

YOUSSEF ALVARENGA CHEREM

Islã, legitimidade e cultura política:
o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 29/03/2006.

BANCA

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (Orientador)

Prof. Dr. Ronaldo Machado de Almeida (membro interno)

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (membro externo)

Campinas
Março de 2006

IDADE 30
CHAMADA TUNICAMP
C422i
EX
MBO BC/ 69320
OC 16.123.06
D x
EÇO 11,00
ITA 19/07/06
CPD
Silv. id. 382649

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

C422i Cherem, Youssef Alvarenga
Islã, legitimidade e cultura política: o movimento estudantil no
Irã durante o período Khatami (1997-2005) / Youssef Alvarenga
Cherem. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Khatami, Mohammad. 2. Islamismo. 3. Cultura política.
4. Movimentos estudantis. 5. Legitimidade governamental.
6. Irã – Política e governo, 1997-2005. I. Thomaz, Omar Ribeiro.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Palavras – chave em inglês (Keywords): Islamism.
Political culture.
Student movements.
Legitimacy of governments.
Iran – Politics and government.

Área de concentração : Antropologia.

Titulação : Mestre em Antropologia.

Banca examinadora : Omar Ribeiro Thomaz, Paulo Gabriel Hilu da Rocha
Pinto, Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Data da defesa : 29/03/2006.

Agradecimientos

لا تكفي الكلمات لأوضّح إمتناني الفسيح إلى زوجتي بريسيل
وأهلها وإلى أمي وأبي وجدّتي، بسبب إعانتهم المتتابع في كلّ
البرّهات.

شكراً جزيلاً!

Resumo

Durante os dois mandatos Mohammad Khatami como presidente da República Islâmica do Irã (1997-2001; 2001-2005), observou-se um debate intenso e violento na sociedade iraniana a respeito da concepção do espaço político e dos fundamentos da ação política. Uma parte essencial desse debate foi a participação dos estudantes numa incipiente (embora efêmera e limitada) abertura do espaço público. Mas essa política de reforma teve o resultado inesperado de trazer à tona as vozes de contestação da organização normativa autoritária do campo político, expondo as contradições constitutivas do sistema e seu funcionamento ambíguo, e ameaçando por um momento a dominação da elite política religiosa-revolucionária. Essa ameaça ocorreu porque os estudantes agiam segundo uma lógica republicana de igualdade jurídico-política e exigiam a instauração desse padrão, prometido por Khatami durante a campanha eleitoral. Em outras palavras, podemos perceber uma vontade de reformulação simbólico-institucional da divisão público-privado que regia as relações entre o estado e a sociedade do Irã desde o estabelecimento da República Islâmica. A participação de elementos anteriormente excluídos do espaço público e o fortalecimento da sociedade civil fizeram com que fossem contestados a estrutura de poder e o funcionamento enclausurado (privado) do sistema político iraniano, bem como regras não escritas da vida política iraniana. Assim, embora os estudantes tenham sido reprimidos, esse período de abertura relativa nos abre uma perspectiva frutífera para interpretar a pluralidade de concepções de governo, religião e sociedade presentes num país muçulmano, opondo-se a algumas visões do meio acadêmico que se destacam por uma leitura superficial e/ou unidimensional de fenômenos onde se entremeiam cultura e política.

Résumée

Islam, légitimité et culture politique :

Le mouvement étudiant pendant le gouvernement Khatami

Pendant les deux mandats de Mohammad Khatami comme président de la République Islamique d'Iran (1997-2001; 2001-2005) un intense et violent débat secoua la société iranienne, au sujet de la conception de l'espace politique et des fondements de l'action politique. Une part essentielle de ce débat fut la participation des étudiants dans un début d'ouverture, quoique éphémère et limitée, de l'espace public. Mais cette politique de réforme eut le résultat inattendu de mettre à l'ouvert les voix de contestation de l'organisation normative autoritaire du champ politique, exposant les contradictions constitutives du système et son fonctionnement ambigu, menaçant par un moment la domination de l'élite politique religieuse-révolutionnaire : un danger d'instabilité et une menace directe aux élites au pouvoir parce que les étudiants agissaient selon une logique républicaine d'égalité juridico-politique et demandaient l'instauration de ce modèle, comme promis par Khatami dans sa campagne électorale, et aussi l'abolition des règles non-écrites de la vie politique iranienne. Autrement dit, on peut percevoir une volonté de réforme symbolique et institutionnelle de la division entre l'espace public et l'espace privé qui régissait les relations entre l'état et la société en Iran depuis l'établissement de la République Islamique. La participation d'éléments antérieurement exclus de l'espace public et dont l'influence politique était encore à ce moment-là refusée a par soi-même fait de sorte que la structure de pouvoir et le fonctionnement clos (privé) du système politique iranien fussent contestés. Ainsi, quoique les étudiants aient été réprimés, cette période d'ouverture relative nous ouvre une perspective fructueuse pour interpréter la pluralité de conceptions de gouvernement, religion et société dans un pays musulman, faisant face à des lectures académiques remarquables par sa vision superficielle et/ou unidimensionnelle de phénomènes où s'entremêlent culture et politique.

Abstract

*Islam, legitimacy and political culture:
the Iranian student movement in the Khatami government*

During his two terms as the president of the Islamic Republic of Iran (1997-2001; 2001-2005), we have come to witness an intense and violent debate in Iranian society about the conception of the public space and the fundamentals of political action. An essential element in this debate was the participation of the students in a fledgling (but ephemeral and limited) opening of the public space. But this policy of reform had the unexpected result of bringing into the open the dissenting voices against the normative, authoritarian framing of the public space, exposing the inherent contradictions of the system and its hazy functioning, and jeopardizing, even if for just one moment, the ascendancy of the religious revolutionary elites. The students' coming out in public was a threat because the students acted according to a republican logic of juridical and political equality and demanded the implementation, as promised by Khatami in his campaign of this pattern, and the abolition of the "unwritten rules" of Iranian political life. In other words, we can notice a will of symbolic and institutional reformulation of the separation between public and private spheres that ruled the relations between state and society in Iran since the establishment of the Islamic Republic. The participation of people who had been previously excluded from public space and the strengthening of civil society increased opposition to the power structure and the closed, private working of the political system. Thus, although the students have been repressed, this period of relative opening opens a promising path to interpret the plurality of conception of government, religion and society in a Muslim country – an interpretation that engages critically some scholarly views of the interweaving of culture and politics that are remarkable for their shallow and/or one-dimensional reading of intrinsically multi-layered phenomena.

إلى مايا

بنتي الحبيبة : هديّة صغيرة من قسط حياة أبوك

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	III
RESUMO.....	V
RESUMEE.....	VII
ABSTRACT.....	IX
SUMÁRIO	13
PRELÚDIO: OS PROTESTOS DE JULHO DE 1999	15
INTRODUÇÃO.....	27
CAPÍTULO 1: MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE NO IRÃ	43
1.2 AS MUDANÇAS NA ESFERA ECONÔMICA NO SÉCULO XX	59
1.3 CRISES E TENTATIVAS DE REFORMA NO SÉCULO XIX	68
1.4 A MODERNIZAÇÃO POLÍTICA LIBERAL-CONSTITUCIONALISTA: A REVOLUÇÃO CONSTITUCIONAL DE 1906	73
1.5 A MODERNIZAÇÃO AUTORITÁRIA DO XÁ REZA PAHLAVI E O PROSSEGUIMENTO DA MODERNIZAÇÃO POLÍTICA PELA VIA AUTORITÁRIA	81
1.6 O REINADO DE MOHAMMAD REZA PAHLAVI	87
1.6.1 Até a crise com a Anglo-Persian	87
1.6.2 A Revolução Branca e a repressão política	93
CAPÍTULO 2: DO MODERNISMO AO ISLAMISMO: AS CONCEPÇÕES POLÍTICAS DOS PAÍSES MUÇULMANOS NO SÉCULO XX	101
2.1 PROGRESSO, CAPITALISMO, COLONIALISMO: MODERNISMO E MODERNIDADE NAS IDEOLOGIAS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS NOS PAÍSES MUÇULMANOS	101
2.2 UMA BREVE GENEALOGIA INTELECTUAL DO ISLAMISMO POLÍTICO	108
2.3 O LÉXICO ISLAMISTA.....	111
2.4 O ISLAMISMO DE ESQUERDA NO IRÃ	114
2.5 AS CAUSAS DA DIFUSÃO DOS MOVIMENTOS ISLAMISTAS	116
2.6 O PARADOXO DO ISLAMISMO POLÍTICO	121
CAPÍTULO 3: A REVOLUÇÃO IRANIANA.....	125
CAPÍTULO 4: O SISTEMA POLÍTICO IRANIANO.....	161
4.1 O SISTEMA POLÍTICO IRANIANO.....	161
4.2 O FUNCIONAMENTO DO SISTEMA POLÍTICO E ECONÔMICO NAS DÉCADAS DE 1980 E 1990	174
CAPÍTULO 5: AS CONTESTAÇÕES AO PODER NO PERÍODO PÓS-REVOLUCIONÁRIO	189
5.1 O PÓS-ISLAMISMO NO NOVO PENSAMENTO POLÍTICO RELIGIOSO.....	192
5.2 O FLORESCIMENTO E POSTERIOR REPRESSÃO DA IMPRENSA	203
5.3 A “SOCIEDADE CIVIL FUNCIONAL-ISLÂMICA”: O PENSAMENTO POLÍTICO DE MOHAMMAD KHATAMI ...	212
CAPÍTULO 6: O PÚBLICO E O PRIVADO.....	223
CONCLUSÃO.....	249
APÊNDICES	253
AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS IRANIANAS	255
GLOSSÁRIO	257
PRONCIAMENTO DO GUIA ALI KHAMENEI SOBRE AS MANIFESTAÇÕES ESTUDANTIS (12.07.1999)	258
CARTA DA “ORGANIZAÇÃO DA JUVENTUDE COMBATENTE” AO GUIA	262
BIBLIOGRAFIA	263

PRELÚDIO: Os protestos de julho de 1999

Em 8 de julho 1999, um grupo de estudantes havia-se reunido em frente aos alojamentos estudantis da Universidade de Teerã para protestar contra o fechamento de um periódico reformista, *Salâm*, contra uma nova lei em votação que limitava a liberdade de imprensa (o Congresso era composto então majoritariamente por conservadores), e também para achar os culpados pelos assassinatos de intelectuais que haviam acontecido recentemente (segundo uma reportagem do jornal *Salâm*, os serviços de inteligência estavam diretamente implicados nos assassinatos).¹

Ao sair para as ruas, os estudantes foram interpelados pela polícia e obrigados a voltar. Por volta de 00:45, chega o chefe de polícia, à paisana, à frente dos alojamentos, juntamente com grupos das forças de segurança e militantes islamistas à paisana, e começa a discutir com estudantes que estavam de frente ao dormitório. Subitamente, começa a discussão e troca de insultos com os estudantes; o cenário vai ficando tenso, cada lado gritando slogans contra ou a favor de liberdade política, dos estudantes e das reformas do presidente. Membros do governo correram ao local para tentar acalmar os ânimos. O Ministro do Interior ordenou às forças de segurança que deixassem o local, mas estas só o fizeram quando interveio o secretário de Política e Segurança do Ministério do Interior.

¹ No começo de julho, Corte Revolucionária tinha ordenado a detenção do diretor da revista semanal *Hoviate Khish*, Hossein Kashani, e seu editor-chefe, Heshamtollah Tabarzadi, líder da União Islâmica dos Estudantes e Graduados, que era a favor da eleição direta do Guia e da limitação da duração do cargo. De tendência mais crítica ao regime, *Hoviyate Khish* foi lançado em abril de 1999 e foi interditado após três edições. O jornal atacava o “despotismo” e o abuso da religião por motivos políticos. Em 6 de julho, houve uma manifestação contra a prisão dos dois, e estudantes foram presos.

Em 7 de julho, o jornal *Salam* foi fechado e o editor-chefe Abbas Abdi, foi preso com base num processo movido pelo Ministério de Inteligência e Segurança (MIS) por causa de uma reportagem do dia anterior que afirmava que o MIS tinha intenções de restringir a ação da imprensa. O MIS disse que a reportagem e as evidências do jornal eram falsas, mas mesmo assim decidiu retirar as queixas contra Abdi.

Em 8 de julho, os estudantes se uniram para manifestar contra o fechamento de *Salam* e contra a prisão de estudantes que protestavam dois dias antes.

Convencidos de que não haveria um ataque, os membros do governo deixaram o local, mas os elementos continuaram do lado de fora dos alojamentos. Por volta de 3:30, cerca de 400 homens, identificados como para-militares, invadiram os alojamentos com cacetetes e atacaram os estudantes indiscriminadamente, jogando alguns pelas janelas, arrombando portas, destruindo e queimando livros e saqueando os quartos. No total, dez prédios foram atacados, 800 quartos destruídos, sendo contados cinco mortos e dezenas de feridos, além de um grande número de prisões (MAHDI, 1999). Um estudante, ao ser perguntado por que os alojamentos foram atacados, respondeu: “Um dos slogans cantados pelos estudantes já diz tudo: ‘*Ansâr jenâyat mîkonad, rahbar hemâyat mîkonad!*’ [‘Os Ansar cometem crimes, e o líder os protege.’²] Um outro slogan era: ‘*Khamenei hayâ kon, în mellat-o rahâ kon*’ [‘Khamenei, mostre um pouco de dignidade e deixe o povo em paz’].”³

As notícias do ataque tiveram um forte impacto na opinião pública, e as autoridades civis e religiosas deploraram o fato. O Ministro da Cultura e da Educação Superior, o reitor da Universidade de Teerã e os de outras universidades abdicaram de seus cargos. Em resposta aos ataques, os estudantes de Teerã e em outras cidades fizeram mais protestos. O presidente Khatami pediu calma, e, em 12 de julho, em um discurso (ver apêndice), o Guia da Revolução Islâmica Ali Khamenei classificou de inaceitável o ataque, invocando logo depois o espectro de uma conspiração estrangeira e conclamando as milícias islâmicas (*bassij*) a procurar “agitadores” e “revoltosos” em meio aos estudantes.

Nesse discurso o Guia qualificou o ataque aos estudantes de “inaceitável”: “Um ataque contra a casa ou residência de um grupo de pessoas, particularmente à noite ou

² Ansâr são grupos islamistas, também chamadas de Ansâr-e Hezbollah, “Seguidores do Partido de Deus”. O “líder” é o Guia da Revolução, Ali Khamenei.

³ Segundo uma testemunha ocular anônima, em
<<http://www.iranian.com/Opinion/2000/July/Students/index.html>>.

durante as orações coletivas, não é aceitável de maneira alguma num sistema islâmico de governo”. Não importa quem perpetrou o acontecimento, se são policiais ou agentes à paisana, eles serão punidos.

Khamenei define o que aconteceu como “muito errado e injustificado” (Khamenei não emprega a palavra “crime”), por três razões: a) isso é inaceitável segundo o islã; b) as ações sujaram o “nome sagrado” da polícia; c) os agressores se apresentavam como defendendo a religião, usando os nomes do Imam Hussein (filho de Ali) e Fátima Zahra (filha de Maomé). Seu uso de exemplos de um voluntário de guerra e de um ferido de guerra só aumenta a injustiça do fato, e prova sem sombra de dúvida que os agressores estão errados.

Segundo ele, mesmo se “100 ou 200 pessoas deixaram os alojamentos disseram coisas e cantaram slogans”, isso não é uma desculpa para quem quer que seja, oficial ou não, “entrar no local e se comportar desapropriadamente”. Ele deplorou o fato de que “alguns poucos indivíduos” estejam conspurcando a reputação da polícia, e que os nomes santos de Hussein e Zahra tenham sido usados ao invadir-se o quarto de um bassiji ou de um ferido de guerra. Depois ele repete a pergunta retórica: “é justo” ou “é certo”, três vezes:

“É justo as ações de poucas pessoas sujarem o nome da polícia aos olhos de alguns indivíduos?”

“É certo que os nomes de Hussein e Zahra sejam usados dessa maneira?”

“É certo que alguns indivíduos usem esses nomes sagrados e causem esse incidente?”

Quer dizer, os indivíduos que causaram esse acidente não deveriam estar usando esses nomes, porque o que eles fizeram foi “errado e injustificado”. Khamenei devia estar se

perguntando: Como é possível eles usarem esses nomes se eles fizeram uma coisa errada segundo o islã?

Em seguida, o Guia diz: “é claro, eu já enfatizei que o incidente deve ser investigado” e diz que se deve formar uma equipe de investigação, e que ele “poderia indicar alguém para a equipe” (como se ele conhecesse pessoalmente crimilônogistas experientes, mas obviamente a questão não gira em torno disso, mas sim de sua autoridade...).

Nota-se que o Guia não culpa ninguém. De fato, nesse discurso, do dia 12, um dia antes da generalização do conflito, ele afirmou que, mesmo se “100 ou 200 pessoas deixaram os alojamentos disseram coisas e cantaram slogans”, não há razão para “se comportar desapropriadamente”. No caso, esses slogans eram contra Khamenei, responsabilizando-o pelos assassinatos cometidos anteriormente pelos Ansar, que respondem ao Guia – e agem em nome dele. Foi pela ação anterior dos Ansar e da inteligência que houve a responsabilização do Guia, e foi por essa culpabilização do Guia que os Ansar e outros agentes invadiram os dormitórios: para *defender o nome do Guia*. Se Khamenei estava ou não a par das ações a serem realizadas, não é possível saber. Mas ele foi pelo menos culpado de negligência, pois o controle que ele exerce sobre essas organizações paramilitares, mesmo se não for um comando direto, é considerável, e era de se prever que os estudantes gritando “Ó Khamenei, toma vergonha” incitariam esses grupos que o defendem a tomar o assunto nas próprias mãos.

Então, deixando a questão da culpa de lado, Khamenei se dirige a quatro grupos de pessoas: os estudantes, o povo iraniano, os jovens e o “inimigo”.

Para os estudantes, ele diz: “Estejam atentos para o inimigo. Tentem conhecer e reconhecer seu inimigo. Nunca sejam complacentes ou negligentes quanto ao conhecimento do seu inimigo. Tentem reconhecer e saber quem são os estranhos que, vestidos como seus

amigos, procuram infiltrar nas suas fileiras em todo lugar”. Esses negligentes “fecham seus olhos e viram as costas para a realidade”, e recebem o que merecem. E que o resultado merecido – acidental ou necessário?, ele não diz – da negligência pode ser um “golpe”: “Se uma pessoa sem cuidados ou negligente recebe um golpe, ela é a única culpada”. A exortação é a seguinte: “Vocês [estudantes] precisam tomar cuidado e serem vigilantes”. E a conclusão previsível: “Por muitos anos nossos inimigos têm tentado fazer nossos estudantes tomar uma atitude de confrontação contra o *establishment* político no país”. Daí uma visão que: os estudantes não agiram por vontade própria; eles foram aliciados por agentes externos; e, se foram aliciados por agentes externos, a culpa é deles; portanto, os ataques foram merecidos, quer dizer, eles *mereceriam ser punidos, mas não da maneira como foram*. Os agressores agiram errado, atingiram o objetivo certo, mas da maneira errada, e inclusive atingindo elementos que supostamente estariam “acima de qualquer suspeita” (voluntários e feridos de guerra). Quer dizer, o que os manifestantes fizeram foi errado sim, sair às ruas responsabilizando o Guia pela ação de grupos que supostamente estão sob seu controle e agiram ilegalmente é um ato errado em si, porque “é claro” que não foram os grupos sob controle dele que “cometeram crimes” segundo as palavras dos estudantes – Khamenei nunca usa a palavra “crime”, ele diz apenas que as ações foram “erradas e injustificadas”. Então, os inimigos não devem esperar que se cometa o erro de confundir os infiltradores com os estudantes. Estes, quando muito, são culpados de negligência, mas são como ovelhas desgarradas, e de fato no discurso Khamenei os esquece para prosseguir descrevendo os “verdadeiros” estudantes: “Esses estudantes”, diz ele, “são nossas crianças, pertencem a nós, pertencem a esse país”, então como é que eles poderiam estar fazendo essas coisas a não ser por ignorância? “É o inimigo que quer se infiltrar na comunidade estudantil e cometer atos de corrupção em seu nome”, quer dizer, a

manifestação por legalidade foi um ato de corrupção, corrupção do sistema islâmico. Segundo ele, os agentes estrangeiros estariam tentando distraindo a atenção dos estudantes das provas de final de ano, e são por causa disso “inimigos do futuro desse país e de suas universidades”, que estão “distraindo a atenção e criando distrações”. Ora, “quem são essas pessoas”, pergunta-se ele, várias vezes. “Eles estão a encorajar os estudantes a ficar longe das aulas, ficar longe dos exames, e fazer passeatas [rallies]. Quem são essas pessoas?” E completa com uma advertência: “Os estudantes devem ser os primeiros a abrirem os olhos e tomar uma decisão” sobre quem essas pessoas são.

Dirigindo-se ao “povo iraniano”, Khamenei diz para estarem vigilantes, porque o inimigo está tentando destruir o sistema através de sua base, que é a segurança. Porque, segundo ele, “se não houver segurança nacional o governo não poderá trabalhar e não haverá construção. Nenhum problema será resolvido se houver caos e insegurança. A economia do povo, as questões culturais do povo, suas questões sociais, suas questões políticas, tudo isso será destruído se não houver segurança, e é isso que o inimigo quer”.

Para os jovens, quer dizer, os jovens da platéia a quem ele dirige em segunda pessoa, ele diz que, “quando os jovens se expressam, tomam decisões e agem com esperteza e competência [cleverly and adroitly] autocontrole [forbearance] e prestam atenção às oportunidades, então o país inteiro fará progresso. Mas, quando o entusiasmo cego está envolvido, o inimigo imediatamente tirará vantagem da situação. Eu já disse isso várias vezes, e vou repetir de novo: eu acredito que os jovens desse país devem estar presentes em todas as arenas. No entanto, eles devem ter disciplina.” Ele diz que as agressões foram “causadas por falta de disciplina”, que é um ato condenável apesar das boas intenções, e que mesmo se for feito em nome da religião ou em nome do *velayat*. Aqui, seu discurso toma um ar francamente partidário; ele se dirige aos seus seguidores. Quer dizer,

implicitamente, ele admite que foram os seus seguidores que não mostraram “autocontrole” e agiram “com entusiasmo cego”. “Eu não disse repetidamente”, afirma Khamenei, “que ninguém deve recorrer à violência, mesmo nos agrupamentos de oponentes?” E eis uma das razões, logo em seguida: “isso alegrará ao inimigo”. Khamenei então se pergunta: “Por que é que eles não me escutaram? Por que é que eles não me escutaram?” E se mostra aparentemente (isto é, taticamente) tolerante, num jogo de mestre de retórica, lavando suas mãos: “Digamos que eles insultaram o Guia [a audiência grita]. Mesmo assim vocês devem ser pacientes e manter-se quietos. Mesmo que queimem minha fotografia [a audiência grita], vocês devem permanecer quietos e guardar a sua força (...) Vocês devem guardá-la para o dia em que a força jovem, fiel e partidária de Deus [hezbollahi] enfrentar o inimigo”. Depois, numa preterição meio forçada, ele diz que quer falar para o inimigo, “não importa onde esteja e quem seja”. Mas é óbvio que sabe quem é: as agências de espionagem (Mossad, CIA, MI5), o congresso americano, os “reacionários” (monarquistas). Ele diz que os inimigos cometeram “um grande erro”, que se expuseram, mas que, apesar de terem enganado os serviços de inteligência, estes sabem quem eles são, isso mesmo antes da organização de um inquérito.

Finalmente, ele se dirige às “facções”, aos “insiders”, que, ao criar divergências internas sobre assuntos que não têm importância, deixam os assuntos importantes de lado e facilitam o trabalho do inimigo. Suas palavras refletem bem a organização do sistema político iraniano: “Não insistimos que todos pensem da mesma forma. Vocês devem, porém, impor limites às suas atividades políticas e querelas internas. Devem traçar uma linha vermelha”. Ele diz que o alvoroço todo foi causado porque o parlamento tinha passado uma

lei.⁴ Deste modo, ele enquadra a questão em termos puramente legais (a lei passada pelo parlamento restringindo a liberdade de imprensa), mas mesmo assim é seletivo, deixando de lado a questão da igualdade da lei para todos (um dos temas caros ao presidente Khatami). Finalmente, ele se impõe como um mediador neutro entre as facções – o parlamento controlado pelos conservadores, que tinha passado a lei de imprensa, e o executivo reformista. E finaliza invocando o nome de Khomeini, como para que comungar do seu carisma e colocar-se acima da política, como uma figura neutra símbolo da unidade nacional e religiosa.⁵

Protestos foram proibidos pelo governo, mas aconteciam naturalmente, sem muita coordenação dos movimentos estudantis. Um novo ataque aos estudantes foi impedido por membros do governo de Khatami; mas, no dia 13, um ataque dos Ansâr e da polícia nos portões na Universidade de Teerã levou a uma cena de batalha campal. Um helicóptero sobrevoou o agrupamento de estudantes e um policial a bordo gritou com um alto-falante ordens para seus homens entrarem em ação. “Não queremos um governo de força; não queremos uma polícia mercenária”, gritavam os estudantes. Policiais e os Ansar puxavam os estudantes para trás das linhas da polícia e os batiam com cacetetes. Foi jogado gás lacrimogêneo contra os estudantes, queimavam lixo e o que encontrassem à mão para desviar o gás.

Jovens desempregados, mulheres e pessoas mais velhas se juntaram aos estudantes na Praça da Revolução, bem diante dos portões da Universidade de Teerã. Nesse ponto, os estudantes não eram mais a maioria dos manifestantes. “Os clérigos vivem como reis

⁴ Contraste com a visão sumária das causas dos protestos acima, que serão analisadas pormenorizadamente e contextualizadas no seguir do texto.

⁵ Entretanto, a máscara de sua neutralidade caiu quando ele se dirigiu ao parlamento em 2000 para impedir “moralmente” a assembléia, agora majoritariamente reformista, de revisar a lei de imprensa aprovada logo antes da posse dos novos deputados.

enquanto o povo é pobre!”, gritavam. “Khatami, Khatami, mostre-nos o seu poder ou renuncie!”

A jornalista Geneive Abdo, do periódico britânico *The Guardian*, testemunhou os acontecimentos do dia 13 descreve o que aconteceu:

Grupos de estudantes corriam alvoroçados pelo centro de Teerã e confrontavam as forças de segurança milícias ao longo das principais avenidas e ao redor das praças da cidade. Num dado momento, uma carreta de carros de luxo (...) desceu rapidamente a Avenida Valie Asr. Policiais à paisana saltaram dos carros e atiraram algumas vezes para o ar para dispersar uma aglomeração de protestantes e depois cariam em cima deles com os cacetetes. Uma segunda saraivada de tiros de suas armas automáticas mandou o que havia restado deles a correr desajeitadamente para as ruas laterais e para dentro de lojas para se proteger (Abdo, 2003, p. 202).

Protestos também ocorreram em outras cidades, especialmente em Tabriz, onde os confrontos entre o hezbollah e os estudantes foram mais sangrentos do que em Teerã, mas quase não receberam cobertura da mídia. Um estudante de Tabriz que organizou os protestos disse:

Eu disse aos policiais [à paisana]: “Por favor, fiquem de fora da universidade e eu asseguro que os estudantes no campus não sairão às ruas a protestar.” Mas eles se recusaram a me escutar. No momento em que eu entrei na universidade, a demonstração havia saído de controle. Os estudantes cantavam: “Morte à ditadura!”.

Eu peguei o microfone e exortei a multidão de mais ou menos cinco ou seis mil para manter suas palavras de ordem civis e pacíficas. Disse a um estudante que começasse a recitar o Alcorão, mas não funcionou (Abdo, 2003, p. 204).

Depois, as milícias substituíram os policiais, cercaram o prédio da administração da universidade, prendendo os estudantes dentro:

Atiraram em oito estudantes à queima-roupa. Os estudantes começaram a quebrar as janelas do prédio da administração tentando escapar, mas eles apontavam suas armas para os estudantes. Eles haviam escutado que um *bassidji*

havia sido morto, e pensaram que os estudantes o tinham matado. Queriam vingança.

No final, detiveram aproximadamente trezentos estudantes. Depois que os levavam, perguntavam: “Gosta de Khatami? Gosta de liberdade?” e batiam nos estudantes. Isso continuou pelo dia todo, até de manhã. Formavam duas filas uma defronte a outra, e forçavam os estudantes a caminhar através do chamado “corridor da morte”. Ao passar, os milicianos desciam a mão nos estudantes (Ibidem, p. 205).

Uma demonstração programada para o dia 13 por associações civis para defesa dos estudantes foi proibida, pois em 14 de julho foi organizada uma manifestação pró-regime/pró-Khamenei, num espetáculo em que milhares de pessoas foram transportadas a Teerã para mostrar a força dos conservadores – uma espécie de ato final para um *tour de force* simbólico (e físico), mas cujo significado foi (e ainda é) objeto de divergências profundas entre os atores. Estudantes e reformistas culpavam agentes do regime; estes lavavam suas mãos dizendo que erros de pessoas isoladas nada têm a ver com o regime. O Ministério da Inteligência divulgou um comunicado acusando nacionalistas, marxistas e comunistas, com o apoio de “imperialistas e sionistas” de “criar caos” e “prejudicar o sistema islâmico”, e oficiais da Guarda Revolucionária (*Sepâh-e Pâsdârân*) endereçaram uma carta ao presidente dizendo que não aceitariam uma situação de “anarquia” (Mahdi, 1999). Para uns, o fantasma do *caos* “criado” pela “desordem dos estudantes” e pela “infiltração de agentes estrangeiros” foi afugentado pela manifestação de força moral da “multidão” a favor do regime e pelo controle da situação pelas forças da *ordem*. Para o governo reformista de Khatami, tudo fora criado por uma excrescência da própria sociedade, e para fazer prevalecer a lei e a ordem era necessário encontrar os responsáveis, sem contanto responsabilizar o regime. Para os estudantes, e para grande parte da sociedade, tudo estava claro, e se tornou mais claro ainda à medida que se passaram os governos do presidente Khatami, e mesmo sendo eleito um parlamento majoritariamente reformista em

2000: o desemprego e a inflação não caíram, a repressão aumentou, a liberdade que se tinha conseguido evaporou-se. Em uma palavra: os reformistas não foram capazes de cumprir com suas promessas.

Mas o que representam esses protestos? O que significam à luz do funcionamento do seu sistema político? Como se relacionam com a concepção de outros setores da sociedade? Podemos perceber que os protestos se dirigiam a quatro tipos de audiência: 1) o campo reformista de Khatami; 2) as instituições, cargos e pessoas do campo conservador, direta ou indiretamente; 3) aos grupos de repressão que recebem apoio e que apóiam os conservadores, como o Hezbollah, os Ansar, os Bassij e a polícia; 4) a sociedade como um todo. Finalmente, intencionalmente ou não, esses protestos atingiram os meios de comunicação internacionais, o que deve ser sempre levado em consideração na repercussão de um fato no Irã (Abdo & Lyons, 2003). Cada uma dessas audiências interpreta os eventos de uma forma específica, mas devemos lembrar que durante os protestos todas essas diferentes interpretações estão resumidas num só evento discursivo de contestação radical do *status quo*. Assim, interpretar um movimento de ação coletiva dos estudantes requer uma perspectiva prévia global da sociedade iraniana e de seu sistema político, e é isso que procurarei nos capítulos seguintes.

Esse tipo de procedimento metodológico – inserir um movimento social num contexto mais amplo – será o fio condutor do que liga todos os capítulos do texto. Através dele posso passar de uma análise etnográfica dos estudantes (que foi impossível de se realizada), para centrar-me na recepção da mensagem dos estudantes na sociedade – em outras palavras, na origem de uma representação contestatória da política, presente principalmente, mas não exclusivamente, entre estudantes e jovens, e específica dentro do que se pode chamar de “mentalidade pós-revolucionária”. Acredito assim poder fazer uma contribuição

ao estudo dos movimentos sociais, principalmente aqueles com pouca organização formal ou que atuam num contexto político autoritário. Para isso, basear-me-ei ao mesmo tempo no conceito de Bayat (1997) de “rede passiva” (*passive network*), na passagem dos *hidden transcripts* aos *public transcripts* (Scott, 1990) e na articulação da noção de “quadros de ação coletiva” (*collective action frames*) de Snow e Benford (1992).

Os estudantes foram reprimidos; as publicações foram censuradas de uma forma ou de outra; intelectuais religiosos ou leigos foram presos; os reformistas perderam fôlego e apoio popular – foi eleita uma maioria conservadora no Majlis em 2004; um presidente *ex-bassiji* venceu o pleito presidencial em 2005, e sua retórica inflamada abertamente anti-semita parece ter deixado a sociedade internacional visivelmente indignada,⁶ complicando a questão do monitoramento internacional do programa nuclear iraniano... O que isso representa para a sociedade iraniana?

⁶ Em 27/10/2005, o presidente Mahmud Ahmedinejad declarou numa conferência contra o sionismo organizada em Teerã que Israel deveria ser “riscado do mapa”. Seria interessante nos perguntar como é concebível que certos membros da sociedade internacional levem as bravatas do presidente Ahmedinejad a sério, se o próprio ministério das relações exteriores do Irã negou em 29/10 qualquer intenção de atacar Israel. Em 8/12/2005, Ahmedinejad afirmou que não acredita na “versão” segundo a qual o Holocausto existiu, mas que, mesmo se for verdadeira, não justificaria a existência de Israel. Ele sugeriu então que se compensasse criando um estado judeu na Europa (Folha de São Paulo, 8/12/2005). Afirmarões como essa causam consternação e acaloram os ânimos – isso se as levamos a sério. Creio que não se devam levar a sério afirmações desse teor. De fato, o anti-semitismo é um fato marcante entre os ditos intelectuais e a mídia no Oriente Médio, e é ensinado mais ou menos abertamente nas escolas. É pouco provável, portanto, que ponham em prática idéias de extermínio de Israel (ou mesmo se proponham a fazer qualquer coisa a respeito). Trata-se somente bravatas para chamar a atenção.

Introdução

Os episódios descritos acima nos introduzem de uma maneira um tanto quanto violenta e direta em discussões que têm estado na ordem do dia dos acadêmicos, dos políticos, e dos aparatos de estado, por uma razão não menos importante do que o terrorismo internacional globalizado e a ocupação americana do Iraque. Desde meados dos anos noventa, o mundo acadêmico dos *Area Studies* (nos Estados Unidos) e da sociologia política de matriz francesa têm-se voltado para a perspectiva da emergência e da natureza das sociedades civis em países muçulmanos e para uma relação nuançada entre política e religião nesses países (Nonneman, 2001). Mas mesmo assim – e sem dúvida devido ao atual contexto político internacional polarizado em um esforço bélico colocada em termos de bem e mal desde o começo – essa perspectiva tem dado novo alento a interpretações mais rígidas e monocromáticas (para não dizer mais etnocêntricas) das sociedades muçulmanas. (Que o digam os best-sellers de Samuel Huntington e Bernard Lewis, entre outros.)

O campo da antropologia, por sua parte, pode se vangloriar de não sofrer tanto quanto outras ciências humanas desse estado de coisas. Mas, por outro lado, freqüentemente trata-se mais o discurso social transformador do islamismo político do que seu papel propriamente político, ou a construção de discursos políticos – de modo que há relevantes estudos sobre a formação de uma nova socialidade fundamentada numa re-significação das práticas islâmicas e sobre o islã da diáspora (na Europa, na América ou alhures), mas os discursos de contestação e estratégias de participação política dos movimentos islâmicos são mais tratados pela ciência política. Podemos citar, entretanto, um modelo antropológico influente e robusto que lida com a questão do islamismo político.

Ernest Gellner, no seu livro *As condições da liberdade: A Sociedade Civil e seus rivais* (1996), argumenta a favor de uma compreensão da sociedade civil a partir da análise de dois ambientes em que ela não existe, quais sejam, os países comunistas e os países muçulmanos. Segundo Gellner:

[...] O mundo muçulmano mostra uma forte tendência para o estabelecimento de uma *Ummah*, uma comunidade geral baseada na fé compartilhada por todos e na implementação de sua lei. Mas o que acontece com a política interna desse tipo de sociedade? Na prática, as formas de governo muçulmanas são permeadas de clientelismo. Há um governo-de-rede. Os procedimentos institucionais formais são bem menos importantes do que as conexões informais de confiança mútua, baseadas em serviços pessoais do passado, no oferecimento de proteção de cima em troca do apoio de baixo. *A lei governa os detalhes da vida diária, mas não as instituições de poder*. Esse vácuo é preenchido, *sem protestos*, pela política clientelista. (1996, p. 30, grifo meu).

A análise que Gellner faz da relação entre sociedade e estado nos países muçulmanos é baseada na dicotomia de Ibn Khaldun entre a ordem tribal e a ordem urbana.⁷ Gellner estende aos povos ou países islâmicos o modelo de Ibn Khaldun—segundo o qual a força política criada através da solidariedade tribal (*açabiya*) num ciclo de decadência e regeneração entre a cidade e a tribo—e introduz como motor desse ciclo a religião: o islã urbano seria racional, puritânico, baseado no conhecimento escrito cujas autoridades são os

⁷ Ábd al-Rahman bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Al-Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin Abdurahman bin Ibn Khaldun nasceu em Túnis em 1332 e morreu no Cairo em 1406. Ocupou postos do governo em Granada, Marrocos, Algéria, Tunísia e Egito; conviveu quatro anos com os beduínos, e negociou com Pedro o Cruel em Sevilha e Tamerlão perto de Damasco.

Ibn Khaldun sustentava que a sociedade era como um organismo, cujas leis deveriam ser conhecidas diretamente da experiência, através de uma ciência que se chamaria “ciência da civilização” ou “da cultura” (*áilm al-úmrân*). É impressionante a semelhança dessa perspectiva com tendências teóricas da sociologia e da antropologia como disciplinas acadêmicas, principalmente no tocante à metáfora biológica, em razão do que pode ser considerado precursor das ciências humanas modernas.

Seu magnum opus, *Al-Muqaddima* [Prolegômenos], é uma introdução à sua história dos árabes e bérberes (*Kitâb al-Áibar*), e é dividida em seis partes. Na primeira, delinea uma visão geral da sociologia; na segunda e terceira, trata de sociologia política; na quarta, da vida urbana; na quinta, da economia; e na sexta, do conhecimento. Segundo ele, o principal motor da história é a relação entre grupos nômades e os habitantes das cidades. Os primeiros, apesar de sua composição rústica, são inimigos da civilização, mas têm as qualidades de solidariedade (*açabîya*) e frugalidade que fazem deles bons guerreiros; já os habitantes das cidades, apesar de serem mestres nas artes e nas ciências, tendem a sucumbir à tentação do luxo e descuidar-se das artes militares, o que facilita sua conquista nas mãos dos nômades (Issawi, 1998).

ulama', que interpretam e aplicam a lei religiosa (*sharia*) de maneira uniforme, enquanto que a religiosidade tribal seria marcada pelo carisma, rituais e cerimônias.⁸ Apesar disso, as tribos reconheceriam a autoridade dos *ulama'*. Segundo Gellner, mesmo não se constituindo em Igreja, os *ulama'* enquanto classe se oporiam ao governo naturalmente, porque o paradigma de governo islâmico é inatingível. O estado tinha então duas fontes de contestação quase que constantes: as tribos que não podiam ser subjugadas ou controladas, e a “nomocracia” urbana, encabeçada pelos *ulama'* e seus seguidores, que não queriam se conspurcar das ações “ilegais” do governo. A mudança ocorreria quando um pregador urbano convencesse as tribos denunciando os governantes por impiedade. Essa denúncia deve coincidir com o enfraquecimento dos laços de solidariedade da elite (a *açabiya* propriamente khaliduniana). Uma força tribal militar então toma o poder na cidade, e o ciclo se repete.

