XIII engendrou uma hegemonia européia suplantando a hegemonia muçulmana até então predominante (Fletcher, 2004, p. 116).

Em ambos há um misto de indiferença arrogante e animosidade vingativa que perdura até hoje como fruto de perdas e conquistas nos séculos passados. Tais posturas históricas explicam muito da tensão que permeia os dois mundos. Outro erro se reforça na visão que os radicais tecem acerca do Ocidente. Defender uma identidade cultural através da religião foi a saída para os pensadores escrituralistas do Islã (Buruma; Margalit, 2006, p. 110). Khomeini revestiu-se do fundamentalismo como uma saída política, procurando retornar às “fundações” da simbologia xiita e pensar o cotidiano com estes fundamentos, isto é, sob o manto da integridade textual do Corão.

Para Khomeini nenhuma força, ou idéia, pode resistir ao governo islâmico. Em sua perspectiva o estabelecimento do Estado é tão importante que o Islã é considerado idêntico ao governo islâmico. E apenas sob este governo é que o

homem pode lograr justiça e felicidade. Khomeini lembrava que tais pressupostos são válidos e necessários nos tempos de hoje, sob a iminente volta do *mahdi* oculto.

Atualmente, o Irã é o maior beneficiário da contínua deterioração da situação política no Iraque e já se constitui como a principal potência regional perfilando-se como líder de um bloco anti-ocidental emergente. As suas proposições revolucionárias também reforçam tensões com o Ocidente.

A revolução islâmica não terminou no Irã de Khomeini, pois a cada dia constata-se um arrojado empreendimento político-teológico aprofundando o simbolismo da revolução sob a maestria de Khamenei e Ahmadinejad. Ora manipulando pressões externas americanas e europeias para intensificar sua ortodoxia xiita sobre a política, ora sufocando as dissidências internas em nome de Deus. Teerã emerge como uma potência xiita nuclear aglutinando perspectivas das minorias islâmicas estacionadas na periferia do capitalismo mundial, com aditivos altamente explosivos para as relações internacionais no século XXI, pois a possibilidade de uma corrida armamentista na região é crescente, principalmente entre seus rivais sunitas (Arábia Saudita, Egito e Jordânia) que também podem buscar obter armas nucleares.

Acrescenta-se ainda a questão do reconhecimento do Estado de Israel. Pela primeira vez desde 1948 uma potência não árabe, porta-bandeira de uma revolução xiita antiocidental, resolve inflexionar provocações deliberadas anti-sionistas e universalistas: “o povo iraniano quer que se crie um novo Oriente Médio sem a presença norte-americana e muito menos do regime usurpador sionista” (afirmou Ahmadinejad discursando em Ardabil, noroeste do Irã, em Agosto de 2006).¹⁵¹

¹⁵¹ QUEREMOS un Oriente Médio sin presencia norteamericana ni sionista. **IRNA**, Ardabil, 15 Ago. 2006. Política. Disponível em: <<http://server30.ima.com/es/news/view/line-81/0608157625230536.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2006.

Ahmadinejad tentar resgatar o entusiasmo ortodoxo universalista objetivando posicionar o Irã no comando de um possível bloco islâmico antiocidental.

Notificando o papel universalista da Revolução Iraniana o atual líder da revolução, *fiqh* Sayyid Ali Khamenei, afirmou recentemente que a “unidade e a cooperação constante do mundo muçulmano fará retroceder o imperialismo”.¹⁵² Para ele nenhum país islâmico deve ceder a qualquer pressão das potências ocidentais, pois “graças à unidade e à fé, e com inteligência, razão e conhecimento, o povo e as autoridades do Irã solucionarão os problemas existentes e conquistarão uma atrás da outra, as elevadas nuvens do progresso e da honra” (Khamenei, 2006).¹⁵³

A ortodoxia xiita gera uma tensão crescente também na política interna iraniana. Setores descontentes pressionam o estilo agressivo de fazer política externa do presidente Ahmadinejad e a ineficiência de sua política pública interna. O aiatolá Youssef Saanei afirmou em março deste ano:

A República islâmica fez mais progressos no tempo do iman Khomeini - Que ele descansa em paz - do que recentemente! Nós nunca devíamos ter conduzido ao poder a equipe atual. Ela é um sinal de que nós nos afastamos dos objetivos reais da revolução e do iman [Khomeini].¹⁵⁴

¹⁵² AHMADINEJAD, Al-Bashir. La unidad del mundo musulmán hará retroceder al imperialismo. **IRNA**, Teerã, 26 abr. 2006. Política. Disponível em: <<http://server30.irna.com/es/news/view/line-81/0604260589110631.htm>>. Acesso em: 28 abr. 2006.

¹⁵³ IRAN conquistará las elevadas cumbres del progreso y del honor. **IRNA**, Teerã, 19 jun. 2006. Ciência.

Disponível em: <<http://server30.irna.com/es/news/view/line-77/0606197132200310.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2006.

¹⁵⁴ DECAMPS, Marie-Claude. A crítica que os aiatolás fazem ao presidente Ahmadinejad. **Le Monde**, Qom, 06 mar. 2007. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde/2007/03/06/ult580u2388.jhtm>>. Acesso em: 11 mar. 2007.

Há um crescente esforço para reorganizar a revolução priorizando as demandas sociais internas intensificando as premissas do governo islâmico de Khomeini:

Hoje necessitamos de uma nova revolução. Não uma revolução distinta, mas uma revolução vivificadora e fortalecedora da mesma. Uma revolução que enfrente os desafios atuais que a globalização impõe. Necessitamos que os jovens conheçam como o processo revolucionário triunfou. [...] Se deve intensificar a difusão do pensamento dos intelectuais desta revolução para que os muçulmanos sejam participantes e artífices da mesma (Assad, 2005, p. 57).

As pesquisas nas áreas das humanidades precisam salientar suas relevâncias sociais. É preciso que se fale mais, e mais claramente, com o interesse de romper as muralhas divisórias alcançando a capacidade de refletir e humanizar. Uma reflexão que incorpore critérios éticos, morais e espirituais (desde a criação indispensáveis à construção de uma humanidade plena) sobre as práticas sociais.

O século XXI, até agora, está sendo marcado por um claro resgate dos valores espirituais e pela fé anti-determinista. As revoluções religiosas têm ainda muito que nos ensinar, principalmente no que tange às motivações espirituais, engendrando transformações políticas e econômicas. O binômio fé e cultura são mais do que ativos da revolução iraniana, são princípios constitutivos de saberes/práticas que forjam identidades e alteridades.

O puritanismo e a política não são uma combinação nova nas sociedades humanas. Deve-se evitar duas armadilhas intelectuais: a de que é possível pensar em Ocidente e Oriente dissociados e independentes, ambos são permeados pelo

outro e se definem a partir da relação com o outro. E, também, a crença simplista de que o Ocidente tem que defender-se do Oriente.

Ora, além de não estar em guerra com o Oriente, o Ocidente não precisa fechar a sua sociedade como uma forma de defesa daquelas que também já se fecharam para o diálogo e as perspectivas multiculturais. Porém, qual seria o ponto de conexão? Os atributos conciliatórios da religião é uma resposta proeminente.

Num mundo islâmico pode-se fazer muito mais através da religião do que de qualquer outra premissa. Os muçulmanos sabem o quanto a religiosidade é uma porta cultural para o aprofundamento de expressões sociais e políticas pacificadoras. O Ocidente precisa redescobrir o valor cultural da fé engendrando manifestações sociais e políticas. Reconfigurando uma leitura do outro islâmico a partir das forças unificadoras e não das alteridades como se tem feito.

Realmente tanto no âmbito do culto ao secularismo como no radicalismo religioso há graves falhas humanas, todavia é difícil perceber qualquer caminho para as liberdades e igualdades fora do âmbito das mesquitas. Ali estão as pontes transculturais que precisam ser cimentadas por ambos os lados (Ocidente e o mundo muçulmano).

Compreender os mecanismos sociais e espirituais que formatam as mentes piedosas do radicalismo é um passo definitivo para estabelecer um encontro de civilizações, cuja a linguagem seja o respeito dialógico que acolhe ao invés de repelir: “Não podemos permitir o fechamento de nossas sociedades como uma forma de defesa contra aquelas que se fecharam. Do contrário, seríamos todos ocidentalistas” (Buruma; Margalit, 2006, p. 149).

Os historiadores podem colaborar na árdua tarefa de construir pontes entre sociedades espiritualizadas e sociedades seculares, salientando aspectos

conciliatórios das identidades e alteridades tanto do mundo islâmico como do Ocidente. Afirmar ser uma religião (o Islã) violenta em si mesmo é confundir vida religiosa com vida espiritual; qualquer religião pode se deteriorar em belicismo. Os homens podem ser violentos sob a cruz, o Talmude ou o Corão, e também sê-lo sem os três. O problema da violência não está no Islã, antes, está no homem.¹⁵⁵

Os padrões religiosos são molduras específicas de percepção, eles agem como telas simbólicas pelas quais as experiências se cristalizam em normas de conduta que permeiam o estilo geral de vida (*ethos*). A fé, no caso do radicalismo, não deriva das experiências: as precede.

A fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova daquelas que não se vêem. A fé transcende a religiosidade. Estamos nos posicionado ao lado de um outro menos difícil do que parece e muito mais enriquecedor do que se pensa. Repensar as pontes culturais e as lentes com que observamos o Oriente é fundamental no tempo presente. Uma possibilidade de vencer a persistente incapacidade de compreensão mútua que remonta desde a idade moderna (Fletcher, 2004, p. 164).

O juízo do outro apenas produz novos juizes vingativos, pois toda vingança é pródiga em gerar novas vinganças. A fé pode pavimentar um caminho de reconciliação entre o Ocidente e o Oriente. As crenças religiosas, para os que as têm, não são indutivas, mas paradigmáticas (Geertz, 2004, p. 106). Logo, pode-se dialogar muito melhor com o xiismo posicionando-se no ambiente dos seus símbolos religiosos compreendendo seu fatores sociais, psicológicos e culturais.

¹⁵⁵ “Sobretudo o que deves guardar, guarda o teu coração; pois dele procedem as saídas da vida!” Provérbios 4:23.

Ousar compreender, sem repelir, é vital na atordoante interdependência de nosso tempo. Apesar das tensões mútuas existem mais congruências entre o Islã e o Ocidente do que muitos gostariam de acreditar:

Todos nós [muçulmanos e ocidentais] estamos nadando nessas águas [o atrito entre tradição e modernidade]. E, como tais águas fazem parte do oceano da história, tentar ará-las ou dividi-las com barreiras é inútil. São tempos tensos estes que vivemos, mas é melhor pensar em termos de comunidades poderosas e impotentes, da política secular da razão e da ignorância e dos princípios universais da justiça e da injustiça do que nos perdermos na procura de abstrações vastas que podem conferir satisfação temporária, mas pouco autoconhecimento ou análise fundamentada.¹⁵⁶

Um dos impactos contemporâneos da revolução iraniana é a sua relação tensa com o Ocidente. Ambas as civilizações estão eivadas de uma forte tradição intelectual e criativa, mas também repletas de frustrações e ressentimentos que são fortes pontos de ruptura. Há um misto de desejo pelo que o Ocidente alcançou e frustração pela sua realidade econômica e social no homem xiita. Esse é o momento de reaprender a ouvir e acolher valorizando o outro. Permitindo ao outro expor suas motivações e representações posicionando-se em seu lugar. Não vendo-o como um oponente, mas como partícipe da convivência colaboracionista.

O terrorismo não desaparecerá pela exterminação dos radicais, pois sempre uns reivindicarão legitimidade para agir em nome de sua justiça própria. Todavia, ele pode ser arrefecido pela oportunização (social, política, econômica e espiritual) do diálogo solidário e da colaboração. Principalmente colaborando com o fortalecimento político de setores moderados do xiismo diante da opinião pública interna.

¹⁵⁶ SAID, Edward. Choque de ignorâncias. **REDE DE LETRAS**, Rio de Janeiro, Editorial. Disponível em: <http://www.estacio.br/rededelettras/numero4/editorial/choque_igno.asp>. Acesso em: 11 mar. 2007.

Regimes totalitários arregimentam jovens muçulmanos para as fileiras do martírio com o discurso de resistência à miséria causada, segundo eles, pelo imperialismo americano ou europeu. A miséria e a ignorância podem não ser os principais combustíveis do radicalismo islâmico, mas fornecem solo fértil para propagação das doutrinas e ritos culturais que negam qualquer diálogo com as perspectivas ocidentais. Quando o Ocidente empreender ações eficazes de desenvolvimento econômico e social no mundo muçulmano propiciará pontes para a igualdade, liberdade e fraternidade.

Salienta-se que culpar o imperialismo americano, o capitalismo global ou o expansionismo israelense pelo radicalismo islâmico não resolve todo o problema (Buruma; Margalit, 2006, p. 147). É preciso romper paradigmas excludentes, principalmente o que define qualquer tipo de religião organizada como um problema para a harmonia e a colaboração.

As questões no Oriente Médio são também questões de crenças. A fé é a chave identificadora da tolerância no mundo muçulmano e a partir dele. Já que o Ocidente e o mundo islâmico estão indubitavelmente um no caminho do outro é imprescindível uma revolução na forma como o Ocidente e o mundo muçulmano se vêem, e estabelecem suas políticas de cooperação.

Hoje cada lado vê o outro como um elemento estranho, culturalmente diferente, desconhecido, produtor de ameaças enquanto não compreendido e incorporado. Pode-se vislumbrar novas circunstâncias históricas com o mundo muçulmano xiita quando se estiver realmente disposto a ouvi-lo em suas especificidades, tecendo convivências colaboracionistas ao invés de um distanciamento cultural. Cada um de nós é um pouco do mundo que deseja ver

existir. Ouvir, acolher e colaborar são premissas de uma ética pacificadora cujos apelos estão contidos no Judaísmo¹⁵⁷, no Cristianismo¹⁵⁸ e no Islã¹⁵⁹.

As interações entre o Islã e o Ocidente também podem ser frutíferas e harmoniosas. Este é um momento histórico singular para debatermos uma revolução na forma do Ocidente e do mundo muçulmano se compreenderem e se tratarem, estreitando vários laços cooperativos entre si que abarcam aspectos políticos, econômicos e sociais.