O modelo de Gellner é criticável em relação à sua aplicabilidade histórica e à sua utilidade para analisar situações atuais. Mesmo correndo o risco de adiar a entrada no assunto principal deste trabalho, faz-se necessária uma análise do seu pensamento no que toca à política contemporânea e particularmente à relação entre oposição, doutrinas teológico-políticas e sociedade civil muçulmana/de muçulmanos, tendo em vista a popularidade de Gellner entre o público acadêmico não-especialista.⁹ Primeiramente, discorrerei brevemente sobre a crítica corrente alhures sobre a essencialização da categoria

⁸ Essa distinção não está presente em Ibn Khaldun. A justificação do poder, para Ibn Khaldūn, é mais uma função da propaganda das elites e da coesão do grupo social governante sob a forma de *esprit de corps* solidário explicitado numa linguagem de parentesco (a *açabiya*). Para Ibn Khaldūn, a religião ajuda a legitimar um governo, embora não seja nem a razão primeira para a existência do Estado, nem deva ordenar todos os assuntos deste, já que há uma divisão entre *mulk* (domínio político) e *imāma* (direção religiosa). Enquanto que *mulk* é um dado da razão, *imāma* é um dado da fé, baseado no consenso dos crentes.

⁹ Sami Zubaida (1995:152) afirma que “os especialistas na região podem ser críticos de muitos elementos do modelo, e podem citar fator e exemplos para sustentar suas objeções, mas o leitor comum é muito mais impressionado pelo quadro todo apresentado, especialmente quando ele parece oferecer deduções igualmente coerentes para iluminar questões políticas urgentes do dia.”

“islã” e sobre a falta de perspectiva histórica do modelo Gellner-Khaldun. Depois farei uma crítica própria à hipótese da pertinência desse modelo para a análise contemporânea.

Podemos apontar várias falhas no modelo de Gellner, apesar de sua coerência e poder explicativo relativamente alto. A primeira é a sua essencialização dos grupos sociais. Segundo ele, por ser um grupo que não é baseado em laços tribais (ou de poder), os *ulama* se caracterizariam por uma distância em relação ao estado e às práticas ritualísticas. A segunda afirmação é que a *sharia* é homogênea, e que as interpretações delas são homogêneas, e que, como corolário, os *ulama* são ao mesmo tempo um grupo não hierarquizado, mas homogêneo, sendo portador do que se reconhece em todos os grupos sociais como sendo “A Lei”. Além disso, os *ulama* defenderiam uma visão puritana da religião, em oposição ao ritualismo tribal. Essa caracterização contém várias distorções. Os *ulama*, na realidade, não são por natureza avessos ao relacionamento direto com o estado, sendo que às vezes constituem-se mesmo num departamento de estado, como no caso otomano, e são frequentemente ligados a potentados locais por laços de parentesco ou clientela (Zubaida, 1995). Os *ulama* mesmo não são um grupo homogêneo, e mantêm relações diferenciadas e cambiantes com o poder central (mesmo como funcionários públicos), ou com os “notáveis” das cidades. Finalmente, a suposta aliança entre os doutores da lei das cidades e os chefes tribais não é lógica: as tribos mantinham suas práticas heterodoxas, e muitas vezes conquistavam as cidades em seu nome (ver o caso da construção do estado centralizado pelos Safávidas no Irã), contra a “ortodoxia” dos *ulama* – isso sem falar de disputas políticas entre correntes jurídicas ou místicas dentro de um mesmo estado ou cidade ou em arenas mais amplas.

Outro fator é que não há a oposição que se afirma entre um islã puritano dos *ulama*, baseado na lei, e as práticas ritualísticas exemplificadas pelo sufismo e pelo culto aos

santos (em ambos há o elemento do carisma). De fato, que o *alim* fosse membro de uma ordem mística era a norma (como exemplificado na obra de Al-Ghazzali, entre outros). E há também o fato de que o islã, enquanto corpus religioso e enquanto prática local, contém diversos rituais (estáticos ou não) que não se encaixam no modelo de puritanismo urbano.¹⁰

Igualmente, também não se pode falar de um “puritanismo” que seria a ortodoxia: um ascetismo orientado para este mundo, na terminologia weberiana usada para o protestantismo. O que pode existir é uma leitura puritana dos textos sagrados: em si, o Alcorão e a Tradição são tudo, menos moralistas. E, se existia um ascetismo, era um ascetismo mais comparável à tradição cristã medieval, budista ou hindu: um ascetismo orientado para o outro mundo.

Zubaida (1995) está correto ao colocar que o modelo de Gellner se encaixa na concepção histórica do islã reformista e modernizante (visto por Gellner como o islã dos textos e dos puritanismo), avesso às “crendices” populares e ansioso por uma legitimação na sua relação com as culturas ocidentais, “vendo-se a si mesmos com olhos europeus, ansiosos para banir todos os estereótipos negativos de sexualidade lasciva, fanatismo e superstição” (Zubaida, 1995, p. 173).

Essa confusão que Gellner faz entre a reforma político-religiosa do século XIX (ver capítulo XX) e conceitos como a tradição (de interpretação textual), o islamismo político e o puritanismo fixa esses elementos inter-relacionados num conglomerado contínuo de categorias culturais normativas de tal forma que torna difícil perceber que a distinção entre essas categorias nos abre os olhos para uma pluralidade de interpretações da realidade

¹⁰ Ver a descrição de Zubaida (1995, p. 167) das cerimônias do mês de Ramadan: “festividades entrelaçadas com orações e cultos (para os especialmente religiosos e os idosos), consume exagerado de alimentos, convivialidade tanto em casa quanto nas ruas e nos cafês, incluindo apresentações musicais e recitação de histórias, e muitos jogos. Isso pode ser descrito adequadamente como uma ‘mistura do sagrado, do profano e do comercial’ que Gellner (1983:78) usa para descrever o exemplo *contrário* dos chineses pagãos”.

social nos planos social e político que surgem desde o século XIX, e que podem caracterizar de fato uma atitude reflexiva incipiente (a formação da consciência e a autonomização do sujeito em relação à sociedade) no seio das sociedades muçulmanas que podemos caracterizar como efetivamente moderna. Assim, para Gellner, o clientelismo está ligado ao fundamentalismo, e não estão opostos. Mas, como podemos perceber em muitos movimentos islamistas contemporâneos (pelo menos em seu discurso, e pelo menos enquanto se encontram na oposição...) o que se encontra muitas vezes é uma demanda de *igualdade, contra a corrupção política*.

Há também um outro posicionamento de Gellner que não deixa de ser misterioso. Segundo ele, o que impera nas sociedades muçulmanas são as “necessidades morais”, que segundo ele seriam (ou podem ser) satisfeitas através do clientelismo. E essas “necessidades morais” se restringem ao cumprimento da *sharia*. Quer dizer, as funções do estado seriam essencialmente duas: cumprir e fazer cumprir (ou pelo menos, não violar) a *sharia*; e ser uma estrutura de posições e privilégio disputadas por redes rivais. Segundo Gellner, “ao que parece, não se espera mais da política” (Idem, p. 31). Ora, tal visão das relações sociedade-estado entende mal a relação entre o processo de formação de sujeitos políticos modernos nos países muçulmanos; distorce o papel que a *sharia* tem de divisor entre o público e o privado, como veremos mais adiante, e relega a um papel secundário e infrutífero tentativas de modernização e *state-building*.

Mais interessante ainda é que Gellner afirma que “esse sistema não encontra muitos opositores e é amplamente aceito como normal” (p. 31). Mas, quando há revoltas, é por motivos “morais” (puritanismo legalista), e, depois de haver mudanças no governo, o ciclo

se repete. Mas, como mostram muitos estudos¹¹, existe uma oposição relevante em muitos contextos, e o sistema clientelista/patrimonialista/petrolista autoritário não é simplesmente “aceito como normal” (a não ser talvez nos estabelecimentos diplomáticos implantados nesses países...). Como essas oposições se organizam e se constroem ideologicamente, e as razões para não conseguirem tomar o poder – esses são os elementos que tentarei abordar neste estudo de caso. O estado, ao contrário do que afirma Gellner, não está sujeito a prestar contas *somente à Ummah*, e somente no que diz respeito à *sharia*. Na sua colocação:

A expectativa de uma maior presença da Sociedade Civil, que poderia exigir que o Estado lhe prestasse contas, além da Umma, definida como um empreendimento geral da implementação da Lei, pareceria ímpia, e de qualquer forma impossível. O Estado poderia ser chamado a prestar contas pela violação da Lei ordenada por Deus, ou por não implementá-la, mas não por exigências, outras, impostas pelo povo e opostas à vontade divina (Idem, p. 31).

Segundo Gellner, o islã “exemplifica uma ordem social que parece carecer de capacidade para possuir instituições ou associações políticas que contrabalancem o Estado” (p. 32). A sociedade, segundo ele, “parece não possuir outros fatores de coesão” além da fé e da lealdade (antigamente, de clã, hoje, de clientela). Porém, a fé comum não é um fator suficiente para manter a coesão social, e a lealdade é mais um fator de dissensão do que de coesão: é uma coesão limitada. O que sobra, se formos nos ater a essa perspectiva negativa, é a força bruta do estado. De fato, tradicionalmente, o estado *não tem força moral*, não representa a ordem moral, ele é amoral, porque além da *sharia* (e quase sempre contra ela ou tentando apropriar-se dela).

¹¹ Wedeen, 1999; Waltz, 1995 ; Sadri, M., 2001; Sadri, A. 2001; Khosrokhavar & Roy, 1999; Mahdi, 1999; Kurzman, 2001; Kilani, 1998; Kian-Thiébaud, 1997 *inter alia*; Khosrokhavar, 2004 *inter alia*; Hourcade, 2004; Butel, 200x; Bennani-Chraïbi & Fillieule, 2005; Boroumand & Boroumand, 2000; Zubaida, 1995 etc.

Note-se como ele sobrepõe, colocando lado a lado os adjuntos adnominais “impostas pelo povo” e “opostas à vontade divina”. Mas o que acontece quando a violação, ou a falta de implementação, da Lei ordenada por Deus, são assimiladas à substância das exigências “impostas pelo povo”? E quando a vontade divina é imposta pelo povo? Será que tudo sempre volta a ser como antes, num movimento circular? Por que é que o exigir *accountability* do estado para além da *sharia* seria “ímpio”? Trata-se aqui da antiga discussão a respeito da renovação legal: o que incluir e o que não incluir na *sharia*, o que pode ser considerado uma invenção não baseada na tradição (portanto uma corrupção do corpus religioso) e o que é exigido pelas circunstâncias do momento através da *ijtihad* (interpretação).

Essa questão se relaciona com os dilemas do direito muçulmano no mundo contemporâneo. As chamadas “ordenanças governamentais”, o direito público do estado/governo, não podem ser resumidas à *sharia*, e, tradicionalmente ele ia além da *sharia*. Havia a “lei da comunidade” e a “lei do estado”. Ambos tinham seu próprio espaço de atuação. Essa tensão entre a contração e a expansão da jurisprudência islâmica, devido a mudanças sociais, é patente desde pelo menos o século XIX, e ocorreram desde então tentativas de institucionalização ou codificação da *sharia* e da lei do estado (vide a política reformista dos Tanzimat no Império Otomano). É esse pluralismo, essa reforma prática e reconstituição ideológica do poder, que me interessam neste estudo, mais do que uma reavaliação do pensamento político clássico muçulmano à luz de tendências atuais (embora eu creia que essa *démarche* também seja bem necessária hoje em dia).

De modo que não vejo a as sociedades muçulmanas (no plural) como apresentando necessariamente uma alternativa à sociedade civil (uma alternativa, e não uma escolha: a questão de escolha não está colocada). Na verdade, Gellner tem a seu favor o colocar-se

abertamente o problema. Ele define introdutoriamente a sociedade civil como um “conjunto de diversas instituições não-governamentais suficientemente fortes para contrabalançar o Estado” (p. 12). O problema dessa definição, segundo Gellner, é a sua amplitude: “ela incluiria, na noção de “Sociedade Civil”, muitas formas de ordem social que não *nos* satisfariam” (idem, *ibidem*, ênfase do autor). Essas formas não nos satisfariam porque sufocariam a individualidade (através da identificação ascriptiva). Ao contrário, um dos fatores necessários da “*nossa*” sociedade civil é a “modularidade”, um vocábulo com o qual Gellner quer transmitir a capacidade do homem moderno de ser, ou deixar de ser, membro de grupos sociais através da livre escolha individual (mas se fosse assim, não haveria algo como organizações estudantis, times de futebol ou clubes esportivos no Irã... e nem mesmo facções políticas). Eu não vejo essa definição de Gellner como imprópria (embora eu certamente não me inclua no “nós” dele), mas eu não me interesso somente pelas ausências de um ente de acordo com uma definição do que “nos” satisfaria. *Uma primeira contribuição do presente estudo é, portanto, analisar um dos casos de oposição e de criação de uma sociedade civil, usando para isso o exemplo iraniano.*

O meu propósito e a minha contribuição específica para a discussão sobre as relações entre cultura e poder é identificar os processos pelos quais o sistema político iraniano é afetado por processos políticos dos quais sociedade (e não a classe político-religiosa) é o principal ator. Trata-se de dirigir o foco da questão da mudança política e institucional para a sociedade como um todo. Mas uma tarefa analítica delicada e espinhosa é identificar com precisão que instituições (e que dimensões dessas instituições) são transformadas (ou permanecem inalteradas) e através de quais processos isso ocorre. Através de um questionamento bem delimitado no tempo (os acontecimentos centrais para a pesquisa são os de 1999), analisarei as relações entre instituições-chave da vida política

iraniana – o Guia, o presidente, o parlamento, as fundações e os grupos clericais – tanto em termos puramente legais ou abstratos quanto em termos de ação política e percepção simbólica e ideológica dos seus papéis, por eles mesmos e pelos outros membros da sociedade.

Para investigar a questão da mudança política e social, deve-se necessariamente balizar a pesquisa com o uso da narrativa histórica. Muitas vezes, para se fazer isso, devemos projetar no futuro um ponto final hipotético para mudança (que seria a “democracia”) para depois começar a analisar os processos e instituições políticas contemporâneas, colocando-os em perspectiva histórica para avaliar se eles são compatíveis ao ponto final hipotético. Esse ponto final também é claramente arbitrário, e deve ser considerado, como numa pesquisa histórica, como um simples marco para balizar a pesquisa.

Mas, em relação a uma pesquisa puramente histórica, esse método apresenta uma desvantagem: a referência histórica geralmente é um fato ou conjunto de fatos verificáveis através de variáveis que se encontram a partir de dados concretos, fazendo com que a comparação entre os dois momentos possa ser feita internamente (em referência o próprio processo) ou externamente (com referência processos semelhantes), e na maioria das vezes pesando as qualificações e ancorando-as fortemente na realidade empírica, evitando as abstrações e generalizações que são inevitáveis se tomamos um ponto final hipotético, arbitrário e abstrato, o que freqüentemente ocorre em alguns estudos, implícita ou explicitamente, sobre o “desenvolvimento econômico” ou o “desenvolvimento político” de países “subdesenvolvidos”.

O viés teleológico e valorativo que essa segunda perspectiva (a-histórica e projetiva) implica é claro, e redundaria em dois programas de pesquisa opostos e num debate, talvez,

infrutífero. Ambos os programas de pesquisa partem do dado da ausência (ou déficit) de democracia nos países subdesenvolvidos, baseando-se numa comparação explícita ou implícita com modelos abstratos e ideológicos fundamentados no sistema político estadunidense ou Europeu ocidental a partir da segunda metade do século XX. De um lado estariam aqueles que tentam encontrar germes de pensamento, atitudes, instituições democráticas, em ambientes inóspitos, quer dizer, não permeados por valores (individualismo, secularismo) ou conjunturas sociais e institucionais (economia de mercado, estado de direito, sociedade civil) que se consideram por si mesmos como causas diretas ou indiretas da democracia, ou ocorrentes necessariamente paralelos a ela. Segundo essa perspectiva, poderíamos encontrar princípios de organizações da sociedade civil, por exemplo, que prenunciariam o desenvolvimento de instituições democráticas.

Do outro lado do espectro seriam encontrados aqueles que apostam numa análise cultural, econômica ou política da diferença mais abertamente assumida entre os regimes políticos, “práticas culturais” e políticas econômicas desses países e entre os modelos ocidentais. Segundo essa segunda perspectiva há causas estruturais profundas que impedem o desenvolvimento de instituições democráticas, como a ausência de liberdade de associação e de expressão, o poder do discurso religioso, ou a economia baseada no estado ou na renda do petróleo.

Essas duas hipóteses (respectivamente, de possibilidade ou impossibilidade de mudança institucional e social democratizante) e linhas de pesquisa (uma procura presenças ou similaridades; outra, ausências ou diferenças) não devem no entanto ser descartadas de antemão. Acredito que a melhor maneira de proceder seja suspender (na impossibilidade de excluir totalmente do campo de vista) o caráter abstrato e hipotético, o deve-ser valorativo explícito ou implícito nessas análises. Esse procedimento deve ser levado às consequências

mais profundas de um relativismo metodológico, que é evitar categorizações *a priori*, como “os países árabes têm, em geral, governos ilegítimos, autoritários ou ditatoriais” ou “o Irã é governado pelos *ayatollah*”, ou mesmo afirmações como: “em X não há democracia”. Não que essas afirmações sejam falsas em si, mas elas, ao pretender explicar uma situação, na verdade elas deixam questões mais produtivas de lado, obstando o desenvolvimento de questionamentos que permitiriam uma abordagem mais particularista e precisa.

Como não poderia deixar de ser, meu trabalho insere-se no debate mais amplo sobre as relações entre política e religião no islã. Contrariamente às expectativas de alguns leitores (e às minhas próprias no começo da pesquisa), não é meu propósito demonstrar que política e religião, definidos em termos gerais e abstratos, são separados, ou, ao contrário, fundidos, segundo o islã. Tratarei portanto da articulação desses dois campos num contexto limitado e específico, em que o resultado é ao mesmo tempo “política feita através da religião” (em outros termos, a política expressada através de um idioma religioso) e “religião feita através da política” (em outras palavras, os efeitos do poder na concepção de mundo religiosa). A hipótese subentendida na minha pesquisa é que o campo religioso e o campo político têm cada um sua lógica de ação, que difere da outra tanto em seus meios como em seus objetivos, e que essa lógica de ação, no contexto iraniano, pode ser mais bem compreendida se tomarmos como referente a dicotomia público-privado e os discursos de poder que se articulam ao redor dessas categorias pelos diversos atores. A relação entre o estado e a sociedade e os impasses da política iraniana têm a ver com uma tensão entre modos distintos de concepção e articulação entre a esfera pública e a esfera privada que são parte do arcabouço legal e ideológico da República Islâmica – uma tensão que vem à tona quando da eleição de Mohammad Khatami em 1997.

Meu objetivo específico é mostrar como categorias e práticas políticas dissidentes no Irã são produzidas e reproduzidas e dialogam com a sociedade política.

Meu objeto de análise serão os estudantes iranianos. O horizonte histórico abrange os dois mandatos presidenciais de Mohammad Khatami (1997-2005). O trabalho será estruturado da seguinte forma. Em primeiro lugar, será feita uma descrição dos protestos estudantis de 1999 [Prelúdio], colocando a problemática que tais eventos levantam em relevo com a discussão a respeito da sociedade civil no islã. Essa questão será meu ponto de partida para uma revisão histórica do processo de modernização no Irã.

A emergência dos estudantes, e, de maneira geral, dos jovens, como atores políticos fundamentais para a derrubada do regime imperial deve ser relacionada também ao surgimento de movimentos sociais devido ao processo de modernização da sociedade iraniana durante o século vinte. Neste sentido, será esclarecedor tratar da concepção de modernidade no Irã através da gênese do Estado iraniano moderno, cujos marcos políticos são a Revolução Constitucionalista de 1906 e o estabelecimento da dinastia Pahlavi em 1925 e seu projeto autoritário de modernização, e cujos marcos econômicos são a inserção do país no sistema capitalista desde meados do século dezenove, culminando com a Revolução Branca na década de 1960 [CAPÍTULO 1]. Em seguida, contextualizarei brevemente os movimentos de contestação política com a emergência do islamismo político no Irã e em outras regiões do mundo islâmico. Com esse intuito, farei uma breve genealogia do islamismo político dentro da perspectiva dos movimentos sociais [CAPÍTULO 2], visualizando o relacionamento das instituições e personalidades religiosas iranianas com a política na dinastia Pahlavi.

Com essa perspectiva histórica, poderemos ter uma visão mais clara dos processos e instituições políticas do Irã após a Revolução de 1978 [CAPÍTULO 3], que marcarão a

estrutura política na qual e em relação à qual agirão os estudantes e os outros grupos da sociedade iraniana durante o período analisado da década de 90. Notaremos principalmente o desenvolvimento progressivo da institucionalização do sistema político iraniano com o marco da revisão constitucional de 1989 [CAPÍTULO 4], que é o marco, segundo vários autores,¹² da “secularização” do campo político e racionalização da ação do Estado após o desaparecimento da figura carismática de Khomeini. Esse marco nos dará a chave para entender a política pós-revolucionária e o funcionamento do atual sistema político iraniano.

Creio que a principal contribuição que meu estudo pode dar à compreensão da relação entre a política e a sociedade no Irã é a perspectiva analítica que pretendo defender. A minha proposição central é de que o contexto do “reformismo” da década de 1990 deve ser compreendido através do ordenamento da vida social através da cisão entre o público e o privado, e que a relação entre a sociedade e o estado pode ser interpretada como um debate sobre a apropriação da herança de Khomeini [CAPÍTULO 5].

A questão da autoridade religiosa e política reunidas na personalidade carismática de Khomeini é um dos pontos mais importantes para se compreender o funcionamento do sistema político iraniano, mas ao mesmo tempo é uma das questões que tem merecido menos apreciação dos estudos. A apropriação da herança de Khomeini é, de fato, o que dá legitimidade e credibilidade à inserção das demandas divergentes no espaço público, condicionando e submetendo a participação política formal a uma série de referentes institucionais e extra-institucionais, e estruturando o discurso político na esfera pública (isto é, nos jornais e revistas) por meio da referência inevitável à herança da revolução bem como através da delimitação de uma “fronteira moral” composta de normas não definidas a respeito da permissibilidade da extensão da liberdade do discurso político pelos cidadãos –

¹² Khosrokhavar e Roy, 1999; Kian-Thiébaud, 2005; Arjomand, 1993; Niknam, 2001.

a assim chamada “linha vermelha” editorial – cuja contrapartida é o “poder moral”, extra-institucional e pouco regulamentado do Guia e das instituições e fundações revolucionárias.

O debate sobre a constituição ontológica, normativa, simbólica e valorativa da divisão entre o público e o privado é a “linha de falha” através de que pretendo recuperar a morfologia do campo discursivo da política da sociedade iraniana entre 1997 e 2005, e através da qual podemos tratar melhor uma série de questões. Talvez a mais importante dessas questões seja o que se pode chamar de “mentalidade pós-revolucionária” – a construção de novas atitudes sociais e políticas dos chamados “filhos da revolução”, que participaram da mobilização política e militar na instauração e fortalecimento do regime islâmico e na guerra contra o Iraque, e que no final da década de 80, com o fim da guerra, encontraram-se face a um ambiente em que a devoção ideológica ao regime encontrava-se desvalorizada pela emergência de uma orientação menos ideológica e mais liberal-tecnocrata.

As mudanças institucionais na política e as novas políticas econômicas, juntamente com a desvalorização da mobilização política na vida do dia-a-dia, onde reinam outros ideais mais prosaicos como o enriquecimento, o bem-estar, o lazer etc., abalaram a crença nos ideais esquerdistas-islâmicos da revolução e abriram uma porta ao questionamento da estrutura de poder pelos próprios indivíduos que contribuíram para a sua construção. Nasce um pensamento crítico islâmico em relação ao regime, que já vinha emergindo desde o começo da década de 90, e que propõe novas possibilidades para a organização política do país do ponto de vista das relações entre governo e religião: os indivíduos e grupos afirmam para si a construção de discursos e práticas religiosos, retirando-os, por assim dizer, do controle (ou vontade de controle) do estado, a partir de processos paralelos de reapropriação do discurso religioso por parte dos “novos intelectuais islâmicos” (Soroush,

Shabestari, Kadivar etc.) e de individualização/interiorização/privatização e racionalização/mercantilização das práticas religiosas, colocando-as no âmbito da sociedade civil (Adelkhah, 1997).

CAPÍTULO 1: Modernização e modernidade no Irã

Neste capítulo, farei uma revisão dos eventos que marcaram o processo de modernização social, econômica e política do Irã nos séculos XIX e XX. Foi a inserção econômica do Irã no sistema capitalista e o desafio imposto por sua inclusão política no sistema internacional a partir de meados do século XIX que geraram as tensões conducentes a mudanças radicais na concepção e na prática da política nos finais desse século nas primeiras décadas do século XX. Tratarei, num primeiro momento, da organização social “pré-moderna” no Irã, para depois, bem esquematicamente, prosseguir inserindo as variáveis intervenientes que levaram ao processo de modernização institucional através de uma “resposta local” aos dilemas impostos pela inserção do país no “sistema-mundo” e das conseqüências dessas respostas. Começarei esboçando a composição geográfica e étnico-linguística do Irã, para depois tratar da estratificação social, da organização do espaço e da produção, e do modo de governo *antes* do impacto político, militar e econômico do “Ocidente”, bem como da concepção de poder que esse tipo de organização social gera. Em seguida, serão revisadas as mudanças econômicas e sociais geradas com a intensificação do relacionamento com as potências ocidentais (Rússia e Grã-Bretanha).

Finalmente, será analisada a resposta, no campo da política, ao duplo desafio suscitado pelas mudanças econômicas e sociais e pela dominação estrangeira na economia, na administração pública e na segurança.

A primeira dimensão a ser considerada é a da modernização política através das duas experiências de reestruturação das instituições políticas, cujos marcos são a Revolução Constitucional de 1906 e a ascensão ao poder de Reza Pahlevi. A Revolução Constitucional

deitou as bases das instituições políticas iranianas modernas com a criação de um parlamento e uma Constituição, enquanto que Xá Reza Pahlavi (1925-1941) procurou construir um estado nacional iraniano forte, centralizado e autoritário.

A segunda dimensão a ser considerada é a dimensão econômica—a inserção do país na economia mundial capitalista como produtor de bens primários a partir de meados do século XIX; o desenvolvimento impulsionado pelos investimentos estatais e os começos da industrialização no reinado de Reza Pahlevi; a reforma agrária da Revolução Branca na década de 1960 e a transformação de uma economia baseada na agricultura em uma baseada na renda do petróleo, juntamente com suas implicações para a estrutura social (urbanização, alfabetização) e política (enfraquecimento do poder do parlamento, aliança com os EUA, e a oposição suscitada pela modernização autoritária “por cima” e pela repressão política). São as desigualdades econômicas e políticas e as tensões sociais do processo de modernização autoritário que se constituirão nas causas estruturais da Revolução Iraniana (1978-79), que será analisada no próximo capítulo.

1.1 A sociedade iraniana “tradicional”

Como notam Digard, Hourcade e Richard (1996, p. 23), até o século XX podemos perceber um padrão da organização do poder político no Irã: conquista por guerreiros turcófonos; construção de um novo governo reutilizando parte das estruturas anteriores; assimilação da cultura persa pelos governantes. Esse padrão cíclico está ligado à composição da sociedade iraniana “pré-moderna”, que engendra uma representação do político que lhe é própria.

O Irã é um país étnica e geograficamente heterogêneo, caracterizado por um platô central. Ao norte encontram-se os montes Alborz, que chegam a 4000m de altitude. A cadeia de Alborz separa o platô central da região mais quente do Mar Cáspio, que provê grande parte dos produtos agrícolas do país. Ao sul e ao oeste encontram-se os montes Zagros, que atingem os 4500m. Cerca de 60% dos recursos hídricos do país originam-se dos Zagros, de onde nascem também rios como o Dez, o Karoun, e o Karkhe. A leste do platô, encontram-se os desertos quase inabitados de Lut e Kevir. Apesar de as regiões áridas ocuparem uma grande parte do território, a falta de água para a agricultura é suprida através da construção de canais subterrâneos (*qanât*), profundos e extensos (Hourcade, 2002, p. 26).

Essa composição geográfica determina também em grande parte a divisão étnico-linguística do país. A população que fala persa compreende hoje 46% da população, e ocupam o centro e o leste do platô central, principalmente as províncias de Fars, Hamadan, Isfahan, Kerman e Yazd, e a capital, Teerã; e, a leste, a província do Khorasan. Os curdos vivem no oeste do país (províncias do Curdistão, Azerbaijão Ocidental, Kermanshah e Ilam), sendo na maioria sunitas. Os balutchi, também sunitas, vivem entre o Irã, o Paquistão e o Afeganistão. Os lori, xiitas, falam uma língua iraniana próxima do curdo; não são um grupo étnico homogêneo, dividindo-se em várias tribos autônomas, freqüentemente nômades, estabelecendo-se nos Zagros. Nas províncias cáspias do Gilan e do Mazandaran vivem populações xiitas que falam uma língua iraniana. As línguas turcas só perdem em número de falantes para o persa, abrangendo cerca de 14 milhões. Estão dispersos pelo país, mas principalmente nas regiões no norte / noroeste.

Grupos étnico-linguísticos no Irã		
	Número (em milhares)	%
Persa	30.516	46,3
Turco Azeri	13.538	20,6
Curdo	6.588	10,0
Lori	5.818	8,8
Línguas do Mar Cáspio	4.745	7,2
Árabe	2.288	3,5
Balutch	1.746	2,7
Turcomeno	377	0,6
Outros	239	0,3

Fonte: Hourcade, 2002, p. 216

Baseando-nos nas descrições de Ervand Abrahamian (1979, p. 388) e Hourcade, Digard e Richard (1996), podemos discernir quatro cinco categorias sociais principais no Irã do século XIX :

- a) A elite. Eram divididas entre a elite central e as elites locais. A elite central era composta pelos Qajar (a casa real e os príncipes reais, شاهزادگان), pelos cortesãos (درباریان), grandes proprietários “feudais” (تیولداران), contadores hereditários (مسفوفی), ministros reais (وزراء, sing.: وزیر), governadores (فرمانفرمایان), e os magistrados. As elites locais eram compostas por notáveis (عیان), nobres da província (اشراف), chefes tribais (خانان), e administradores (میرزایان) hereditários e

de posses. Ligados a essa elite e aos grandes proprietários estavam os poucos religiosos apontados pelo governo: os juízes (قضاة) das cortes estatais, os “líderes [da prece] da sexta-feira” (امام جمعة) nas principais cidades, e os شیوخ الاسلام (*shuyukh al-islam*; sing.: *shaykh al-islam*), que dirigiam as principais cortes religiosas. As elites foram posteriormente chamadas de aristocracia (اريسٲوكراسی *aristokrasi*), magnatas (بزرگان), “círculos do poder” (هیات حاکمه) e de “classe proprietária ‘feudal’” (طبقه ی ملوک طوایف). Essa elite vivia principalmente nas cidades.

- b) A “classe média proprietária”: comerciantes (تجّار), pequenos proprietários de terras (ملاكین, sing. ملاک), lojistas do bazar e donos de ateliês de artesanato (پیشه وران). Essa classe média estava ligada, por meio do financiamento das mesquitas do bazar, escolas (مکاتب، مدرسات), teatros (تکيه) e fundações religiosas (آخوند), ao clero (علماء) – pregadores (واعظ), professores do Alcorão (ملا), estudantes dos seminários (طلّاب), clérigos de nível inferior (ملا) ou superior (مجتهدون).
- c) Os trabalhadores urbanos, assalariados, como artesãos, aprendizes, diaristas, empregados domésticos, pedreiros etc.
- d) A população rural (رعیت)
- e) As tribos nômades (ایللیاتی).

Até o começo do século XX, montanhas e desertos faziam que cidades e vilas fossem isoladas e economicamente auto-suficientes. Com uma população segmentada étnica, geográfica e religiosamente, sem contar com distinções ocupacionais, de status ou riqueza, cada tribo, vila, bairro e guilda tinha sua própria organização hierárquica, chefiada por um

kadkhoda, “chefe”, que intermediava as relações de sua comunidade com as outras comunidades e com o governo (Abrahamian, 1979, p. 390).

80% da população viviam no campo, seja em 40.000 vilas ou como nômades; a maior cidade, Tabriz, tinha somente cerca de 200.000 habitantes no limiar do século XX (HOURCADE, 2002, p. 15). O imaginário geográfico iraniano dividia-se em سردسير *sardsir*, ou “terra fria” – as montanhas, para onde os nômades levavam suas criações e a população das cidades se dirigia no verão – e گرمسیر *garmsir*, “terra quente” – os grandes espaços abertos e planos, mais ou menos desérticos, onde os nômades pastoreavam no inverno. As cidades encontram-se localizadas entre um e outro, no limite entre as montanhas e a planície (Idem, pp. 27-28).

Essa divisão espacial e a ocupação diferenciada do espaço geográfico em três ambientes sociais distintos – as terras cultiváveis, as terras de pastoreio nômade, e as cidades – e as relações econômicas e políticas internas e externas desses três “espaços de sociabilidade”, merecem uma análise mais detalhada, se quisermos compreender as mudanças profundas que se operaram no século XIX em termos da organização social, política e econômica do país. Além da divisão em classes delineada acima, também é importante discernir as relações que se estabelecem internamente a cada uma delas e entre tais segmentos, principalmente as relações entre as tribos nômades e os agricultores, e deles como Estado central (os centros de poder localizados nas cidades). Essa análise também pode se revelar útil se tivermos em mente que cerca de 46% da população iraniana, no final do século XX, ainda mora no campo, apesar do crescimento espetacular das cidades nos últimos cinquenta anos, e que a contribuição da agricultura para o PIB e a porcentagem da população ocupada no setor na década de 1990 ainda são maiores que as da indústria, pouco abaixo da produção de petróleo (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 258).

A população rural se divide em uma miríade de vilas (ده, آبادی), de várias dimensões (das dezenas às dezenas de milhares). Essa grande variação populacional se explica, segundo Digard, Hourcade e Richard (1996, p. 267), pela diferença em concentração de disponibilidade de água: as vilas são mais numerosas, mais dispersas, mas menos populosas nas montanhas do que nas áreas áridas, onde são menos numerosas, mas onde a população é mais concentrada. A maioria das culturas é irrigada por canais subterrâneos (قنات).

A unidade de trabalho coletivo é chamada de *bon* (بن), juntamente com os meios de produção (arado, animais de tração), a um certo número de agricultores que a cultivam conjuntamente por um período de tempo limitado (geralmente um ano), mas renovável. A escolha da gleba a ser entregue para cultivo de um grupo é feita por sorteio, entre os chamados *nasaqdarân* (نسقداران), isto é proprietários de um *nasaq* (نسق), título que é uma espécie de “habilitação para cultivo” concedido pelo proprietário ou seu representante àqueles que residem na vila há bastante tempo e que são reconhecidamente expertos nas técnicas de cultivo (Digard, Hourcade, Richard, 1996, pp. 270-271).

A hierarquia da vila é uma função da diferença de acesso aos meios de produção (principalmente a terra) e ao produto. No alto da escala encontram-se os grandes proprietários (ارباب، مالك), que em geral vivem nas cidades. São seguidos pelos seus intendentess (مباشر) e pelo chefe da vila (كدخدا), pelos *gavban* (گاو بان) (proprietários de animais de tração), pequenos proprietários (خوردمالك – literalmente, “proprietários). A maior parte da terra cultivável estava seja nas mãos dos latifundiários (propriedade *arbabi*, “feudal”), seja nas mãos dos pequenos proprietários, que foram os que mais se beneficiaram com a reforma agrária. Na base encontram-se os simples camponeses (رعيت), fazendeiros (برزگر), *baziar* (بازيار – pequenos arrendatários, trabalhadores contratados ou diaristas), e finalmente os chamados *khoshneshin* (خوش نشين, literalmente: “colonizadores”

ou “recém-assentados”), despossuídos de quase tudo, e que às vésperas da Revolução Branca constituíam 18,6% da população rural ativa (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 271).

A repartição dos produtos da terra se efetua, independente do tipo de propriedade (grande propriedade latifundiária, pequena propriedade, propriedade de uma instituição religiosa (*waqf* وقف), ou domínios (*toyul* تيوول) doados pela coroa), segundo uma repartição proporcional à propriedade dos meios de produção empregados no cultivo, que são cinco: 1) trabalho; 2) instrumentos e animais para arar; 3) sementes; 4) terra e 5) água. Assim, a repartição da produção pode ser de 1/5 (ou ¼), chamada se o trabalhador só entra com o trabalho, ou de 2/5 para o proprietário e 3/5 para o agricultor, se este tem também os instrumentos e animais para arar e as sementes, e assim por diante.

Um outro elemento marcante no Irã até o século XIX são os nômades (*kutch-neshini* كوتچ نشینی; *tchâdor-neshini* چادر نشینی) as tribos (طوائف, عشایر, ilat, 'ashayer, tavayef) Em meados do século XIX, os nômades eram cerca de 40% da população; no começo do século XX eram cerca de 25%, e, em 1998, 1,5% (Idem, pp.39-40). Tanto o fenômeno do nomadismo quanto do tribalismo distinguem-se das práticas dos beduínos e tuaregues do Oriente Médio e África do Norte, que são tidos como modelos antropológicos. O nomadismo iraniano é essencialmente pastoril e sazonal de montanha, subindo para as terras frias no verão e descendo para as terras quentes no inverno. Não se trata de uma simples transumância pastoril, verificada em muitas outras regiões: toda a população se movimenta. As unidades tribais iranianas (*il*), também agrupam um número maior de pessoas: as maiores confederações beduínas contam com 10.000-15.000 pessoas, enquanto que as tribos Bakhtiari dos Zagros e Qashqayi do Fars atingem os 500.000. Além disso,

nômades iranianos representam uma maior porcentagem da população (2,4% contra menos que 1% no Oriente Médio) (Idem, p. 275).

A organização social dos nômades é tribal, através de linhagens e clãs patrilineares. As tribos são grupos sociais relativamente homogêneos e politicamente autônomos, e ocupam um território delimitado. Devemos ter o cuidado de distinguir, no caso iraniano, as chamadas “etnias tribais”, que são tribos que compartilham a mesma cultura (como os lors, os curdos, os turcomenos ou os balutchis), e as “confederações tribais”, que podem unir tribos de diferentes etnias tribais. As tribos são divididas em clãs (طایفه *tayefe*), e estes, em linhagens (اولاد *owlad*). A cooperação, o trabalho e a solidariedade quotidiana acontecem no nível dos clãs. Uma característica distintiva das tribos iranianas é sua organização hierárquica e centralizada: na base, os chefes das linhagens, chamados de ریش سفید *rish-sefid* (“barba-branca”), seguidos pelos کلانتر *kalantar* ou کدخدا *kadkhoda* dos clãs, e finalmente pelo chefe da tribo, o ایل خان *il-khan*, cujo título é hereditário. (Idem, p. 277).

Apesar da segmentação entre a vila, os campos de pastoreio nômade, e a cidade, a integração entre esses espaços se dá através de uma relação contínua interdependência de cada uma dessas populações, através de migrações e trocas comerciais. Demograficamente, pode haver um processo de sedentarização devido à superpopulação nômade: trata-se de uma “válvula de escape” que permite a perpetuação do nomadismo. Inversamente, pode também ocorrer um processo de nomadização devido a crises econômicas ligadas à agricultura. A migração urbana também é um fato marcante, sendo que os migrantes rurais mantêm laços generalizados com o campo. Economicamente, ocorrem trocas entre as produções de animais e derivados (lã, manteiga) dos nômades e dos alimentos e produtos de metal dos vilões ou citadinos. Entretanto, politicamente, e recentemente também no plano econômico devido ao processo de industrialização, os vilões e nômades são

dominados pela e dependentes das cidades. Os cidadãos compram as colheitas e as vendem, o que lucram investem em meios de produção agrícola, o que lhes dá direito posteriormente a uma parte da colheita. Esse tipo de economia caracteriza o assim chamado “capitalismo de renda”.¹³ As cidades, por outro lado, são a sede do poder político e cultural. Como notam Digard, Hourcard e Richard:

Não existe no Irã uma verdadeira estratificação social fundada nos tipos de vida. Pelo contrário, o país é dominado por uma só e a mesma classe social, que reside na cidade por comodidade, mas que reúne, numa convergência de interesses, grandes proprietários rurais, chefes nômades sedentarizados, ricos comerciantes do bazar e altos dignatários religiosos. Essa classe reina tanto sobre a plebe das cidades quanto sobre a do campo. (1996, p. 286).¹⁴

Essa organização social, com a predominância do aspecto agrário e tribal, engendra a representação tradicional do poder e das relações entre a sociedade e o poder estabelecido. Os aspectos marcantes dessa representação são o afastamento entre a comunidade e o estado, o estabelecimento de duas lógicas de ação diferentes (a *sharia* na comunidade, a “lei” no governo), e a “barreira moral” à arbitrariedade estatal (as noções de *farr* e *dad*).

O que podemos chamar de “imaginário político comunitário” ou “visão comunitária do poder” (os termos são de Khosrokhavar) é a concepção tradicional persa de governo, presente no imaginário político iraniano desde os sassânidas (séc. III), pelo menos, e explicitado nas obras clássicas da literatura persa, tanto em poesia – o épico Livro dos Reis (Shahnameh) de Ferdowsi (séc. X) – quanto em obras em prosa, como o *Siāssat Nāme* do

¹³ Que é um dos últimos avatares do conhecido “modo de produção asiático” cuja contrapartida política é o “despotismo oriental”. Para uma discussão do conceito, ver Bobek, 1979; Katouzian, 1981 e Vali, 1992.

¹⁴ Essa análise é convergente com a de Abrahamian (1979), que trata as classes sociais iranianas tradicionais como classes “em si”, e não classes “para si”, já que as classes definidas acima se referem a categorias de nível de renda, status, e diferentes estilos de vida, e não a atitudes econômicas, culturais e políticas.

vizir Nîzâm al-Mulk (séc. XI); o *Akhlaqe Nasiri* de Nasir ad-Din Tūsi (séc. XIII), e *Akhlaqe Jalali*, de Jalal ad-Din Davvam (séc. XV)

Encontramos três noções interligadas na concepção de governo persa. A primeira, é *farr*, que podemos entender como “luz divina”; a segunda é *dād*, “justiça”; a terceira é *bakht*, “fortuna”.

A noção de *farr* está relacionada à manutenção de “Ordem/Retidão” (*Arta*). Lê-se em um texto do tempo do iniciador da dinastia Sassânida, Ardeshir (*circa* 226 d.C.):

Não vos admireis do meu zelo e ardor na promoção da ordem nesse mundo, para que as fundações das leis da religião estejam bem firmadas. Pois a religião e a realeza nasceram de um só ventre, ligados e nunca divididos. A ordem e corrupção, saúde e doença de um e outro, têm a mesma constituição. (Arjomand, 1984, § 3.2).

Essa ordem ou retidão, a ordem cósmica, é a ordem hierárquica, a “boa hierarquia”, para usar a feliz expressão de Khosrokhavar (1997). De fato, num sentido zoroastrista, por “religião” deve-se entender principalmente justiça e ordem (Arjomand, 1984). É a justiça que mantém a ordem e faz o reino próspero, num “círculo de prosperidade”: um bom governo depende do poder militar; o poder militar é mantido com dinheiro; o dinheiro vem da renda agrária; esta vem do cultivo dos camponeses, e este é fomentado através de um bom governo.¹⁵ Nessa visão, não há uma cisão entre um mundo presente mau e um além-morte bom; a ordem cósmica deve refletir-se neste mundo, daí a ligação entre justiça, governo e prosperidade na ética zoroastrista, e sua noção de “religião” como ordenamento do mundo:

¹⁵ Segundo um tratado citado por Arjomand (1984, op. cit.): “*Make it your constant endeavor to improve cultivation and to govern well, for understand this truth, good government is secured by armed troops, armed troops are maintained with gold, gold is acquired through cultivation and cultivation is sustained through payment of what is due to the peasantry, by just dealing and fairness: be just and equitable therefore*”.

“O fruto da Boa Religião é o benefício das criaturas; o da falsa religião, seu mau. (...) A injustiça fortalece os demônios na sua destruição do mundo material... Pois a crença na Boa Religião precede a formação do caráter, e da formação do caráter vem o Meio: do Meio nasce, da justice, bons pensamentos, boas palavras, bons atos (...) O mundo espiritual se endireita e traz-se a ordem para o mundo material” (citado em Arjomand, 1984).

O xá era ao mesmo tempo o símbolo, e o mantenedor ou restaurador dessa ordem, e é em virtude do seu papel em administrar a justiça que brilha sobre ele a “luz divina” (*farre izadi*), e é nessa medida que o rei bom e justo é o símbolo da presença de Ahura Mazda, o espírito do Bem e da Luz, no mundo, enquanto que o rei mau e injusto, o tirano, é o símbolo de Ahriman, o espírito do Mau e da Escuridão. Assim, chegamos ao seguinte quadro:

A estrutura simbólica do governo segundo a visão tradicional persa

Positivo	Negativo
<i>Dad</i> : justiça	<i>Bi-dâd-gari, setam-gari</i> (injustiça)
Prosperidade (<i>abadani</i>)	Calamidade
<i>Dahech, bakhchech</i> : generosidade	Avareza, cobiça (<i>az</i>)
<i>Kherad</i> : sabedoria, moderação	<i>Hava</i> imoderação, paixão
Ponderação	Desmesura (<i>fozuni jostan</i>), loucura, ambição
	descabida
Sujeito “comunitário”	Egoísmo/individualismo
Ordem	Caos
Bom governo	Tirania (<i>zulm</i>)
Luz	Escuridão
Vida	Morte
<i>Bakht</i> : Fortuna	

Baseado em Khoskhoravar (1997).

A justiça (*dad*) está relacionada com a generosidade (*dahech*): redistribuir à sociedade uma parcela do dom que Deus lhe deu, fazer o reino prosperar dando a cada um a medida que lhe é devida, protegendo os “pequenos” e pobres (*keh*) dos “grandes” e ricos

(*meh*) e dando dignidade aos primeiros ao mesmo tempo em que preserva os privilégios dos segundos. A diferenciação social – a desigualdade – é vista como necessária ao funcionamento da sociedade, numa solidariedade orgânica que implica a divisão estamental da sociedade para ligar as diversas classes sociais. A quebra da hierarquia é, então, vista como desordem.

É através da justiça que se mantém a ordem: “O rei é o guardião da ordem justa que se distingue tanto do caos (ausência de ordem) quanto da má ordem (a tirania). (...) O rei injusto inverte a ordem do mundo” (Khosrokhavar, 1997, p. 21)¹⁶. Esse rei injusto é o que atribui seu poder a si mesmo e não a Deus, o orgulho de atribuir-se a si mesmo a fonte do seu poder equivalendo à idolatria, a uma forma de impiedade.

O rei deve devolver aos súditos o que ganha de Deus, ele não é o monarca todo-poderoso que *faz* as leis, não é um indivíduo autárquico que governa tiranicamente segundo suas próprias paixões; é somente uma *pessoa* que deve encarnar a ordem do mundo. O indivíduo como tal não existe, só existe a pessoa como membro da Comunidade, e isso se aplica também ao rei. A justiça é um atributo da Comunidade, e é ela que liga o a Comunidade ao poder, limitando este último na falta de mecanismos institucionais (Idem, p. 19-20). Quando um rei é injusto, a revolta é justificada; tal rei cedo ou tarde perecerá. Trata-se de uma visão idealmente ética: o mal é punido; o bem, recompensado.

Mas, “além do Bem e do Mal, há um Mistério, um Enigma (*rāz*) do universo que não se revela aos mortais” (Idem, p. 24), a imprevisibilidade da Fortuna (*bakht*), que agracia aos que praticam a iniquidade e faz chover a desgraça sobre os homens de bem; que dá a uns em demasia enquanto aos outros falta até o sustento. A Fortuna um conceito

¹⁶ « *Le roi est gardien du juste ordre qui se distingue autant du chaos (absence d'ordre) que du mauvais ordre (la tyrannie). (...) Le roi injuste inverse l'ordre du monde* ».

fundado na observação de que o que se passa neste mundo não reflete a norma. A Fortuna constrói a ordem e a faz ruir, tocando a todas as categorias sociais. É um mistério cosmológico, uma forma de naturalização da ordem social: o que não se explica pela lógica da retribuição ética em termos de causas e efeitos, é explicado ao de-socializar o fato: a cobiça, embora moralmente repreensível, é um dado da realidade que não pode ser desmentido; a injustiça é o resultado quer do pecado, quer da Fortuna.

As duas lógicas de interpretação, da Fortuna e da justiça, embora sejam opostas e contraditórias, não são incompatíveis, mas complementares, servindo a explicar o que quer que aconteça. A mentalidade comunitária oscila entre esses dois pólos, entre a explicação pela norma ética e a explicação segundo a “natureza das coisas”, ela mesmo inexplicável – a imponderabilidade e a imprevisibilidade das mudanças que subvertem a ordem fazem parte de uma lógica que não pode ser conhecida que faz par com a lógica conhecida da justiça, as duas constituintes da mesma ordem, uma face à outra: norma e fato.

Essa concepção do poder gera uma percepção cíclica do jogo político, guiada pelas duas lógicas da fortuna e da justiça, e com esse ciclo que se explicam as mudanças políticas nas altas esferas de governo. Esse ciclo é composto de três fases:

- 1 – O hierarca (o rei ou Khomeini) e seu círculo são bons (ou justos)
- 2 – O hierarca é bom, mas seu círculo é mau (ou injusto)
- 3 – Ambos são maus; eles serão cedo ou tarde depostos, o caos e a desordem sucedendo ao mau hierarca deposto, antes do advento de um novo ciclo (Khosrokhavar, 1997, p. 26).¹⁷

¹⁷ 1 – Le hiérarque (le roi ou Khomeyni) et son entourage sont bons (ou justes).

2 – Le hiérarque est bon mais son entourage est mauvais (ou injuste).

3 – L’un et l’autre sont mauvais ; ils seront tôt ou tard renversés, le chaos et le désordre succédant au mauvais hiérarque renversé, avant l’avènement du nouveau cycle.

O aspecto mais marcante que se deve salientar da representação tradicional do poder político é o distanciamento mútuo da sociedade em relação ao Estado e deste em relação à sociedade. Esse afastamento é fruto de uma sociedade cuja visão de si mesma não é centrada no Estado. O que importa, individualmente e comunitariamente, é a *sharia*, o domínio do privado (o privado da comunidade em relação ao estado, que domina o espaço público). A liberdade é entendida como pertencendo ao privado, ao familiar, ao interior, enquanto que o público, o não-familiar, exterior, é concebido como o lugar da coerção, e por isso mesmo, nesse sentido, desvalorizado.

Essa concepção de divisão entre o público e o privado é refletida na organização social do espaço e das relações dentro dele: *birūnī* (بيرونى), espaço da casa reservado aos não-familiares (*nā-mahram* - محرم); *andarūnī* (اندرونى), espaço íntimo reservado aos familiares (*mahram* - محرم). A autonomia relativa da sociedade em relação ao Estado leva à autonomia deste em relação àquela. Em outras palavras, cria-se um espaço político autônomo, e também uma *sociedade civil* autônoma. A diferença com a experiência dos continentes europeu e americano reside no fato de que o Estado não cria leis positivas – e tampouco a *sharia* é uma lei positiva e codificada. Há uma dualidade estrutural do direito muçulmano que se divide em direito de Estado e a *sharia*; e, apesar de não serem direitos positivos, a lei do Estado faz parte do contingente, do empírico, e não da essência, percebida como imutável, da sociedade – o Estado passa, a comunidade fica; dualidade inscrita no vocábulo *dawla* (دولة), que serve tanto para governo quanto para Estado. Nesse sentido, na concepção Islâmica, há uma primazia da sociedade sobre o Estado: “Há, no islã, uma *sociedade civil*, *indiferente ao Estado*. Não há ‘despotismo oriental’ ” (Roy, 1992, p. 28, minha ênfase).

1.2 As mudanças na esfera econômica no século XX

A concepção tradicional do poder descrita acima será afetada pela modernização econômica, social e política. De fato, quando a organização social que fundamenta esse tipo de representação se transforma (migrações, mudanças nas relações de produção, avanço da escolarização, criação de uma identidade nacional etc.), é de se esperar que também esse imaginário político se transforme de alguma forma.¹⁸

A composição societária e as forças sociais e econômicas serão transformadas pelo avanço da presença ocidental, a inserção do Irã no sistema capitalista internacional, e o processo de centralização política levado a cabo por Reza Pahlavi, culminando com a reforma agrária de 1963.

Se durante os Qajar a relação do Estado central com as tribos era de autonomia e descentralização do poder (o governo delegava a administração de uma província a um *khan*, que estava encarregado de manter a ordem, recolher impostos e administrar a produção pastoril), a política levada a cabo por Reza Pahlavi, seguida pela do seu filho e continuada, embora por outras vias, após a Revolução Islâmica, resultou numa ruptura da organização política, mas não conseguiu mudar a organização econômica e social das tribos, quer dizer, sedentarizá-las. Contudo, o efeito mais importante e duradouro foi os nômades terem perdido toda sua autonomia política.

Reza Pahlavi tentou sedentarizar os nômades, forçando-os a se estabelecer em um de seus locais de pastagem – ou as terras altas e frias, ou as terras baixas e mais quentes. Pode-se imaginar o resultado catastrófico de tal política: o gado morria de frio no inverno e de

¹⁸ Entretanto, como veremos, o imaginário político tradicional continua sendo um padrão de referência, não só na concepção da geração dos “pais” em relação à visão moderna dos “filhos” na época da revolução—em relação à integração, inserção e participação da sociedade no processo político—como também pode ser interpretado na visão e nos valores do individualismo pós-revolucionário, alheio à participação política.

calor no verão. Para compensar as perdas, os pastores eram influenciados a se voltar à agricultura, que, exercida em terrenos de pastagem, não geravam resultados satisfatórios.

Essa política caducou após a Segunda Grande Guerra, mas renasceu de uma outra forma com a Revolução Branca, que continha um projeto de nacionalização das terras não cultiváveis—quer dizer, praticamente todas as terras de pastoreio. Os pastores eram obrigados a obter uma permissão para pastorear uma determinada área, e eram obrigados a pagar um imposto por cabeça de gado. Tal projeto só começou a ser executado entre 1971-75 em algumas regiões de grande nomadismo, com resultados catastróficos: “exacerbação das tensões sociais, exclusão massiva dos nômades mais pobres, pauperização das zonas mais montanhosas, agravação do déficit do país em carne” (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 306).

Encontrando, porém, grande oposição, a situação se reverteu após a Revolução de 1978. O governo islâmico, num primeiro momento, manteve uma política de restauração do modo de vida tradicional dos nômades, mas em pouco tempo se voltou a uma política de integração política e econômica das populações nômades. Foram criados “Conselhos tribais”, em que a hierarquia tradicional foi revolucionada com a presença de jovens e “simples pastores”, que contestavam o poder dos *kadkhoda* e dos *kalântar*, a atividade de pastoreio foi fomentada através da interdição de cultivo nas terras dedicadas para aquele fim, e foram instalados silos para armazenar a colheita dos que se dedicavam à agricultura. A infra-estrutura também foi beneficiada: estradas, pontes, linhas telefônicas, alojamentos, atendimento médico, mercados cooperativos. Entretanto essa política assistencialista pode ter gerado uma mentalidade de dependência dos nômades em relação ao governo, algo que contraria os seus valores tradicionais. Além disso, a partir de 1986, temos notado uma volta do governo islâmico à política nacionalização das terras e incentivo à sedentarização.

Por outro lado, todas as políticas de integração/sedentarização as populações nômades, sob o argumento de “melhor aproveitamento do uso do solo” e tendo subentendido que haveria uma maior produção e desenvolvimento econômico com a agricultura, são equivocadas, esquecendo que na verdade o pastoreio nômade é o método de utilização do solo que menos produz desgastes ecológicos e ambientais: lembremos que o excesso de gado é posto à venda pelos nômades, e que a utilização coletiva e extensiva das pastagens reduz o risco de empobrecimento do solo. Além disso, esse tipo de atividade também é, do ponto de vista técnico mesmo, uma melhor opção: os solos de pastagem não são tão rentáveis para a produção agrícola, e muitos são de difícil acesso (nas montanhas). Mesmo assim, podemos interpretar essa política de sedentarização em continuidade com um projeto de desenvolvimento de uma economia capitalista agrária baseada numa agricultura intensiva de altos rendimentos, de forma paralela aos efeitos da reforma agrária da Revolução Branca.

A Revolução Branca, de 1963, mudou radicalmente a paisagem agrícola iraniana e as relações econômicas e sociais entre campo e cidade. A reforma agrária, parte central do projeto, tirou a propriedade de latifundiários e do *waqf* (doações de caridade, cuja posse era do clero). O Estado comprou as terras e vendeu a propriedade aos agricultores.¹⁹ Houve também uma política de criação de cooperativas agrícolas, para as quais foi disponibilizado acesso a crédito.

Ainda há grande discussão a respeito da profundidade e dos efeitos das reformas. Os opositores do xá argumentavam que as reformas na verdade não representavam uma verdadeira distribuição de renda (será que pretendiam sê-lo?), acentuando o adjetivo

¹⁹ De 1962 a 1969, 16.000 vilas foram compradas pelo Estado e 743.406 famílias conseguiram títulos de propriedade de terras.

“branca” da revolução, implicando que os ricos não deixaram de ser ricos, e que os pobres continuaram a ser pobres, ou “pioraram” sua situação, migrando às cidades e estabelecendo-se nas periferias.

Mas, apesar desses efeitos, houve uma verdadeira mudança nas relações de produção no campo. Se a Revolução Constitucional foi um marco da vida política iraniana ao abrir as portas a uma concepção política moderna através da projeção à vida política de valores como separação dos poderes, submissão do soberano à uma Constituição, participação na vida política através de eleições, e o começo de uma integração política nacional, foi a Revolução Branca que finalmente marcou o início, no Irã, de relações de produção propriamente capitalistas, no sentido de monetarização das relações econômicas e privatização dos meios de produção no campo.²⁰ É por isso que se pode falar de um “emburguesamento do campo”: as grandes propriedades, depois da reforma agrária, contavam com apenas 17% do total das terras cultiváveis, sendo que 83% ficaram nas mãos dos pequenos proprietários (*khordemâlek*), sendo que os grandes beneficiários foram os *nasaqdâr* (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 295).

Muitos trabalhadores pobres, como os chamados *khoshneshin*, que trabalhavam no verão no campo e no inverno na cidade, foram excluídos da distribuição de terras; também entre os que podiam ter um título de propriedade, a distribuição foi desigual e não completa – muitos receberam parcelas de terra que não garantiam a subsistência ou não conseguiram nenhuma. Os juros altos e importações baratas dos mesmos produtos também foram fatores que causaram a migração do campo de muitos agricultores de pequeno porte.

²⁰ Sobre a importância do capitalismo agrário e das relações de produção monetarizadas e a privatização da posse de terra para o desenvolvimento original do capitalismo na Inglaterra, ver a análise de Wood, 2001.

Assim, uma das mais importantes consequências da Revolução Branca foi a aceleração da migração do campo para a cidade. Se, em 1966, a população vivendo em cidades com mais de 5.000 habitantes era somente 38% do total, em 1976 a porcentagem sobe para 48% (Kamali, 1998, p. 174). A região metropolitana de Teerã subiu de 2 milhões em 1961 para cerca de 12 no final do século.

Junto com a criação de um subproletariado urbano vivendo nas periferias das grandes cidades, houve incentivo à indústria, através da privatização das empresas estatais. Assim, comprando ações os antigos proprietários de terras poderiam investir na indústria o dinheiro ganho com a venda compulsória de suas terras, e que nos cinco primeiros anos gerou um lucro de 6%, maior do que o que se poderia obter com o lucro da produção agrícola (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 291).

A taxa de analfabetismo nas cidades, que em 1956 era de 67%, passou para 35% em 1976. O número de estudantes secundários, que em 1963 era 369.000, sobe para 831.000 em 1978; e o de estudantes universitários, que somavam somente 10.000 em 1963, sobe para 175.000 em 1978. Uma grande parte desses estudantes eram empregados no governo ou em empresas privadas, sendo que a taxa de desemprego para diplomados antes da revolução era de somente 1%.²¹

A urbanização acelerada, a migração e os projetos de desenvolvimento social e econômico mudou a face da estrutura social iraniana, criando novas categorias sociais. Os jovens, com acesso ao ensino, rompiam com a mentalidade dos pais que imigraram do campo, e tinham expectativas diferentes em relação à política e à economia; as classes médias cresciam à medida que se institucionalizaram a burocracia e os aparatos do Estado;

²¹ Fonte: Anuário Estatístico do Irã, 1359 (1978-79). Teerã: Centro de Estatísticas de Teerã. Citado em Khosrokhavar & Roy, 1999.

a classe alta, ligada à corte, era a que beneficiava mais do boom do petróleo, sendo percebida pelas outras como parasitária, e finalmente os intelectuais de esquerda e direita, afinados com as mais novas tendências políticas e ideológicas, mas em sua maioria cortados radicalmente da realidade.

O crescimento urbano desordenado e a falta de investimento nas áreas do sul da capital, onde se concentravam as camadas mais pobres da população e os migrantes rurais, contribuiu para que à disparidade econômica se acrescentasse a distância social entre ricos e pobres. Notam-se três tipos de estilos de vida nas grandes cidades iranianas das décadas de 1960-70: as classes “modernas” – a classe alta e média, muitos ligados à burocracia estatal – viviam no norte da cidade, de arquitetura moderna, parques, cinemas, teatros, shopping centers, e viajavam para o exterior; as classes “tradicionais” (comerciantes do bazar, artesãos), os trabalhadores industriais e os migrantes rurais viviam no sul de Teerã. O crescimento urbano fez com que crescesse a especulação imobiliária, levando muitas pessoas a se estabelecerem fora dos perímetros da cidade. Além disso, nota-se que o crescimento econômico promovido pelo Estado não conseguiu criar empregos suficientes para a massa dos trabalhadores e migrantes rurais, a maioria analfabetos, sem experiência de trabalho em setores modernos de serviços, tornando-se então trabalhadores informais ou mão-de-obra para a construção civil. Um estudo de 1979 mostra que, por exemplo, na cidade de Teerã, 33% dos habitantes da periferia eram assalariados, enquanto que 41% eram trabalhadores informais, e o total de desempregados era de 34% (Kamali, 1998, p. 177). Tais pessoas eram os excluídos do sistema; sem quase nenhuma oportunidade de ascensão social. Os termos usualmente empregados em francês (*déshérités*) ou inglês (*disembedded*) refletem outras faces de sua realidade: imigrantes rurais desenraizados de uma certa forma, “deserdados” (*déshérités*) materialmente, porque sem propriedade, e

culturalmente, porque se encontram num meio termo entre as formas de convivência social do campo e as da cidade, deslocados, não enraizados, não integrados (*disembedded*), numa forma de integração incompleta que os deixa à margem da economia, do ensino, do mercado e da cidade, forçados a se estabelecerem nos subúrbios.

Seu estilo de vida entre a cidade e o campo era manifestado na interiorização de hábitos e valores ligados ao desenvolvimento social e econômico, à “vida moderna”, e na manutenção de padrões de comportamento “tradicionais” considerados arcaicos pelas camadas mais abastadas ou educadas da população. Se por um lado vestiam roupas modernas, iam aos cinemas, assistiam televisão, e seu desejo era afirmar-se como indivíduo através da participação integral na vida econômica e social da cidade (através de consumo e status), por outro lado as relações de gênero, a religiosidade e as relações sociais e econômicas mantinham muitas das suas características: código de comportamento estrito nas relações de gênero (o *namus*, que é a honra ao mesmo tempo da mulher e da família), solidariedade familiar, participação em cerimônias religiosas... O indivíduo se vê atraído para esse novo tipo de vida, mas seus laços comunitários o impedem de se tornar um indivíduo, acontecendo aí como que uma “individação pela metade”. É a esse tipo de pessoas que os ativistas islâmicos (particularmente Ali Shariati e Ruhollah Khomeini) se dirigiram como *mazlum* (oprimidos) e *bi gunah* (inocentes).

Entretanto, essa é só uma face da realidade. Esses grupos de pessoas atraídas para a vida na cidade, ou conversamente desincentivadas à vida no campo – entre as quais buscavam apoio ou afirmavam ser seus representantes tanto os militantes de esquerda (alienados de sua base de qualquer maneira) quanto os militantes islamistas – empreendem “formas de resistência quotidiana” (Scott, 1986) defensivas visando a preservar seu modo de vida e garantir a sobrevivência. Essas formas de resistência podem se dar de várias

maneiras²²: numa relação de poder no ambiente rural entre os trabalhadores e o proprietário, aqueles podem recorrer ao incêndio, à sabotagem, à difamação, fingir cumprir ordens ou fazê-lo intencionalmente devagar, etc.; e, numa relação de poder entre os cidadãos pobres e o Estado, os habitantes da periferia podem recorrer a ações para melhorar seu bem-estar, e isso contra ou apesar do Estado: conseguindo moradia através de construções ilegais ou ocupação de imóveis desocupados; luz através de ligações clandestinas (“gatos”), ocupação de calçadas pelos camelôs sem para não pagar impostos, etc. etc. Como mostra Bayat (1997), essas ações são atomizadas, discretas, e na maioria das vezes, por uma estratégia racional e consciente, evitam mesmo a ação coletiva, aberta. Mas, ao contrário da proposição de Scott (1986) de que a resistência afeta só marginalmente o sistema de exploração, Bayat propõe que esse tipo de resistência não é somente uma resistência passiva, em função de necessidades – em outras palavras, não é somente consequência da exploração direta e da necessidade de sobrevivência e bem-estar, mas se inserem num contexto de modernização em que, ao mesmo tempo em que se toma consciência de seus direitos, desencanta-se com a ação do Estado, que é incapaz de garantir esses direitos, de que se proclama defensor, e incapaz de prover bens públicos, ou provendo-os desigualmente. Assim, a resistência é ao mesmo tempo ofensiva e defensiva, e a resistência discreta, silenciosa e atomizada pode ser tornar coletiva e aberta, e é centrada em dois grupos de demandas interligadas. Por um lado, demandas por redistribuição de bens sociais água, energia, moradia, terra, uso de espaço público em praças e ruas, e empregabilidade e trabalho; e, por outro lado, autonomia, no sentido de escapar as “regulações, instituições e disciplina impostos pelo estado” (Bayat, 1997, p. 10).

²² O trabalho de campo de Scott foi com os camponeses na Malásia.

Essas ações sejam coletivas ou particulares, vão além da sobrevivência ou da perpetuação de suas práticas culturais “tradicionais” que poderiam ser consideradas como uma simples reação à modernização: ao subtrair-se à esfera da coerção do Estado, o que ocorre não é propriamente uma defesa do modo de regulação tradicional da vida social, mas sim um tipo de “neo-tradicionalismo” criado pela própria modernização: “*as instituições modernas, de uma certa forma, reproduzem as relações tradicionais das pessoas como solução para os problemas gerados por essas próprias instituições*” (Bayat, 1997, p. 10).

Nesse ponto, temos que salientar aqui uma constinuidade do período pré-revolucionário com o período pós-revolucionário. A integração operada pela revolução iraniana, apesar de se ter conseguido aumentar os serviços públicos de saúde, educação, e infra-estrutura, foi mais restrita no tocante às dimensões política e econômica. A participação política, fora o breve período de 1979-81, é sujeitada a um quadro restritivo e autoritário; e, quanto à economia, o nível de vida, dum ponto de vista global, decaiu, já que o PIB per capita diminuiu em relação ao período imperial, e não se pode dizer que tenha havido uma substancial queda nas disparidades sociais. As massas de pobres, desempregados, *laissés-pour-compte* habitantes das periferias migrantes do meio rural a que se dirigiam as mobilizações e os discursos islamistas nos anos da revolução (1978-79), também não se deram muito bem com a continuação do processo de centralização governamental e a falta de atendimento às demandas das populações das áreas mais pobres, como o sul de Teerã, sob o governo islâmico (Bayat, 1997). Há também continuidade na relação cidade-campo. A população rural, que representa 45% da população nos fins do século XX – e isso apesar do crescimento acelerado das cidades e da preponderância da cultura urbana e de suas práticas de sociabilidade (inclusive do ponto de vista do poder da hierarquia religiosa) – praticamente não participaram nos movimentos políticos no decorrer

do século, como comprova a sua participação negligenciável nas duas revoluções, constitucional e islâmica.

1.3 Crises e tentativas de reforma no século XIX

Podemos discernir duas grandes linhas-mestras para interpretar a evolução histórica do Irã entre os séculos XIX e XX: as relações com as potências ocidentais (Rússia, Grã-Bretanha, Alemanha, França e EUA) e as relações entre a sociedade e o estado. Há toda uma tradição de autonomia da sociedade em relação ao estado, expressa na concepção tradicional do poder que já analisamos, e que se traduz no período moderno, por estranho que isso possa parecer, em uma reivindicação de *participação política*, e uma demanda de prestação de contas do estado à sociedade. De forma que não havemos de estranhar que tenha havido diversas formas de resistência à arbitrariedade do Estado, e que a relação sociedade-estado seja marcada por uma ambigüidade (na realidade, aparente) na atitude em relação a esse estado: apoio a um estado soberano em relação às potências estrangeiras, soberano em relação à lei interna (princípio de igualdade legal e do monopólio da violência legítima), mas ao mesmo tempo autonomia social (no sentido de menos controle estatal) : o estado deve impor a ordem, mas a ordem pública, aquela que está dentro de suas competências. Dessa forma, a interface sociedade-estado no Irã durante o século XX pode ser interpretada dentro do esquema analítico da relação entre as esferas pública e privada. As fortes discussões que ocorreram na sociedade iraniana sobre o papel do estado iraniano podem ser lidas como um embate entre duas concepções diferentes entre o público e o privado, e menos como uma luta entre os defensores de uma política intervencionista (econômica ou socialmente) e os defensores de um estado liberal (cuja ação é percebida

como mínima nos campos econômico e social)²³. E esse contexto só se faz mais complexo pela introdução do fator das relações exteriores.

A partir de meados do século XIX, o estado administrado pelos Qajar (séculos XVIII-XX) será marcado pela rivalidade anglo-russa. As derrotas militares à Rússia e à Grã-Bretanha, e os tratados de paz a que deram ensejo (Turkmanchai, 1827; Paris, 1857), fizeram com que a Pérsia perdesse as províncias do Cáucaso para os russos e a de Herat (atual Afeganistão) para os britânicos, além de privilégios comerciais como diminuição de tarifas aduaneiras e isenção de impostos, tarifas e pedágios. Russos e ingleses passaram a ter suas respectivas áreas de influência ao norte e ao sul, sendo imposto ao Irã o regime de capitulações, que dava direito a estrangeiros (russos e ingleses) e não-muçulmanos seus protegidos, de serem julgados por seus próprios tribunais.

À medida que se reforçava a presença européia, foram realizadas desde meados do século XIX tentativas de fortalecer o governo *vis-à-vis* as potências estrangeiras através de medidas para fomentar o desenvolvimento econômico e tecnológico-militar, mas a presença econômica estrangeira gerou mudanças drásticas na economia na medida em que ela se inseria no sistema capitalista mundial e na medida em que se efetuava uma integração geográfica e econômica do país. Foram as relações espúrias da corte com as potências estrangeiras, concedendo privilégios econômicos e incitando um desenvolvimento marginal e desigual à custa de débitos que geravam dependência tanto econômica quanto política à Rússia e à Grã-Bretanha, as causas estruturais conducentes à Revolução Constitucional de 1906.

Durante o século XIX, do mesmo modo como em outras regiões muçulmanas como o Império Otomano, foram iniciadas reformas no Irã visando a manter o passo com os

²³ O adjetivo “liberal” aqui não tem conotações propriamente políticas.

desenvolvimentos militares e tecnológicos ocidentais. Ábbās Mirza (m. 1833), possível sucessor do segundo soberano Qajar, Fath Āli Xá, profissionalizou o exército, criando tropas fardadas permanentes, que recebiam soldo fixo e regular, usavam equipamentos modernos e recebiam treinamento à européia. Mirza também reformou a burocracia, diminuindo salários e pensões, e tentou implantar uma política econômica protecionista, ferindo assim os interesses russos e britânicos (Kamali, 1998, p. 66-68).

As reformas foram prosseguidas pelo primeiro-ministro Mirza Taqi Khān, conhecido como Amīr Kabīr (1848-1851), que fora chefe de exército de Ábbās Mirza em Tabriz, e procurou avançar suas reformas no exército. Amīr Kabīr também procurou reformar a burocracia persa, centrada até então na família real e famílias clientes, num sistema “patrimonial” “em que os burocratas agem como servos de uma residência cujos deveres e responsabilidades mudam de acordo com os desejos do mestre” (Kamali, 1998, p. 71). Amīr Kabīr introduziu uma remuneração baseada na posição, procurando assim acabar com meios ilegais utilizados pelos burocratas para obter seu provento; também criou um sistema de impostos e reduziu a renda de membros da família real e de alguns religiosos pagos pelo governo para financiar suas reformas (Idem, *ibidem*). Amīr Kabīr procurou fortalecer o Estado também no plano jurídico, fomentando o uso do direito costumeiro (*úrf*) em detrimento das cortes religiosas (*sharia*). Durante seu (breve) governo, as cortes de direito costumeiro, administradas pelo órgão imperial chamado *Divankhāneh*, tratavam todos os casos, exceto os religiosos. (Idem, p. 72).

A política de Amir Kabir também foi protecionista, apoiando os mercadores e encorajando a indústria, segundo o esquema de substituição de importações. Foram criadas indústrias com o apoio do Estado (de açúcar em Sari, de vidro em Teerā, Qom e Esfahan, de louça em Teerā e Qom, de papel em Teerā, têxtil em Teerā e Kashan), as exportações

creceram para 1 milhão de libras esterlinas e entre 1850 e 1852 as importações caíram 18,4% (Idem, p. 72).

Apesar das reformas de Abbas Mirza e Amir Kabir, os tratados com a Rússia e especialmente com a Grã-Bretanha e oposição das elites locais, que temiam um Estado centralizado, fizeram com que a política de modernização fosse dependente e superficial.²⁴ Para bancar os gastos da corte e do governo, o xá vendia “cargos, títulos, terras estatais, feudos [tax-farms], e, o mais importante de todos, privilégios econômicos a governos e cidadãos estrangeiros” (Abrahamian, 1979, p. 393).

Houve um influxo de uma grande quantidade de bens de consumo de massa de baixo preço, acabando com as manufaturas locais como os têxteis, integrando o país economicamente através da construção de meios de comunicação (telégrafo) e transporte (estradas, pontes), e estimulando a exportação de produtos agrícolas (das províncias do mar Cáspio) e a expansão da exportação de tapetes. Em suma, a economia transformou-se de uma economia baseada no valor de uso em uma baseada no valor de venda (Issawi, 1971, p. 132, *apud* Abrahamian, 1979, p. 391). Assim, adaptando-se às demandas, a produção agrícola de grande envergadura destinava-se à exportação: ópio, algodão, tabaco, seda, lã e tapetes. Como toda produção de bens primários, tal economia estava sujeita aos altos e baixos do mercado: retomada da produção estadunidense depois da Guerra de Secessão e a doença da seda, por exemplo. Por outro lado, a monetarização da economia e a inserção no

²⁴ Além da criação da *Dar ol-Fonun*, foi estabelecida a guarda cossaca como polícia de Teerã, construídas centrais elétricas para as maiores cidades, criada a primeira ferrovia, e a produção de moeda foi centralizada.

mercado mundial, juntamente com o crescimento populacional, levaram a uma inflação galopante dos preços de bens essenciais no final do século XIX.²⁵

Em 1891, houve uma série de protestos, que viriam a ser conhecidos como o “Movimento do Tabaco”, contra o estabelecimento do monopólio de uma companhia inglesa sobre o comércio e produção de tabaco no Irã.²⁶ Houve um protesto de extensão nacional que uniu os bazaris e os religiosos e durou cerca de seis meses, resultando num acordo da coroa com o *álim*-mor de Teerã, Mirza Hasan Ashtiani, a quem se prometeu anular a concessão. Para fortalecer seu poder (e quiçá também cair nas boas graças da arraia-miúda), Nasreddin Xá se voltou para a repressão política e fechamento ao exterior, mas essa sua virada terminou em 1896, quando um discípulo de Jamal al-Din al-Afghani. Seu sucessor, Mozaffar al-Din Xá, reverteu essa política, relaxando a censura da imprensa e permitindo a criação de associações. Mozaffar al-Din Xá concordou em reverter parte da renda dos impostos alfandegários ao pagamento de empréstimos aos russos e britânicos com que financiava suas viagens à Europa, e como garantia contratou técnicos aduaneiros belgas para racionalizar o sistema alfandegário persa. Tal medida incomodou os comerciantes, acostumados com um sistema lasso e inconsistente, e os *ulama*’, que incitavam revoltas contra a presença estrangeira.²⁷

Assim, tendo em vista a influência estrangeira econômica e política, não é de se espantar que as causas diretas da Revolução Constitucional de 1906, que culminou com o estabelecimento de uma monarquia constitucional e a criação de um parlamento, tenham a

²⁵ A queda do preço da prata no mercado mundial fez com que o preço das importações subisse muito, e diminuiu a confiança da população no valor da moeda.

²⁶ O monopólio havido surgiu de um acordo entre os ingleses e Nasreddin Xá, que receberia 15.000 libras esterlinas anualmente. Além disso, Nasreddin Xá financiava suas viagens à Europa com dinheiro vindo das concessões que ele dava aos estrangeiros.

²⁷ E seus supostos agentes: os *sheykhi*, comunidade xiita dissidente que questionava a autoridade dos *úlāmā*, os judeus, e os bahá’is.

ver com o mercado internacional e as políticas empregadas pelo governo. Além disso, a classe média incipiente estava cada vez mais consciente de seu interesse nacional comum contra os prejuízos causados pelos governos e companhias estrangeiras.

1.4 A modernização política liberal-constitucionalista: a Revolução Constitucional de 1906

A Revolução Constitucional foi, em parte, resultado direto da crise econômica de 1905. A inflação subiu assustadoramente devido a uma série de fatores: má colheita, nevascas, epidemia de cólera de transtornou o comércio no norte, a Guerra Russo-Japonesa, e a política interna na Rússia. Nos primeiros três meses de 1905, o preço do açúcar subiu 33% e nas principais cidades o trigo subiu 90% (Abrahamian, 1979, p. 404). Tendo em vista a conjuntura de inflação e renda aduaneira decrescente, e tendo seus pedidos de empréstimos sido negados, o governo aumentou os impostos aos nativos (obviamente não aos estrangeiros, que estavam isentos), e adiou o pagamento das dívidas com credores locais (idem, ibidem).