Em meio a enormes mudanças persistem os grandes dilemas: combater os paradigmas exclusivistas e aceitar as realidades do outro para coexistir lado a lado sem um estado de aversão mútua. Embrenhar-se neste mundo da espiritualidade é vital para que se desvelar novas contribuições e importantes reflexões sobre a violência, justiça social e fé no ambiente das revoluções religiosas.

A religião é um dos mais poderosos fatores de harmonização. Um idioma comum no mundo muçulmano para um entendimento altruísta cultivando colaborações que dissipam preconceitos e, sobretudo, potencializam acolhimentos mútuos. A religiosidade dissolve nódulos políticos e constitui-se como uma eficiente força para a paz, sobretudo no Oriente Médio onde se crê a milhares de anos que o temor de Deus é o princípio da sabedoria e adquiri-la é melhor do que o ouro.

Se estreito é o caminho que leva à convivência harmoniosa entre as culturas, espaçosa é a estrada que conduz ao enfrentamento e ao ódio renitente. Um

¹⁵⁷ “E quando o estrangeiro peregrinar convosco na vossa terra, não o oprimireis. Como um natural entre vós será o estrangeiro que peregrina convosco; amá-lo-ás como a ti mesmo, pois estrangeiros fostes na terra do Egito. Eu sou o SENHOR vosso Deus” (Levítico 19:33,34).

¹⁵⁸ “E, respondendo-lhe, disse: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, [...] e ao teu próximo como a ti mesmo” (Lucas 10:27).

¹⁵⁹ Diversas correntes internas tem pregado um distanciamento das imposições da Sha’ria, ressaltando suas proposições como indicativas e não imperativas. Muitos líderes muçulmanos trabalham a formulação e a difusão de um Islã moderno, moderado e democrático. Acentuando um perfil liberal, tolerante e acolhedor ao Ocidente.

problema que desdobrar-se-á nas gerações futuras, pois certamente “[...] as escolhas a serem feitas nestes tempos de encontro com o islamismo influenciarão o curso da humanidade nas décadas futuras!” (Demant, 2004, p. 330).

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALI, Tariq. **Confronto de Fundamentalismos: Cruzadas, Jihads e Modernidade.**

Rio de Janeiro: Record, 2002.

AKBAR, Yihad. Apêndice. In: Khomeini, R. **El esforço supremo.** Discursos em Najaf (1964-1978). Madri: Biblioteca Islâmica Ahlul Bait, 2003a. p.3-8.

ARBEX JR., José. **Islã: um enigma da nossa época.** São Paulo: Moderna, 1996.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Da revolução.** 2. ed. São Paulo: Ática/UNB, 1990.

ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do profeta.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Em nome de Deus.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. **O Islã.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001b.

ASSAD, Masuma. La revolução Islâmica em su 25 aniversário. **Kauzar**, Qom, Irán. Ano XII, n. 41-43. p. 57-59, 2005.

BALANDIER, G. **A desordem**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997.

BARROS, José D'Assunção. **O projeto de pesquisa em História**: da escolha do tema ao quadro teórico. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Violência e Religião**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa. Difel, 1989.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. 8. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo**: o Ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2006.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CARDOSO, C. F.; MALERBA, J (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas, SP: Papyrus, 2000.

CARDOSO, C. F. Introdução. In: Cardoso, C. F.; Malerba, J (Org.).

Representações. Campinas, SP: Papyrus, 2000. p. 9-29.

CARNOY, Martin. **Estado e teoria política**. 2. ed. São Paulo: Papyrus, 2004.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 7. ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COGGIOLA, Osvaldo (Org.). **História e Revolução**. São Paulo: FFLCH, 1998.

CROUTOT, Aline. Religião e Política. In: Remond, R (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p. 330-350.

DAMIÃO, Valdemir. **História das Religiões**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

DURKHEIM, Emile. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1984.

ELIAS, Nibert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1994.

Vol 2.

ELON, Amos. **Jerusalém: a cidade dos espelhos**. São Paulo: Saraiva, 1992.

FALCON, Francisco J. História e representação. In: Cardoso C; Malerba J (Org.).

Representações: contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas, SP: Papyrus, 2000. p. 41-79.

_____. História e poder. In: Vainfas, R. Cardoso, C. F (Org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FÉ e tolerância. Teerã. Irã. 2007. 1 Fotografia.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. 8. ed. rev. atual. São Paulo: Ática, 2004.

_____. **Elementos da análise do discurso**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

FLETCHER, Richard. **A Cruz e o Crescente: Cristianismo e Islã, de Maomé à Reforma**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 9. ed. São Paulo, Loyola, 2003.

_____. **Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Neves. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1997.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

- _____. **O saber local**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GELLNER, E. G. **Antropologia e Política: revolução no bosque sagrado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- GOMES, E. T. **O plano político iraniano**. Vitória, ES. 2007.
- HELLER, Agnes. **Uma teoria da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, Mito e Realidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **O pensamento árabe na era liberal – 1798-1939**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Irã**. Constituição (1979). **Constituição da República Islâmica do Irã**. Teerã: Assembléia dos Majlis. Artigos 2º, 4º, 5º, 110º, 152º a 154º, 1979.
- JACONO, Claudio. **Islamismo**. Rio de Janeiro: Globo, 2002.
- KEPEL, Guilles. **La yihad: Expansión y declive del islamismo**. Barcelona: Ediciones Península, 2000.
- KHALDUN, Ibn. **Discurso sobre a história universal**. São Paulo: Sindbad, 1978.
- KHOMEINI e a bandeira iraniana. Teerã. Irã. 2005. 1 Fotografia.
- KINZER, Stephen. **Todos os homens do Xá**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004.
- KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. São Paulo: Edusc, 2002.

- KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. 5. ed. rev. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LACOSTE, Yves. **Ibn Khaldun**. São Paulo: Ática, 1991.
- LARI, Sayyid Mujtaba Muavi. **Los fundamentos de la doctrina islâmica**. Editora: Fundacion para la difusion de la cultura islâmica en el mundo, 19--.
- LEMERLE, Paul. **História de Bizâncio**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio**: do advento do cristianismo até os dias de hoje. Rio de Janeiro: Zahar. 1996.
- LYNN, Hunt. **A Nova História Cultural**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MANGENAU, Dominique. **Novas tendências em análise do Discurso**. 3. ed. Campinas: Pontes e Editora da Unicamp, 1998.
- MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização**. São Paulo: UNESP, 1995.
- MASSOULIÉ, François. **Os conflitos religiosos do Oriente médio**. São Paulo: Ática, 1994.
- MEDDED Abdelwahab. **A doença do Islã**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MERAD, Ali. **El Islã Contemporáneo**. D.F: Universidad del México, 1988.
- MOSCOVICI, Serge. **A Representação Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MURAL de Khomeini em Teerã. Teerã. Irã. 2006. 1 Fotografia.
- NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.
- PECHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. 2. ed. Campinas: Pontes, 1997.
- PINSKY, Jaime. PINSKY, Carla. **As faces do fanatismo**. São Paulo: Contexto, 2004.

- RABBANI, Zohre. Un recorrido por el calendario de la vida del iman Jomeini. **Kauzar**, Qom, Irán. Ano XII, n. 41-43. p.7-56, 2005.
- RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cobas & Naify, 2003.
- RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Org.). **Para uma História Cultural**. Rio de Janeiro: Estampa, 1998.
- RIZVI, Sayyid Ajtar . **La justiça divina**. Madri: BIAB, 2004.
- RUSEN, Jorn. **Razão histórica: os fundamentos da ciência histórica**. Brasília: Editora da UnB, 2001.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SILVA, Denize E. Garcia; VIEIRA, Josenia Antures (Org.). **Análise do Discurso: Recursos teóricos e metodológicos**. Brasília: Oficina Editorial UnB, 2002.
- SILVA, Gilvan Ventura. **Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)**. Vitória: Edufes, 2003.
- SOUZA, Jessé (Org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: Editora UnB, 2000.
- TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América: Leis e costumes**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TORRES, Arlindo. **Intelectuais árabes e europeus face ao desafio do “islamismo político”**. Lisboa, 2003. Preleção apresentada na cerimônia de entrega de insígnias no Encontro da Academia Internacional da Cultura Portuguesa.
- WEBER, MAX. **Economia e Sociedade**. Brasília, DF: Editora UnB, 1999. Vol 2.
- VAINFAS, Ronaldo. Cardoso, Ciro F (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VERNET, Juan. **As origens do Islã**. São Paulo: Globo, 2004.

VISÃO de Teerã em 1978. Teerã. Irã. 1978. 1 Fotografia.

6.1 Fontes Primárias

KHOMEINI, M. Ruhullah. **El gobierno Islâmico**. Madri: Biblioteca Islâmica Ahlul Biab, 2004.

_____. **El esfuerzo supremo**. Discursos em Najaf (1964-1978). Madri: Biblioteca Islâmica Ahlul Bait, 2003a.

_____. **Mensaje del Imam Jomeini al Presidente Gorbachev**. Santiago: Corporacion de Cultura Islâmica, 2003b.

_____. **Testamento político y religioso del líder de la revolución islámica y fundador de la República Islâmica del Irán**. Teerã: Ministério de Relaciones exteriores de la República Islâmica del Irán, 1989.

_____. **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. Califórnia: Mizan Press, 1981.

Irã. Constituição (1979). **Constituição [da] República Islâmica do Irã**. Teerã: Assembléia dos Majlis, 1979.

6.2 Obras de referência

ALCORÃO. Português. **Corão**. Tradução Mansour Challita. 2. ed. São Paulo: Acigi, 2002.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos**. 3. ed. amp. e atual. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Ed. rev. corrig. São Paulo: SBB, 1995.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D.; **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

ELIADE, M.; COULICO, L. **Dicionário das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

6.3 Referências Eletrônicas

AHMADINEJAD, M. La unidad del mundo musulmán hará retroceder al imperialismo.

IRNA, Teerã, 26 Abr. 2006. Política. Disponível em:

<<http://server30.irna.com/es/news/view/line-81/0604260589110631.htm>>. Acesso em: 28 abr. 2006.

BANI-SADR, Abolhasam. Bani-Sadr critica atentados anti-semitas. **Folha Online**,

São Paulo, 31 Jul. 2004. Mundo. Disponível em: <<http://www1.uol.com.br/cgi-bin/bibliot/arquivo.cgi?html=fsp1994&banner=bannersarqfolha>>. Acesso em: 10 jun. 2006.

BARELLA J. E. A riqueza dos aiatolás. **VEJA on-line**. Disponível em:

<<http://www.dantas.com/realidadebr/rn/muculmana/m030903.htm>>.

Acesso em: 20 fev. 2007.

BIOGRAFIA da vida do Iman Sayd Ali Khamenei. **Embaixada do Irão em Portugal**. Lisboa. Disponível em: <<http://www.emb-irao.pt/Biografia.html>>. Acesso em: 17 set. 2006.

DECAMPS, Marie-Claude. A crítica que os aiatolás fazem ao presidente Ahamdinejad. **Le Monde**, Qom, 06 mar. 2007. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde/2007/03/06/ult580u2388.jhtm>>. Acesso em: 11 mar. 2007.

EL modelo de democracia religiosa le há abierto un nuevo camino a la humanidad. **Irna**. Teerã. Política. 20 fev. 2007. Disponível em: <<http://www2.irna.com/es/news/view/line-87/0702202769195415.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2007.

FATHI, Nazila. Eleições do Irã poderão testar o nível de apoio do presidente. **The New York Times**, Teerã, 14 dez. 2006. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/nytimes/2006/12/14/ult574u7174.jhtm>>. Acesso em: 16 dez. 2006.

GELNNER, Ernest. A resistência à secularização. **Wikipédia**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Isl%C3%A3o_por_Ernest_Gellner>. Acesso em: 26 fev. 2006.

IMAN Jomeini (r.a) **Islã Shia**. Disponível em: <http://www.islam-shia.org/imam_jomeini/imam_jomeini.htm>. Acesso em: 25 dez. 2006.

IRAN conquistará las elevadas cumbres del progreso y del honor. **IRNA**, Teerã, 19 jun. 2006. Ciência. Disponível em: <<http://server30.irna.com/es/news/view/line-77/0606197132200310.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2006.

LEGADO del Iman. **IslamOriente**. Disponível em: <<http://islamOriente.com/articulos/khomaini/legado-del-imam.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2006.

MADINI, A. **Khomeini no Microscópio**. 2. ed. Disponível em:

<<http://islamicweb.com/beliefs/cults/Khomeini.htm>>. Acesso em: 1 out. 2005.

QUEREMOS un Oriente Medio sin presencia norteamericana ni sionista. **IRNA**,

Ardabil, 15 Ago. 2006. Política. Disponível em: <<http://server30.irna.com/es>

</news/view/line-81/0608157625230536.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2006.

QUTB Sayyd. As características da sociedade islâmica e o método correto para sua conformação. **Observatório de Conflitos**. Disponível em:

<<http://ar.geocities.com/obserflictos/qutb.html>>. Acesso em: 16 jan. 2006.

SAID, Edward. Choque de ignorâncias. **REDE DE LETRAS**, Rio de Janeiro,

Editorial. Disponível em: <<http://www.estacio.br/rededeletas/numer->

o4/editorial/choque_igno.asp>. Acesso em: 11 mar. 2007.

7 APÊNDICES

APÊNDICE A - Principais personagens no xiismo duodecemista

Abbas I – Xá entre 1588 e 1629 que presidiu o período de apogeu do império safávida no Irã, construindo cortes magníficas. Reagrupou politicamente o território iraniano que estava fragmentado desde a invasão mongol (1258-1500). Deu continuidade à política de Ismail I, convocando *ulemás* xiitas do Líbano para instruir os iranianos afirmando sua diferenciação dos otomanos turcos (sunitas) e propiciando a confluência entre o xiismo político e o cotidiano persa.

Abdu, Muhammad – (1849-1905). Considerado um traidor por Ruhullah Khomeini foi um reformador egípcio adepto de ideais ocidentais. Propôs uma reunificação no Irã através da modernização das instituições islâmicas.