Os primeiros protestos aconteceram no mês de luto de Muharram, em que lojistas e agiotas exigiam que o governo pagasse suas dívidas e demitisse o diretor das alfândegas, o belga Monsieur Naus.²⁸ Mozaffer al-Din Xá prometeu atender às demandas assim que voltasse de mais uma viagem à Europa, mas nada foi feito: “o tesouro continuou falido e os russos ameaçaram tomar as ‘devidas providências’ se a administração alfandegária saísse de ‘mãos seguras’” (idem, ibidem).

²⁸ Circulava nos protestos uma foto de Naus vestido de mullah durante um baile à fantasia, algo sem dúvida bem ofensivo e perfeitamente apropriado à mobilização tendo em vista a ocasião religiosa.

A segunda onda de protesto aconteceu depois que o governador de Teerã, Álá' od-Dawle, mandara açoitar dois grandes importadores de açúcar para obrigá-los a baixar os preços. Houve greve geral no bazar, os chefes das guildas reuniram-se na mesquita central, e comerciantes e religiosos se asilaram no santuário de Ábd ol-Ázīm, exigindo a demissão do governador de Teerã de de Naus, a aplicação da sharia, e uma “casa de justiça” (*ádālatkhāneh* عدالت خانه) não sujeita aos arbitrários do *Divankhāneh* (دیوان خانه) governamental (através do qual é de se supor que transitaram os “processos” dos dois comerciantes, e sua punição). “A população se encontrava dividida: descontente do governo, seguia de bom grado os *ulama*’, mas a alta dos preços não lhes inspirava nenhuma simpatia pelos grandes comerciantes” (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 28).

As demandas encontraram oposição, mas depois de um mês de greve o xá foi obrigado a ceder. Fato significativo, de volta do santuário de Abdol Azim, os protestantes gritavam “Longa Vida à Nação do Irã”, algo que nunca se tinha ouvido nas ruas de Teerã (Abrahamian, 1979, p. 405).

As reivindicações assumiram um caráter mais universal na medida em que as negociações com o governo, por intermediários estrangeiros (otomanos, depois ingleses) prosseguiram:

Num primeiro momento, demandou-se o respeito ao direito de acordo com o islã, de que os *ulama* eram os intérpretes e os fiadores; depois, exigiu-se que esse direito se aplicasse a todos, aos aristocratas bem como ao povo; era necessário então estabelecer uma corte de justiça. Para que esta fosse independente e representasse a nação em sua totalidade, foi chamada de Assembléia, e demandou-se que fosse eleita por todo o corpo da nação (...) Enfim, as competências dessa Assembléia Nacional deveria ser alargadas para lhe permitir censurar as decisões do governo e dizer a lei (Idem, p. 29).

Finalmente, no mês de Muharram de 1906, houve uma outra onda de protestos causados pela falta do atendimento das reivindicações anteriores e pela prisão de religiosos que faziam discursos contra o governo. Convocou-se uma nova greve. Protestos de religiosos na frente da central de polícia de Teerã causaram a morte de um *sayid* (descendente do profeta) o que leva milhares de pessoas a protestar em seu funeral; a repressão aos protestos gerou muitos mortos e feridos.

Os clérigos decidem então ir em peregrinação até Najaf, no Iraque, mas acabam ficando em Qom, ao sul de Teerã. Em Teerã, participantes do movimento se refugiavam lugares onde se estendia o privilégio de capitulação, vindo a se concentrar no jardim da embaixada britânica no norte da cidade, aonde chegaram a se reunir cerca de 14 a 20.000 pessoas, sendo distribuídos alimentos de graça.

A tendência em exigir o estabelecimento de uma Constituição foi tomando forma aos poucos: durante o *sit-in* na legação britânica, aconteciam verdadeiras “aulas de cidadania”, onde estudantes da Dar ol-Fonun ensinavam o funcionamento dos sistemas políticos parlamentares da Europa. Por fim o xá cedeu, ordenando a convocação de uma “Assembléia Consultiva Nacional” (*majlise shuraye mellī* مجلس شورای ملی).

As cadeiras do Majlis estavam divididas segundo seis categorias sociais: os Qajar, os *ulama*’, a nobreza, os comerciantes fixos, os donos de propriedades que valessem pelo menos 1000 touman²⁹, e as corporações de artesãos.

A Constituição, conhecida como Lei Fundamental, foi ratificada pelo xá em dezembro de 1906. Estabelecia-se o parlamento como “representante de todo o povo”, tendo o

²⁹ O que incluía a maioria dos proprietários de terra de renda média, mas excluía os pequenos proprietários e os que viviam somente do trabalho.

“direito em todas as questões de propor qualquer medida que considerar conducente ao bem-estar do governo e do povo”, e a palavra final em toda e qualquer legislação.

Na votação do Suplemento à Lei Fundamental, a determinação das relações entre as esferas política e religiosa se deu somente após uma discussão bastante tensa, resultado da divisão entre “laicos” e “religiosos”. Embora a instituição do xiismo duodecimal como religião oficial tenha ocorrido sem entraves, o artigo estipulando que o Parlamento não poderia votar uma lei “anti-islâmica” foi controverso. Os “laicos”, liderados por Hasan Taqizāde,³⁰ viam como uma ameaça a reação clerical, levada adiante pelo xeque Fazlollāh Nūri, contra o reconhecimento de direitos civis e igualdade jurídica independente da religião. Por fim, chega-se a um compromisso (remodelado sob o regime khomeinista), de que seria designado pelo um comitê de 5 *mujtahidūn* que participariam dos debates com poder de veto e seriam escolhidos entre 20 apresentados pelos religiosos. Tal artigo, entretanto, nunca foi aplicado, pois as altas autoridades religiosas nunca aceitaram participar (Idem, p. 37).

À medida em que prosseguiram os debates no parlamento, tornava-se mais clara a cisão entre os que desejavam um Estado de direito (*mashrūte*) plenamente estabelecido e aqueles, como Nūri, que desejavam um Estado baseado na lei religiosa (*mashrūte mashrū'e*). Tal divisão estrita é, no entanto, enganosa, pois os religiosos, que foram, juntamente com os bazaris, os propulsores do movimento constitucional, estavam eles próprios divididos, e o pensamento islâmico sobre o poder teve que se renovar devido às implicações da participação dos religiosos no governo e na revolução. As intenções iniciais dos *ulama'*, como nota Kamali, eram “combater a opressão”, “executar as leis de Deus” e

³⁰ Hasan Taqizāde, nascido em 1878 em Tabriz, era o mais jovem deputado. Era radicalmente anticlerical e racionalista, e apoiava as reivindicações dos “trabalhadores”, ou seja, das corporações e dos camponeses.

“proteger a terra islâmica dos ataques infiéis”: “for these ulama constitutionalism was a way of limiting state power and eliminating foreign influence through applying (religious) laws” (1998, p. 108). Durante o movimento, e principalmente entre os anos de 1906-1909, desenvolveram-se idéias variadas sobre o papel dos religiosos na política e, em termos gerais, sobre a imbricação entre religião e poder. O *ayatollah* Tabātabā’i, por exemplo, era a fazer de uma educação moderna e de idéias nacionalistas, rejeitava a tradição de legitimar o rei como “sombra de Deus” e mesmo sugeriu uma idéia de “eleição do rei” (idem, p. 110).

Ao contrário, Fazlollāh Nūri, líder de fila da oposição ao constitucionalismo e *mujtahid* respeitado em Teerã, dizia que não havia necessidade de novas leis, porque “é evidente para todos os crentes que as melhores leis são as leis sagradas e um muçulmano não precisa de prova disso”, e que os xiitas têm “as leis melhores e mais completas” (Nuri, 1993, pp. 532-36 *apud* Kamali, 1998, p. 114). Ele era também contra a eleição de deputados (embora ele próprio fosse um) porque a “representação era uma questão de *velāyat* do Imam Oculto e seus representantes [o clero?], e não diz respeito a mais ninguém”, e apoiava o xá, que segundo ele seria “defensor do islã” (Idem, *ibidem*). Nūri era contra o estabelecimento de “leis naturais” e a educação segundo princípios “naturalistas” (materialistas, racionalistas), que se supõe que ele pensava ser uma característica própria de tudo quanto é ocidental.

Mas outros clérigos parece que justificavam a necessidade de uma constituição e de uma ordem “democrática” com argumentos mais aceitáveis. Sheykh Ismā’īl Mahallati, entre outros, justificava a ordem constitucional dizendo que, na ausência do Imam, que é infalível, era melhor escolher uma forma de governo limitada que uma tirania.³¹

³¹ “Pode-se considerar que existam três tipos de governo: 1) o governo do Imam infalível; 2) uma monarquia tirânica absoluta; 3) uma forma limitada e constitucional de governo. O primeiro tipo é atualmente

O argumento de Mirza Muhammad Husein Naíni (1860-1936) também era, em linhas gerais, o mesmo (o governo do Imam é impossível na época atual, portanto é melhor escolher um poder limitado ao invés de um despótico), mas Naíni, mesmo dizendo que um governo do Imam é impossível, dizia que um governo constitucional seria uma “usurpação da autoridade” do Imam, o que equivaleria a dizer que qualquer governo possível (a tirania do xá ou o constitucionalismo parlamentar) é contrária à religião, o que no fim levaria à conclusão de que nenhum governo legítimo é possível. Porém, Naíni justificava um governo constitucional como um mal (a usurpação da autoridade do Imam) para acabar com dois (usurpação da autoridade de Deus e opressão do povo). De fato, Naíni considerava o poder tirânico *shirk* (idolatria), e os *ulama*’ que o apoiavam, infiéis. Naíni respondia à acusação de Nūri de que o constitucionalismo seria uma “inovação” (*bida’at*), quer dizer, uma “heresia”, afirmando que só seria assim se uma lei “não-islâmica” aprovada fosse considerada parte da *sharia*³² (Kamali, 1998, p 119).

Se os religiosos estavam divididos em querelas doutrinárias e políticas, a elite política também se digladiava em contendas políticas e ideológicas. Por outro lado, discussões sobre uma mudança nos impostos, principalmente no tocante a questões agrárias, assustavam a elite. O novo xá, Muhammad Áli Xá, temeroso de uma guinada liberal do Parlamento, alia-se a Nūri. Em 1907, Grã-Bretanha e a Rússia chegam a um acordo de

impossível. A escolha, portanto, seria entre os outros dois e, é claro, toda pessoa inteligente escolheria o terceiro tipo de sistema de governo” (MAHALLATI, 1909, pp. 2-3 *apud* Hairi, 1977, p. 100 *apud* KAMALI, 1998, p. 115)

³² Temos aqui, no embate entre constitucionalistas e anticonstitucionalistas, um primeiro vislumbre do que seria o debate sobre a relação entre política e religião no espaço público iraniano da última década do século XX. Por um lado, o problema da aceitação de uma constituição e da limitação do poder monárquico obviamente já não faz mais parte do horizonte de pensamento iraniano, do mesmo modo como a questão de “inovação” em matéria de religião já não preocupa tanto. Mas, é interessante notar que, ao invés de afirmar a existência de leis “não-islâmicas”, o regime iraniano declara que uma lei é islâmica porque o Estado é islâmico, mesmo se a lei não estiver na *sharia* – o que seria, para Naíni, no começo do século XX, uma verdadeira “heresia”: o Estado faz a *sharia*.

divisão do país em duas zonas de influência, respectivamente ao sul e ao norte, com uma zona neutra no centro.

Tabriz, a mais “progressista” das grandes cidades iranianas,³³ era um centro de agitação política, onde os *mujahedin* (combatentes) pediam a destituição do xá, o que incomodava aos ingleses e aos russos, que entendiam que seus interesses seriam mais bem garantidos com um governo autoritário. Numa atmosfera tensa, os constitucionalistas, ameaçados pela exibição de força dos cossacos do xá, preparavam-se para defender o parlamento à força das armas. Assim, um mês depois de assinar a Constituição e jurar sua fidelidade a ela, o xá organiza uma manifestação, apoiada implicitamente pelos ingleses e russos, contra o parlamento, com o apoio de alguns clérigos tais como Nūri.³⁴ Os deputados resistiram. Dois dias depois, o xá jurou de novo fidelidade à constituição, e os deputados desistiram de destituí-lo, mas a violência não cessou e o xá sofreu uma tentativa de atentado. O parlamento estava dividido, e os religiosos empacavam a criação de um sistema judiciário estatizado (que substituiria as cortes religiosas) e a criação de escolas “modernas”.

Além da oposição de parte do clero, o novo xá, Muhammad Ali Xá, estava decidido a anular os progressos políticos, tentando agir, sem sucesso, como se o Majlis não existisse.

O projeto final do Suplemento à Lei Fundamental, que completava a Lei fundamental de 1906, estava dividido em duas partes. A primeira era uma “carta de direitos”, que garantia a todos os cidadãos igualdade perante a lei, proteção de vida, propriedade e honra, garantia contra prisão arbitrária, e liberdade de associação e imprensa. A segunda parte tratava da separação de poderes, e concentrava os poderes no legislativo em detrimento do

³³ Tabriz era a maior cidade iraniana até o século XX. A proximidade com a Rússia e com o Império Otomano, juntamente com a mobilização de operários azeris iranianos trabalhando em Baku, facilitava a circulação de ideologias modernas, como o socialismo e o liberalismo político.

³⁴ E isso apesar do fato de terem distribuído álcool à vontade para a multidão (DIGARD, HOURCADE, RICHARD, 1996, p. 39).

executivo. Tratava-se de um sistema parlamentarista onde o xá reinava, mas não governava; o gabinete era responsável somente perante o parlamento.

O xá se recusava a ratificar a Lei Suplementar, e exigia o aumento dos seus poderes, sobre as forças armadas, o direito de indicar os ministros, controle real (e não somente nominal) das forças armadas, e controle pessoal de uma guarda pretoriana de 10 mil homens. Em junho de 1908, aumenta a tensão entre as forças leais ao xá (os cossacos) e as forças constitucionalistas, concentradas no recinto do parlamento e na mesquita vizinha de Sepahsālār. Os cossacos finalmente tomaram o parlamento e o pilharam, dominando a capital (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 40).

Apesar da derrota em Teerã, os constitucionalistas conseguiram defender-se em Tabriz e em outras localidades do Azerbaijão, conseguindo o apoio dos *ulama*’ de Najaf bem como do povo. Depois de derrotas das forças governamentais, os “revolucionários” (sociais-democratas, milicianos e chefes tribais) tomam o poder em Teerã, e o xá se refugia na embaixada russa. O xeque Fazlollāh Nūri rejeitou proteção russa: foi preso depois que a embaixada otomana lhe recusou pedido de asilo, e enforcado perante a multidão. O rei deposto foi substituído por Ahmad Xá, então com treze anos, que governaria com um regente. O governo foi formado por Mohammad-Vali Sepahsālār, um oportunista latifundiário ligado aos russos, que havia feito o cerco a Tabriz comandando as tropas do xá, mas que se juntou aos constitucionalistas posteriormente.

Apesar da vitória dos constitucionalistas, o parlamento perdeu muito do seu poder e sua eficácia, tendo crescido a influência estrangeira. Os russos ocupavam o norte do país, e

praticamente todos os serviços estatais importantes eram dirigidos por estrangeiros: economia, finanças, serviços, segurança e ensino.³⁵

1.5 A modernização autoritária do Xá Reza Pahlavi e o prosseguimento da modernização política pela via autoritária

Durante a Primeira Grande Guerra, o Irã, apesar de declarar neutralidade, sofreu ocupação da Rússia, do Império Otomano e, no sul, dos britânicos. Depois da guerra, a província do Gilân foi ocupada por guerrilheiros, numa revolta que só foi debelada totalmente em 1921.³⁶ Os britânicos haviam criado um contingente composto de atiradores persas, oficiais britânicos e soldados indianos, o South Persia Rifles, que nunca foram reconhecidos por Teerã, mas que serviam para proteger seus interesses na região fronteiriça com o Iraque, onde também se produzia o petróleo da Anglo-Iranian Oil Company. O Acordo Anglo-Persa, negociado com o governo, e que continha cláusulas que praticamente colocavam o país sob influência direta exclusiva da Grã-Bretanha, encontrou grandes resistências e nunca foi aplicado.

Durante período logo após a Primeira Grande Guerra, o país vive dividido. Num período de ocupação estrangeira, veleidades separatistas, vazio institucional (o parlamento não se reunira desde 1915) e autoridade central esfacelada, qualquer um que impusesse ordem e conseguisse independência seria bem acolhido. É nesse momento que surge Reza Khan, comandante dos cossacos, que unificou a Brigada Cossaca e a polícia, colocando-as

³⁵ Uma comissão financeira americana foi indicada para administrar e reformar o sistema tributário, o Banco Imperial era controlado pelos britânicos, a polícia era controlada em Teerã por um armênio, nas províncias por 11 oficiais suecos, a única força militar eficiente era a Guarda dos Cossacos persas, dirigida por um russo (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 43; 47).

³⁶ O movimento, chamado “Jângal”, palavra persa para “floresta”, era nacionalista e populista, se opunha aos grandes latifundiários e à elite política “corrompida” da capital, e era partidária da autogestão (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 55).

sob seu comando, e debelou revoltas locais. Em 1921, juntamente com um jornalista, Sayed Zia, um anglófilo, toma o poder em Teerã e declara lei marcial. Reza Khan se torna comandante do exército, e Zia, primeiro-ministro. Três meses depois, Zia, que queria a indicação de oficiais britânicos para o comando do exército, foi deposto por Reza Khan de acordo com Ahmad Xá. Em 1923, antes de partir para a Europa para nunca mais voltar, Ahmad Xá nomeia Reza Khan, depois de pedido do próprio, como primeiro-ministro. Em 1925, Reza Khan é coroado Xá Reza Pahlavi.³⁷

Reza Khan uniu-se a políticos que defendiam um Estado forte e centralizado, ab-rogação das capitulações e ensino segundo o modelo europeu. O objetivo da *entourage* de Reza Khan era unir um país dividido, estabelecer a soberania do Estado através da imposição do poder de um governo forte e centralizado a todo o território nacional, e promover o desenvolvimento econômico e social. Nesse sentido, toda a ordem social, geográfica, econômica e política em que se assentava dinastia Qajar era o oposto dos seus ideais de governo:

A ordem tribal e os métodos do governo patriarcal, destituídos de « racionalidade » política e dessa ética da eficácia própria ao modelo europeu, freavam a coesão cultural e étnica do país. Campeão do jacobinismo iraniano, Reza Kham parecia capaz de trazer unidade ao país, contra as minorias étnicas e os particularismos, de favorecer uma ocidentalização exagerada em reação contra a tradição religiosa e o abandono em que ele acreditava ver o país afundar-se e se petrificar (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 70).

³⁷Houve uma tentativa frustrada de criação de uma república, oposta pelo clero e por grande parte da opinião pública. Reza Khan deixa Teerã, como se quisesse se demitir, mas uma comissão de deputados o chama de volta. O primeiro-ministro visita então Qom, para assegurar aos religiosos seu compromisso de não criar uma república, e, para ganhar as boas graças dos religiosos, o governo encoraja a perseguição aos baha'is. Depois do aumento de popularidade devido à campanha contra o xeque árabe Khaz'al do sul do Irã e de uma peregrinação à cidade santa de Najaf, no Iraque, onde visitou os ulama' que aí haviam retornado graças à sua intervenção, o parlamento vota a favor da destituição da dinastia Qajar e a coroação de Reza Khan.

Apesar dos métodos autoritários e traumatizantes do xá Reza Pahlavi, a ideologia do seu governo, vista desse ângulo, representa um prosseguimento e acentuação de tendências que já vinham se expressando na economia devido à inserção do país no sistema capitalista mundial. O xá deu uma face pujante, nacionalista e combativa, com todos os seus excessos e arbitrariedades, ao projeto desenvolvimentista estatocêntrico, conjugando, como em outros países, o desenvolvimento econômico a uma mudança social profunda que muitas vezes não passava de obrigação forçada à imitação dos padrões comportamentais ocidentais.

A ideologia de Reza Pahlavi era nacionalista, procurando obter o desenvolvimento econômico e o progresso com a ação do Estado, através de um governo autoritário. Sem dúvida um de seus inspiradores era Mustafá Kemal Atatürk, criador da moderna república da Turquia. Durante seu governo, o parlamento perdeu sua autoridade, sendo eleitos somente os candidatos do governo.

Na economia, a ação do Estado procurava obter desenvolvimento da produção agrícola e industrial mediante investimento estatal e uma remodelação do sistema tributário. Foram criados monopólios estatais (açúcar, chá, ópio, tabaco etc.). A industrialização era fomentada através da isenção de impostos de bens de produção, de crédito fornecido pelo Banco Agrícola e Industrial criado em 1933, e de medidas protecionistas de acordo com uma política de substituição de importações. O governo também investia muito em indústrias (têxteis, cimento, açúcar; indústrias siderúrgicas estavam em construção). Ferrovias e estradas foram construídas para incrementar o comércio nacional – com destaque para a ferrovia transiraniana, ligando Teerã ao Golfo Pérsico, em 1938. Linhas aéreas regulares começaram suas operações em 1927, com a companhia alemã Junkers.

Houve uma remodelação das cidades, com a criação dos primeiros restaurantes e hotéis de tipo europeu, lojas com vitrines. “A maioria das cidades, a começar por Teerã,

foram transformadas em gigantescas operações de urbanismo (...), com a abertura de grandes avenidas retilíneas, destruindo o antigo tecido urbano” (Hourcade, 2002, p. 95).

Apesar do grande nível de investimento, o xá era avesso a empréstimos estrangeiros: “todos os projetos eram financiados por impostos e pela modesta renda do petróleo” (Kamali, 1998, p. 131).

A renda do petróleo, embora fosse menor do que o imposto pago pela Anglo-Iranian Oil Company ao governo britânico, representava cerca de 17% do PIB iraniano, e era contabilizada à parte no orçamento do governo, permitindo ser utilizada sem que fosse necessária aprovação do parlamento. A companhia, e os ingleses, lucravam com o monopólio: o governo britânico tinha 51% das ações (e portanto dos lucros), e ainda recebia milhões em impostos e abastecia a Marinha Real por um preço abaixo do mercado (Kinzer, 2004, p. 86). Embora a produção crescesse constantemente (1 milhão de toneladas em 1918 para 11 milhões em 1939), em 1931 a companhia pagou ao governo somente $\frac{1}{4}$ do devido. O xá protestou, e reivindicou mais técnicos iranianos trabalhando na companhia, além de que a propriedade do petróleo extraído fosse considerada iraniana, que 25% da companhia fosse de propriedade nacional, e que o governo decidisse sobre a produção. O xá ameaçou a companhia de cobrar imposto de renda e exigiu um mínimo de royalties, e finalmente anulou o acordo com a companhia em 1932. O caso foi levado à Sociedade das Nações, e o xá, sob ameaças, acabou aceitando um acordo bastante similar ao anterior: a área da concessão foi reduzida em três quartos, e duraria até 1961; a companhia comprometia-se em pagar 975 libras anuais ao governo, royalties aumentariam de 16% a 20% -- mas a extraterritorialidade garantida à firma impedia de saber seus reais lucros. (Kinzer, 2004, pp. 68-69; Digard, Hourcade, Richard, 1996, pp. 92-93).

Reza Pahlavi também criou o serviço militar obrigatório, e destinou um terço do orçamento estatal ao exército. Com ele foram reformadas as instituições estatais, foi criado o Banco Nacional (*Banke Melli*), e, com isso, toda uma burocracia, e uma classe média dependente em grande parte do Estado para educação e emprego. Foi passada uma lei segundo a qual todos os juízes teriam que ser formados em direito, o que excluiu quase todos os religiosos. Foram adotados códigos civis e penais segundo modelos europeus, embora a parte do estatuto pessoal ainda derivasse na maior parte da lei islâmica.³⁸

Reza Shah procurou desenvolver o sistema educacional como parte de seu projeto de modernização nacionalista. Em 1922, foi criado o Conselho Supremo da Educação, encarregado de normalizar os programas das escolas, que foram divididas em primárias e secundárias, no final das quais se obtinha um *diplom*, necessário ao emprego como servidor público. O ensino feminino também cresceu consideravelmente. Durante a década de 1920, foram criadas escolas de comércio, medicina, farmácia, direito, agricultura etc. Foi mantido o modelo francês de currículo. Em 1928, uma lei requeria que o Ministério da Educação enviasse ao exterior cem estudantes, que, ao retornar deveriam empregar os conhecimentos adquiridos na modernização do estado. Além desses, os filhos da elite também eram tradicionalmente educados no exterior, e a maioria deles acabavam por ocupar cargos importantes no estado. A maioria desses estudantes estudava na Europa (França, Inglaterra, Alemanha, Suíça e Bélgica).

A primeira universidade moderna no Irã, a Universidade de Teerã, foi criada em 1935, originalmente com as faculdades de letras, ciências, medicina e direito (incluindo ciência política e economia), e acolhia 2000 estudantes em 1941 (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 85).

³⁸ O mesmo acontece, em graus diferentes, nos países árabes.

Percebendo, como Atatürk, um laço estreito entre o desenvolvimento nacional e a adoção de costumes europeus, particularmente no tocante a vestimentas e à posição da mulher (a mulher passou a ser “símbolo da modernização”, ver Göle, 1993), Reza Pahlavi acabou com os títulos nobiliárquicos, impôs o uso do terno e do chapéu aos homens e proibiu o véu às mulheres.³⁹ Os religiosos precisavam de permissão para portar o turbante, que era dada após um exame de conhecimentos teológicos supervisionado pelo Estado. Apesar de uma relação mais branda com a herança islâmica do que a Turquia (o alfabeto árabe, o ensino do árabe nas escolas e um certo reconhecimento institucional da religião), os símbolos imperiais persas eram exaltados concomitantemente aos os panegíricos feitos às glórias do progresso e da ciência européias, enquanto que a “ignorância” e o “atraso” dos *ulama*’ eram criticados. Após haver adotado como sobrenome Pahlavi, nome da língua persa antes da invasão dos árabes, em 1935 o xá muda o nome do país de Pérsia para Irã, o nome pelo qual era chamado o país pelos seus habitantes.

No entanto, lado a lado com as políticas desenvolvimentistas, a repressão à oposição foi brutal. Num episódio particularmente sangrento, uma manifestação contra a obrigação do uso do chapéu para os homens e a proibição do véu para as mulheres foi reprimida no interior do santuário do Imam Reza, em Mashhad. A estrutura de poder era concentrada no xá, que mantinha o governo em rédeas curtas: ministros eram demitidos ao discordar de suas diretrizes ou quando o xá suspeitava de simpatias com os soviéticos ou de corrupção. A oposição era simplesmente eliminada.

³⁹ O chapéu a princípio era um quepe, depois foi mudado para um chapéu propriamente dito. O problema dele é que impedia de encostar a cabeça no chão ao se orar.

O poder central foi fortalecido com a submissão forçada dos nômades durante a década de 1930: chefes tribais foram presos ou executados, houve sedentarização forçada e proibição de migrações, matando muitos rebanhos (Hourcade, 2000, p. 43).

Ao começar a Segunda Grande Guerra, o Irã declarou neutralidade. Mas, devido às afinidades com os alemães, o xá foi destituído e morreu no exílio, deixando o trono para seu filho, Mohammad Reza.

1.6 O reinado de Mohammad Reza Pahlavi

1.6.1 Até a crise com a Anglo-Persian

Durante a Segunda Grande Guerra, o país foi ocupado pelos aliados – ao norte, foram criadas a República Soviética do Azerbaijão e a República Curda de Mahabad, que desaparecera após a retirada do exército soviético depois de uma decisão do Conselho de Segurança da ONU em 1946.

Depois da liberação dos presos políticos, houve uma relativa liberdade de associação e de expressão, e o parlamento recuperou sua autonomia. Em 1942, um grupo de intelectuais esquerdistas forma o primeiro partido propriamente dito no Irã – o Tudeh, “Massas”. “O Tudeh era um movimento de aspecto promissor que propunha uma reforma ampla, que não era nem revolução nem governo de partido único” (Kinzer, 2004, p. 83), mas a partir de 1944 os pró-soviéticos passaram a comandar o partido.

Em 1946, na cidade de Abadan, sede da Anglo-Iranian, os trabalhadores iranianos fizeram uma greve reivindicando cumprimento das leis trabalhistas, melhores moradias e

assistência médica. Os ingleses incitaram chefes tribais da região, que atacaram os grevistas e se rebelaram contra o governo.

Houve um confronto sangrento que deixou dezenas de mortos e mais de cem feridos. A greve só acabou depois que os diretores da Anglo-Iranian concordaram, a contragosto, em começar a respeitar as leis trabalhistas iranianas. Mas nunca o fizeram, e para exibir aos iranianos sua força providenciaram para que dois navios de guerra britânicos fizessem manobras ameaçadoras sob as vistas de Abadan (Kinzer, p. 69).

Também em 1946, o Tudeh conseguiu levar milhares de manifestantes à rua no Dia do Trabalho, e ajudou a aprovar leis proibindo o trabalho infantil, instituindo a semana de trabalho de 48 horas, a licença-maternidade e o salário mínimo (Kinzer, p. 84). Em 1949, o xá culpou o Tudeh por uma tentativa de assassinato, prendendo vários de seus líderes e exilando outros.⁴⁰

A partir do final da década de 1940, crescia a tensão do governo com a Anglo-Iranian, que não chegavam a um acordo, e o “sentimento de que estavam sendo explorados (...) forçou as elites iranianas a se unirem” (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 107). De fato, em 1947, um lucro de £ 40 milhões (US\$ 120 milhões), deduzidos os impostos, rendeu ao Irã somente £ 7 milhões (Kinzer, p. 85). E isso em tempos em que se tornava claro que os acordos de exploração de petróleo em outros países, como a estadunidense ARAMCO na Arábia Saudita, estipulavam que os lucros fossem repartidos igualmente entre governo e empresa. Um acordo complementar ao acordo de 1933 foi apresentado pela Anglo-Iranian em 1949, concedendo um mínimo de £ 4 milhões anuais, redução da área em que estava

⁴⁰ Kinzer (2002) crê que o assassino era membro dos Fedayane Eslam, grupo islâmico que realizava assassinatos políticos, enquanto que Digard, Hourcade e Richard (1996) crêem que o assassino estava ligado aos Fedayan e ao Tudeh, o que era bem improvável, já que membros deste último já haviam feito parte do governo e o partido não adotava o terrorismo como prática política.

autorizada a perfurar poços, e inclusão de iranianos na administração da empresa (Idem, p. 87). Mas, mediante a contra-proposta do governo iraniano de que os iranianos tivessem voz ativa na administração da empresa e pudessem conferir sua contabilidade, a companhia declarou sua proposta como definitiva. Sob ordem do xá, o ministro das Finanças, Abbasgholi Golshayan, assinou o acordo, mas o parlamento se recusou a confirmá-lo. Como seriam realizadas eleições em breve, a discussão foi deixada para a próxima legislatura.

O xá, “lançando mão de expedientes que iam do recrutamento de candidatos monarquistas ao suborno e à fraude eleitoral, conseguiu garantir a eleição de uma boa quantidade de deputados sensíveis às suas exigências” (Kinzer, 2004, p. 88), mas foi forçado a organizar novas eleições depois de três dias de protestos em frente ao seu palácio, liderados por Mohammad Mossadeq. Dessa manifestação, surgiu Front Nacional (*Jebheye Melli*), uma junção de partidos nacionalistas dirigida por Mohammad Mossadeq, cujo programa era centrado na nacionalização do petróleo e na diminuição dos poderes do xá. Os principais componentes do Front eram o “Partido do Irã”, esquerdista e anti-soviético; o “Partido dos Trabalhadores”, composto de trabalhadores e intelectuais de esquerda; os Mujaheddine Eslam, dirigido pelo *ayatollah* Abul Qassem Kashani, e composto por trabalhadores, comerciantes e membros do baixo-clero. Também estavam associados, mas não formalmente, o Tudeh e o obscuro “Partido Pan-Irânico”, ultranacionalista (Gasirowski, 1998, p. 5).

Tendo sido eleito o novo parlamento, o xá indicou por duas vezes ministros que não puderam fazer o parlamento dobrar-se e ratificar o acordo com a Anglo-Iranian. O terceiro primeiro ministro indicado, o General Razmara, era um homem forte apoiado pelos britânicos e disposto a dobrar o parlamento. Entrementes, havia sido criado uma Comissão

para o petróleo no parlamento, presidido por Mossadeq, e destinado à revisão do acordo. Num comício organizado em 1951 a favor da nacionalização, depois de os discursos dos membros do Front Nacional terem sido ovacionados, os religiosos ascenderam ao palanque, proclamando que era um dever religioso lutar pela nacionalização. Razmara apresentou ao parlamento um pedido de ratificação do acordo, que foi negado. Depois de Razmara ter sido assassinado por um dos Fedayane Eslam⁴¹, a Comissão para o petróleo sugeriu que fosse votada a nacionalização, que é aprovada por unanimidade.

Os britânicos, para contrabalançar a situação, fazem o xá indicar para primeiro-ministro Sayid Zia, que havia sido exilado por seu pai, e também fazem demonstrações de força frente a Abadan, enviando navios de guerra para vigiar a cidade, onde enfrentamentos levam à morte de seis iranianos e três britânicos. O parlamento havia-se reunido para votar a indicação de Zia para primeiro-ministro, mas é Mossadeq que acaba sendo eleito. No mesmo dia, foi aprovado um projeto de lei de sua autoria, para a implementação da nacionalização. A lei permitiria a auditoria da contabilidade da Anglo-Iranian, avaliaria reivindicações de compensação, criaria quadros técnicos para a administração da empresa, e regulamentava a fundação da Companhia Nacional Iraniana de Petróleo (Kinzer, 2004, pp. 100-101).

O governo britânico levou o caso à Corte Internacional de Justiça, que propôs um acordo que dava 50% dos lucros ao Irã, mas não foi aceitado por Mossadeq. A Grã-Bretanha também faz embargo do petróleo iraniano e bloqueia os portos, e tentava-se remover Mossadeq através do tráfico de influência, comprando políticos e personalidades

⁴¹ Fundados nos anos 40, os Fedayane Eslam, chefiados por Navab Safavi, tinham uma mentalidade de pequeno lojista do bazar: luta contra o ocidentalismo, desvelamento das mulheres, álcool, música, cinema e “imoralidade”.

para desestabilizar o governo. Uma tentativa do xá de indicar um outro primeiro-ministro leva a uma revolta violenta, e Mossadeq é reinstalado no cargo.

Em 1952, um golpe de Estado é tramado pelo serviço secreto da Grã-Bretanha, tendo à frente o general Fazlollah Zahedi, apoiado pelo *ayatollah* Kashani (agora eleito presidente do parlamento e feito opositor de Mossadeq) e líderes dissidentes do Front Nacional. Ao saber do encontro de Zahedi com Kashani e membros do serviço de inteligência britânico (MI6), Mossadeq rompeu relações com a Grã-Bretanha, abortando o golpe.⁴²

Todo o pessoal diplomático britânico teve que deixar o país, deixando para trás uma rede de agentes “que se tornaram peritos em tudo, de suborno a políticos a organização de distúrbios” (Kinzer, 2004, p. 171).⁴³ O ex-chefe da inteligência britânica foi enviado a Washington para ter com membros da CIA e do futuro governo republicano de Eisenhower, que deram sinais positivos para uma ação visando a depor Mossadeq.⁴⁴ A direção da operação passou então do serviço secreto britânico para o estadunidense. Iranianos ligados à rede de agentes seqüestraram e mataram o chefe de polícia de Teerã, o General Afshartus. O general Zahedi, implicado no crime, refugiou-se no Majlis sob a proteção do *ayatollah* Kashani. A CIA tinha, então, aprovado uma ação no Irã para colocar Zahedi no poder. Partidários de Mossadeq retiraram Kashani da presidência do parlamento, e Mossadeq tentou dissolvê-lo, mas, como não obtinha quorum, conclamou um referendo popular, dizendo que renunciaria se o povo não optasse pela dissolução. A inconstitucionalidade da ação de Mossadeq e o modo como foi realizado plebiscito foi o maior erro de Mossadeq. Foram postas urnas para “sim” e para “não” a poucos metros de distância uma da outra, e

⁴² Zahedi, que não podia ser processado por ter imunidade parlamentar (era senador), tornou-se um fugitivo da polícia quando o senado foi dissolvido, mas voltou a público depois que as acusações foram retiradas.

⁴³ Entre os seus agentes encontravam-se os “irmãos Rashidian”, que recebiam desde 1950 mensalmente dez mil libras para subornar militares, políticos, líderes religiosos, imprensa, gangues de rua e personalidades (Kinzer, 2004, p. 172).

⁴⁴ O Departamento de Estado, sempre mais cauteloso, era mais reservado a respeito.

99% dos votos fora a favor da dissolução... O xá hesitava em assinar o decreto imperial destituindo Mossadeq e empossando Zahedi, mas foi convencido por Kermit Roosevelt, chefe de operações da CIA no Irã. Aos quinze de agosto, o xá assina o decreto, que é levado a Mossadeq por Ne'matollah Nasiri, chefe da guarda imperial. Pensando ser uma farsa, Mossadeq manda prender Nasiri. O xá, pensando que o plano falhara, parte para o Iraque, dirigindo-se à Itália.

No entanto, a pressa começa a distribuir cópias do decreto para deslegitimar Mossadeq. Uma turba de falsos militantes do Tudeh, pagos pela CIA, se manifesta em Teerã em 17 de agosto, vandalizando estátuas do xá, e verdadeiros membros do Tudeh, enganados, também participam. No dia 19, a polícia toma posição contra Mossadeq, e no mesmo dia os *ayatollah* Kashani e Behbahani, com o apoio de gangues pagas pela CIA, realizam manifestações, com o saldo de 300 mortos. A casa de Mossadeq é destruída e pilhada, e ele se rende no dia seguinte. Zahedi é finalmente empossado como primeiro-ministro – mas foi substituído pelo xá em 1955 por colaboradores mais servis (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 113).

O resultado do contencioso com a Grã-Bretanha chegou após um acordo em 1954. A companhia, agora chamada Companhia Nacional Iraniana de Petróleo (National Iranian Oil Company), continuou nacionalizada, mas o poder econômico ficou nas mãos de grandes companhias petroleiras internacionais: 40% das ações nas mãos dos britânicos, 40% dos americanos, e o restante principalmente a companhias francesas e holandesas. (Idem, *ibidem*).

1.6.2 A Revolução Branca e a repressão política

Politicamente, o regime do xá, embora se tenha tornado mais autoritário e personalizado, encontrava-se fragilizado, colocando o país sob influência direta dos Estados Unidos. Os religiosos encontravam-se satisfeitos pela vista grossa das autoridades diante das perseguições dos Baha'is, e quietos diante da execução dos Fedayane Eslam e da restauração das relações diplomáticas com o Reino Unido. Mesmo os *ayatollah* que apoiaram a deposição de Mossadeq sofreram com a repressão. Em 1957, foi criada a polícia política, a “Organização da Inteligência e Segurança do País”, a SAVAK (سازمان اطلاعات و امنیت کشور), treinada por agentes da CIA e do Mossad, e respondendo diretamente ao xá.

Economicamente, o Estado continuou dependente do petróleo, que foi colocado pelo xá a serviço da modernização do Irã através de cinco “Planos de Sete Anos”.

Segundo Ansari (2001), podemos considerar a Revolução Branca como uma tentativa de legitimar a instituição da monarquia ao uni-la aos ideais da modernização e do nacionalismo. De acordo com Sabahi (2001), a Revolução foi sugerida pela administração Kennedy como uma alternativa a revoluções “vermelhas” (comunistas) e como condição para conseguir empréstimos estadunidenses. A meta da revolução era nada menos que “impulsionar o Irã ao nível dos países mais modernizados até o fim do século” (Sabahi, 2001, p. 1).

A reforma começou em 1961, quando, influenciado pelos Estados Unidos, o xá nomeou um “liberal”, Áli Amini, ex-ministro das Finanças de Mossadeq, como primeiro-ministro. Amini prometeu eleições livres e concedeu permissão de ação ao segundo Front Nacional (constituído de antigos colaboradores de Mossadeq), e concebeu, juntamente com

Hasan Arsandjani, um projeto de reforma agrária. Em 1961, a morte do aiatolá Burujerdi, que se opunha às reformas devido ao direito sagrado à propriedade, e a dissolução do parlamento, composto majoritariamente de proprietários de terra, deu mais liberdade de ação ao governo, que, porém, não deixou de ser vivamente criticado, principalmente pelo Front Nacional. Amini, que desejava também a redução das despesas com o exército, foi substituído pelo xá em 1962 por Assadollah Alam. O xá se tomou como autor das reformas, que denominou Revolução Branca (انقلاب سفید *enqelabe sefid*), chamada também nos anos 1970 de Revolução do Xá e do Povo (انقلاب شاه و مردم *enqelabe shah va mardom*). O programa continha seis princípios:

1. distribuição de terras cultiváveis;
2. nacionalização das florestas e pastos;
3. reforma eleitoral incluindo direito de voto às mulheres;
4. privatização de empresas estatizadas para financiar a reforma agrária;
5. participação dos trabalhadores nos lucros das empresas;
6. opção de serviço de alfabetização nas vilas ao invés de serviço militar (as “brigadas da alfabetização”)

Em 1964, foram adicionados mais seis:

1. criação das “brigadas da higiene” e “do desenvolvimento”;
2. criação de “casas de equidade” (خانه ی انصاف *khaneye ensaf*), um tipo de corte de justiça popular;
3. nacionalização dos recursos hídricos para criação de hidroelétricas e irrigação em grande escala;
4. reconstrução urbana e rural para eliminar as favelas; e

5. reorganização administrativa, incluindo a descentralização (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 126).

O Tudeh e os Fedayane Eslam tendo sido eliminados em 1957, a oposição a tais projetos provinha principalmente do Front Nacional, dos clérigos, e do Movimento pela Liberdade do Irã (*Nahzate azadiye Iran*). Este último foi criado em 1961 por mossadeguistas de tendência religiosa – o engenheiro Mehdi Bazargan, o geólogo professor universitário Yadollah Sahabi, e o aiatolá Mahmud Taleqani – e tinha tendências nacionalistas, liberais, com referência explícita a um islã aberto às tendências da modernidade. Os estudantes, por falta de opção melhor, uniam-se ao Front Nacional, “uma liga de nostálgicos (...) usada pelos grandes proprietários de terra contra as reformas” (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 122).

Os proprietários de terras e os *ulama* opunham-se a reforma agrária por três motivos: primeiramente, eles contestavam a noção de que eram feudais; segundo, eles atacavam a noção de que a reforma agrária representava progresso, argumentado ao invés que ela causaria deslocação social e econômica; e terceiro, e provavelmente mais condenatório, era seu argumento que a reforma, como administrada por Amini, e subsequentemente pelo Xá, era ilegal no sentido de que contradizia tanto a lei islâmica e também foi implementada na ausência de um parlamento, e era portanto inconstitucional (Ansari, 2001, p. 9).

Parece que a falta de legalidade das reformas também levou os estudantes a se oporem às reformas. No começo de 1962, os estudantes organizaram um protesto na Universidade de Teerã, gritando "Longa vida ao Dr. Mossadeq", "Abaixo Amini" e "Abaixo o Xá". O protesto foi reprimido pela polícia e por pára-quedistas, deixando centenas de feridos.

Mas houve também as pouco comentadas manifestações dos camponeses *a favor da reforma agrária* em 1963 (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 289).

O projeto de reforma foi levado a plebiscito em 1963, e gerou protestos nos meios clericais de Qom, no que foi chamado, pelo xá, de “reação negra” (em comparação à “vermelhos”, os comunistas). Os clérigos, particularmente o então pouco conhecido Ruhollah Khomeini, denunciavam a reforma agrária, que lhes tiraria o controle de grandes extensões de terra de *waqf*, e o voto feminino, acusando o governo de corrupção e conluio com o Ocidente e com Israel contra o islã. A notícia da prisão dos aiatolás Khomeini e Qomi gerou confronto com a polícia em várias cidades, e foi proclamada lei marcial. Khomeini conseguiu a liberdade em troca do compromisso de não se intrometer em política, e ficou um ano pregando em Qom. Nessa época já começava a ser visto como uma “fonte de imitação” (*marja’e taqlid*) por outros aiatolás. Em 1964, após uma medida do parlamento dando imunidade jurídica aos militares americanos no Irã, Khomeini protesta, e é expulso para a Turquia, de onde se dirigiu a Najaf, no Iraque.⁴⁵

As reformas sociais e econômicas do Irã foram baseadas no investimento estatal possibilitado pela renda crescente do petróleo. Em 1960 a porcentagem do petróleo na renda do governo era de 41%, subindo para 84,3% em 1974-75, contribuindo para 45% do

⁴⁵ Curiosamente, as medidas da Revolução Branca que mais geraram a oposição clerical – a extensão do voto às mulheres e a negação do direito de propriedade (o grande latifúndio privado e os *waqf* religiosos) – não só foram mantidas durante a década de 1980 sob o governo islâmico como também houve uma tentativa de radicalizar a reforma agrária, que gerou uma discussão parlamentar que durou anos, mas que finalmente não se realizou. Nota-se também a propensão de fazer justamente o mesmo que Khomeyni e o clero em geral combatiam ao acusar o governo imperial de ir “contra a *sharia*”: invocando o princípio de *maslahat* (interesse), como mostra a própria existência do Conselho de Discernimento do *Interesse*, Khomeini diz que as injunções “secundárias” (quer dizer, a lei estatal) são mais importantes do que as regras “primárias” (de prática e rituais religiosos), e que o governo pode mesmo revogar temporariamente a obrigação (quer dizer, proibir) de preceitos como a peregrinação ou ignorar um direito afirmado na *sharia* (como o direito inalienável à propriedade), quando é interesse do estado. Em outras palavras, o governo faz tudo o que de arbitrário fazia o xá, mas agora ir contra a *sharia* em determinadas situações “de interesse do sistema” é islâmico porque o estado que faz isso é islâmico.

PIB do país no mesmo período. O PIB cresceu a espantosas taxas de 8% entre 1962-70, 14% em 1972-73, e 30% entre 1973-74 (Boroujerdi, 1996, p. 26).

A renda do petróleo possibilitava a existência de uma baixa taxa de impostos, o que permitia ao xá basear sua legitimidade no aumento do poder de compra: o cidadão iraniano era um cidadão do consumo, um cliente do Estado. Este, centralizado na pessoa do xá, adotava uma postura paternalista, de provedor de benefícios; o Estado era incapaz de interagir com a sociedade:

A natureza imperial e elitista do estado impediu-o de se tornar um intermediário efetivo entre a corte e os cidadãos. Assim, o estado contribuiu, por sua própria natureza, para a progressiva alienação dos segundos em relação ao primeiro (Boroujerdi, 1996, p. 27).

Assim, dada a quase completa ausência de laços entre o estado e a sociedade, a estabilidade política do período pode ser relacionada a dois fatores: à política externa e ao aumento da renda do petróleo. O xá construiu, com compras dos Estados Unidos, um exército e uma aeronáutica entre os mais avançados da região. Um fato significativo é a participação ativa do Irã no processo de reconciliação entre Israel e o Egito (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 144-5).

Esse projeto imperial de desenvolvimento autoritário e personalista, juntamente com o alinhamento internacional claro com os Estados Unidos, fez com que se unissem, na oposição ao Xá, diversos grupos sociais e diversas tendências políticas da população urbana: os imigrantes rurais, os trabalhadores, os comerciantes do bazar, os religiosos e os intelectuais. Entretanto, essa oposição só se fez sentir nos finais da década de 1970, em virtude de desenvolvimentos internos e internacionais, intimamente ligados: a ascensão do presidente Carter, nos Estados Unidos, e seu discurso a favor dos direitos humanos,

ambiguamente apoiando o governo repressor do Xá; o relacionamento entre o governo e a oposição de Khomeini (e paralelamente o relacionamento com o vizinho Iraque), e também as relações que o grupo de seguidores de Khomeini entretém com outros setores clericais – esses são apenas alguns dos fatores que impulsionam o desenvolvimento de uma ideologia difusa de rejeição do regime imperial que se desenvolve paulatinamente na confrontação entre as demandas de abertura política conjugadas à contestação da política econômica e da política externa do xá. Foi apenas depois da derrocada do regime que se começou a articular com mais coerência a visão de um governo religioso centrado na autoridade (mais carismática que religiosa) de Khomeini – e mesmo o pensamento político da corrente khomeinista foi definitivamente influenciado pelos acontecimentos do processo revolucionário. Este, por sua vez, adquiriu sua dinâmica pela interação (e conseguinte fortalecimento) da linha islamista com tendências e concepções políticas variadas no contexto iraniano da década de 70, principalmente a chamada esquerda islâmica (o Movimento de Liberação do Irã de Bazargan e a guerrilha dos Fedayane Khalq) e a esquerda multifacetada (Partido Comunista e outros grupúsculos), juntamente com a população em geral, cortejada, mas assumidamente não conquistada, por esses agrupamentos. O fato da inter-relação complexa entre esses elementos na constituição de um programa político particular islâmico centrado em Khomeini no Irã aponta para uma outra direção na interpretação do fenômeno do islamismo político, para além da análise autoral/textual do desenvolvimento do islamismo político no século XX. Assim, os acontecimentos através dos quais o pensamento político islamista assume preponderância no movimento revolucionário devem ser analisados não somente em vista do resultado (a tomada do poder), mas também em vista do processo através do qual o islamismo político e a revolução foram mutuamente constituídos. Em outras palavras, a ideologia islamista foi

uma parte essencial da revolução, mas também só se desenvolveu seus conceitos (e não somente sua particularidade em relação a outras ideologias islâmicas e sua expressão institucional e política), em interação com o movimento de contestação do poder governamental, que é reflexo duma tendência recorrente no Irã desde meados do século XIX.

Para interpretar o islamismo político iraniano e a construção ideológica e institucional da República Islâmica necessitamos, portanto, uma interpretação de sua gênese ideológica, o que farei em três etapas: primeiramente, uma visão geral do pensamento político islâmico durante os séculos XIX e XX, para colocar em contexto o pensamento político islâmico iraniano (capítulo 2); em seguida os desenvolvimentos que levaram à construção ideológico-institucional da República Islâmica (capítulo 3), seguidos de uma análise mais atenta dos fundamentos institucionais e dos processos políticos da República Islâmica (capítulo 4). Finalmente, farei uma interpretação dos acontecimentos do governo Khatami (1997-2004) baseada na dicotomia entre o público e o privado e o que tal abordagem implica para a dinâmica da definição e redefinição do campo político iraniano.

Meu argumento é que os dois mandatos de Khatami podem ser interpretados sob o prisma de um debate sobre a definição e delimitação das esferas pública e privada, um debate que é condicionado pela ambigüidade da estrutura estatal iraniana, constituída pela conjunção de dois grupos de elementos: um grupo de instituições republicanas (parlamento, presidência, forças armadas, eleições), uma série de instituições revolucionárias e/ou religiosas (Guarda Revolucionária, Conselho dos Guardiães, Assembléia dos Expertos, tribunais revolucionários, tribunais para os religiosos) outra série de grupos não-legais ou quase legais (milícias e agrupamentos políticos informais que fazem as vezes de partidos políticos), e finalmente grupos ou associações da sociedade civil. O islã aparece então

como um campo discursivo plural articulado em torno de visões de mundo sócio-políticas antagônicas, como mostram os debates públicos sobre a apropriação da herança de Khomeini e da revolução, e o florescimento de um pensamento político anti-autoritário e republicano, religioso ou secular, dentro e fora dos meios clericais. Embora essa caracterização do contexto sócio-político iraniano já tenha sido feita por outros autores, o papel da dicotomia público-privado na construção do espaço político e no funcionamento das instituições iranianas não tem sido analisado em profundidade na literatura existente.

CAPÍTULO 2: Do modernismo ao islamismo: as concepções políticas dos países muçulmanos no século XX

2.1 Progresso, capitalismo, colonialismo: modernismo e modernidade nas ideologias políticas contemporâneas nos países muçulmanos

A abordagem da política pelos pensadores modernos muçulmanos pode ser apreendida como uma resposta aos desafios econômicos e militares (geopolíticos) implicados na relação dos dois grandes impérios muçulmanos da idade contemporânea, o Otomano e o Persa (Qajar),⁴⁶ com a Europa. Podemos discernir, com Ghalioun (1997a), três vertentes ou dimensões no desenvolvimento do pensamento político moderno nas terras do islã: a reforma (*islāh* - إصلاح), o nacionalismo, e o islamismo, aos quais poderíamos adicionar o marxismo e o terceiro-mundismo. A primeira delas, o reformismo, é uma tentativa de racionalização do corpo jurídico islâmico (*sharīʿa*) através do Estado, de modernização do Estado, e de volta à interpretação tradicional dos textos sagrados, uma “volta às fontes” (o Alcorão e o Hadith) cuja primazia se encontra ofuscada pela difusão das confrarias sufis. Todo o século XIX foi marcado por uma tentativa de manter o passo com os desenvolvimentos tecnológicos e militares europeus, seja no Império Otomano, seja no Magrebe, seja no Egito.⁴⁷ As relações comerciais cresceram na medida em que crescia a demanda por matérias primas – algodão egípcio para as confecções de Lancashire, seda libanesa para as fábricas de Lyon, azeite tunisiano para fabricação de sabão, grãos argelinos para os franceses e egípcios para os contingentes britânicos na Espanha, no começo do século XIX. A partir de meados do século, linhas regulares de vapores atendiam o

⁴⁶ No final do século XVIII, o Império Mogol na Índia se desfez.

⁴⁷ Na época, as relações com a Pérsia não atingiam tal magnitude em termos econômicos, como veremos no capítulo 3.

Mediterrâneo meridional e oriental, e as exportações britânicas para a região, alavancadas por produtos têxteis e metalúrgicos, crescem 800% entre 1815 e 1850 (Hourani, 1994, p. 271-273).

Os impérios Otomano e Persa perderam progressivamente territórios para potências européias ou com o apoio destas: criação do Estado sérvio em 1830 (após um levante que começara em 1808), um levante grego culminando com a independência em 1833, expansão da Rússia no Cáucaso, e dos Britânicos no Golfo Pérsico, ocupação da Argélia a partir de 1830. A influência econômica e militar levou ao chamado “regime de capitulações”, que dava salvo-conduto e liberdades comerciais a estrangeiros e seus agentes (geralmente *protégés* cristãos ou judeus, empregados de missões diplomáticas).

No Império Otomano instaurou uma série de reformas, denominadas Tanzîmât (“Ordenamentos”, no sentido de “criação de uma nova ordem”), que incluíram fortalecimento do poder central, criação de um exército treinado por instrutores europeus; serviço militar obrigatório e igualdade de todos perante a lei, independente de etnia ou religião (Hourani, 1994, p. 277-278).

No Egito, Muḥammad Âli ⁴⁸ cria um governo central forte, exterminando os mamelucos ⁴⁹ e submetendo os *ûlāmā*. Foi criado um exército permanente treinado por europeus. “Houve uma tentativa constante de treinar grupos de oficiais, médicos, engenheiros e funcionários em novas escolas e por missões na Europa” (Hourani, 1994, p. 278). As terras cujos rendimentos iam para os mamelucos ou para os *ûlâmā* (fazendas fiscais e dotações religiosas, ou *waqf*) foram confiscadas pelo Estado e usadas para ampliar

⁴⁸ Muḥammad Âli, um turco macedônio, foi comandante do contingente albanês servindo em operações anglo-otomanas contra os invasores franceses. Depois de conquistar o Cairo, foi nomeado governador (o título usado era *quediva*) pelo sultão (ROBINSON, 1992, p. 138; HOURANI, 1994, p. 278).

⁴⁹ Os escravos soldados que detinham grande parte do poder político no Egito desde o século XIII.

o cultivo do algodão que era exportado para a Inglaterra, constituindo a principal fonte de dividendos externos do Egito (Idem, p. 273). Nas décadas de 1830 e 1840, o Egito ocupou grande parte do Levante e efetuou expedições militares contra os otomanos.

Na Tunísia, ocorreu um tipo interessante de reforma na elite turca e mameluca do governo influenciados por uma educação européia. Em 1857, foi proclamada uma reforma, que incluía segurança, direitos civis, impostos e serviço militar regulares, e plenos direitos a judeus e cristãos de propriedade e trabalho. Em 1861, foi instituída uma espécie de constituição, que criou um conselho de 60 membros, que aprovava as leis, e que limitava o poder do *bey* (governador) (Hourani, 1994, p. 279).

Tendo em vista a extensão da presença e da influência européia tanto na economia quanto nas idéias e práticas políticas, é bom notar que os princípios modernos de governo (separação dos poderes, secularização, Estado de direito etc.) quase não encontraram resistência, nem dos governantes, nem da população (ver Ghalioun, 1997a e 1997b). O reformismo do século XIX foi, de fato, obra das elites, tanto no plano político quanto no plano ideológico; foram elas que perceberam o perigo que a falta de reformas implicaria numa relação com a Europa que se fazia cada vez mais sentir:

Se a vida no mundo moderno exigia mudanças em suas maneiras de organizar a sociedade, tinham de tentar fazê-las permanecendo fiéis a si mesmos; e isso só seria possível se o islã fosse interpretado para torná-lo compatível com a sobrevivência, força e progresso no mundo (Hourani, 1994, p. 311).

Para aceder à modernidade, a seus valores inescapáveis devido ao poder da Europa – “sobrevivência” (realismo político) e “progresso” citados acima – havia duas opções: uma, tentar conciliar islamismo e modernidade, tentar reformar o islã, que foi a alternativa dos reformadores do século XIX e princípios do XX; a outra opção era submeter ao islã o

estatuto de fé individual (o caso extremo do nacionalismo turco). Entre uma e outra, formaram-se as práticas constitucionais e discursivas dos nacionalismos dos países muçulmanos.

O reformista iraniano Jamal ad-Dîn al-Afghanî (1839-97), em seus escritos políticos, atacava os *ûlâmâ'* por sua despolitização e os governos por sua corrupção (Ghalioun, 1997a). Nos periódicos, cujos números cresceram bastante no final do século XIX, criticava-se com veemência a intervenção estrangeira e a inércia dos religiosos. O egípcio Muhammad Ábdu (1849-1905) articulou uma visão da religião em que as doutrinas essenciais do islã (crença em Deus, nos profetas, na responsabilidade moral e no Dia do Juízo) são autônomas da sua aplicação social (a lei, a moralidade, a política); os princípios gerais contidos no Alcorão devem ser aplicados a casos particulares através da razão. As práticas sociais mudam, e devem ser relacionadas aos princípios imutáveis da doutrina.⁵⁰ Em linhas gerais, os reformadores afirmam que os princípios políticos modernos podem ser compatíveis com o islã, ou mais, que tais princípios são encontrados na própria tradição Islâmica.⁵¹ Mas é um reformista, Rachid Riḍa (1865-1935) – de fato, o último da geração de intelectuais dessa veia – que faz lembrar aos seus contemporâneos (e aos nossos próprios) que a idéia de que a secularização, o progresso, a igualdade social ou a democracia estariam presentes no islã, nasceu do encontro com tais idéias no contato com os europeus.⁵²

⁵⁰ Essa posição é semelhante à teoria interpretativa da religião proposta pelo filósofo iraniano contemporâneo Abdolkarim Soroush, que teremos oportunidade de ver mais adiante.

⁵¹ Tal linha de pensamento também será desenvolvida, explicitamente ou não, pelos pensadores do islamismo político.

⁵² “Não digas que esse tipo de governo [a democracia] se encontra na nossa religião, e que nós a tomamos do Livro e dos califas bem-guiados, e não em nos misturando com os europeus e graças a eles. Pois se não tivéssemos, em primeiro lugar, seguido o exemplo deles, nunca teríamos pensado, nem tu nem os que se parecem contigo, que isso é do islã. Em segundo lugar, se fosse esse o caso, teriam sido os *ûlâmâ'* de

A segunda dimensão do pensamento político em países muçulmanos é o nacionalismo. Na esteira da defesa, tanto por parte dos reformistas quanto dos clérigos, dos costumes islâmicos, do “modo tradicional/religioso de vida”, e nas lutas pela independência durante o século XX, o nacionalismo veio a eclipsar o reformismo como uma ideologia política de massas, que tem uma interação intensa, um *cross-breeding*, com outras ideologias modernas, notadamente o socialismo e o islamismo. O nacionalismo foi impulsionado pela emergência de uma classe média nos centros urbanos, onde foi criada uma cultura “moderna” através das escolas e dos meios de comunicação. Aqui não é o lugar para fazer uma referência extensa dos nacionalismos muçulmanos (o arabismo, o kemalismo, o nacionalismo iraniano e tantos outros), mas é mister fazer algumas considerações pertinentes quanto ao Estado mental, econômico e (geo)político que fez com que esses vários nacionalismos se fragilizassem no último quartel do século passado. Episódios como a derrota esmagadora das forças sírias, egípcias e jordanianas na Guerra dos Seis Dias em 1967; a expulsão da OLP da Jordânia em 1971⁵³; a Guerra do Yom Kipur em 1973, seguida pela paz do Egito com Israel, que consagrou um sistema de Estados árabes nacionais e soberanos; as guerras do Líbano, que anunciaram aos quatro ventos o perecimento da ideologia de unidade árabe, e a Guerra do Golfo de 1991, que finalmente assinou o atestado de óbito de um cadáver já putrefato – tais acontecimentos esfacelaram os mitos arabistas⁵⁴ e abriram caminho a governos não tão revolucionários/socialistas/nacionalistas, mas mais

Istambul, do Egito ou do Marrocos os primeiros a invocar a prática desses princípios” (Rachîd Rida, 1980, p. 97 *apud* Ghalioun, 1997b, p. 67).

⁵³ Em 1971, a OLP tentou estabelecer sua autoridade na Jordânia através de um golpe de Estado; foi derrotada pelo exército do Rei Hussein, o que forçou o comando da OLP a se estabelecer no Líbano, que já era uma importante base estratégica para a luta de OLP contra Israel.

⁵⁴ União, cultura interesses compartilhados, luta comum anti-imperialista, dever de solidariedade...

pragmáticos, criando uma época de desilusão ideológica propícia à difusão de algo como uma “identidade de substituição”:⁵⁵ o islamismo político.

Mas se, por um lado, o nacionalismo árabe tem tendido a desaparecer de cena após as décadas de 1980/90, ele não pode ser visto como um simples “descompasso” de uma ideologia com os acontecimentos que se descortinavam às massas árabes que teria levado, por si só, à necessidade de disseminação da ideologia islamista. As causas são bem outras, como se deduz do fato de que o islamismo também pode se fortalecer em ambientes nacionalistas, ou que nunca deixaram de sê-lo: a Palestina, a Turquia, o Irã, Líbano – e hoje em dia, de uma forma também reveladora, no Iraque. A visão da sucessão temporal das ideologias (reformismo, nacionalismo, islamismo) pode ser didaticamente confortável, mas mascara o fato de que esses modos de pensar o político são meros tipos ideais. Analisar essas três correntes separadamente induz a erro, na medida em que cada uma dessas três categorias abarca uma pluralidade interior e uma imbricação nas outras duas – para não dizer as suas relações com fatores como o mercado (principalmente o de petróleo) e suas respectivas opções de economia política: liberalização, estatização, socialização. As identidades políticas são, realmente, mais marcadas num dado período por um desses determinantes, mas o referente que se tornou hegemônico é o nacionalismo⁵⁶. O Estado nacional é o elemento incontornável de todos os movimentos políticos ou sociais, e o islamismo não é exceção. A maioria desses movimentos, apesar de receber financiamentos internacionais ou ter uma base de recrutamento também internacional, concentra suas ações no plano nacional, ou contra Estados nacionais bem identificados.

⁵⁵ O termo é de Ghalioun (1997b).

⁵⁶ Seja ele ideológico, como na era de ouro do arabismo nasserista (que também tem suas próprias tensões entre uma identidade árabe ou egípcia), seja ele “funcional”, como um panorama discursivo que perdura nas relações inter-árabes.

Temos que buscar as causas do islamismo, portanto, no seu enraizamento sócio-econômico. Mas do que exatamente se trata quando se fala de “islamismo político”? Significa uma parte da doutrina Islâmica referente ao governo, uma “busca às raízes” para contrabalançar os fluxos culturais ocidentais, uma forma de ação política instrumental, possível e eficaz em contextos políticos autoritários? Para responder a essa pergunta, precisamos, primeiro, de uma definição de islamismo político.

O “islamismo político” do século XX a concepção do poder é bastante diferente das noções tradicionais de poder. Em linhas gerais, trata-se de uma ideologia que retoma os temas da modernidade e se propõe a implantá-los através da criação de um Estado islâmico.

Aqui fazemos uma distinção entre “reformistas” (Tehami, 1997) ou “neofundamentalistas” (Roy, 1992), cuja estratégia é a reislamização por baixo, individual, e os “islamistas” (Tehami) ou “revolucionários” (Roy), que pretendem mudar as estruturas da sociedade a partir “do alto” (tomando o poder). Uma outra distinção importante a ser feita é entre o islamismo de contestação e o islamismo de Estado. O islamismo político se torna, de fato, “uma outra coisa” quando submetido à lógica do poder.⁵⁷ Mas é justamente a relação entre reformadores/neofundamentalistas e “islamistas revolucionários” que nos interessa aqui. Uma tal divisão é muito pouco clara, tendo em vista também que muitas vezes os objetivos explícitos de uns e outros é a tomada do poder; a islamização da sociedade sendo a contrapartida da islamização do Estado, e vice-versa. Percebemos que é a ligação entre os neofundamentalistas, os islamistas e os Estados que falta nas análises acadêmicas sobre os fenômenos políticos nas culturas muçulmanas.

Mas como caracterizar então o fenômeno do islamismo político?

⁵⁷ Embora Tehami insista que “não se deve confundir o islamismo político com o islã no poder” (1997, p. 15), podemos contar a sua separação mais como metodológica do que ontológica, na medida em que ele está interessado nas razões de sucesso (ou falha) dos movimentos islamistas em tomar o poder.

O islamismo político não é “o islã na política”, nem simplesmente uma ideologia política com tonalidades escatológicas e salvacionistas. Na verdade, o fenômeno pode ser melhor apreendido como “um movimento social de contestação caracterizado por um projeto político visando à reislamização da sociedade ‘de cima para baixo’” (Tehami, 1997, p. 16).⁵⁸

2.2 Uma breve genealogia intelectual do islamismo político

Os movimentos islamistas atuais têm como referência fundamental os Irmãos Muçulmanos (الإخوان المسلمين) fundada em 1928 por Hassan al-Banna (1906-1949), no Egito, e o Jamaáti Islâmi paquistanês, fundado em 1941 por Abul Ála Maudūdi (1903-1979). É um pensador membro dos Irmãos Muçulmanos, Sayid Qutb, juntamente com Maudūdi e Ruhollah Khomeini, que serão os principais ideólogos dos movimentos islamistas. Neste

⁵⁸ De acordo com Della Porta e Diani (1999, p. 14-15) podem ser citadas quatro características distintivas dos movimentos sociais:

1) Redes informais de interação, promovendo a circulação de recursos e difusão de significados. Essas redes criam condições para mobilização e para criação de estilos de vida e visões de mundo específicos. Ao salientar o aspecto informal dessas redes, chamamos atenção ao fato de que movimentos sociais não são organizações – podem incluí-las, mas não necessariamente. Assim, “estritamente falando, movimentos sociais não têm membros, mas participantes” (Idem, p. 17).

2) Crenças compartilhadas e solidariedade, através das quais se cria um sentimento de pertencimento, “condicionando e ajudando a constituir novas orientações em questões existentes e também a emergência de novas questões públicas” (Idem, p. 14). A criação de uma identidade coletiva e o “redefinição simbólica” são processos mutuamente constituídos.

3) Ação coletiva focada em conflitos. Movimentos sociais visam a promover ou opor mudança social, seja no nível sistêmico ou não. Nunca é demais lembrar que a existência de conflito implica num grau de compartilhamento de valores: os interesses divergentes das partes são justificados porque os objetivos são altamente valorizados. Para haver conflito, além disso, é necessário que as demandas de uma parte firam os interesses de outrem.

4) Uso de protesto, que é uma característica marcante dos movimentos políticos. Há autores que preferem marcar a distinção entre movimentos sociais e interações políticas mais convencionais (voto, lobby) pela participação política “indireta” ou “não convencional” (através de organizações da sociedade civil e de movimentos sociais).

capítulo, trataremos principalmente do pensamento dos dois primeiros, guardando o pensamento de Khomeini para o próximo capítulo, devido a suas especificidades.

A época em que a presença européia se faz sentir mais forte no Oriente Médio foi também a época em que cresceu o nacionalismo. Em 1914, termina oficialmente a soberania otomana no Egito, que passa a ser um protetorado britânico; o quediva assume o título de sultão. Em 1919, o Reino Unido negou aos egípcios o direito de defender sua independência na Conferência de Paz, gerando “um levante nacional, com organização centralizada e apoio popular” que “levou à criação de um partido nacionalista, o Wafd (...), e depois à emissão pelos britânicos em 1922 de uma ‘declaração de independência’” que, no entanto, garantia os interesses estratégicos e econômicos dos britânicos (Hourani, 1994, p. 320). Foi declarada uma Constituição, estabelecendo-se a monarquia como regime (o sultão muda seu título para rei). Foi nesse clima de efusão nacionalista que nasceram os Irmãos Muçulmanos, que, contra as demandas nacionalistas por uma Constituição, afirmavam: “O Alcorão é nossa Constituição”, significando que os muçulmanos não precisavam de “importações estrangeiras”, já que o “islã é um sistema total” e tudo necessário para a vida se encontra no Alcorão e na Sunna. Os Irmãos Muçulmanos se transformaram num movimento de massas, encontrando uma resposta positiva principalmente entre a pequena burguesia “de extração modesta, recentemente alfabetizada, impregnada de uma visão religiosa do mundo” (Kepel, 2000, p. 39). Parte do sucesso dos Irmãos se explica, portanto, na sua capacidade em transpor a religiosidade tradicional para um meio urbano e moderno, fazendo da modernidade imposta a partir do estrangeiro uma modernidade autóctone, Islâmica. Os Irmãos Muçulmanos foram reprimidos brutalmente por Nasser (seu ideólogo mais influente, Sayid Qutb, é enforcado em 1966), e até hoje não podem se organizar como partido no Egito.

A situação no subcontinente indiano era bastante diferente. O ativismo muçulmano se concentrava no norte da Índia, sede dos antigos Estados muçulmanos, em contato estreito com os britânicos. Foram fundadas escolas religiosas onde o islã “reformado” (ênfatizando o *hadith*, a *sharia*, e restringindo práticas místicas) era ensinado, como a famosa escola de Deoband, perto de Délhi. Em 1877 também foi fundado o Muhammadan Anglo-Oriental College, de currículo de base ocidental. Esse colégio foi fundado por Sayid Ahmad Khan (1817-1898), que pregava a idéia de cooperação com as autoridades coloniais, separação do movimento nacionalista hindu, e, é claro, compatibilidade entre islã e modernidade, ajudando a criar um forte senso de distintividade cultural muçulmana na Índia. Seu lema era: “*The more worldly progress we make, the more glory Islam gains*” (Robinson, 1992, p. 149). Em 1906, foi criada a All-India Muslim League, que consegue eleitorados reservados para muçulmanos no sistema colonial de governo eleito. É num congresso da Liga Muçulmana em 1930 que é apresentada a idéia de criação de um Estado muçulmano na Índia, que se torna a demanda central do partido na década de 1940 (Idem, p. 151). O Estado criado a partir da divisão da Índia em 1947, chamado Paquistão,⁵⁹ adotou como língua oficial o urdu, língua da elite mogol do norte da Índia, derivada do sânscrito com empréstimos do vocabulário árabe, turco e persa, e escrita em caracteres árabes, embora não seja língua materna exceto de uma minoria no Paquistão atual. O Paquistão pretendeu ser, desde o início, um Estado “para os muçulmanos”, e não um Estado islâmico. Suas elites tinham uma educação ocidental, e seu fundador, Muḥamad Áli Jinnah, considerava a fé uma questão de adesão pessoal.

⁵⁹ O nome “Paquistão” veio de um estudante de Cambridge, sendo a palavra mnemônica dos nomes das regiões de maioria muçulmana na Índia: Punjab, Afghania, Kashmir, Sind e Balutchistan. “Pakistan” também significa, acidentalmente, “terra dos puros” (ROBINSON, 1992, p. 151).

Maudūdi é hostil à compreensão do nacionalismo de Jinnah, que queria um Estado separado para os muçulmanos da Índia, e “milita por um Estado islâmico para toda a Índia” (Kepel, 2000, p. 49). Maudūdi critica os *ulama*’ por sua acomodação com o poder colonial, e os nacionalistas muçulmanos por querer um Estado de inspiração ocidental, e sustenta que é um Estado islâmico baseado na *sharia*, e não um Estado dos muçulmanos, que é a solução para os problemas da comunidade muçulmana. Em 1941, Maudūdi forma um partido, chamado Jama’ati Islāmi (que pode ser traduzido como “sociedade Islâmica”) de tipo leninista, que pretendia ser a “vanguarda da revolução muçulmana”. A ideologia de Maudūdi foi influente, mas seu partido, apesar de ser oficialmente reconhecido no Paquistão, sempre teve uma audiência limitada, devido, entre outras causas, ao fato de que sua pregação é feita em urdu, inacessível à maioria da população do país.

2.3 O léxico islamista

O vocabulário islamista se apropria de termos islâmicos, mudando o seu sentido para a realidade moderna ou criando neologismos. Nem todos esses termos são alcorânicos, e todos são utilizados com um sentido que não é o original. Há primeiramente o uso de termos modernos ou seculares (economia, ideologia, política, problemas sociais), seguidos do adjetivo “islâmico”. Outros termos são calcados num pensamento religioso. Dois conceitos centrais na obra de Maudūdi são neologismos seus: a “soberania” (*hakimīya*)⁶⁰ e

⁶⁰ Da raiz *h* – *k* – *m*, “governar” ou “julgar”, de onde, entre outros: *hakama*, “julgar”, governar”; *hakam*: árbitro; *hākim*, juiz, governador, governante; *hukūma*: julgamento, governo, ordem

a “adoração” (*úbūdīya*)⁶¹: a soberania e a adoração se devem somente a Deus; quando a soberania é detida por outro além de Deus (o partido, da nação etc.), acontece idolatria. Como Deus é só um, a adoração é só uma e a soberania é só uma: a dEle. Há só uma religião, só uma lei, só uma comunidade que acredita nessa religião e segue essa lei; a ênfase do discurso islamista é na união (da comunidade), na unicidade (de Deus), na unanimidade (da posição política), e no consenso de decisões. Todos esses tipos de “unidade” são expressos pelo termo *tawhīd* (توحيد), usado para designar a sociedade Islâmica, sem classes ou divisões étnicas, lingüísticas ou nacionais. A comunidade é vista como “pura” por definição, na sua origem - a pureza do “um-Deus” e sua crença nele. O “Um” sendo total e completo, não há como entender a divisão senão como discórdia criada por um agente exterior; quando a soberania de Deus, o “ordenamento divino” é usurpado, mundo se vê jogado na divisão, no Mal, na *Jahilīya*: literalmente, “ignorância”, o paganismo pré-islâmico, com conotações de “selvageria”. É um dever do muçulmano jogar o opróbrio da “denunciação de impiedade” (*takfīr*)⁶² sobre o soberano que não age de acordo com as leis de Deus, e lutar contra ele (*jihād* – luta ou esforço para preservação da fé) torna-se o “sexto pilar do islamismo”.

Todo esse vocabulário islamista é essencialmente moderno, e constitui uma verdadeira mudança na compreensão da religião impulsionada por uma mudança na compreensão da sociedade, e vice-versa. Além disso, como notam certos muçulmanos, a interpretação política do Alcorão ou da Sunna não tem base empírica. Roger Garaudy (1990, p. 120) lembra que o termo *sharia*, na única vez em que aparece no Alcorão, significa mais

⁶¹ Da raiz ‘-b-d, de onde derivam os verbos “adorar” (*ábada* - عَبَدَ), “ser escravo” (*ábuda* - عَبْدَ), “escravidão” (*úbuda* - عُبُودَة). A tradução correta para “adoração” em árabe seria *áibāda* (عِبَادَة).

⁶² *Kāfir* significa ímpio ou infiel. O islamismo de Sayid Qutb, hoje em dia um dos best-sellers da literatura islamista com o seu livro “Sinais no Caminho”, designa todos os regimes modernos como parte da jahilīya, inclusive os muçulmanos.

“caminho” do que “lei”; e que, dos 6000 versos do livro, somente oitenta contêm prescrições, e a maioria destes trata de relações pessoais (casamento, herança, aspectos rituais). Somente o conceito de *shūra* (consulta), usado pelos islamistas para designar a assembléia consultiva de tipo parlamentar moderno, tem um sentido político propriamente dito (e mesmo assim não em todas as ocorrências do termo).⁶³ As noções de Estado (*dawla*) e governo (*hukūma*) também não são alcorânicas. Ashmawy (1994) nota que o termo *hokūma* no Alcorão tem o sentido de “administração da justiça”, e não de governo. O termo *hukm* no contexto alcorânico não implica autoridade política; deve ser traduzida como “juízo” em caso de litígio (como em 4:58 e 39:3) ou “sabedoria” (12:22; 6:89). A idéia de autoridade política é expressa no alcorão pelo termo *amr* (autoridade, comando).

A expressão *tawhīd* designava somente a unidade de Deus, e não da sociedade. A denunciação de *takfīr* era um recurso último contra apóstatas que ameaçavam a ordem social: eram banidos da comunidade, e não era um crime matá-los por uma razão qualquer. Tal sentença era mui raramente empregada, sob o risco de os *ulama*’ denunciarem uns aos outros e gerar o caos na comunidade (Kepel, 2000, p. 45). Sobre o conceito de *jahiliyya*, ele é empregado por Muhammad Ábd al-Wahhâb no século XVIII, que na sua obra *Massa’il al-jahiliyya* enumera 128 provas de que a sociedade da região do Najd da Península Arábica do seu tempo era ignorante, e mais do que antes do islamismo. Entre essas provas, estavam o culto aos santos, as divisões tribais, a deturpação da *sharia* para atender a interesses grupais, a atribuição de autoridade aos chefes tribais (sendo que ela vem só de Deus) etc etc

⁶³ Os parlamentos em árabe geralmente são chamados “assembléia dos deputados” (*majlis an-nuāb*) ou, em regimes mais conservadores, “assembléia consultiva” (*majlis ash-shūra*). No regime iraniano seu nome oficial é *majlise shūrāye eslāmī*. A referência alcorânica é 42, 32-38: “Whatever ye are given (here) is (but) a convenience of this life: but that which is with Allah is better and more lasting: (it is) for those who believe and put their trust in their Lord: Those who avoid the greater crimes and shameful deeds, and, when they are angry even then forgive; Those who hearken to their Lord, and establish regular Prayer; who (conduct) their affairs by mutual Consultation; who spend out of what We bestow on them for Sustenance”.