Abu al-qasim, Muhammad – Conhecido como o iman oculto. Era o **décimo segundo Iman** da shia (partido ou facção). A mítica xiita afirma ter ele desaparecido em 874, poupado por Deus da perseguição foi retirado da terra e reservado para

momentos antes do juízo final. Aparecerá como um messias (*Mahdi*) que instaurará a plena ordem de justiça e vingança contra os inimigos do Islã.

Ahmadinejad, Muhammad – Conservador ortodoxo que preside a República Islâmica do Irã desde 2006, sendo eleito em 2005. Militante xiita desde a adolescência sua plataforma de governo maximiza o universalismo xiita e a aplicabilidade da *Sha'ria* no cotidiano. Trabalhando a questão nuclear como identidade de soberania islâmica capitalizou votos entre a população apesar de enfrentar crescentes insatisfações entre os setores moderados.

Aisha – Esposa favorita de Maomé que morreu nos seus braços. Era filha de Abu Bakr e liderou a oposição de Medina a Ali ibn Abi Talib durante a primeira *fitnah*, isto é, uma das guerras civis que marcaram os tempos pós-Maomé.

Al-Baqir, Muhammad – Falecido em 735 foi o **quinto Iman** para os xiitas. Viveu isoladamente em Medina quando postulou uma visão mítica do Corão, carregada de simbolismos escatológicos e do esoterismo duodecimista xiita.

Al-Hadi, Ali - Foi o **décimo Iman** xiita. Em 848 foi chamado a Samarra pelo califa al-Mutawakkil e lá foi posto em prisão domiciliar vindo a falecer na fortaleza de Askari (868 DC).

Al-Rida, Ali – Foi o **oitavo Iman** xiita. O califa al-Mamum designou-o seu sucessor em 818, pois precisava de aumentar sua base política entre os xiitas.

Bakr, Abu – Foi um dos primeiros convertidos ao Islã. Era um amigo íntimo de Maomé e veio a tornar-se o primeiro califa (632-634) após a sua morte.

Bani-Sadr Abollhasan - Tornou-se o primeiro presidente da República islâmica do Irã permanecendo no cargo até 1981, quando foi obrigado a deixar o país por causa de seus desencontros políticos com Ruhullah Khomeini. Exilado na França, acusa o sistema político iraniano de ser uma ditadura clerical.

Hanifah, Abu - (699-767) Foi o pioneiro da *fiqh* e fundador da escola de jurisprudência de Hanafi.

Hasan al-Askari – Foi o **décimo primeiro Iman** xiita. Viveu e faleceu na fortaleza de Askari, em 874. Esta fortaleza era um presídio político dos califas abássidas.

Hasan ibn Ali - Foi filho de Ali ibn Abi Talib e veio a falecer em 669. Os xiitas o reverenciam como sendo o **segundo Iman** xiita. Após o assassinato de seu pai este neto de Maomé foi aclamado como califa, mas afastou-se da política e levou uma luxuosa e tranqüila vida em Medina, até falecer envenenado.

Husain ibn-Ali – Era o segundo filho de Ali ibn Abi Talib e neto do profeta Maomé. É venerado pelos xiitas como o **terceiro Iman**. Ícone do martírio na luta contra a injustiça, atualmente a sua morte é pranteada como o martírio supremo no mês de Muharran, quando ocorre o festival da Ashura.

Ismail ibn Jafar – Era designado como o **sétimo Iman** no xiismo. Alguns xiitas acreditavam que ele era o último descendente de Ali ibn Talib, são conhecidos como: “os sétimos”. Eles insistem no encerramento da linhagem dos iluminados em Ismail ibn Jafar, em oposição aos duodocemistas que estendem a linhagem até o 12º iman.

Ismail, Xá - Viveu entre 1487 e 1524 e foi o primeiro Xá safávida do Irã. Acentuou uma política de imposição do xiismo duodocemista sobre a população.

Jafar, al-sadiq - Faleceu em 765, foi o **sexto Iman** para os xiitas, teve uma participação robusta no xiismo pois foi ele que elaborou a doutrina do poder sobrenatural do imanato (o corpo dos Imans), no entanto exortou seus adeptos a se afastarem da política e se concentrarem numa concepção mítica do Corão.

Jamal, al-Din – Também conhecido como al-Afghani (1839-1897), foi um reformador iraniano que estimulou os muçulmanos de todas as facções a se unirem num projeto reformador modernista do Islã afim de combater a hegemonia política e cultural da Europa.

Khaldum, Ibn – Trata-se da figura a mais importante no campo da história e da sociologia muçulmana. No século XIV, e início de XV, teorizou sobre a antropologia, religião, história do Islã, e de Maomé, além das instituições e estruturas políticas islâmicas. Seu legado científico e literário inspirou gerações de pesquisadores do humanismo e da religião islâmica.

Kashani, Abolqassem - Figura central do antiimperialismo iraniano durante a década de 1950. Arregimentava as massas populares contra as leis ocidentais, priorizando a tradição jurídica islâmica (*Sha'ria*). Foi um importante articulador político entre Mossadegh e as massas populares, pregando a soberania islâmica e o patriotismo anticolonialista. Omitiu-se publicamente durante o golpe de 1953.

Khamenei, Ali – Atualmente é o *faqih* supremo da Revolução Iraniana. Discípulo de Khomeini, trabalha pela consolidação da revolução: a fundamentação da visão khomeinista na sociedade iraniana do século XXI com a formação de um bloco pan-islâmico, sob a liderança iraniana, que rivalize com a Europa, Israel e os Estados Unidos.

Khatami, Hojjat ol-islam Seyyd - Presidente do Irã entre 1989 e 1997. Defende uma interpretação mais liberal da lei islâmica e trabalhou na aproximação entre Ocidente e o Irã. É visto com desconfiança pelos clérigos conservadores que entendem seus projetos reformistas como uma ameaça ao Irã Khomeinista.

Khomeini, Aiatolá Ruhollah – Viveu entre 1900 e 1989. Foi o mentor espiritual e político da Revolução Iraniana contra o regime Pahlevi, resgatando conceitos do xiismo que estavam alijados da política, revolucionou concepções sobre o líder supremo (*faqih*) e o círculo de sábios ao seu redor (*fuqaha*) no que tange ao escrituralismo governamental e sua dominação sobre os arranjos sociais. Foi o *faqih* supremo do Irã entre 1979 e 1989.

Majlisi, Muhammad Baqir - Falecido em 1700 foi um dos *ulemás* responsável pela consolidação do xiismo duodecemista como a religião oficial do Irã. Responsável por uma grande onda de perseguição sobre as outras religiões e pela abolição do ensino de qualquer outra religião no país.

Maomé (Muhammad ibn Abdallah) – (570 - 632) Líder político e religioso que unificou diversas tribos da Arábia, revolucionou religiosamente a sociedade de seus dias elaborando o Corão; entregando-o aos muçulmanos, estabeleceu uma religião monoteísta que o confessa como seu maior profeta.