(Tehami, 1997, p. 140). Maudūdi retoma o conceito no seu livro “Islam and Jāhiliyya”. Temos que notar que o diagnóstico de Ábd al-Wahhāb de que sua época era uma “segunda *jahiliyya*”, bem como a sua denúncia como *shirk* (idolatria) a veneração aos santos (que levou mesmo à destruição do mausoléu de Maomé) não era compartilhado (Idem, p. 145-146).

2.4 O islamismo de esquerda no Irã

No Irã, além da tendência dos clérigos politizados agrupados em torno de Khomeini, nasceram durante as décadas de 1960-1970 várias tendências islâmicas esquerdistas, uma característica distintiva em relação a outros movimentos islâmicos do mundo sunita.

De fato, as duas características marcantes do islamismo político iraniano é a junção de uma ideologia de esquerda com o islamismo político, e essa é uma das causas da amplitude do seu apelo. Ocorrem dois processos ou estratégias inclusão e assimilação de termos marxistas à representação de mundo islâmico-política (e mais especificamente ao xiismo).

Pode haver uma ligação de esquemas de interpretação que não são conectados estruturalmente mas que são ideologicamente congruentes – em outras palavras, não mutuamente excludentes. Esse primeiro caso diz respeito à junção de um diagnóstico religioso originalmente *não político*, referente à questão das crenças religiosas que se percebiam ameaçadas pelo regime, a um diagnóstico econômico político que diz respeito à exploração econômica (diagnóstico socialista) e outro que diz respeito à opressão do estado (diagnóstico “político liberal”). O diagnóstico religioso, em essência e num primeiro

momento não político, é politizado ao ser combinado com demandas de liberalização do sistema político e igualdade social e econômica.

Paralelamente a esse processo, surgem vários valores novos expressos em neologismos que antes não existiam no vocabulário islamista. Assim, a “opressão mundial”, o nome dado ao conflito norte-sul, não existia no vocabulário islâmico; a questão da “economia islâmica” também não existia antes⁶⁴, e o *velayate faqih* não era uma expressão que fazia muito sentido, nem mesmo para a maioria dos xiitas (como ainda não faz entre os sunitas).

Nesse contexto, destacam-se os papéis de Áli Shari‘ati (1933-1977), um dos ideólogos da revolução iraniana, e Abol Hasan Bani-Sadr (nascido em 1934). Ambos doutores na França, os dois foram influenciados pela guerra de independência da Argélia e pela luta anti-imperialista, Bani-Sadr se engajando no Front Nacional na Confederação dos Estudantes Iranianos, e Shari‘ati criando uma filial estrangeira do Movimento pela Liberdade do Irã. Em 1964, foi criada a *Hoseyniyeh* Ershad em Teerã, uma sociedade religiosa que escapava do controle dos meios tradicionais (apesar da grande influência do aiatolá Motahhari, ex-aluno de Khomeini). A *Hoseyniyeh* Ershad, localizada nos bairros nobres do norte da capital para atrair aos jovens de classe média, contava entre os seus membros os aiatolás Mohammad Beheshti, Javad Bahonar e Áli-Akbar Hashemi Rafsandjani, e o próprio Shari‘ati, viriam a exercer uma grande influência para na República Islâmica. A *Hoseyniyeh* Ershad acabou sendo fechada pelo governo em 1972, e Shari‘ati foi preso até 1975.

O discurso de Shari‘ati fazia uma distinção entre o “xiismo de Áli”, progressista, igualitário, libertário, uma ideologia de contestação política no seu cerne, e o “xiismo

⁶⁴ Nem mesmo o termo “economia” era usado por Khomeini na década de 1940, por exemplo.

Safávida”, quietista, apolítico, acomodado – o xiismo tradicional e ritualista dos clérigos, que eram atacados com veemência. Seus escritos e suas lições, gravadas em fitas, tinham um público que chegava às dezenas de milhares, em todos os meios sociais – seminários, universidades, e até mesmo no exército.

O martírio religioso foi reinterpretado como luta de classes, os termos marxistas se islamizaram. O “martírio” (=testemunha) passou a ter um significado ativo, de luta contra a injustiça; houve uma junção de termos xiitas e socialistas (opressores/oprimidos: burguesia/proletariado), que se estendia a todo o planeta no conflito norte-sul. O xá era visto como o califa Yazid que matou o Imam Hoseyn em Karbala, bem como um fantoche dos Estados Unidos em conluio Israel.

A denúncia do intelectual Jalal Ale-Ahmad, que no seu famoso artigo Gharbzadegi (“Ocidentalite”) comparava a influência ocidental uma doença e criticava a alienação e falta de espírito crítico das elites iranianas, dava as mãos ao ataque dos clérigos à adoção de hábitos “não-islâmicos”.

O acirramento da repressão fez muitos jovens se radicalizarem e entrarem para a luta armada. Foram formados grupos como os Fedayane Khalq (“os que são devotados ao povo”), de linha revolucionária marxista-leninista; e a Sazmane Mojahedine Khalqe Iran (Organização dos Combatentes do Povo do Irã), mais ligados ao Movimento pela Liberação do Irã de Bazargan pelo fato de sua tendência religiosa.

2.5 As causas da difusão dos movimentos islamistas

Apesar de suas inovações teológicas nem sempre bem aceitas, o islamismo cresceu consideravelmente nas últimas três décadas do século vinte. Isso se deve ao fato de que

credibilidade do seu julgamento sobre o estado social e político é muito mais difícil de se negar, e é de fato compartilhada com pensadores laicos: autoritarismo, crise econômica, corrupção, influência estrangeira. Mas o islamismo dá uma outra resposta a esses problemas, uma resposta mais adequada a sociedades em que o processo de modernização tem sido desigual. Assim, a difusão da ideologia islamista contemporânea tem a ver com o que Tehami chama de “ressonância do *framing* islamista”. O conceito de *frame* é derivado principalmente da obra sociológica de Ervin Goffman *Frame Analysis: An Essay in the Organization of Experience* (1974). Frames são

Esquemas interpretativos que simplificam e condensam o “mundo lá fora” ao pontuar seletivamente e codificar objetos, situações, eventos, experiências e seqüências de ações dentro do ambiente atual ou passado de alguém (BENFORD; SNOW, 1992, p. 137).

Baseando-nos em Snow e Benford (1992), podemos identificar três funções fundamentais dos *frames* para a ação coletiva e os movimentos sociais. A primeira pode ser chamada de “conscientização”⁶⁵. São os *frames* que fazem com que as pessoas tomem consciência da própria existência dos problemas, valorizando e acentuando eventos ou condições sociais. A segunda função é a de diagnóstico: identificam-se o problema e as causas de uma situação. A terceira função é a de prognóstico: trata-se de guiar a ação para resolver o problema e atribuir responsabilidades aos atores para tanto, respondendo à pergunta: “o que deve ser feito?”.

A aceitabilidade de um *framing* será então diretamente proporcional:

- a) à coerência interna da ideologia do movimento;
- b) à credibilidade empírica de seu diagnóstico;

⁶⁵ Snow e Benford usam o termo “punctuating function”.

- c) à identificação desse diagnóstico à realidade percebida e vivida pelas pessoas à consonância desse diagnóstico e prognóstico com as crenças difundidas entre o público-alvo e
- d) ao grau de credibilidade de outros *frames* (liberal ou socialista).

Benford e Snow (1992) fazem a distinção de dois tipos de frames: *civil-rights frames*, que atribuem a culpa da situação a fatores externos e *psycho-salvational frames*, que o fazem a fatores internos ao indivíduo. Essa distinção recobre parcialmente a nossa divisão acima entre os grupos neofundamentalistas e islamistas políticos: os primeiros visam a islamizar a sociedade a partir da conversão interna dos indivíduos; a culpa da situação atual encontra-se nas imperfeições de cada indivíduo, no seu “pecado”. Já os segundos tendem mais a identificar as causas estruturais da situação: o imperialismo, o capitalismo, as elites corrompidas, a “cultura ocidental” etc. Mas, como já pontuamos acima, a distinção dos movimentos islamistas entre neofundamentalistas e islamistas políticos na verdade mistura os dois tipos de *frames*. Mesmo sendo verdade que um grupo islâmico como o Jama’ati Tabligh, que tem um *psycho-salvational frame* e é totalmente a-político, diríamos, um movimento reformador pietista transnacional, não deixa também de ser verdade que a mudança entre um e outro tipo de *frame* é comum, e acontece principalmente quando um movimento islamista entra na esfera política propriamente dita, deixando de ser um movimento de contestação clandestino para fazer parte do espaço público como uma das muitas organizações da sociedade civil.

Resta ainda, entretanto, explicar especificamente o porquê da difusão da ideologia islamista nas sociedades muçulmanas contemporâneas. Que tipos de estruturas sócio-

econômicas geraram a resposta islamista (“o Estado islâmico é a solução”)? A quem se dirige o discurso islamista?

O crescimento populacional e o êxodo rural nos países do Oriente Médio a partir da década de 1960 fez com que o Estado não pudesse atender às necessidades básicas da população (serviços públicos como saúde, educação, água, luz, esgoto...). Por outro lado, cresce a educação. No Egito somente, o número de estudantes dobrou na década de 1970, enquanto o crescimento demográfico era de 2,8% (Roy, 1992, p. 70). A maioria dos diplomados obtinha emprego no Estado, mas mesmo assim o sistema econômico não consegue absorver os indivíduos que saem da universidade. Isso se acentua com a adoção de medidas de redução do peso do setor público segundo as diretrizes do FMI a partir da década de 70. O setor privado cresce, aumentando a riqueza dos ricos e a distância que os separa do resto da população, cujos salários diminuem por causa da inflação. O intelectual-funcionário, cuja formação não é apropriada para uma economia de mercado, “deve ter um segundo emprego para sobreviver: motorista de táxi, vigia de noite num hotel internacional etc.” (Roy, 1992, p. 71). Essa situação contrasta com a sua mentalidade: considera-se um “eleito”, um membro especial, separado da sociedade e protegido pela sombra do Estado.

Um diplomado vê-se como o membro de uma casta, e supõe que não está mais sujeito não somente ao trabalho físico, mas mesmo ao contato físico; ele quer marcar sua diferença tanto em seu ser quanto em suas roupas. Ele suporta, portanto, tanto menos a sua proletarianização, à qual responde pela ideologização de sua condição e pelo sonho de uma revolução e de um novo Estado forte e centralizado (Roy, 1992, p. 71).

É entre essa parcela educada da população urbana que os movimentos islamistas recrutam seus membros. A presença dos islamistas nas universidades é crescente nos anos 1980. Tendo em conta a falta de atrativo do socialismo (ligado ao arabismo) e a crescente

liberalização da economia, os islamistas difundem uma identidade que permitirá acesso àquilo que as ideologias anteriores não puderam suprir: é uma forma de fazer os excluídos apropriar-se das promessas da modernidade. Tomando emprestada a expressão, aceitar o islã seria uma forma de “tomar posse da bênção” da prosperidade.

O que se oferece é o mundo do consumismo a massas tantalizadas pela tentação capitalista, tocadas pela ideologia do sucesso e inseridas num mundo urbano onde os símbolos desse sucesso saltam à vista: carros importados, equipamentos eletrônicos e eletrodomésticos, *fast-foods*... Parte do sucesso do islamismo está também na sua “apologia da frustração”, um militantismo “estraga-prazeres” que nega aos outros aquilo que não se pode ter. É uma resposta para uma sociedade esquizofrênica em relação à modernidade: por um lado, permanecem valores tradicionais, mas eles se vêem confrontados por práticas contrárias; por outro lado, no domínio econômico, a figura do pobre toma uma nova dignidade ao ser expressa como “oprimido” (*mustaz’af*), fruto de um sistema excludente:

O valor atribuído à virgindade das mulheres solteiras não diminuiu, enquanto que a idade do casamento aumenta e os jovens vivem numa promiscuidade sem comum medida com a sociedade tradicional: escolas, universidades, mas também moradia e transportes em comum. A tentação é reforçada pelo modelo de liberdade sexual veiculado pela televisão, os filmes e as revistas, mas também pelas experiências e relatos sobre o que é a vida no Ocidente (...). O prazer é negócio de ricos. Os islamistas apresentam então uma apologia da castidade, da virtude – longe, diga-se de passagem, de uma certa arte de viver própria à civilização muçulmana. *Eles transformam em dignidade o eu até aqui só exprimia a desvalorização da imagem de si* (Roy, 1992, p. 79, minha ênfase).

2.6 O paradoxo do islamismo político

Vimos acima a configuração do islamismo enquanto oposição ao poder constituído. Mas o que acontece com o islamismo quando está no poder? O que acontece é o surgimento de um neofundamentalismo, já que o regime islamista não consegue realizar a sua utopia. Aquilo que os movimentos islamistas transformam em dignidade, passa a ser a situação natural das coisas. O que os movimentos islamistas produziam de mudança social, a partir da mobilização e da construção de uma identidade de contestação, fazendo emergir atores sociais e políticos propriamente ditos, em breve, criando (tendencialmente) cidadãos – tudo isso volta a contrapor-se com a repressão, com a substituição de um regime autoritário por outro.

O atrativo do islamismo para as massas é o próprio paradoxo dos movimentos islâmicos: sua conjunção entre salvação pessoal e demanda por direitos. Não fosse isso, o islamismo seria um movimento social como tantos outros, ou uma seita. Ou o indivíduo começa a ser religioso por causa do movimento social, ou ele começa a fazer demandas por direitos por ser religioso—é a aí que reside a força e o apelo de um movimento político-religioso.

É essa junção que permite que a *sharia* seja compreendida como projeto, mais que como *corpus* (Roy, 1992, p. 56). A *sharia* compõe a identidade que permite fazer demandas políticas, mas considera-se que tais demandas só são legítimas na medida em que houve uma conversão pessoal prévia. O *psycho-salvational frame* legitima o *civil-rights frame*, e faz dele ao mesmo tempo inatacável e imprescindível (a demanda por direitos torna-se quase que uma obrigação religiosa).

Mas a conjunção entre salvação pessoal e demanda por direitos também é a fonte dessa “derrota do islamismo político”, para usar a expressão de Olivier Roy (*L'échec de l'islam politique*, 1992). A partir do momento que o islamismo político pode ser visto como um movimento social como tantos outros, ou como uma simples seita, ele se esfacela. E uma das maneiras principais como isso acontece é quando o movimento entra no jogo político. Vimos como o islamismo, no plano teológico, não é consensual mesmo (e principalmente) entre os religiosos. A sustentação do islamismo é fundamentalmente social-identitária, criando um laço de solidariedades possível, e mais forte que outras ideologias, porque encontra ressonâncias positivas no sistema simbólico das populações às quais se dirige. Mas, ao entrar na prática política, ele não pode se furtar à responsabilização de suas ações: a inspiração divina do movimento será julgada pela efetivação ou não das promessas utópicas que se propõe: liberdade, igualdade, fraternidade, progresso, fartura, glória.

Essa é a tese central de Roy: o islamismo, enquanto ideologia política, não conseguiu cumprir suas promessas de mudança total das estruturas sociais, econômicas e mentais, porque é baseado numa aporia, um círculo vicioso:

O modelo político que ele propõe pressupõe a virtude dos indivíduos, mas que essa virtude só pode ser adquirida se a sociedade for verdadeiramente islâmica. Todo o resto é complô, pecado ou ilusão (ROY, 1992, p. 42).

A realização do Estado islâmico, quando todos os homens forem virtuosos, é, portanto, o seu próprio fim, porque o objetivo do Estado é fazer os homens serem virtuosos. Há a identificação do Estado como instituição política e o Estado como “estado de coisas”, o político se dissolve no social. A única saída para uma “ordem política Islâmica” é

aclamar-se como motor da “revolução permanente” através da purificação da sociedade das influências nefastas dos outros, quando no poder, ou o esvaziamento de sentido do político, sendo identificada ou como seita ou como movimento social, quando fora do poder. E é nesse dilema que podemos entrever no contexto iraniano, após 25 anos de revolução.

CAPÍTULO 3: A Revolução Iraniana

A Revolução Iraniana é muitas vezes erroneamente percebida como uma vitória essencialmente ideológica, e não estratégica, do clero xiita liderado por Khomeini. Superficialmente, teria sido resultado de uma conjunção de fatores que ligavam a visão sócio-política do islã, as privações econômicas do povo iraniano, e o regime imperial, repressor e aliado aos Estados Unidos. Entretanto, uma visão mais detalhada dos fatores conducentes à revolução e das dinâmicas que levaram ao estabelecimento da República Islâmica nos leva a fazer um julgamento mais balanceado do peso e da influência dos atores em jogo, bem como da compreensão que o povo iraniano tinha do islã político nos alvares do período revolucionário. De fato, o peso desmesurado da *ideologia* islâmica do grupo khomeinista (assimilada por sua vez ao islamismo *tout court*) deixa de lado várias considerações relevantes.

Em primeiro lugar, o islamismo não é uma tendência mais ou menos homogênea e presumivelmente a-histórica que, segundo uma interpretação opaca e distorcida, teria emergido no momento certo, depois de anos de repressão, para lutar contra o projeto modernizador do xá. A própria formação do espaço político durante o período do Xá Reza Pahlavi se dá com uma interação entre o governo (repressor) e várias forças políticas de oposição, entre elas vários movimentos islâmicos, a maioria dos quais sem ligação direta com os meios religiosos. Em segundo lugar, a população iraniana não tem uma inclinação “tradicional” para seguir o clero cegamente em matéria de política: basta ver mais adiante a concepção popular do islã revolucionário e a frustração posterior ao estabelecimento de uma república islâmica que contrariava as expectativas dessa concepção. Além disso, a relação entre o público não-religioso e os clérigos não é unidirecional, e não é

simplesmente baseada numa dicotomia crença x descrença ou reverência x irreverência, e tal relação é influenciada por fatores familiares, econômicos e políticos.

O que mostro neste capítulo é que a construção do aparato institucional e das bases ideológicas da República Islâmica do Irã foi resultado de um momento de redefinição das relações entre o estado e a sociedade do Irã, e que essa redefinição tem causas complexas. O discurso islamista foi seriamente afetado pelas mudanças na sua relação com o poder. Através da compreensão desses fatos poderemos ter uma visão mais clara das relações estado-sociedade após a revolução, e suas mudanças, principalmente entre as décadas 80 e 90.

Apesar da euforia consumista criada pelo choque do petróleo e a exaltação nacionalista dos anos 70, a economia iraniana, extremamente dependente do mercado internacional, e o estado, que dele também dependia para ter uma margem de apoio mínima e uma vasta margem de manobra na execução de suas políticas, não tardaram a mostrar suas fraquezas. O desenvolvimento econômico era desigual, atingindo somente uma faixa estreita da população, gerando disparidades econômicas, sociais e geográficas que já mencionamos. A porcentagem da força de trabalho empregada fora da agricultura subiu a 66,1%, e a parte da agricultura no PIB decresceu de 28% em 1962 a 9,3% em 1977 (Boroujerdi, 1996, p. 27). Cresceu o fosso entre os ricos e os pobres: em 1973, os 10% mais ricos detinham 38% do total do consumo, e os 30% mais pobres, somente 7% (Idem, *ibidem*). A renda gerada pelo aumento dos preços do petróleo foram empregadas em grande parte na área militar (um terço das receitas nos anos 70). A importação gerou mais

dependência e o investimento do Estado sem qualquer base real na economia aumentou a inflação.

Visto que o Estado legitimava sua atuação com a performance econômica, era de se esperar que a ausência de participação política, compensada pelo aumento do poder de compra das classes médias e altas, viesse à tona à medida que crescia a inflação e diminuía a renda do petróleo, o que começou a acontecer a partir de 1975. A inflação levou à especulação em grande escala, e faltavam mesmo produtos básicos como cimento, energia elétrica e açúcar. As campanhas contra os que se aproveitavam da inflação atingiram mais os comerciantes tradicionais do bazar. A obrigação de que os industrialistas colocassem 49% das ações de suas empresas na bolsa ou as vendessem aos seus empregados descontentou a nascente burguesia e provocou uma fuga de capitais em 1976 (Digard, Hourcade, Rrichard 1996, p. 151).

O Estado iraniano, cuja ação se baseava na renda do petróleo, gerava expectativas econômicas e políticas que não poderiam ser cumpridas. O povo via a renda não como resultado do trabalho, mas como resultado da providência do Estado e relações clientelistas. O Estado era visto como uma instituição da qual as pessoas dependiam, e não uma instituição dependente do povo (através de impostos e participação política). Os poucos benefícios sociais eram vistos não como direitos, mas como privilégios, criando uma relação paternalista ou clientelista com o Estado.

O desenvolvimento econômico e as mudanças sociais (urbanização, industrialização, educação) criavam, porém, um “déficit de legitimidade” expresso pela falta de balanço entre o que poderíamos chamar de “estruturas de oportunidade” (a possibilidade de inclusão nos sistemas político e econômico) e as expectativas políticas e econômicas de grande parte

da população, que no espaço de uma geração havia sofrido uma brusca mudança de mentalidade.

A modernização sócio-econômica do xá não tinha contrapartida política; mas, por outro lado, o processo de modernização não poderia ocorrer tão rápido a não ser autoritariamente. O xá, no afã de promover o desenvolvimento econômico e conseguir um status internacional a todo custo, teve que agir *contra* a vontade das forças sociais (vide o episódio da dissolução do parlamento para a implementação da Revolução Branca), o que promoveu sérias, profundas e irreversíveis mudanças sócio-econômicas, mas minou as bases de legitimidade da monarquia. O seu desejo de fortalecer a instituição da monarquia através da centralização do funcionamento do aparato estatal e da atribuição paternalista das reformas à sua pessoa, ligada diretamente ao povo (a Revolução Branca foi chamada, na década de 1970, de “Revolução do Xá e do Povo”, *Enqelabe shah va mardom*), esse seu desejo de legitimação e reconhecimento por ser o artífice da restauração da glória de 2.500 anos do Irã e da sua projeção ao rol dos países mais desenvolvidos, na verdade enfraqueceu sua posição. Ele esperava ver a monarquia fortalecida tomando responsabilidade pelo sucesso de suas políticas, principalmente econômicas. A falta de autonomia dos seus ministros e do parlamento levou o povo a identificar o regime à pessoa do xá. Mohammad Reza Pahlavi sempre substituíu um primeiro-ministro mais ativo por outro mais subserviente; um sistema bipartidário de fachada, com dois partidos leais ao xá, que funcionava até 1975, quando foi criado o partido único Rastakhiz, “renascimento”, ao invés de aumentar o seu prestígio pelas reformas, fez com que desmoronasse a sua legitimidade aos primeiros sinais de recessão e erros na sua economia política. A liberalização política que se tentou após 1977 sob pressão da administração Carter nos EUA fez crescer a expectativa de um aumento de participação política no povo no mesmo momento em que o

boom do petróleo declinava e o crescimento industrial era negativo. No impasse de paralisação do sistema durante 1978 nos embates entre a sociedade civil e o xá, chega-se a um ponto onde era evidente que, se as expectativas políticas e econômicas não eram atingidas, o regime só poderia ser reformado se o xá saísse de cena. O que, sejamos claros – e talvez até um pouco chocantes – ele estava bem disposto a fazer.

No caso iraniano, a tese de Theda Skocpol (1979) de que as revoluções só ocorrem quando há um enfraquecimento das forças repressivas do Estado através de cisões entre a elite e o estado e pressão militar internacional não se aplica, como a própria autora confirma (Skocpol, 1982): de fato, o regime caiu devido a um ciclo de protestos populares não violentos, e as forças armadas do xá e seu prestígio internacional nunca estiveram em melhor Estado.⁶⁶ O que aconteceu, segundo Roberts (1996), foi um enfraquecimento *político* do exército devido a sua dependência excessiva na pessoa do xá, o que impedia a coordenação efetiva entre as forças armadas, responsáveis direta e separadamente a ele, e também criava uma falta de autonomia na tomada de decisão nos altos escalões. Assim, em primeiro lugar, foi a falta de determinação do xá em abafar *manu militari* as revoltas de 1977-78, somadas à sua decisão de deixar o país e à estratégia de “sedução” dos militares empregada por Khomeini e pela sociedade, que fez com que o exército ficasse surpreendentemente inativo, ou neutro, durante as agitações que sacudiram o país. Mas por que o xá decidiu não usar os militares? Roberts afirma:

⁶⁶ Os estudos de Skocpol foram baseados num estudo aprofundado e comparativo das revoluções francesa, russa e chinesa empreendido em *States and Social Revolutions* (1979), e uma revisão de outros casos no terceiro mundo. Neles a autora adota uma postura estrutural da origem das revoluções, afirmando que as revoluções não são causadas por descontentamento social devido à modernização, ou feitas deliberadamente por um grupo de revolucionários. Nos seus estudos, ela notara que a ação revolucionária só surge e é bem-sucedida quando as forças de repressão do estado são enfraquecidas. Em seu artigo de 1982 sobre a revolução iraniana, Skocpol reconhece a “excepcionalidade” do caso iraniano e o papel da ação e da mobilização de recursos materiais e ideológicos do clero. Mas, como mostra Eqbal Ahmad (1982) na sua resposta ao artigo de Skocpol, esta exagera o papel do clero.

Essa recusa a usar as forças armadas para suprimir a oposição foi posteriormente considerada como um dos erros críticos do Xá, à luz do fato de que elas permaneceram leais ao Xá até a sua partida. Essa reticência de usar as forças armadas também enraiveceu seus generais linha-dura, que eram a favor de medidas severas para reter o poder do monarca. É bem possível que o Xá simplesmente não tivesse pulso para empregar suas forças armadas contra o populacho (1996, p. 12).

Ora, essa afirmação de que o xá “não tinha pulso” deixa a questão em aberto. É bem provável que o xá, ele próprio enfraquecido pelo câncer, visse sua situação como insustentável, e decidisse largar mão do governo, talvez para o próprio bem do seu povo.

A questão a se perguntar é por que a revolução aconteceu. Segundo Razi, houve um déficit de legitimidade em relação a três fontes de legitimidade no Irã: o nacionalismo, o constitucionalismo, e a religião. Segundo ele, apesar da política exterior de sucesso do xá e sua glorificação do passado persa,

os sentimentos de subserviência e inferioridade só poderiam ser vencidos depois que fosse demonstrado sem sombra de dúvida que os governantes do país não eram mais dominados direta ou indiretamente por potências estrangeiras (Razi, 1987, p. 456).

Entretanto, tanto nesse ponto quanto no ponto das reformas econômicas, o que explica o sucesso do movimento revolucionário no Irã não é uma demonstração, em termos objetivos, de uma contradição no sentido marxista ou de “independência” para gratificar os sentimentos subjetivos do povo. A contradição, se é que existe, é entre as expectativas de participação política criadas pelo próprio regime e as oportunidades reais de participação.

Como veremos mais adiante, não é verdade que o Irã ficou mais independente depois da revolução – pelo contrário, sua dependência da economia-mundo aumentou consideravelmente sob o regime islâmico. Além disso, não há algo como uma

“demonstração objetiva” das condições estruturais que tornam uma sociedade “madura” para uma revolução. A situação econômica dos iranianos era bastante favorável em comparação com outros países em que não houve nem sonhos de revolução. O que muda, então, é a *percepção* de uma situação como injusta. Assim, seguindo a análise de Tehami, as condições estruturais discutidas acima (falta de participação política, modernização desigual da sociedade, desenvolvimento econômico desigual, aos quais poderíamos adicionar a corrupção generalizada) seriam apenas *condições estruturais*, e não *determinantes*. A estrutura não *determina* a ação. O sucesso da Revolução Islâmica se explica pelo aumento do poder do *framing* islamista, quer dizer, a possibilidade de que o diagnóstico feito pelos atores revolucionários fosse compartilhada.

Tehami (1997, p. 147-8), baseado na revisão literária de Akhavi (1989) sobre a revolução iraniana, nos mostra que há um consenso sobre as forças sociais implicadas na revolução (a classe média, a pequena burguesia, o proletariado urbano e industrial); sobre as forças políticas implicadas (o Tudeh, as guerrilhas urbanas, o clero, o Movimento pela Liberdade do Irã), e sobre a razão da aliança desses grupos: “no momento da Revolução, esses grupos não têm mais interesse no sistema Pahlavi – isso supondo que alguma vez tiveram” (Tehami 1997, p. 147). Finalmente, os *ulama’* xiitas ter-se-iam voltado contra a política de secularização do xá e a diminuição dos seu status social.

O fato que uma coalizão de forças sociais heterogêneas tenha resultado numa revolução islâmica no meio de um processo de modernização em todos os sentidos, “uma anomalia que surpreendeu todos os especialistas”, segundo Tehami (Idem, ibidem), é explicado, pela maioria dos analistas, pela maior institucionalização e autonomia do clero xiita, pelo vigor de sua produção intelectual, e pelo carisma de Khomeini, que conseguiu canalizar as energias difusas para um objetivo claro.

Mas essas análises freqüentemente valorizam excessivamente os clérigos e o componente doutrinário da ideologia da facção clerical que tomou as rédeas da revolução, não compreendendo seu papel na política e na sociedade e o sentido de suas ações. Assim, podemos dizer com Tehami que, ao analisar a Revolução Islâmica e seus resultados, não devemos valorizar demais o papel dos religiosos, nem o de Khomeini, nem tampouco o impacto da doutrina xiita. As entrevistas de Paul Vieille e Farhad Khosrokhavar logo após a revolução são reveladoras nesse sentido. Um operário iraniano, ao ser indagado em setembro de 1979 se “as massas populares conheciam o clero”, responde:

É claro ! [...] Não de modo preciso, elas não sabem quem é o chefe deles nem o que ele é. Mas elas sabem por alto o que ele faz. Elas têm a experiência disso através da vida dessa sociedade. Elas aprenderam a conhecê-lo (Khosrokhavar; Vieille, 1990, p. 39).

Um professor primário interrogado em setembro de 1979 afirma:

[Os primeiros manifestantes] nem mesmo reconheciam Rhoméyni (sic) ; para eles, quando os religiosos se intrometem na política, isso faz mal à religião; o religioso deve se afastar da política (Idem, ibidem, p. 48).

Ao ser perguntado qual era a influência dos escritos de Khomeini antes e durante a revolução, o cientista político iraniano Mohammad-Reza Djalili também afirma:

Os textos político-islamistas que circulavam clandestinamente eram os escritos de Shariati, e de maneira alguma « O Governo Islâmico » de Khomeini. No Irã, as pessoas se deram conta muito mais tarde do conteúdo desse discurso. Eu diria mesmo depois do referendo sobre a República Islâmica. A população analisou o termo “república” como simplesmente oposto à monarquia, que ela não queria mais, e a palavra “islâmica” como um apelo aos valores morais, bem como um freio à corrupção e ao grande número dos excluídos. A análise se limitava a isso. Conve’m não esquecer que quando Khomeini volta ao Irã, na época de Shapur Bakhtiar, ele se exprime sempre em termos de um governo islâmico, e não de uma República Islâmica. Khomeini nem mesmo falava da destituição da monarquia de maneira direta e ele não pretendia de modo algum que o clero devesse ocupar o lugar central no governo (Djalili, 2001b).

De fato, o vocabulário de Khomeini que obtinha uma resposta positiva das massas era impregnado de discurso terceiro-mundista, anti-imperialista—um discurso bastante semelhante ao de Shariati.

Um operário, ao ser perguntado em outubro de 1979: “Que tipo de livros você tinha à sua disposição e tinha mais influência? Quem era o autor?”, responde, sem hesitação:

O Dr. Shariati. A maior parte das brochuras eram na forma de notas em folhas de papel. Não na forma de livros. Nós reproduzíamos nós mesmos os volumes na universidade [...] Trabalhávamos à noite, para que ninguém soubesse, e colocávamos os volumes nos locais de trabalho e, de manhã, quando os operários chegaram, eles os encontravam (Khosrokhavar ; Vieille, 1990, p. 72).

Assim, Khomeini faz a mesma crítica que Shariati faz ao quietismo dos religiosos, embora o primeiro não deslegitime a ação do clero. Segundo Tehami, o discurso político de Khomeini se centrava em duas denúncias: o da opressão do governo (particularmente em relação aos excluídos e às perdas econômicas do bazar) e o da falta de independência do Irã (o caso da extraterritorialidade judicial concedida aos conselheiros militares estadunidenses e suas famílias). Os adeptos da “teoria da conspiração”, segundo os quais todos os males dos muçulmanos (ou dos árabes, ou dos iranianos, etc.) surgem da aliança entre uma elite corrupta ou infiel ou malévola com um ocidente colonialista/explorador/imperialista/decadente a proveito de agentes internos (judeus, baha’is, cristãos, comunistas, laicos) também encontram suas teses confirmadas pelo discurso de Khomeini.⁶⁷ Ora, o diagnóstico dos fatos, a descrição de uma situação como injusta, como uma usurpação de direitos, era compartilhado por várias outras correntes políticas. Lembremos ainda que as teorias religiosas de Khomeini, como expostas no seu

⁶⁷ “Em Teerã agora há centros de propaganda malévola comandados pelas igrejas, pelos sionistas e pelos baháís para desviar o nosso povo e fazê-lo abandonar os ordenamentos e os ensinamentos do Islã”, dizia Khomeini (TEHAMI, p. 151).

livro *Hokumate Islami ya Velayate Faqih*, que é um conjunto de palestras a seus alunos em Najaf, foram e são consideradas algo como que uma anomalia em termos teológicos, visto que são uma inovação da visão xiita da relação do clero com a política.

Mas o que dava então ao discurso khomeinista um maior apelo do que outros que compartilhavam o mesmo diagnóstico da situação? O que o que dava ao discurso de Khomeini seu apelo era a causa certa e a solução certa que ele dava, ao contrário dos outros discursos concorrentes, e apesar da falta de coerência lógica ou credibilidade empírica da interpretação—tudo é causa de agentes internos e externos que desviam o povo da religião. E, sobretudo, a articulação das demandas em termos de direitos—e a identidade articuladora dessas demandas, que posicionava a sociedade civil como atores políticos diante do Estado, era o islamismo.

Diz Khomeini, em 1963 (no episódio em que foi contra a extraterritorialidade jurídica dos americanos e lhe valeu a extradição):

Fui informado que um número de pregadores de Teerã foi enviado para os escritórios da SAVAK e foram ameaçados de punição se falassem de três assuntos. Não deveriam falar nada do Xá, nem atacar Israel, nem dizer que o islã está em perigo. [...] Mas todos os nossos problemas e nossas diferenças consistem exatamente nesses três pontos! (TEHAMI, p. 157).

Mais tarde, em Najaf, numa mensagem dirigida aos estudantes iranianos na América do Norte, Khomeini afirma que é porque os Estados muçulmanos não seguem o Alcorão que os povos muçulmanos são submetidos às “políticas traidoras do imperialismo da direita e da esquerda” (Idem, p. 158). Assim, foram a parte política e econômica do discurso de Khomeini e a solução que ele dava – agremiação da sociedade em torno da identidade islâmica interpretada como laço de solidariedade – que fizeram com que esse discurso fosse

bem recebido. A parte “islâmica” da república futura (lembramos do slogan revolucionário: “Liberdade, igualdade, república islâmica”) era percebida como igualdade, fraternidade, unidade. A demanda de justiça era ligada à demanda de liberdade, e o islã era o símbolo dos dois. Como diz um jovem:

O islã é a religião da igualdade e da fraternidade... Foi uma revolução profundamente islâmica, buscando suprimir as desigualdades e a instaurar a igualdade, a fraternidade, a homogeneidade, a fé e a unidade [...] Para nós, a liberdade faz também parte da justiça: liberdade de expressão, liberdade de julgar e de escolher o melhor – tudo isso faz parte da justiça. Nós devemos ser livres para escolher o que nos parece bom. O islã rejeita a ditadura.... o islã não começa pela coerção, mas pela liberdade (Khosrokhavar, 1997, p. 75).

Depois de ter dito que, ao participar das manifestações contra o xá durante a revolução, o que “90%” deles esperavam era que as “leis islâmicas (...) fossem realizadas”, um dono de loja é perguntado:

-- O que o senhor entendia na época como islã universal?
 -- Entendíamos por isso, no limite de nossos conhecimentos, que as leis islâmicas, sem querer ser prova de dominação e violência, contêm a justiça social [...] Para nós, o mais importante nas leis islâmicas, o que estava acima de tudo, era a liberdade e a independência. (Khosrokhavar ; Vieille, 1990, p. 102-103)

E um caminhoneiro :

-- O que é o alcorão autêntico?
 -- O alcorão autêntico é a justiça, a igualdade, o respeito dos direitos do outro. Sobretudo, que o capitalismo desapareça. O alcorão fala de esmola (*zakat*), o alcorão fala da justiça... (Idem, p. 115).

Entretanto, como mostramos acima, foi a percepção de uma crise econômica aguda que gerou uma crise social e política; foi a construção progressiva de um *framing* de direitos civis calcados na identidade islâmica (o discurso do islamismo como justiça,

igualdade, liberdade, socialismo) que gerou o *momentum* revolucionário, mais do que uma crise econômica segundo uma interpretação dos economistas ou a pressão internacional. Era sim verdade que a inflação havia aumentado, e que as pressões internacionais aumentavam para que houvesse uma liberalização política, mas isso não explica por que houve a revolução nem por que ela tomou a direção que tomou.

Segundo Amuzegar (1991, p. 54 *apud* Tehami, 1997, p. 189), não houve nenhuma “revolta do pão” antes ou durante os acontecimentos de 1978. Além disso, o crescimento do PIB ainda era expressivo, embora tenha diminuído de 11,9% no período de 1967-72 para 8,4% entre 1972-1978. Quanto à inflação, no período de 1972 a 1978, a média foi bem comparável a qualquer outro país subdesenvolvido. Além disso, “in 1977, per capita was at an all-time high at more than \$2150” (AMUZEGAR, 1991, p. 58 *apud* TEHAMI, 1997, p. 190).

Por outro lado, a hipótese um tanto psicologista de que “os sentimentos de subserviência e inferioridade” foram canalizados durante a revolução não mascara o fato de que foi o presidente Carter que pressionou o xá para liberalizar a vida política do país, que a revolução não foi feita para cortar relações com os EUA (isso só aconteceu depois) ou como uma “reação cultural” ao “Ocidente”. Nas palavras de um ex-ministro do xá:

Os observadores estrangeiros que falam com autoridade sobre os iranianos enquanto nação tendo este ou aquele tipo de sentimento em relação aos Estados Unidos – e particularmente sobre os americanos – ou devem saber algo que o povo próprio não sabe, ou simplesmente devem não conhecer os iranianos. Os sentimentos, posições e atitudes de grupos iranianos específicos que estavam numa posição de os articular não eram de modo algum unidimensionais. Era uma mistura complexa de amor e ódio; adulação e inveja; louvor e crítica; superioridade e submissão; reverência/espanto e desafio; respeito e ressentimento (Amuzegar, 1991, p. 47 *apud* Tehami, 1997, p. 192).

Assim, o que é válido para outros movimentos islâmicos, como vimos no segundo capítulo, e uma análise também compartilhada por Khosrokhavar (1997) em relação à revolução iraniana, a reação por vezes violenta a símbolos “modernos” ou “Ocidentais” é mais um sinal de frustração de não poder aceder a um patamar de consumo de bens tangíveis ou intangíveis do que uma forma de afirmação de uma identidade “pré-moderna”.

No caso iraniano, a violência da negação ao outro (que é percebido como obstáculo a ego) daquilo que a juventude excluída não pode obter é, segundo Khosrokhavar, um resultado da radicalização da sua busca de inserção mesmo após a utopia ter sido desmentida pela realidade. E é essa negação da realidade que leva ao estabelecimento de um sistema político que tende ao totalitarismo.⁶⁸ A simbolização da ação política revolucionária se descola do real; a partir de sua rejeição inicial do real, a realidade desmente suas aspirações, que, não podendo ter mais uma referência objetiva, negam o real (em contraposição à rejeição do real no primeiro momento), e se fecham num mito extremo e totalizador:

Vem-se a exigir simultaneamente *a liberdade total, a unidade total e a igualdade total*, de uma vez só, com a mesma impetuosidade, com uma visão truncada, contribuindo a instaurar um novo poder autocrático sob a denominação do islã (Khosrokhavar, 1997, p. 77).

Mas, visto que as hipóteses de “crise” – crise econômica, crise social, crise cultural que seriam as causas da revolução – não se sustentam, o que provocou a “revolução

⁶⁸ “Quanto mais o real se rarifica, mais a busca se radicaliza ; o fechamento no mito puro é a consequência da falta de acesso ao real e, *eo ipso*, sua rejeição através da fuga. Esse fato se traduz pela recusa do outro, que é percebido como um obstáculo à realização dos próprios desejos. Com efeito, quanto mais o real se rarifica, mais o outro se torna o obstáculo à instalação definitiva no mito, já que ele relembra o real e seus rigores, irredutíveis ao mito. A negação de autonomia ao outro, negação que funda os sistemas políticos fechados, tem a ver, no caso iraniano, com a recusa obstinada que os atores, tornados mitômanos, opõem ao real.” (KHOSROKHAVAR, 1997, p. 76).

islâmica” no Irã? Em sua análise, Tehami (1997) nos dá as pistas: a difusão de um *civil-rights frame* se dá a partir da conquista de espaços cada vez mais amplos onde o discurso de contestação pode acontecer livremente, e em relação à reação do Estado para amplificar esses espaços e dar mais visibilidade a eles. O papel da reação estatal é realmente ambíguo – uma medida que dá mais liberdade de expressão e agremiação pode levar ao relaxamento da tensão entre a sociedade civil e o Estado, mas leva a um resultado oposto se uma medida repressiva posterior for tomada, levando à ampliação da visibilidade do discurso de contestação ao mesmo tempo em que faz aumentar a divergência entre Estado e sociedade e radicaliza o discurso, que a história mostra que começa como reformador e acaba como revolucionário. A famosa hipótese de Tocqueville de que a mudança revolucionária acontece porque as liberdades então dadas (pelo Estado) são desmentidas (por uma tentativa do Estado de voltar à situação anterior ou por uma ambigüidade do sistema político), essa hipótese parece se confirmar no caso iraniano.

É então na dinâmica entre a estrutura sócio-econômica e as interações entre o Estado e a sociedade que procuraremos encontrar as causas da revolução islâmica, dando um papel de destaque para os atores sociais e para os “acazos históricos” (quer dizer, aquilo que poderia plausivelmente ter ou não ter acontecido). Durante a década de 70, cresce a repressão ao mesmo tempo em que crescem as demandas para liberalização do sistema político e a percepção da injustiça da repressão, enquanto o governo do xá vai se mostrando francamente arbitrário. Para conter a crescente inflação, foram criados tribunais de exceção para punir os comerciantes que aumentavam os preços. O calendário oficial foi mudado do calendário solar iraniano com anos contados a partir da hégira para um calendário que começa com a criação do Império Persa por Ciro. Em 1975, é instituído o regime de partido único, o partido Rastakhiz (Renascimento).

Em 1977, seguindo a política de alinhamento com os Estados Unidos, o xá decide “liberalizar” a liberdade de expressão e não prende o escritor Áli-Asqar Hajj Seyyed Javadi depois que este lhe escreve uma carta aberta em que manifestava suas críticas. No entanto, a liberalização ambígua e a SAVAK ainda continuava agindo – por exemplo, agredindo outros intelectuais e prendendo o aiatolá Taleqani, o que gerou protestos em Rey e Qom. Quer dizer, uma ação cria uma expectativa de “degelo” político enquanto outras a desmentem. Em agosto de 1977, o xá substitui o ministro Amir Abbas Hoveyda por Jamshid Amuzegar, um tecnocrata formado nos Estados Unidos. Em outubro do mesmo ano, aconteceram as “10 noites de poesia” no Instituto Goethe de Teerã, durante as quais os poetas denunciavam a repressão e o regime. Os encontros reuniam até 15000 pessoas, e foram depois proibidos.

A ação repressiva e a percepção de oportunidade maior de ação política traz de volta ao espaço público, até então rigidamente controlado pelo Estado, personalidades do Front Nacional ou do Movimento pela Liberdade do Irã, que “*prirent à leur tour la parole, toujours avec courtoisie, pour demander au chah plus de liberté politique*” (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 158). Apesar de a censura ter sido abolida oficialmente somente 1979, de fato ela já começou a existir desde 1978, e durou até a “revolução cultural” islâmica, de 1980. Nesse ínterim, dezenas de milhares de obras de intelectuais como Shariati, Ale Ahmad ou Mutahhari foram editadas, os partidos de esquerda vendiam publicações das obras clássicas do marxismo publicadas em série em Moscou, obras publicadas pela Confederação dos Estudantes Iranianos no Exterior eram divulgadas no país, que conhecia um tipo de exultação pela liberdade nunca antes conhecida, e que podia ser melhor apreendida na atmosfera que reinava na Universidade de Teerã:

Todos os dias, as calçadas diante da Universidade de Teerã eram transformadas em uma imensa feira do livro onde se comprava de tudo, numa bulimia de conhecimento e democracia (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 159).

Em novembro de 1977, quando em visita oficial aos Estados Unidos, o xá encontra uma manifestação movida pela Confederação dos Estudantes Iranianos no Estrangeiro. Segundo um estudante iraniano na época:

Nosso objetivo era expor as violações do Xá aos direitos humanos, seu governo autocrático e a má administração da economia e dos recursos do Irã, e sua falta de independência. Não precisávamos expor o Xá aos iranianos ou aos árabes ou muçulmanos. Precisávamos expô-lo ao público americano, cujo governo eleito tinha montado um golpe para trazê-lo de volta ao poder em 1953 depois que a sociedade iraniana o rejeitara.

Precisávamos ganhar o apoio do público americano para influenciar seu governo a forçar o Xá para a democratização do Irã e um redirecionamento dos planos orçamentais, desviando verbas anteriormente destinadas às forças armadas para a construção de um sistema de infraestrutura que garantisse fácil acesso a saúde pública, educação, emprego, e bem-estar. (Ahangar, Kaveh, 2002).

Segundo o estudante Kaveh Ahangar, a meta para o protesto era conseguir juntar o máximo de facções possível dentro do Conselho de Estudantes Iranianos (CIS) e outros grupos de oposição, mas a Associação dos Estudantes Islâmicos/Grupo Persanófono (AEI/GP) recusou-se a se unir, e realizou um protesto separado:

Durante meses, trabalhamos duro com outros grupos para formular slogans comuns, projetar esforços conjuntos, aplainar as diferenças, planejar e preparar para o protesto. Longas negociações se seguiram com o AEI/GP e seus líderes como o Dr. Ebrahim yazdi, mas relutaram em se juntar a nós e aos outros. Em 15-17 de novembro de 1977, eles fizeram seu próprio pequeno protesto no lado leste do Parque Lafayette em Washington, D.C. havia um grupo de 200 deles, vestidos de branco, mulheres de véu e cantando slogans em persa, com ocasionais “Allahu Akbar” e salawât, etc. (Idem).

A manifestação do CSI, foi, no entanto, bem maior, conseguindo reunir simpatizantes entre outros grupos minoritários e entre associações de direitos civis dos Estados Unidos. O

objetivo era conscientizar a sociedade estadunidense para conseguir uma mobilização que influenciasse a política do país em relação ao Irã.

Nós tínhamos mais de 15.000 protestando, na maioria iranianos e com alguns outros simpatizantes da América Latina e da América Central (sic), do mundo árabe, da Micronésia e do Sudeste Asiático, e sim, mesmo um número significativo de americanos progressistas e suas organizações civis. Nenhum de nós poderia imaginar que numa potencial revolução e no Irã pós-Xá seriam os poucos reacionários, anacrônicos e nem tão inteligentes, protestando quietamente em árabe e persa, que usurpariam o poder. Para nós, naquele tempo, eles eram cômicos, deslocados do *mainstream* do movimento de oposição. Nosso protesto em novembro de 1977 foi relatado em jornais locais como a maior demonstração em Washington DC desde o período da Guerra do Vietnã. Por muito tempo, tínhamos tentávamos influenciar nossos professores nas universidades que freqüentávamos, organizávamos encontros e seminários e trabalhávamos com organizações americanas da sociedade civil e lhes descrevíamos como a vida sob o duro governo ditatorial do Xá era; nós aproximávamos e tentávamos influenciar membros do Congresso e do Senado dos Estados Unidos (Idem).

Para Carter e para os membros dos Comitês para Política Externa e para Venda de Armas, o fornecimento de armas sofisticadas para o Irã estava condicionado a uma liberalização política e econômica. A resposta do xá veio em 5 de dezembro de 1977, designado pela ONU “Dia Internacional para a Defesa dos Direitos Humanos”: “O Irã fez a sua parte na implementação da Declaração Universal dos Direitos Humanos”.

No Irã, o clima nas universidades e entre as organizações de esquerda era tenso. Em 30 de dezembro de 1977 (8 Dey 1356, segundo o calendário iraniano), os Fedayan bombardearam a Sociedade Irã-América em Teerã. De 15 a 18 Dey 1356 (5 a 8 de janeiro 1978), as universidades foram fechadas em protesto contra a visita de Carter ao Irã.

A ambigüidade da política interna do xá era acompanhada por uma ambigüidade das ações estadunidenses. Em negociações com os americanos, Mohammad Reza havia concedido preço fixo do petróleo durante um ano e negociado a construção de centrais

nucleares. Carter, em sua visita em dezembro, “declara que o xá compartilha completamente de sua visão sobre a questão dos direitos humanos” (Haghighat, 1989, p. 12)

Apesar do clima tenso, até o dia 17 Dey (7 de janeiro), os clérigos não protestaram.

Segundo Kaveh Ahangar:

A única reação dos clérigos contra o Xá no período não tinha sido por motivos políticos, mas religiosos, quando os clérigos condenaram o brinde televisionado do Xá com uma taça de vinho ao presidente Carter durante a visita deste ao Irã no natal. (Idem).

A atitude dos religiosos mudou com a publicação de um artigo contra Khomeini. Em novembro de 1977, o filho de Khomeini foi assassinado, possivelmente pela SAVAK. No fim de 1977, Khomeini começou a pregar a derrubada do regime no seu exílio em Najaf. Como resposta, em 7 de janeiro de 1978, o jornal oficial Ettela'at publica um editorial anônimo denegrindo a imagem de Khomeini, até então um clérigo exilado sem grande visibilidade.⁶⁹ O editorial, intitulado *Ertejae Sorkh va Siah dar Iran* (A Reação Negra e Vermelha no Irã) atacava Khomeini como um homem corrupto, um agente estrangeiro, de origem indiana e não iraniana, um poeta hedonista disfarçado de religioso.

O editorial provocou protestos dos religiosos de Qom, que foram reprimidos com violência, deixando vários mortos e feridos. A comemoração dos funerais no 40º. dia depois da morte, segundo a tradição xiita, levou a mais repressão, gerando um longo ciclo de protestos.

No começo de 1978, o xá cometeu o seu maior erro de estratégia: pressionou Saddam Hussein para expulsar Khomeini do Iraque, pensando poder assim calar o clérigo. Khomeini pensou em ir ao Kuwait, mas o país lhe negou asilo. Hesitou depois entre a Síria

⁶⁹ O ayatollah não tinha sido mencionado na imprensa oficial desde 1963.

e a Argélia, mas seus seguidores lhe sugeriram, preferindo que tivesse mais contato com os estudantes iranianos na Europa. O xá consegue convencer o presidente francês Giscard d’Estaing a acolher Khomeini, segundo um ministro seu, pensando que um país “progressista” como a França ignoraria um “mullah obscurantista, reacionário e ocidentóforo” (Amuzegar, 1991, p. 264). Aos seis de outubro de 1978, Khomeini parte de Najaf para a França. O exílio de Khomeini em Neauphle-le-Château, perto de Paris, aumenta incomparavelmente sua visibilidade e liberdade de manobra, tirando-o de uma cidadezinha isolada assombrada pela repressão baassista para a “capital do exílio político”, transformando-o numa celebridade mediática e facilitando o contacto com seus seguidores no Irã.

No Irã, a identidade religiosa xiita começou a ser vista como o único denominador comum e elemento de mobilização dos atores. Para intelectuais liberais e marxistas, tratava-se de uma oportunidade de se ligar às massas, das quais tinham-se mantido separadas. A maioria dos religiosos, que não eram ativos em política, acolheu bem os frutos da mobilização religiosa, e os “religiosos políticos” tinham a garantia de tomar as rédeas do movimento. Entre os últimos se contavam os seguidores de Khomeini que depois seriam integrantes do Conselho Revolucionário e cujas ações moldariam o rumo da política da República Islâmica até o dia de hoje: os *ayatollah* Mahdavi-Kani, Beheshti, Musavi-Ardabili, Motahhari e Zanjani; os *hojjat ol-eslam* Rafsanjani e Bahonar, bem como intelectuais religiosos que não faziam parte do clero, como Mehdi Bazargan, Kheyrollah e Ezzatollah Sahabi, Hajj Seyyed Javadi e Kazem Sami.

Os atores revolucionários (de esquerda, direita, religiosos) começaram também a receber apoio dos comerciantes tradicionais do bazar. Segundo Digard, Hourcade e Richard (1996, p. 161), durante o boom do petróleo os bazaris se calaram, e só se opuseram ao

regime devido à luta anticorrupção de 1976 (que não tocava as grandes empresas ligadas à corte). Grandes bazaris começaram a apoiar abertamente Khomeini, dando-lhe apoio financeiro.

Em 19 de agosto de 1978, um incêndio num cinema de Abadan deixa vários mortos. Embora nenhum exame tenha sido feito, a população atribui o fato à SAVAK. Em setembro, após o fim do Ramadan, centenas de milhares de pessoas atravessaram a capital desde Qeytarie, no norte, até a Universidade de Teerã, distribuindo gladiolos aos soldados. Em 27 de agosto, o xá nomeia Jaafar Sharif Emami, ligado à corte, que tenta sem sucesso acalmar os ânimos com medidas populistas como a volta do calendário islâmico tradicional e a interdição dos cassinos.

Na manifestação de 7 de setembro, pediu-se pela primeira vez a partida do xá e a volta de Khomeini. A lei marcial foi promulgada em Teerã e em 11 outras cidades. No dia seguinte, uma manifestação foi repelida a fogo, em contradição com a atitude anterior do exército, no episódio chamado de “Sexta-Feira Negra”, em que houve várias mortes. A falta de diálogo do governo com a oposição deu a esta mais força. Começou uma campanha de desobediência civil que paralisou o país; a refinaria de Abadan entrou em greve e as exportações de petróleo cessaram em dezembro de 1978. Pahlavi nomeia o general Azhari como primeiro-ministro.

Os Estados Unidos e conselheiros do xá descartaram a idéia do general Oveysi, governador militar de Teerã, de repressão brutal às manifestações. As manifestações pacíficas continuaram, e no dia da *‘ashura* uma quantidade ainda maior de pessoas participou de uma marcha pacífica no centro da capital.

Tentando uma saída para o impasse, o xá manda prender até mesmo seus colaboradores, como o chefe da SAVAK e o ex-primeiro-ministro Hoveyda, dissolve o

partido único Rastakhiz. Numa mensagem no rádio, Mohammad Reza declara: “Eu juro que os erros do passado não serão mais cometidos. (...) Eu ouvi vossa mensagem revolucionária” (Haghighat, 1989, p. 18).

Em janeiro, o general Azhari apresenta sua demissão, e o xá nomeia o social-democrata Shapur Bakhtiar, desde um longo tempo da oposição, primeiro-ministro.⁷⁰ Bakhtiar e os Estados Unidos pedem que deixe o país. Em 16 de janeiro Mohammad Reza Pahlavi parte para o exílio, primeiro para o Egito e depois para os EUA, deixando atrás de si um exército que lhe havia jurado fidelidade. As manifestações continuam, a mobilização aumenta nos bairros pobres da capital, deixando cada vez mais clara a direção do movimento. O slogan agora era: “Independência, Liberdade, República Islâmica”.

O conselho de regência é formado, composto, segundo a Constituição, do primeiro-ministro, Bakhtiar, dos presidentes do Majlis e do Senado, dos comandantes-em-chefe das forças armadas, do ministro da Corte e de quatro personalidades políticas, mas as revoltas continuam, oposto por todas as tendências políticas, isolando Bakhtiar, suspeito aos olhos dos militares linha-dura, expulso do Front Nacional, e acusado pela maioria de colaboração com um regime que estava com um pé na cova. Khomeini e Sanjabi, do Front Nacional, acusavam o governo de Bakhtiar de “ilegal” e ameaçavam seus ministros.

Em Teerã e outras grandes cidades, milhares de pessoas protestando marchavam cantando: “Bakhtiar, nokar bi ekhtiyar – Bakhtiar, servo sem poder” (Kadivar, 2003).

⁷⁰ Bakhtiar, cujo pai foi morto pelo xá Reza Pahlavi na década 1930, recebeu educação secundária francesa em Beirute e formou-se em direito, filosofia e ciência política em Paris, onde também lutou com a Resistência contra os nazistas. Foi ministro do Trabalho de Mossadeq em 1951, e depois de 1953 trabalhou como advogado, ficando vários anos na prisão por sua oposição ao regime.

Com o país paralisado pelas greves e manifestações, a ação de grupos militares e paramilitares monarquistas mina ainda mais a credibilidade de Bakhtiar.

Apelidade de “Kerensky iraniano” por repórteres estrangeiros, Bakhtiar fazia aparições diárias no rádio e na televisão advertindo seus compatriotas de uma ditadura pior do que qualquer coisa vista na história iraniana (Kadivar, 2003).

No primeiro de fevereiro de 1979, Khomeini chega e é aclamado pela multidão.⁷¹ Seu discurso se radicaliza, e, num pronunciamento no cemitério de Beheshte Zahra, condena o governo “ilegal” de Bakhtiar, dizendo: “Darei um murro na cara do atual governo (...). Farei justiça contra toda essa gente, com os tribunais que formarei” (Haghighat, 1989, p. 21).

Em 5 de fevereiro, Khomeini, líder incontestado do movimento, indica Mehdi Bazargan como primeiro-ministro. Durante um tempo, a autoridade é dividida entre Bakhtiar e o governo de Bazargan indicado por Khomeini.

Segundo Cyrus Kadivar (2003), teria havido um protesto no estádio Aryamehr a favor de Bazargan, onde estariam presentes de 40 a 100 mil pessoas, mas não obtivemos confirmação de outras fontes.

A defesa da legalidade que Bakhtiar fazia em tal situação era louvável, embora um tanto quanto patética. Num discurso, teria dito:

A nação iraniana e o estado iraniano são entidades indivisíveis. Um país, um governo, uma constituição, e nada mais. (...) Eu continuarei na posição de primeiro-ministro legítimo do país até que futuras eleições livres sejam

⁷¹ Depois de rejeitar se encontrar com Bakhtiar em Paris, Khomeini decide voltar para o Irã. Khomeini parte de Paris, mas o governo hesita entre desviar o avião para a ilha de Kish no Golfo Pérsico ou deixá-lo entrar. Segundo o testemunho de Cyrus Amuzegar: “A few Air Force officers like General Ayat MohaGheGhi volunteered to crash their jets against the chartered Air France plane. At the end permission was granted and Khomeini landed safely with his entourage” (KADIVAR, 2003).

organizadas. Quem quer que obtenha maioria governará – um governo islâmico limitado a Qom é permissível, e então também teremos um Vaticano. (Kadivar, 2003).

O governo de Bazargan tem como objetivos fazer a transferência do poder, organizar um referendo sobre a mudança do regime, e preparar a assembléia constituinte e as eleições para o parlamento.

Nesse momento, as duas forças antagonistas, o exército e o governo, procuram um compromisso. Os Estados Unidos procuram manter a unidade do exército, e viam com bons olhos um regime islâmico e nacionalista que se oporia aos comunistas. O estado-maior desaconselha a participação política dos militares, cujos oficiais negociam em segredo com o governo.

Os eventos são precipitados quando, em 9 de fevereiro, os Javidan (Imortais) da Guarda Imperial atacam uma unidade da força aérea, em retaliação contra algumas unidades de oficiais da aeronáutica (Hamofar) que haviam apoiado abertamente a Khomeini e tinham participado no dia anterior duma manifestação a favor de Bazargan (Haghighat, 1989). Segundo Digar, Hourcade e Richard (1996, p. 167), houve uma revolta dos técnicos da aeronáutica, mas não indica a causa, e os Javidan teriam agido para conter a revolta. Segundo uma outra versão (Kadivar, 2003), alguns membros fardados da aeronáutica juraram lealdade a Khomeini em frente à casa deste. Na noite de 9 de fevereiro, Bakhtiar mandara transmitir uma entrevista com um repórter estrangeiro em que, a caminho do Irã e perguntado o que sentir ao voltar ao país depois de 15 anos de exílio, Khomeini respondeu: “Nada”. A entrevista, que tinha como objetivo abaixar a popularidade de Khomeini, gerou um motim de técnicos da aeronáutica da base aérea de Doshan Tappeh nos arredores de Teerã, o que teria forçado os Javidan a intervir. Os membros da

aeronáutica se retiram das casernas e se espalham nas vizinhanças, apoiados pela população e pelos reforços dos Mujahedin e dos Fedayin, forçando os Javidan a recuar com várias baixas.

O país está à beira da guerra civil. O chefe da SAVAK propõe prender umas 300 personalidades, mas o plano não é levado adiante, e a informação sobre ele vaza para os revolucionários. A população e as organizações de esquerda se armam. O exército não consegue impor um cessar-fogo, e a população começa a ocupar militarmente a capital. Os revolucionários também não estavam em melhor situação, visto que não tinham o controle dos insurreccionários:

Essas ações armadas e as iniciativas das forças de esquerda inquietaram os meios religiosos, que não desejavam que elas tomassem as rédeas e intervissem nos eventos. Não podendo canalizar nem controlar as revoltas armadas, o clero multiplica seus apelos à moderação (Haghighat, 1989, p. 23).

Bakhtiar perde o apoio dos militares, que, temendo talvez a desagregação das forças armadas, reúne um “Conselho Supremo do Exército” e declara neutralidade. Bakhtiar sumiu de vista. Posteriormente, o comandante do Estado maior, que havia arranjado um acordo com os revolucionários, foge. Muitos dos oficiais, que acreditavam que a declaração de neutralidade garantiria sua segurança no futuro governo, foram fuzilados. A declaração de neutralidade foi fundamental para a tomada do poder, mas é evidente também que ainda havia um sentimento de lealdade de muitos oficiais de menos escalão e também dos praças.

O poder recai completamente sobre o governo, que manda recolher as armas sob controle da população. Devido à falta de institucionalização e organização do clero na época (os *ayatollah* Taleqani e Shariat-Madari se opõem à interferência do clero na política), o controle é mantido na mão de políticos de tendência mossadeguista e liberal,

cujo objetivo era manter a ordem e evitar a demolição institucional e o acerto de contas contra o pessoal do antigo regime.

Até agosto de 1979, há liberdade de imprensa, a universidade atua como centro de mobilização e fórum de debates públicos. Nesse primeiro momento, o movimento revolucionário pode conter em seu seio uma unanimidade simbólica devido à referência ao islã, que tem ao mesmo tempo significados marxistas. À parte palavras sem conteúdo religioso propriamente dito, como *enqelab* (revolução); *ideoloji* (ideologia) e *agahi* (conscientização), o vocabulário islâmico se confunde com o marxista: *jame'eye towhidi* – sociedade unitária / sociedade sem classes; *khatte imam* – linha do imam / linha do partido; *mostaz'afin* – oprimidos / proletários; *mostaqbarin* – opressores / burguesia; *hezb* – partido, donde Hezbollah, “partido de Deus”; a justiça islâmica, *haq*, é a mesma palavra usada com a palavra para “direito”, com seu sentido ambíguo durante a revolução, onde para os jovens significava uma igualdade econômica e social, e para a geração dos pais significava a justiça hierárquica, a “boa desigualdade” (Khosrokhavar; Roy, 1999, p. 10).

Mas, apesar desse compartilhamento de símbolos entre os diversos atores revolucionários, há uma pluralidade de representações próprias de cada grupo que tomou parte nele. Para a geração dos pais, era um retorno à ordem comunitária desorganizada pela modernização, uma volta ao mundo hierárquico, patriarcal, centrado na família e na honra (*namus*), a comunidade sendo afastada do Estado. Para os jovens excluídos, é a oportunidade da revanche contra a “opressão”, uma forma de aceder ao mundo do consumo, que até então lhes fechava as portas. Para os camponeses emigrados, é uma forma de voltar ao mundo das relações sociais da vila, que foi destruído pela reforma agrária. Para o clero khomeinista e grupos ligados a ele, significa a tomada de poder e direção do clero nos assuntos políticos. Para os jovens das cidades, significava a realização da liberdade e da sua

constituição como indivíduos e como atores políticos plenos (Khosrokhavar; Roy, 1999, p. 24).

Essa descentralização do movimento revolucionário, sua pluralidade de sentidos, caminha num primeiro momento junto com uma descentralização do governo. Associações livres (*shura*: conselhos: *soviets*) são organizados nos bairros, nas fábricas, na administração, e também comitês (*komiteh*) para a segurança pública. Acontecem revoltas camponesas e ocupação de terras. Os operários exercem controle sobre a produção.

No entanto, tais tendências descentralizadoras da representação do movimento e da organização sindical e política, são temidas tanto pelos liberais quanto pelo Hezbollah, são combatidas pelo governo. São proibidas greves, e os *komiteh* foram “islamizados”. Desde o começo da revolução, são criadas instituições estatais e semi-estatais para instaurar a ordem e defender o regime. Em maio de 1979 é criado o Exército dos Guardiões da Revolução Islâmica (Sepahe Pasdarane Enqelabe Eslami), segundo o modelo da Guarda Federal estadunidense e a antiga Guarda Imperial dos Imortais (Javidan), para assegurar a segurança e defender os interesses do regime através da repressão. Seu comandante desde 1980 é Mohsen Rezai. Os Pasdaran debelaram revoltas étnicas/autonomistas de curdos, turcos e árabes e, num período posterior à confiscação de propriedades, expulsaram os camponeses de latifúndios ocupados.

Com o começo da guerra com o Iraque, também é criado um corpo de voluntários chamado Bassij (“Mobilização”), que incluía muitos menores de idade que serviam de bucha de canhão nas ofensivas contra o exército iraquiano e para limpar os campos de minas durante a guerra. O *bassij* era um corpo de voluntários treinados pela Guarda Revolucionária, caracterizado por sua devoção e lealdade ao regime e ao guia e ausência de medo da morte (paralela à glorificação ideológica do martírio pelo regime). Recrutando

principalmente entre a população jovem e pobre, o bassij tinha duas funções: fornecer reservistas para o front da guerra contra o Iraque e instaurar a ordem islâmica nas cidades.

Segundo Khosrokhavar (2002), há três tipos de atores dentro do Bassij. O primeiro tipo são os “martiropatas”, que formam 10 a 15% do total dos membros. Acreditando profundamente nos ideais da revolução, recusam-se a aceitar o seu fracasso e se vêem possuídos por um sentimento de desespero tão profundo que se voltam à glorificação da morte. A violência (contra os outros, contra si) é uma forma de manifestação do seu desespero, em função de uma tomada de consciência chocante de que a justiça não pode se instaurar no mundo e que suas ações são inúteis para mudar a situação e instaurar a utopia revolucionária. O segundo tipo representa os adolescentes que tomam a guerra como um rito de passagem que os liberta da tutela dos pais, dando-lhes um status social e autonomia (em relação aos pais, em relação aos colegas de escola). De fato, foi importante para a mobilização dos voluntários de guerra do bassij a presença de organizações afiliadas ao bassij nas escolas. Era também através das escolas que se promovia o voluntariado: os ônibus que levavam os jovens voluntários ao front pegavam-nos nas escolas. O bassij torna-se sua segunda família. Cria-se assim uma identidade, dá-se-lhes uma posição social e um papel de primeira linha na defesa da revolução e da pátria, é-lhes infundido um sentimento de que eles são os verdadeiros atores da revolução, uma casta de puros frente a uma sociedade cada vez mais impura. Entretanto, a maior parte dos membros eram “oportunistas”, em vistas de uma ascensão social impossível de ser conseguida autonomamente. O bassij era o espaço social em que se poderia proceder a uma “quase-individação”, através da afirmação de si com as proezas na guerra (até a afirmação final através da morte), oportunidades de viver intensamente, e ascensão social para si e para a família.

Durante a guerra, seus números flutuaram entre 100 e 500 mil; hoje estima-se que contem com 100 mil voluntários ativos e cerca de 1 milhão reservistas.⁷² Com o final da guerra e a desmobilização, esse enorme contingente se tornou um incômodo para o governo, na medida em que a política de “reconstrução” e liberalização econômica contradizia a política assistencialista do estado em relação aos voluntários de guerra (subsídios, privilégios no serviço público, aposentadorias, vagas nas universidades). Os *bassiji* foram então empregados no esforço de reconstrução da infraestrutura do país, e incumbidos mais intensamente de manter a ordem islâmica nas cidades.

Finalmente, há o Hezbollah, « une nébuleuse disparate, liée par le même credo antidémocratique et la même allégeance à l'imam Khomeini » (Khosrokhavar ; Roy, 1999, p. 27). Financiada pelo Estado, essa organização paramilitar, cujo nome remete ao versículo alcorânico “Não há partido a não ser o ‘partido de Deus’”, é responsável pela repressão e eliminação da oposição e pela instauração do puritanismo, e encontra sua expressão política no Partido da República Islâmica (Khosrokhavar, 2002). Eram regularmente reunidos ao apelo de Khomeini para manifestações em Teerã que reuniam até 2 milhões de pessoas, onde se entoavam slogans como “*hezb, faqat hezbollah; rahbar, faqat ruhollah*” (“partido, somente o partido de Deus; guia, somente Ruhollah [Khomeini]”). É composto majoritariamente por jovens de classe média baixa e baixa, filhos de imigrantes rurais e membros dos comitês, agentes devotados utilizados por Khomeini fora dos quadros legais. Isso aconteceu, por exemplo, na tomada da embaixada estadunidense.

⁷² BYMAN; Daniel *et alii*. **Iran's Security Policy in the Post-Revolutionary Era**. <http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/>

Temos que notar que, além dos Pasdaran, do Bassij e do Hezbollah, o faccionalismo, principalmente durante os primeiros anos da revolução, levou a alta cúpula do regime a criar grupos difusos para defender seus interesses através de métodos ilegais. Os chamados Ansare Hezbollah (seguidores do partido de Deus) atuam principalmente na intimidação da sociedade e na repressão através da violência física; outros grupos menos organizados, de seguidores das altas personalidades do regime, intimidam inclusive membros do clero considerados perigosos ao regime. Isso aconteceu quando os seguidores de Khomeini agiram contra o Ayatollah Shariatmadari no começo dos anos 80 e contra o Ayatollah Montazeri no final dos anos 80.

Os primeiros sinais de “recentralização” do sistema político vieram com a criação do Partido da República Islâmica, que polarizou o sistema e acentuou a diferença entre correntes liberais e as de extrema esquerda, ao mesmo tempo em que se afastava dos dois por seu aspecto ao mesmo tempo totalitário, ao contrário dos liberais, e economicamente conservador, ao contrário dos grupos de esquerda. No meio clerical, as diferenças também se fizeram sentir, e a (aparente) unidade política dos religiosos (no espaço público) só foi conseguida, e mesmo assim parcial e temporariamente, quando se fizeram calar à força as vozes dissidentes, como os *ayatollah* Taleqani, Shariatmadari, Motahhari e finalmente Montazeri, por um tempo visto como sucessor de Khomeini. O filho do *ayatollah* Taleqani, personalidade da luta política interna contra o xá, foi preso, levando Taleqani a retirar-se da vida pública em protesto; e o eminente *ayatollah* Motahhari foi assassinado por um grupo islamista. Também o *ayatollah* Shariat-Madari, oposto ao *velayate faqih*, foi posto em prisão domiciliar até sua morte em 1986. Além dos clérigos, o exército e os aparatos do Estado também foram expurgados. Os generais Rabi’i e Rahimi, mesmo tendo trabalhado

para obter a neutralidade do exército nos acontecimentos, foram executados; o mesmo aconteceu com os líderes da SAVAK e o ex-primeiro ministro Hoveyda.

No 1º. de abril de 1979, o Irã se torna oficialmente República Islâmica, após um referendo onde 98% votaram a favor da mudança. Porém, podemos considerar o voto mais como um “não” ao regime imperial do que uma vontade de islamização da sociedade quase que total. Vimos mais acima alguns exemplos do que significava o islã na política segundo alguns atores. Essa análise também é confirmada quando comparamos o “sim” massivo à República Islâmica com o boicote em massa à eleição para o *Shuraye Khobregan* (Conselho dos Expertos [Religiosos]), que agiria como Assembléia Constituinte.

O processo de tomada do poder pela facção de Khomeini atingiu seu ponto crítico quando o “Grupo de Estudantes na Linha do Imam”, inspirado pelo *ayatollah* Khomeini, um ex-simpatizante dos comunistas, no dia seguinte à chegada do xá aos EUA, ocupa a embaixada estadunidense e seqüestra seu pessoal durante 444 dias. « Mehdi Bazargan, qui venait de serrer la main du secrétaire d’État américain Brzezinski à Alger, dut immédiatement démissionner et laisser le pouvoir exécutif au Conseil de la révolution » (Digard, Hourcade, Richard, 1996, p. 170). A estrutura política vai se consolidando, com o Conselho da Revolução, formado de 30 personalidades anônimas, juntamente com os Comitês, governando de fato (com Bazargan como primeiro-ministro), e de direito (depois da renúncia dele).

Mas, na medida em que o poder se centraliza e institucionaliza, a sociedade também se aliena do Estado. Além do boicote contra a eleição do *Shuraye Khobregan*, no referendo para aprovar a Constituição adotada por ele não participaram mais da metade dos aptos a votar; confrontos com as forças de ordem eram freqüentes nas regiões do Azerbaijão e do Curdistão. A facção no poder se radicaliza; cada um no poder é substituído por outro mais

leal aos ideais revolucionários, a guerra com o Iraque criando um ambiente propício ao abafamento das vozes dissidentes.

Em 1980, Abolhassan Bani-Sadr, próximo dos liberais mossadeguistas, é eleito presidente, mas aliena muitos dos seus aliados ao lançar a chamada “revolução cultural”, o começo da islamização dos meios intelectuais, universitários e culturais. Quadros de servidores foram demitidos e substituídos por pessoas *maktabi* (integristas, fiéis ao regime), que geralmente não tinham a menor qualificação. O plano da “revolução cultural” foi arquitetado por Bani-Sadr com o ministro da educação Hasan Habibi, um sociólogo que havia morado na França, e o presidente do parlamento, Rafsanjani. Foi ordenado o fechamento de todas as universidades e centros de pesquisa, para proceder à islamização. O Alto Conselho da Revolução Cultural (*Setade enqelabe farhangi*), que contava, entre outros, com Abdol Karim Soroush, Hasan Habibi e Jalalodin Farsi, controlava a vida cultural, e a vida universitária era controlada pelos membros da “guerra santa universitária” (*jahade daneshgahi*). Apesar do *brain drain* acentuado pela revolução cultural, houve aspectos positivos. Um deles foi o grande crescimento do ensino superior, e o outro foi a tradução de muitas obras estrangeiras para o persa, pois uma grande parte dos universitários foi incitada pelo governo à tradução.

Com apoio da esquerda, Khomeini destitui o presidente Bani-Sadr, que havia sido eleito um ano e meio antes com cerca de 75% dos votos e era a favor da destituição dos *Pasdaran* e dos *Komiteh*. A esquerda entra em choque com o governo—uma bomba na sede do Partido da República Islâmica mata 72, sendo 4 ministros e 40 deputados; posteriormente, o presidente e o primeiro-ministro são assassinados num atentado. O governo reprime brutalmente os esquerditas. Em 1983, o Estado afirma finalmente seu domínio total: os dirigentes do Partido Comunista (Tudeh) são presos e confessam, na

televisão, ser espiões soviéticos, e reconhecem a superioridade do islã sobre o marxismo (Kepel, 2000, p. 167).

Sob a ideologia totalitarista da “unidade de palavra” (*vahdate kalameh*), são abafadas reivindicações sociais presentes desde o início da revolução, energias que são desviadas para a “repressão cultural” – uma mudança de perspectiva do regime, é claro, como nos mostra Kepel (2000, p. 169-170), mas também, segundo Khosrokhavar (1997), uma mudança da mentalidade e tensão entre as expectativas materiais e espirituais da revolução. Se no ano de 1979 as pessoas afirmavam que tinham feito a revolução para obter igualdade, para melhorar sua condição de vida, nos anos seguintes afirmam que era por motivos espirituais – mas um espiritual que tem contornos bem materiais, no caso, já que o objetivo da repressão às classes média e alta é a inversão da opressão. É por isso que Khosrokhavar chama essa “reviravolta” do imaginário popular da revolução iraniana não uma resistência “tradicionalista” ao “imperialismo cultural”, mas uma *contra-modernização*, reação não contra a modernidade, mas contra a modernização falida, criando, pela impossibilidade da liberdade prometida no mito revolucionário modernizante (liberdade de consumir, liberdade de participação política), o seu inverso: a repressão. Khosrokhavar interpreta assim a repressão como resultado da tomada de consciência da impossibilidade de realização da utopia revolucionária.

Os dois pilares do regime islâmico serão portanto a mobilização da juventude pobre urbana e a criação de uma clientela do Estado, dependente das Fundações. Depois da luta contra a esquerda, começa-se a reprimir no outro aquilo que se faz o símbolo da falha dele mesmo em conseguir: os lazes da vida urbana industrializada, o acesso ao consumo, a tomada de consciência de que, de atores políticos que se tornaram ao fazer a revolução, os pobres se encontram alijados do processo decisório. A repressão é reflexo disso: a

participação política só pode acontecer ao participar como voluntário da guerra ou nos organismos paramilitares de repressão interna.

Os membros dos *komitehs* que não tinham mais “esquerdistas ateus” podiam a partir de então converter seu ativismo na polícia dos costumes que, com base em critérios ainda em vigor e afixados nos lugares públicos iranianos, estabelecendo o comprimento, a forma e a cor das roupas femininas, vai ao enalço de mulheres “mal cobertas” (bad hejab) arrastando-as aos tribunais. Ora, as “mal cobertas” potenciais pertencem sobretudo às classes médias laicizadas e intelectuais, e os *komitehs* recrutam nas camadas populares: a estas, portanto, era confiado o papel de depositário e guardião dos valores da República Islâmica, e reprimiam com base nessa prerrogativa as classes médias, vítimas expiatórias que haviam preservado haja o que houver seu estatuto e seu capital cultural (Kepel, 2000, p. 170).

A cisão da sociedade é radical. Uns procuram a continuidade do mito, culpando-se a si mesmos por a revolução não ter cumprido suas promessas, oferecendo sua vida para realizar na morte a sua liberdade (os voluntários na guerra do bassij). Outros culpam a falta de conscientização da sociedade, e procuram islamizá-la, purificá-la, para ver seu ideal cumprido (o hezbollah). Esses mesmos jovens “politizados” são alvos das políticas clientelistas do Estado, através da criação de fundações que dão apoio a famílias necessitadas. Além da possibilidade de emprego como funcionário público para os voluntários bassij, as famílias dos mortos e feridos na guerra, também recebem vários tipos de benefícios: entrada na universidade sem exame, bolsas de estudos, moradia, alimentos subvencionados etc.