Mossadegh, Mohamed – (1882-1967) Proeminente político iraniano, símbolo do nacionalismo e da resistência à monarquia do Xá. Apaixonado pela legalidade e pela soberania política dos iranianos, nacionalizou a companhia petrolífera em 1951; veio a ser deposto em 1953 por um golpe orquestrado pela CIA, com apoio de clérigos iranianos, que recolocou o Xá Muhammad Reza no poder.

Naini, xeque Muhammad Husain – Viveu entre 1850 e 1936. *Mujtahid* iraniano cujo esforço unificador, em sua obra *Admoestação à nação*, legou um formato xiita ao governo islâmico baseado numa planificação constitucional.

Pahlevi, Muhammad Reza – Foi o segundo Xá (imperador) do Irã no século XX (1941-1979), filho de Reza Khan. Alinhado com a Inglaterra e os Estados Unidos no pós-guerra, intensificou a implantação de várias reformas secularizantes, e uma política repressiva brutal que arregimentou diversos setores religiosos, e populares desfavorecidos, contra o seu governo.

Qutb, Sayyd - Viveu entre 1906 e 1966. Um jovem intelectual revolucionário cuja ideologia foi crucial para Khomeini fomentar as premissas de soberania e identidade anti-colonial presentes na sua formação discursiva.

Rafsanjani Akbar Hashemi - Foi presidente do [Irã](#) entre [1989](#) e [1997](#), perdendo as eleições no segundo turno para o [prefeito](#) de [Teerã](#) [Mahmoud Ahmadinejad](#) em [2005](#). Rafsanjani buscou uma economia de [livre comércio](#), internamente, e aprimorou as relações exteriores. Aiatolá de tendência moderada, foi acusado pelo atual presidente de ser corrupto e pró-ocidente. Em [2006](#) promotores [argentinos](#) acusaram-no formalmente do atentado contra a Associação Mutual Israel-Argentina (AMIA) em [Buenos Aires](#), ocorrido em [1994](#).

Reza Kahn, Xá – Viveu entre 1921 e 1941, engendrou um golpe de Estado que iniciou a dinastia Pahlevi no Irã. Admirador do Kemalismo turco, governou com autoritarismo secularista, desagradando os clérigos xiitas, e com nacionalismo.

Sadra, Mulla – Falecido em 1640, era um filósofo místico xiita cuja obra, baseada na compilação de textos do Corão, serviu de inspiração para muitos intelectuais e revolucionários, tais como Ruhullah Khomeini.

Taleqani, Sayyd Muhamud - Falecido em 1979, esse poderoso ideólogo islâmico teve uma vasta influência na formulação da ideologia da revolução islâmica no Irã. Defendia uma visão radical de que o inimigo do Islã não seria o cristianismo ou o judaísmo, mas a secularização ocidental que corrompia os valores divinos.

Talib, Ali ibn Abi – Era cunhado e primo do profeta Maomé. Também foi um dos seus alunos mais devotos. Tornou-se quarto califa em 656, sendo morto por um extremista em 661. Seus seguidores fundaram a Shia (partido) de Ali, por isso conhecidos como xiitas. Segundo eles, Ali é que deveria ter sucedido a Maomé. Ele é o **primeiro Iman** da comunidade xiita. O santuário de Ali Talib, localizando em Najaf, no Iraque, é um dos principais locais de peregrinação para o xiismo.

Yazid I - Califa omíada (680-683) que é lembrado anualmente, nas festas sagradas xiitas, pelo assassinato de Husain Ibn Ali, em Karbala. Simboliza o mal estrangeiro, figurado em governos infiéis que exploram as riquezas islâmicas.

Zayd ibn Ali – Falecido em 740, foi irmão do quinto Iman xiita. Zayd destacou-se pelo ativismo político, escandalizando o quinto Iman que compôs sua filosofia de abstinência política para opor-se à sua liderança. Doravante, os xiitas que se engajariam em ativismo político ficaram conhecidos como Zayaditas.

Zayn, Ali al-abidin – Faleceu em 714, foi o **quarto Iman** xiita. Possuía uma forte tendência ao misticismo, viveu isolado em Medida e morreu sem um envolvimento maior na vida política.

APÊNDICE B - Cronologia básica do xiismo no Irã

Data	Episódios Históricos.
610	O profeta Maomé converte-se e recebe de um anjo as primeiras revelações sobre aquilo que viria a ser o Corão. Tais revelações acontecem em Meca.
612	Início de suas pregações monoteístas aos moradores da região arábica, na época intensamente politeísta.
620-	Os árabes do assentamento denominado <i>Yathrib</i> convidam Maomé para liderar
622	suas tribos. Em Meca ele era perseguido pelo líder dos coraixitas e acabara de perder a proteção de seu tio que falecera, e da família de sua esposa Khadija também falecida nesta época. Em 622, ele e seus auxiliares protagonizam a <i>hégira</i> - data inicial do calendário muçulmano - ao migrarem de Medina para <i>Yathrib</i> , um oásis a 300 quilômetros de Meca, mais tarde rebatizado de Medina.
624	Os muçulmanos infligem uma derrota importantíssima aos habitantes de Meca, e confirmam sua predominância na região. A batalha de Badr, marcou a ascensão militar de Maomé agora contando com três milhões de soldados, além de diversas rotas importantes de comércio.
628	Audaciosa tentativa de paz promovida por Maomé durante a peregrinação à Meca resulta no tratado de <i>Hudaybyyah</i> entre Meca e Medina. Ele é considerado o homem mais poderoso da Arábia atraindo muitas tribos árabes para sua confederação.

- 630** Maomé conquista Meca sem derramamento de sangue ao marchar contra ela e ser surpreendido com seus portões abertos voluntariamente. Por abrigar a Caaba os muçulmanos devem orar na direção desta cidade sagrada.
- 632** Morte de Maomé. Abu Bakr é eleito seu Califa (representante). Início das campanhas militares para ampliar as conquistas territoriais islâmicas.
- 634** Início do califado de Umar ibn al-Khattab. Os muçulmanos invadem o Iraque, a Síria e o Egito.
- 638** Os muçulmanos conquistam Jerusalém declarando-a a terceira cidade santa do mundo islâmico, depois de Meca e Medina.
- 642** Os muçulmanos controlam a Síria, Palestina e o Egito; derrotam exércitos persas na batalha de "*fath al-futuh*". Constroem cidades (Kufa, Basra, Fustat) para abrigar tropas muçulmanas que viviam separadas das populações conquistadas.
- 644** Após o assassinato de Umar inicia-se o governo do terceiro califa: Uthman ibn Affan. O governo muçulmano é instituído no Irã, no Afeganistão e em Sind.
- 656** Uthman é assassinado por soldados muçulmanos descontentes. Ali ibn Abi Talib é aclamado como quarto califa, no entanto, muitos não aceitam o seu governo.
- 656-** Fortes tensões internas resultam na primeira guerra civil interna, a *fitnah*.
- 660** Partidários de Uthman iniciam uma forte revolta contra os partidários de Ali, que reclamavam a legitimidade do califado para a descendência de Maomé.
- 661** Ali Talib é assassinado por um extremista *caradjita* (seita radical xiita). Os partidários de Ali aclamam seu filho Hasan como próximo califa, mas Hasan faz um lucrativo acordo com Muawiyah e parte para Medina. Muawiyah inicia a dinastia omíada e muda a capital de Medina para Damasco, na Síria.
- 669** Morre Hasan Ibn Ali em Medina.
- 680** Yazid assume após a morte de seu pai, Muawiyah I, como segundo califa omíada. Inicia-se uma segunda guerra civil, pois os xiitas aclamam Hussein (filho de Ali) como Califa. Hussein é morto nas planícies de Kerbala por tropas de Yazid. A comemoração de seu martírio, *Ashura*, é uma das principais festas xiitas.
- 684** Após a morte de Yazid I (683) revoltas xiitas eclodem em Kufa e são sistematicamente sufocadas pelo governo omíada.
- 732** Muhammad ibn Ishaq escreve a primeira biografia importante do Profeta Maomé. Os muçulmanos são vencidos na França (Poitiers) pelo exército de Carlos Martel.
- 743** A facção abássida começa a reunir apoio contra os omíadas no Irã, lutando sob comando xiita.

- 750** Os abássidas conquistam Kufa e vencem os omíadas. Xiitas proeminentes são perseguidos e brutalmente executados. Inicia-se a primeira monarquia islâmica.
- 762** Bagdá passa a ser a nova capital abássida, nota-se a influência persa na cultura abássida, principalmente após a morte de Abu Muslim, o primeiro califa Abássida.
- 765** Morte de Jafar as-Sadiq, o sexto iman xiita, sua principal contribuição foi o forte apelo para que os verdadeiros xiitas se afastassem da política.
- 786-** Califado de Harun Al-Rashid. Era o auge do poder abássida (Séculos VIII-XIII).
- 809** Grande renascimento cultural em Bagdá e outras cidades do império. O califa estimulou o estudo da *fiqh* e a elaboração de um compêndio do *hadith*. Formou um corpo de leis islâmicas muito apreciado pelo xiismo: a *Shari'a*.
- 814** Rebelião xiita em Basra.
- 817** Al-manum designa al-Rida, o oitavo iman xiita, seu sucessor.
- 848** Ali al Hadi, décimo iman Xiita é preso na fortaleza Askari, em Samarra. Onde morrerá em 868 e seu filho Hasan al-askari permanecerá preso em Samarra.
- 874** Morte de Hasan al-Askari, décimo primeiro iman xiita. O xiismo crê que seu filho, Abu al –Qasim Muhammad, fora escondido, ele é conhecido como o iman oculto, para retornar como *Mahdi* (messias) e instaurar a paz universal.
- 875-** Primeiro reino independente do Irã islâmico. Sob a tutela dos Saffaríes, Ali ibn
- 900** Leys e Omar ibn Leys. A dinastia Leys cunhou um poder político local abrangendo o território iraniano, mas caindo sob domínio de Bagdá em 900.
- 901** Reinado da dinastia Samaníe sobre o território iraniano. Os Samaníes eram tributários do califado de Bagdá. Um período que marcou a literatura iraniana, com verdadeiro renascimento cultural.
- 934** Anúncio oficial da “doutrina da ocultação”, que constitui-se o fundamento escatológico do xiismo duodecemista, o viés xiita predominante no Irã atual.
- 935** A decadência do califado protagoniza a perda da hegemonia temporal, mantendo-se apenas uma autoridade simbólica. O poder real é prerrogativa dos dirigentes locais, eclodindo diversas dinastias regionais com tendências xiitas.
- 950-** Xiitas duodecemistas (os buyidas) habitantes das montanhas de Daylam, no Irã,
- 985** começam a ocupar o poder central no Irã ocidental.
- 990** A família turca Seljuk, da Ásia Central, converte-se ao Islã e toma o poder no Irã ocidental. O império Seljúcida empreendeu forte repressão aos xiitas e domina vastas regiões até 1193. Em Bagdá, Togril-beg recebeu pela primeira vez o título de sultão e comanda os califas abássidas.

- 1095** O papa urbano II empreende a primeira cruzada contra os muçulmanos.
- 1150** Xás iranianos (khwazmianos) resistem às dinastias seljúcidas remanescentes no Irã, e anos mais tarde iniciam uma forte dinastia iraniana.
- 1256-** Os mongóis invadem e dominam a região asiática onde está o Irã. Aos poucos,
- 1335** inúmero reinos locais foram consolidando suas políticas próprias, que resultaram em múltiplas guerras fratricidas.
- 1406** Morte do historiador e pensador político islâmico Ibn Khaldun (1332-1406).
- 1501** O Xá Ismail I, chefe da ordem sufista safávida, conquista o Irã e estabelece o império safávida. O Estado safávida é um dos acontecimentos mais importantes da história do Irã Moderno, uma nova época da sua história política, cultural e religiosa, marcada pela introdução do xiismo no ambiente cultural persa.
- 1502** O Xá Ismail I anuncia o xiismo duodecemista como religião oficial, e empreende brutais tentativas de suprimir o islamismo sunita de seus domínios o que acarretou em uma severa perseguição aos xiitas no império otomano.
- 1524** Thamasp 1, o segundo Xá safávida do Irã, fortalece o império com medidas religiosas e educacionais consolidado o Estado xiita safávida.
- 1588-** O Xá Abbas I domina o império safávida no Irã, e expulsa os otomanos do Iraque.
- 1625** Sua corte em Isfahan (Irã) é magnífica e as estruturas políticas e militares dos xiitas abássidas superaram os domínio otomanos no Cáucaso.
- 1683** Os otomanos recuperam o Iraque dos safávidas, então decadentes.
- 1726** O Xá Nadir restaura temporariamente o poder militar xiita no território iraniano.
- 1739** Intensa perseguição aos xiitas no Irã (Pérsia), empreendida pelo Xá Nadir, obriga os principais *mujtahids* iranianos a deixar o país e se refugiarem no Iraque otomano, que por sua vez estabelece uma forte base de resistência xiita.
- 1779** Aqa Muhammad Khan inicia a dinastia *qajar* no Irã que se consolida politicamente até 1925 chegando a recuperar diversos territórios da época da dinastia safávida.
- 1800** Aumento da presença britânica e russa no Irã. O Xá Fath Ali inicia uma série de medida modernizantes que desagradam os clérigos ortodoxos.
- 1804** Primeira guerra entre Rússia e Pérsia, com a imposição de tratados desvantajosos para os persas.
- 1854** O imperialismo inglês na região redefine fronteiras da Pérsia com Afeganistão e Paquistão, acirrando os ânimos dos clérigos xiitas iranianos.
- 1872** Intensificação da rivalidade anglo-russa nas disputas sobre os limites e as formas de exploração do território iraniano.

- 1875** O governo de Ismail Paxá, no Egito, falido, aceita a venda do canal de Suez para a Inglaterra; o controle financeiro do Egito por um consórcio europeu reacende movimentos insurgentes que lutam pela soberania islâmica na região.
- 1879** Al-Afghani, reformador iraniano residente no Egito, funda um círculo de reformadores político-religiosos almejando interromper a hegemonia cultural da Europa sobre os povos muçulmanos. Eles insistem na revitalização e modernização do Islã.
- 1892** A crise do Tabaco no Irã arregimenta amplos setores sociais, principalmente os clérigos e as mulheres. Ambos demonstraram a força do poder popular contra a monarquia. Uma *fatwa* obrigou a suspensão do monopólio de tabaco concedido aos britânicos.
- 1901** O Petróleo é descoberto no Irã. A criação de uma empresa oficial de exploração petrolífera é manipulada pelos britânicos. As normas da concessão tornaram-se um dos motivos de intensos embates durante todo o século XX.
- 1906** Tensões políticas internas e embates religiosos pressionam o Xá iraniano a engendrar uma Revolução Constitucional, estabelecendo um parlamento (Majlis) que abrigou setores políticos do clero xiita e representantes das camadas populares. Foi um suspiro de liberdade e constitucionalidade.
- 1907** Com apoio anglo-russo o Xá aplica um golpe político e revoga a constituição.
- 1914-** Eclode a Primeira Guerra Mundial. Turcos, britânicos e russos ocupam diversas
- 1918** áreas do Irã. Ao fim da guerra as riquezas do país serão disputadas pelos ingleses e russos, que em 1915 firmaram um tratado para impedir a presença de qualquer outro Estado estrangeiro explorando a região.
- 1921** Reza Khan (ex-soldado do Czar russo) conduz um vitorioso golpe de Estado no Irã e funda a dinastia Pahlevi. Seus projetos políticos são tão modernizantes quanto totalitários, empreendendo uma brutal política laicizante.
- 1925** Mudança do nome do país para Irã. Diz-se que toda a correspondência enviada para a Pérsia deveria ser devolvida ao remetente sem ser aberta.
- 1941** Ocorre um golpe imperialista engendrado pela Inglaterra que depõe o Xá Reza Khan. O Xá foi retirado do poder devido as suas afinidades com o totalitarismo nazista, sendo sucedido pelo seu filho, Mohammad Reza.
- 1945** O Irã protocola uma menção de repúdio nas nações unidas solicitando a retirada imediata de tropas estrangeiras de seu território.
- 1951** Muhamad Mossadegh assume o poder como primeiro ministro e empreende um

fervoroso projeto nacionalista que culmina com a nacionalização do petróleo iraniano. O Xá foge do Irã temendo pela sua vida.

- 1953** A CIA e o serviço secreto britânico engendram um golpe que recoloca o Xá no poder (operação Ajax), garantindo a afirmação de novos (e melhores) acordos comerciais com as companhias de petróleo européias.
- 1956** O Xá Muhammad Reza Pahlevi, reconduzido ao trono, funda a policia secreta SAVAK com a ajuda da CIA americana e do MOSSAD israelense.
- 1963** O Xá anuncia a “revolução branca” da modernização. Um conjunto de medidas secularistas, nos moldes da Turquia, que alavancou a marginalização do clero e aprofundou as assimetrias políticas e sociais na sociedade iraniana.
- 1964** Khomeini intensifica os ataques contra o governo do Xá inspirando manifestações insurgentes contra a reforma branca por todo o Irã. Um período de consolidação da liderança de Khomeini junto às massas e ao clero xiita.
- 1965** Após ser preso é deportado para o Iraque, Khomeini intensifica seus apelos ao clero e aos estudantes para lutarem pela implantação do governo islâmico.
- 1967** Guerra dos seis dias entre Israel e alguns vizinhos árabes. A vitória israelita de forma tão avassaladora reascendeu um fervor religioso no mundo islâmico, pois muitos pensadores ortodoxos enfatizavam a situação política destes países como uma punição divina às campanhas de laicização.
- 1973** O aumento do preço do petróleo garante ao Xá milhões de dólares que foram gastos no aparelhamento militar e na repressão aos religiosos. A asfixiante política anti-xiita consolidou a presença popular na revolução islâmica.
- 1975** O tratado da Argélia firmado entre Irã e Iraque dispõe sobre um acordo afim de dirimir celeumas fronteiriças.
- 1977** O presidente americano Jimmy Carter pressiona o Xá para flexibilizar sua política repressiva aos dissidentes xiitas. Muitos prisioneiros foram soltos e o movimento revolucionário articulou-se definitivamente.
- 1978** Exílio de Khomeini na França.
- 1979** Fim de um período monárquico de 2500 anos no Irã. Após a fuga do Xá (15/1/79) o Aiatolá Khomeini retorna da França e torna-se *faqih* supremo da República Islâmica do Irã (1979-1989).
- 1979/** Exatamente 52 reféns americanos são mantidos prisioneiros na embaixada dos
- 1981** Estados Unidos em Teerã, por 444 dias. Khomeini denomina a invasão dos estudantes como: “a revolução dentro da revolução divina!”

- 1981** Em 4 de fevereiro de 1981, o Iraque invade territórios no norte do Irã e inicia a guerra Irã-Iraque que dura 8 anos e mata 700 mil pessoas.
- 1982** A invasão israelense no sul do Líbano, onde a maioria é xiita, é enfrentada pelo Irã de Khomeini com forte apoio militar, estratégico e econômico do Irã para a criação de um grupo militar anti-sionista: o Hesbollah (partido de Deus),
- 1988** Encerramento do conflito com Iraque sob a determinação da resolução 598 do conselho de segurança da ONU.
- 1989** O Aiatolá Khomeini emitiu uma *fatwah* contra o romancista inglês Salman Rushdie pelo retrato alegadamente blasfemo de Maomé em seus Versos Satânicos. Um mês depois a *fatwah* foi condenada como não-islâmica por 48 dos 49 Estados-membros da conferência islâmica.
- 2/6/1989** Morte de Ruhullah Khomeini. Ali Khamenei (então presidente da república iraniana) assume a função de *faqih* supremo do Irã. A morte de Khomeini abre uma luta pelo poder entre Beni-Sadr, Ali-Rajai, Hashami Rafsanjani.
- 1993** Hashami Rafsanjani é reeleito presidente da República iraniana.
- 1997** Representando setores moderados da revolução, Hojjat Muhammad Sayyid Khatami é eleito presidente o Irã em uma vitória ampla.
- 1998** Khatami dissocia seu governo da *fatwah* de Khomeini contra Rushdie. As relações diplomáticas com a Inglaterra são retomadas.
- 2000** Pela primeira vez, desde a revolução, o *Majlis* é formado por uma maioria de deputados reformistas. No entanto, o pleito reformador é muito menos pela ausência da religião na política do que sobre a sua ingerência nesta.
- 2001** Khatami é reeleito presidente da República iraniana com uma amplíssima votação. A tensão entre reformistas e ortodoxos se acentua nos anos seguintes.
- 2005** Muhammad Ahmadinejad, ex-prefeito de Teerã, é eleito presidente da República iraniana com um discurso anti-corrupção. Seu ortodoxismo xiita aproxima-o dos setores ultraconservadores da revolução e aprofundam os paradigmas khomeinistas para a política e governabilidade xiita.
- 2006** Ahmadinejad resistindo a fortes pressões internacionais implementa o programa nuclear iraniano, ressaltando-o como direito inalienável do Irã. Apesar de alegar fins pacíficos para suas pesquisas nucleares sugere que Israel seja varrido do mapa, a fim de seja possível o estabelecimento da paz no Oriente Médio.