Mas, enquanto que, para esses, há alguma possibilidade de “subir na vida” como cliente (e servidor) do Estado, a maioria perde toda a crença na revolução, agindo cinicamente, despolitizando-se, distanciando-se do poder, e procurando levar uma vida “normal” através do mercado negro.

As classes médias, que se identificam com o ocidente e desprezam práticas culturais que não se conformam ao seu modelo, sentem-se alienadas da sociedade, e não

compreendem o papel das classes baixas na realização da revolução, da mesma maneira como não compreendem uma mentalidade que julgam “atrasada”, um povo inculto porque não se conforma ao modelo que a classe média iraniana tem do ocidente. Muitos optam pela emigração, se sentindo deslocados culturalmente (não podem se adaptar à cultura “necrófila” do novo regime) e sem oportunidade de desenvolvimento econômico.

Mas o desprezo é mútuo. As classes baixas, elas próprias inseridas num ambiente sócio-cultural moderno (urbanização, desestruturação das relações sociais tradicionais, criação de uma nova identidade política através da sua transformação em atores da revolução), rejeitam as classes abastadas, que seriam egoístas, maldosas para com os pobres, “opressores”, apropriando-se da renda do petróleo em detrimento dos pobres. A falta de respeito mútuo não demora a transmutar-se numa forma de incivilidade e no terror.

Como nota Khosrokhavar, a estruturação da percepção política das classes médias é bem mais próxima da concepção tradicional da separação da comunidade e do poder do que a percepção dos jovens que “fizeram a revolução”:

Fazer a revolução só se fez possível porque essa nova juventude pode se libertar da visão alienante que atribuía a eficácia do campo político a uma potência exterior e tornava vã toda tentativa de contestação de sua tutela. É por se haver liberado do domínio dessa representação do político em termos de extraneidade que a juventude iraniana pôde se engajar no movimento revolucionário (Khosrokhavar, 1997, p. 129).

De fato, apesar dos desenvolvimentos posteriores que levaram ao “sacrifício da utopia”, para utilizar uma expressão de Farhad Khosrokhavar, ainda fica uma certa mensagem política que está na origem da revolução iraniana. Essencialmente “pragmática”, a revolução não se alinhava nem ao bloco socialista nem ao bloco capitalista. A participação massiva da população deve-se à mobilização em torno da identidade religiosa,

transformando esta num verdadeiro movimento social e político que se viu quase que ao mesmo tempo transformado em movimento revolucionário. A dinâmica da revolução é devida ao carisma de Khomeini e a uma corrente de reforma e de “busca identitária” da parte do clero que o apoiava. O “pragmatismo” do movimento é inseparável do seu caráter religioso – que conseguiu agregar aos mesmos símbolos significados diferentes segundo uma pluralidade de expectativas e representações da revolução, mas que também criou fissuras dentro da própria representação religiosa. Assim, a institucionalização progressiva do arcabouço político-religioso da República Islâmica é concomitante a um reconhecimento implícito das divergências políticas da elite revolucionária, a partir do que podemos entrever uma reavaliação do político e da herança da revolução e uma revisão da relação entre as instituições religiosas e políticas que se opera na década de 1990, como se verá no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: O sistema político iraniano

4.1 O sistema político iraniano

O sistema político iraniano é fruto de um debate dominado pelos clérigos, que se estendeu durante a década de 80, e em que se redefiniram, na prática, as relações entre o corpo clerical que tomou as rédeas da revolução, e os novos desafios políticos e teóricos (teológicos) que o domínio político implicava. Esse debate também procurou deitar as bases da hegemonia, nas instituições religiosas, do campo partidário do *velayate faqih*, mas foi menos bem sucedido, vista a existência de vários centros de autoridade no islã xiita. Assim, a hegemonia política de um grupo religioso-político não se reverteu numa hegemonia religiosa desse grupo político-religioso: visto em sua dimensão política, o grupo de Khomeini conseguiu se impor; mas, visto em sua dimensão religiosa, não. Essa contradição genética da elite governante, em cujo pensamento sua constituição como grupo religioso implicava seu destino político e vice-versa, irá demarcar o espaço de conflitos para uma definição mais estável dos limites entre o público e o privado, e entre a autoridade religiosa e a autoridade política. E esses debates irão se refletir de maneira violenta nas tentativas de reapropriação e redefinição do espaço público durante a década de 90, em que várias tendências em relação à normatividade dos espaços público e privado estão em jogo.

O atual arcabouço institucional político no Irã está explicitado no anexo “As instituições políticas do Irã”. O arranjo vigente hoje na República Islâmica é resultado da revisão, ocorrida em 1988, da Constituição, promulgada em 1980, em que prima o conceito de *velayate faqih*, de Khomeini.

O *velayate faqih*, literalmente, “guarda/mandato do jurisconsulto”, é a pedra de toque de todo o edifício institucional iraniano. Em rompimento com a teoria tradicional xiita—segundo a qual um governo religioso somente poderia ocorrer na presença dos imams, considerados infalíveis, e que, tendo-se ocultado o 12º. imam, o chamado “Imam do Tempo” (*Imame Zaman*), não poderia haver um governo legitimamente muçulmano—Khomeini afirmava que, uma vez que o governo islâmico é o governo segundo as leis religiosas, o direito de governo dos imams passava para aqueles que têm mais conhecimento da lei religiosa, ou seja, para os juristas religiosos (*faqih*, pl. *fuqaha*), e mais, que, se um dos *fuqaha* conseguisse montar um governo, os outros deveriam segui-lo (Arjomand, 1993, p. 89).

Essa tomada de posição não contrastava somente com a concepção tradicional xiita de governo, mas também com a organização da autoridade religiosa, já que os *mujtahid*, isto é, aqueles que praticam a *ijtihad* (exegese religiosa), são autônomos um dos outros, o que sempre garantiu uma pluralidade de pontos de vistas religiosos no xiismo.⁷³ Essa pluralidade era refletida na sociedade, à medida que cada “fonte de imitação” (*marja’e taqlid*) era escolhida pelos fiéis, que lhe vertiam o “imposto religioso” (*khoms*). Os religiosos serviam como guia para os problemas da sociedade, que lhes procurava para resolver suas questões, para as quais a resposta do religioso, a *fatwa*, um edito religioso para uma determinada questão, valia somente durante a vida dele, e somente para os seus seguidores. A base da autoridade religiosa é simplesmente o reconhecimento das outras autoridades. Nas palavras de Haj Sayed Mahmud Qomi Tabatabati:

⁷³ A diferença com o sunismo é que a *ijtihad*, para este, ter-se-ia consumado por volta do século IX, com o estabelecimento das cinco tradições jurídicas muçulmanas.

Não importa quem, homem ou mulher, pode se proclamar chefe religioso a partir do momento em que outros aceitam reconhecer sua autoridade. No Irã, o clérigo depende inteiramente das pessoas que lhe submetem seus problemas, pedindo-lhe conselho, e que, em troca, lhe alimentam. Nenhuma instituição paga o salário dos *mollahs*. *Se os crentes não “compram” nosso “produto”, nós desaparecemos* (Taheri, 2002, minha ênfase).

A teoria política de Khomeini também continha uma inovação em relação às tradicionais teorias islâmicas de governo vistas no capítulo anterior. À parte a justificação de um governo para o fim de proteger a comunidade e segundo a necessidade de ordem, Khomeini transmutava a esfera da moral individual ou comunitária em moral pública, afirmando que um dos principais fins do Estado era a proteção contra a “corrupção social, intelectual e moral”. Isso faz a questão de salvação individual uma questão não somente comunitária, não somente uma questão social, que diz respeito principalmente à manutenção da ordem “tradicional” centrada na família, mas também uma questão pública, uma questão de Estado.

Segundo a concepção tradicional, na medida em que o Estado fosse governado por um homem pio ou justo, a ordem estabelecida na sociedade muçulmana deixaria com que cada um tivesse como que uma “igualdade de oportunidades de salvação”. Quer dizer, a piedade individual não teria nenhum valor se ela fosse forçada; não se pode forçar a salvação de alguém, pode-se quando muito garantir que haja o mínimo de tentações possível. Tem de haver um equilíbrio entre a fé (*iman*), que é interior (*batin*), e a sua apresentação exterior (*zahir*), que é o domínio das injunções religiosas (oração, jejum etc.); idealmente, o interior deve se manifestar através das ações exteriores. O *zahir*, que podemos interpretar também como a ordem externa, é defendido pelo governo, que mantém a ordem social, mas deve ser a representação da ordem interna.

O que Khomeini faz é estender as prerrogativas do Estado, estatizando a função social do clero, centralizando a pluralidade original de interpretações. Trata-se de uma visão um tanto quanto totalitária do Estado, na medida em que Khomeini acredita que uma “religiosificação” da política e do Estado trará uma “religiosificação” da sociedade. E o clero, na medida em que é composto de religiosos, e somente pelo fato mesmo de serem religiosos, isto é, somente pela sua aparência exterior (*zahir*), são indicados a governar. A lealdade ao Estado é uma lealdade ao islã; a pureza ideológica (exterior) é vista como a pureza religiosa (individual), será transmutada em pureza social.

Quer dizer, ao invés da mentalidade tradicional que separava radicalmente o Estado da sociedade, Khomeini vê o Estado como moldando a sociedade. Não é a comunidade, juntamente com os religiosos e separada do Estado, não é ela que guarda a moralidade; parece que para Khomeini isso não é mais suficiente. Khomeini afirma que a aplicação da sharia (que antes era atributo da comunidade e não do Estado) somente pode ser realizada com o Estado supervisionado pelo clero.

Em 12 de janeiro de 1979, foi criado o Conselho da Revolução Islâmica, entre cujas tarefas estava a “formação de uma assembléia constituinte composta de representantes eleitos do povo para aprovar a nova constituição da República Islâmica” (Arjomand, 1993, p. 89).

O Conselho da Revolução Islâmica anunciou o primeiro projeto de constituição em 14 de junho de 1979, apresentado pelo chefe de governo designado por Khomeini, Mehdi Bazargan. Inspirado na constituição da Vª República francesa, estabelece um regime parlamentarista com traços de presidencialismo, em que há um presidente forte, eleito diretamente, e um primeiro-ministro responsável perante o parlamento. O projeto também tem sua fonte na constituição iraniana de 1906-1907, que previa um comitê de cinco

mujtahidun para verificação da islamicidade das leis. No novo projeto, haveria 6 *mujtahidun* que seriam escolhidos pelo parlamento entre os propostos pelos *marja'e taqlid*, e comporiam como o “Conselho dos Guardiões”. Esse projeto não fazia referência ao *velayate faqih* (guarda do jurisconsulto), mas foi aprovado por Khomeini, que, apreensivo dos avanços da esquerda, sugeriu que o projeto fosse ratificado por referendo; mas Bazargan e Bani-Sadr insistiram na criação de uma Assembléia Constituinte antes do referendo, o que provou ser o maior erro dos “liberais religiosos”.⁷⁴ Mas, ao invés de uma Assembléia Constituinte “popular”, Khomeini insistiu na criação duma “Assembléia de Expertos” em que 55 dos 73 membros eram clérigos.

Entre as personalidades mais influentes da Assembléia dos Expertos estão os *ayatollah* Hossein Ali Montazeri e Mohammad Hosseini Beheshti. Montazeri foi apoiado por Khomeini e foi eleito um dos representantes de Teerã para a Assembléia dos Expertos, e foi eleito presidente, enquanto Beheshti foi vice-presidente. Segundo Arjomand (1993), Beheshti parece ter sido influenciado pelas idéias do iraquiano Mohammad Baqr Sadr, que, no seu comentário sobre a proposta constituição islâmica, afirmava que a posição de Imam seria tomada, durante a Ocultação do Imam do Tempo, pelas fontes de imitação. Seria apropriado que uma dessas fontes de imitação fosse chefe de Estado ou das forças armadas, e que indicasse, ou pelo menos aprovasse, um candidato a presidente que seria eleito pelo povo. Baqr Sadr também propôs uma assembléia composta de *ulama* e pensadores islâmicos eleitos pelo povo dentro das escolhas apresentadas pela fonte de imitação; Beheshti adotou uma posição semelhante ao apoiar a criação de uma assembléia dos expertos ao invés de uma constituinte.

⁷⁴ Segundo consta, o hojjatuleslam Rafsanjani teria perguntado a Bani-Sadr: “Quem você pensa que vai ser eleito para uma assembléia constituinte? Um punhado de fundamentalistas fanáticos e ignorantes que farão tanto estrago que você vai se arrepender de os ter convocado” (ARJOMAND, 1993, p. 90).

Foi o *ayatollah* Montazeri que propôs a idéia de *velayate faqih* e recusou a separação dos três poderes, que segundo ele estariam subordinados ao jurista supremo. Segundo Montazeri, o maior objetivo da Constituição era remover a distinção entre o direito costumário (*úrf*) e o direito canônico (*fiqh*), entre as leis religiosas e as leis governamentais. Isso seria feito fazendo as leis governamentais se tornarem uma obrigação religiosa, e vice-versa.

Montazeri dá o exemplo de uma lei de trânsito, que seria uma lei governamental. Se a lei de trânsito provier do Majlis, não seria obrigatório cumpri-la, mas se vier de uma autoridade religiosa, seria obrigatório cumpri-la. Portanto, diz ele, “if we want to follow the Sacred law, we must say that the enactments of the Consultative Assembly (Majlis) *are not legal and enforceable* without the approval of the religious jurists of the Council of Guardians” (citado em Arjomand, 1993, p. 91, grifo nosso).

Essa declaração de Montazeri equivale a transformar o Conselho dos Guardiões em uma instância legislativa, como que uma Câmara Alta do Congresso que teria a palavra final sobre as deliberações. Significa também que o Conselho dos Guardiões teria o poder de “ditar”, ou melhor dizendo, interpretar a Lei Sagrada.⁷⁵

⁷⁵ O artigo 4º. da Constituição determina que: “Todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos, etc. e no que respeita 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 jurisprudentes do Conselho dos Guardiões”.

Os artigos 91 a 99 da Constituição determinam assim a composição e as funções do Conselho dos Guardiões:

Artigo 91º

Com o fim de assegurar que as decisões da Assembléia não ignorem os preceitos islâmicos e os princípios da Constituição, deverá constituir-se um Conselho dos Guardiões da Constituição, que será composto por:

Seis jurisprudentes qualificados bem versados na jurisprudência islâmica e cientes das virtudes e necessidades da época. A sua designação será da responsabilidade do Líder ou do Conselho de Direção.

Seis advogados de vários ramos de leis dentre os juristas muçulmanos apresentados à Assembléia pelo Conselho Superior Judicial. A sua nomeação deve ser feita pela Assembléia.

A composição da Assembléia dos Expertos com “clérigos militantes” khomeinistas foi determinante para a constituição. O projeto de Bazargan, segundo Arjomand, foi alterado até ficar irreconhecível:

“O novo esboço não era mais uma constituição republicana consistente com o islã xiita, mas uma constituição que pretendia ser fundamentalmente islâmica e incorporar princípios de governo especificamente xiitas” (Arjomand, 1993, p. 92).

Artigo 92º

Os membros do Conselho dos Guardiões serão eleitos por um período de seis anos, mas, no decurso do primeiro Conselho, depois de passados três anos, metade dos membros de cada grupo será substituído por novos membros, designados por sorteio.

Artigo 93º

Sem o Conselho dos Guardiões, a Assembléia não tem validade legal como tal, exceto no que respeita à aprovação dos membros e à eleição de seis juristas pertencentes ao Conselho dos Guardiões.

Artigo 94º

Toda a legislação emanada pela Assembléia deverá ser enviada ao Conselho dos Guardiões para exame. O Conselho dos Guardiões num período máximo de 10 dias deve certificar-se se o conteúdo da legislação não é contrário aos preceitos islâmicos e aos princípios da Constituição. Se houver qualquer contravenção deve devolvê-la à Assembléia para ser novamente examinada. Em caso contrário, a Legislação deverá entrar em vigor.

Artigo 95º

Se o Conselho dos Guardiões considerar que 10 dias são inadequados para o exame da legislação, pode pedir à Assembléia mais 10 dias, expondo as razões de tal pedido.

Artigo 96º

A decisão sobre se a legislação, emanada pela Assembléia, está ou não conforme com os preceitos islâmicos, ficará a cargo dos juristas religiosos do Conselho dos Guardiões. No que diz respeito à questão se está ou não de acordo com a Constituição, compete à maioria dos membros do Conselho dos Guardiões debater este assunto.

Artigo 97º

Os Membros do Conselho dos Guardiões têm liberdade de assistir às sessões da Assembléia durante as deliberações dos membros sobre várias disposições legais, a fim de acelerar os seus trâmites. Mss, quando na ordem de trabalhos da Assembléia haja um projeto ou disposição urgente, os membros do Conselho dos Guardiões devem assistir à sessão e expressar a sua opinião.

Artigo 98º

A interpretação da Constituição é da responsabilidade do Conselho dos Guardiões, decidida na base de uma decisão majoritária por três-quartos dos seus membros.

Artigo 99º

O Conselho dos Guardiões tem a responsabilidade de supervisionar as eleições do Presidente, da Assembléia Islâmica, as eleições gerais e os referendums.

O resultado foi a Constituição promulgada em 1980, que dá amplos poderes ao Guia e ao Conselho dos Guardiões (ver apêndice).

Durante a década de 1980, houve constantes atritos entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões, chegando-se a um estado de paralisia do processo legislativo, dado que grande parte da legislação votada pelo Parlamento era rejeitada pelo Conselho. Rafsanjani, então presidente do Parlamento, sugeriu que o Guia poderia arbitrar entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões. Khomeini fez isso em 1988, ao advertir o então presidente Khamenei, depois que este fez uma declaração afirmando que o governo islâmico só poderia ser exercido dentro do quadro da lei sagrada. Khomeini respondeu afirmando que o mandato absoluto do jurisconsulto é “o mais importante dos mandamentos divinos e tem prioridade sobre todos os mandamentos divinos derivados (...) Trata-se de um dos mandamentos primários do islã e tem prioridade sobre todos os mandamentos derivados, mesmo sobre a oração, o jejum e a peregrinação a Meca”⁷⁶ (citado em Arjomand, 1993, p. 96).

O presidente Khamenei emitiu então um pronunciamento retificando suas opiniões, e que merece ser citado por extenso devido à importância que terá na nossa discussão mais adiante:

Os mandamentos do jurista governante são mandamentos primárias e são como os mandamentos de Deus. ... As regulações da República Islâmica são regulações islâmicas, e a obediência a elas é obrigatória... Todas são ordens governamentais do jurista governante... *Na realidade, é por causa da legitimidade do Mandato [do jurista] que todas elas adquirem legitimidade.* O Mandato do Jurista é como a alma no corpo do regime. Iremos mais além, e dizemos que a validade da Constituição, que é a base, o padrão, e o quadro de todas as leis, é devida à sua aceitação e confirmação pelo jurista governante. Se não fosse assim, que direito têm 50 ou 60 ou 100 especialistas? *Que direito tem*

⁷⁶ Sempre no seu tom conciliador e misericordioso para com quem concorda com ele, cinco dias depois Khomeini emite uma carta dizendo que Khamenei era um “irmão” que apoiava o mandato absoluto do jurisconsulto (velayate motaqaye faqih).

a maioria do povo para ratificar uma Constituição e fazê-la obrigatória a todas as pessoas? A pessoa que tem o direito de estabelecer a Constituição para a sociedade é o jurista governante...

É o jurista governante que cria a ordem da República Islâmica como uma ordem para a sociedade islâmica e requer obediência a ela. Opor-se a essa ordem, portanto, torna-se proibido como um dos pecados cardeais, e combater os oponentes dessa ordem se torna um dever religioso obrigatório (citado em Arjomand, 1993, p. 97, ênfase nossa).

A declaração de Khomeini, pode ser considerada um marco da separação entre a política e a religião no Irã, e, juntamente com a reforma constitucional que se seguiu, representa a supremacia da razão de Estado sobre a tradição religiosa. O Estado, ao tentar estabelecer seu domínio no discurso religioso, muda radicalmente a natureza da religião. É no funcionamento do sistema política iraniano que se delinearam os contornos imprecisos que tinha a noção de *velayate faqih* – primeiro, com a formação da Assembléia dos Expertos depois da recusa de Bazargan de organizar um referendo; segundo, com o impasse criado pelas disputas entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões, que levou à declaração de Khomeini e à criação da Comissão para a Determinação do Interesse e à revisão constitucional.

Em 1988, Khomeini ordena a criação de um conselho, chamado de Comissão para Determinação do Interesse da Ordem Islâmica (مجمع تشخیص مصلحت نظام), composto dos seis juristas religiosos do Conselho dos Guardiões; o presidente Khamenei; o presidente do Majlis, Rafsanjani; o presidente do Supremo Conselho Judiciário, hojjatoleslam Ardabili; Tavassoli, membro do secretariado de Khomeini; Khomeiniha, promotor geral; primeiro-ministro Mir-Hossein Mussavi, e do ministro referente à lei em questão, além do filho de Khomeini, que servia de informante ao pai. Khamenei ficou sendo presidente da Comissão.

A Comissão deveria arbitrar as pendências entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões.⁷⁷

Além da Comissão, em 1988, depois da insistência do Supremo Conselho Judiciário e do Majlis, Khomeini criou um comitê para a revisão da constituição, tendo como presidente o presidente da Assembléia dos Expertos e como vice-presidentes Khamenei e Rafsanjani,

⁷⁷ Até 2000 os membros do Conselho para Determinação do Interesse são:

1. Hashemi Rafsanjani , Akbar ,Hojjatoleslam (Presidente do Conselho)

Entidades Legais:

2. Khatami , Mohammad ,Hojjatoleslam (Presidente)
3. Nateq, Nouri , Ali Akbar,Hojjatoleslam (Presidente do Majlis; Sociedade dos Clérigos Combatentes)
4. Hashemi Shahroudi, Mahmoud, Ayatollah (Chefe do Judiciário)
5. Jannati , Ahmad , Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões)
6. Ostadi, Reza, Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões)
7. Rezvani , Gholamreza , Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões)
8. Mo'men , Mohammad , Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões)
9. Yazdi, Mohammad, Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões; Sociedade dos Clérigos Combatentes)
10. Taheri Khoram-Abadi, Hasan, Ayatollah (Membro do Conselho dos Guardiões)
11. O ministro relativo à discussão em pauta.

Entidades reais:

12. Mahdavi Kani , Mohammad Reza , Ayatollah (Sociedade dos Clérigos Combatentes)
13. Amini Najafabadi , Ibrahim , Ayatollah (Secretário da Associação dos Professores do Seminário de Qom)
14. Vaez Tabasi , Abbas , Hojjatoleslam
15. Emami Kashani , Mohammad , Ayatollah (Sociedade dos Clérigos Combatentes)
16. Mousavi , Mir Hussein
17. Velayati , Ali Akbar
18. Mohammadi Reyshahri , Mohammad , Hojjatoleslam (secretário da Associação para a Defesa dos Valores da Revolução Islâmica)
19. Sane'i , Hassan , Hojjatoleslam (Associação dos Clérigos Combatentes)
20. Fereidoun Rowhani , Hassan , Hojjatoleslam (Sociedade dos Clérigos Combatentes)
21. Mousavi Khoeiniha , Mohammad , Hojjatoleslam (Associação dos Clérigos Combatentes)
22. Asgar Owladi , Habibollah (secretário da Associação da Coalizão Islâmica)
23. Dorri Najafabadi , Qorbanali, Hojjatoleslam
24. Larijani , Ali
25. Mirsalim , Mostafa (Associação da Coalizão Islâmica)
26. Tavassoli Mahallati , Mohammadreza , Ayatollah (Associação dos Clérigos Combatentes)
27. Nouri , Abdullah , Hojjatoleslam
28. Nabavi , Morteza (Associação Islâmica dos Engenheiros)
29. Firouzabadi , Hassan , Lt. General
30. Aqazadeh , Gholamreza
31. Namdar Zanganeh , Bijan
32. Hashemi , Mohammad
33. Nourbakhsh , Mohsen
34. Habibi , Hassan Ibrahim

e composto de 18 clérigos e 2 laicos, com cinco membros do Majlis. O comitê teve dois meses para apresentar um projeto de revisão constitucional em relação aos seguintes pontos, entre outros: 1. os atributos do Líder; 2. fortalecimento do executivo; 3. centralização do judiciário; 4. centralização da administração de rádio e televisão; 5. institucionalização da Comissão para a Determinação do Interesse. Khomeini sugeriu que a exigência que o Guia fosse uma fonte de imitação fosse substituída – segundo ele, um “jurista justo” aprovado pela Assembléia dos Expertos seria suficiente.

Em 4 de junho de 1989, um dia depois da morte de Khomeini, a Assembléia dos Expertos elegeu Khamenei como novo Guia, num ato ilegal, já que a nova constituição, que previa a mudança das características necessárias para aceder ao cargo (de *marja'e taqlid* para uma simples assunção de “justiça” da parte do *faqih*) ainda não tinha sido proclamada: isso só aconteceu quando as emendas foram votadas em referendo juntamente com as eleições presidenciais de 8 de julho de 1989 (segundo estatísticas oficiais, 97% dos eleitores apoiaram as mudanças). A “parte política” da política iraniana foi fortalecida, com o fortalecimento da presidência (eliminação do cargo de primeiro-ministro), inserção do Conselho para Determinação do Interesse num quadro constitucional⁷⁸, centralização do judiciário, cujo chefe seria indicado pelo Guia com mandato de cinco anos, e extensão das qualificações do Guia segundo o artigo 109, que prevê que ele seja não somente um conhecedor da jurisprudência mas também tenha “uma perspectiva política e social correta, competência administrativa e gerencial, coragem, e força necessária para a Liderança”. A

⁷⁸ Segundo o Artigo 112: (1) Sob commando do Guia, o Conselho de Determinação do Interesse se reunirá sempre que o Conselho dos Guardiões julgar uma lei da Assembléia Consultiva Islâmica [o Parlamento] contra os princípios da *sharia* ou contra a Constituição, e a Assembléia não for capaz de cumprir com as expectativas do Conselho dos Guardiões. Além disso, o Conselho se reunirá para considerar qualquer questão enviada a ele pelo Guia e levará a cabo qualquer outra responsabilidade como mencionada nessa Constituição. (2) Os membros permanentes e substituíveis do Conselho serão indicados pelo Guia. (3) A regra para o Conselho será formulada e aprovada pelos membros do Conselho e sujeita à confirmação do Guia.

Assembléia dos Expertos pode demitir o Guia se for determinado que ele é incapaz de realizar suas funções ou se for decidido que ele não cumpre ou não cumpria as condições para o exercício do cargo, mas dada a centralidade da posição do Guia, e visto que os eleitos para a Assembléia dos Expertos passam pelo crivo do Conselho dos Guardiões, cujos membros religiosos são indicados pelo Guia, é quase impossível que isso aconteça. O sistema se autoreproduz.

O sistema político iraniano, embora legalmente mantenha um certo grau de legitimidade popular devido à eleição direta ou indireta de todos os membros, é exclusivista, elitista, clientelista e ideológico. O papel definido na constituição para o Guia confunde especialmente os poderes executivo e legislativo, e dão para o Guia praticamente poderes de chefe-de-Estado (compartilhados com o presidente). Embora seja dito na Constituição que o Líder e os membros do Conselho dos Guardiões são responsáveis perante a justiça como qualquer cidadão, está claro que isso quer dizer que essa responsabilidade é apenas uma responsabilidade civil, e não uma responsabilidade política derivada do cargo que ocupam.

A arbitrariedade desses cargos faz com que o resultado do exercício das funções assinaladas a eles seja determinado pela luta interna pelo poder entre as facções rivais dentro do sistema. A falta de clareza e a ambigüidade dos limites de ação do Guia fazem com que ele possa determinar, explícita ou implicitamente, de começo as possibilidades dos resultados das discussões legislativas e das políticas do governo. Assim, em 6 de agosto de 2000, na primeira intervenção direta do Guia no funcionamento do sistema político, o que pôs fim à sua pretensão de neutralidade e acentuou a percepção de arbitrariedade do sistema, Khamenei enviou uma carta ao Majlis ordenando o fechamento dos debates sobre uma nova lei de imprensa, que garantiria mais liberdade de expressão.

O Guia ainda atua também através da supervisão direta do funcionamento das instituições e organizações políticas através do “Escritório do Guia”, cujos funcionários têm a função de administrar os órgãos que representam o Guia dentro e fora do país. O Escritório coloca, em todas as universidades, nas forças armadas e paramilitares, nos governos de província, nos centros culturais no país e no estrangeiro etc.. um representante do Guia para expressar os pontos de vista do Guia e lhe informar sobre as atividades da instituição.

O judiciário, cujo chefe também é indicado pelo Guia, também tem suas tarefas pouco clarificadas, ainda mais pela presença de dois tipos de corte de exceção – os tribunais revolucionários ainda funcionam, e há uma corte especial para os clérigos. Atualmente o chefe do judiciário é Mahmud Hashemi Shahrudi (seu predecessor, Mohammad Yazdi, é hoje membro do Conselho dos Guardiões). A partir da década de 1990, cresceu a influência política do judiciário, que tomou parte nas disputas entre as facções do poder. Assim, em 24 de junho de 2001, os deputados do Majlis, na época dominado pela tendência reformista de Khatami, remeteram a Shahrudi uma moção de protesto contra o assédio sofrido por escritores, jornalistas, advogados e editores próximos dos reformistas. Como resposta, a justiça mandou prender um deputado, acusado de injúria ao judiciário.

O judiciário também tem quatro alvos preferenciais ao “limpar” o espaço público de elementos indesejáveis. Em primeiro lugar, há as personalidades político-religiosas próximas do presidente Khatami, como Gholamhossein Karbaschi, ex-prefeito de Teerã, e Abdollah Nuri, ex-ministro do Interior. Em segundo lugar, há os intelectuais e jornalistas, como Mohsen Kadivar, Shahla Lahiji,⁷⁹ Hassan Youssefi Eshkevari, Mehrangiz Kar, Akbar

⁷⁹ Lahiji, uma jornalista, foi condenada a três anos a meio de prisão por ter “agido contra a segurança nacional” e seis meses por descrever os perigos que enfrentam os escritores no Irã.

Ganji e Ebrahim Nabavi, entre outros. Em terceiro lugar, há os estudantes, que são presos às vezes sem acusação, às vezes com acusações espúrias, por manifestarem seus pontos de vista. Finalmente, há os movimentos de oposição. O Movimento para Liberdade no Irã, de tendência religiosa-nacionalista, até então tolerado extra-oficialmente, foi interdito em 2001, a que se seguiram prisão em massa dos membros.

4.2 O funcionamento do sistema político e econômico nas décadas de 1980 e 1990

Durante a década de 1980, a presidência do parlamento é assegurada por Ali Hashemi Rafsanjani; a presidência da República por Ali Khamenei, e Mir-Hosein Mossavi, primeiro-ministro—função em que ficarão até 1989, quando Rafsanjani será eleito presidente e Ali Khamenei, indicado para Guia da Revolução. Depois do fim da guerra, as bases da República Islâmica estarão bem mais sólidas, com o extermínio de milhares de presos políticos nas prisões, e uma transmissão do poder tranqüila após a morte de Khomeini.

A presidência de Rafsanjani é marcada pelas suas tentativas de liberalização, que vão contra os interesses do bazar e das *bonyad* (fundações). Essas fundações formam uma densa rede paralela à economia formal, não pagam impostos ou taxas de importação, têm acesso a moeda estrangeira subsidiada e a empréstimos a juros baixos dos bancos estatais, e não são responsáveis nem ante o Banco Central nem ante o Ministério da Fazenda, mas somente perante o Guia.

As Fundações são encontradas na maioria das cidades iranianas, e, de fachada, são entidades caritativas, que ajudam os pobres. Segundo Klebnikov (2003):

Muitas bonyads assemelham-se claramente ao crime organizado, extorquindo dinheiro de empresários. Além das maiores empresas nacionais, quase toda cidade tem sua própria bonyad, afiliada com mullahs locais. “Muitos pequenos homens de negócios reclamam que, logo que você começa a ganhar algum dinheiro, o principal mullah vem até você e pede uma contruição para sua obra de caridade local.”, diz um economista da oposição, que se nega a revelar seu nome. “Se você recusa, será acusado de não ser um bom muçulmano. Algumas testemunhas aparecerão para testemunhar que o ouviram insultar o Profeta Maomé, e você vai ser mandado para a cadeia.” É a Cosa Nostra do fundamentalismo.

Algumas fundações são verdadeiras corporações empresariais. Estima-se que 40% da economia do país sejam controlados por essas fundações, entre as quais a Fundação dos Deserdados e dos Feridos de Guerra (بنیاد مستضعفان و جانبازان), fundada em 1979, para ajudar aos necessitados e feridos de guerra; a Fundação dos Mártires (بنیاد شهدا), fundada em 1980, e a Fundação do 15 Khordad (بنیاد پنزدهم خرداد), fundada em 1981, que ajudam às famílias dos mártires da revolução e da guerra com o Iraque; e ainda o Comitê de Assistência do Imam (کمیته امداد امام)⁸⁰ e a tradicional a Astane Qods Razavi, que administra os bens do santuário do Imam Reza em Mashhad. Essas fundações se consideram responsáveis somente perante o Guia, que designa seus diretores.

A Astane Qods é uma fundação de caridade (*waqf*) que administra os bens do santuário do Imam Reza em Mashhad. Possui 60% das terras da cidade, mais de 400.000h@ de terras cultiváveis, várias fábricas, hospitais e ações de empresas no Irã e no exterior (Hourcade, 2000). A Astane Qods é dirigida pelo Ayatollah Vaez-Tabasi, que sai ocasionalmente do seu silêncio para fazer pronunciamentos conclamando a morte aos apóstatas e opositores do regime. O filho de Tabasi, Naser, dirige a zona-franca de Sarrakhs,

⁸⁰ O Comitê de Assistência do Imam dá uma importante ajuda financeira a entidades no exterior. No começo, somente 5% da renda do Comitê vinha do Estado, o resto de doações privadas; em 2000, 99% do orçamento era bancado pelo Estado. Em 2000, o Comitê gastou US\$ 22.220.000 no Líbano (com os xiitas libaneses, principalmente o Hezbollah); US\$ 360.000 na Síria; US\$ 557.000 no Azerbaijão; US\$ 334.000 na Chechênia e US\$ 97.000 na Palestina (Kian-Thiébaud, 2005, p. 58).

na fronteira com o Turcomenistão. A Astane Qods ajudou a construir uma ferrovia ligando os dois países, estradas, um aeroporto internacional, um hotel, e prédios do governo. Em 2001, Naser foi preso por corrupção, mas a corte o julgou inocente baseada na alegação de que ele “não sabia que estava agindo contra a lei” (Klebnikov, 2003).

Mas o poder da Astane Qods não se equipara à da Fundação dos Deserdados. Até recentemente era dirigida por Mohsen Rafiqdust, que tinha tido a sorte de ser motorista de Khomeini, e foi ministro dos Pasharan e vice-presidente. Desde de 1997 é dirigida por Mohammad Foruzandeh, ex-ministro da Defesa. Depois da revolução, a fundação se apropriou da Fundação Pahlavi, e tomou posse de grande parte de bens e terras confiscados.

O volume de suas transações foi de cerca de 600 milhões de euros em 1994, enquanto que a renda do governo em impostos foi de 550 milhões de euros no mesmo ano. Segundo os dados disponíveis, a Fundação controlaria mais de 400 empresas, e domina uma fatia considerável do mercado: 53% do óleo de motor; 43% das bebidas não-alcoólicas; 27% das fibras sintéticas; 26% dos pneus; 20% do açúcar; 20% dos têxteis; 30% dos derivados do leite e 43% dos hotéis. Em 1994, a Fundação construiu cerca de 2,4 milhões de m² de centros comerciais e imóveis para habitação.⁸¹

Seus investimentos na área têxtil, onde emprega 9100 pessoas em 20 empresas, são apoiados entre outros pelo grande importador Habibollah Asgaroladi Mosalman, um dos dirigentes do Partido da Coalizão Islâmica, influente na atual composição do Parlamento. Asgaroladi é muito ativo na importação de tecidos, especialmente os usados para o *shador* e o véu islâmico.

⁸¹ Fonte: Payame Emruz, no. 4, fev.-mar. 1994, p. 23; no. 21, dez.-jan. 1997/98, p. 75 *apud* (KIAN-THIÉBAUT, 2005, p. 59).

Em outras indústrias (química, extrativismo vegetal, petróleo, metal), emprega cerca de 5500 pessoas. Tem quatro frotas de pesca, cerca de 8000h@ de terras dedicadas à horticultura e 70.000h@ de terras cultivadas, 19 fazendas de criação de gado e avicultura, e 25 fábricas de alimentos, produzindo cerca de 150 produtos agrícolas e alimentícios que são destinados ao mercado local, regional (Golfo e Ásia Central) e internacional.

A variedade dos seus investimentos reforça o seu poder, sendo quase que um monopólio. Tem mais de 10 empresas de navegação, cinco grandes companhias de transporte rodoviário e 2 de transporte ferroviário. Isso é complementado por seus projetos de construção de transporte e infraestrutura, que chegam a 300 milhões de dólares, com projetos no Paquistão e no Kuwait que chegam ao montante de 100 milhões de dólares. Também possui 40 empresas de material de construção.

A Fundação tem mais de 40% dos hotéis no país (entre os quais os 24 maiores), agências de viagem, áreas de lazer e estações de férias e complexos esportivos. Por causa disso, a Fundação, bem como a família Rafsanjani, têm um interesse na abertura do país e numa certa liberalização do comércio, mas não da produção, e um interesse particular no turismo internacional, o que vai contra a ideologia xenófoba dos seus aliados conservadores.

A retórica anti-imperialista também dificulta a atração de investimentos estrangeiros. Rafsanjani desvalorizou o rial, e tentou privatizar o enorme setor público que a República Islâmica herdou do regime Pahlavi, mas muitos de seus projetos eram barrados pelo 3º. Majlis, controlado pela “esquerda islâmica”, favorável a uma economia estatizada – e, de fato, também pelo 4º. Majlis, eleito em 1992, dominado pelos “conservadores”.

As tentativas de reformas as fundações do 6º. Majlis (2000-2004), dominado pelos “reformistas”, foram impedidas pelo Conselho dos Guardiões ou pelo Guia. O Guia interveio em pessoa em janeiro de 2004 e, passando por cima de uma medida adotada pelo

Majlis, exonerou de imposto as sete mais ricas e poderosas fundações: dos Deserdados, dos Mártires, do 15 Khordad, o Comitê de Assistência do Imam, a Astane Qods, a Fundação al-Zahra, o Escritório de Propaganda Islâmica da Escola Teológica de Qom e a Organização da Propaganda Islâmica. A invalidação da candidatura de uma enorme quantidade de reformistas à eleição parlamentar de 2004 pode ser vista, do ponto de vista econômico, como uma tentativa de defender os interesses econômicos das fundações.

A política iraniana, ainda mais depois da dissolução do Partido da República Islâmica em 1987, acontece num sistema que Jean-François Bayart chama de faccional e colegial. Os partidos políticos não são claramente definidos, os programas e as ideologias podem ser divergentes e oscilar entre a esquerda e a direita. A política gira em torno de redes de atores revolucionários, articulados em torno de associações clericais, grandes jornais, relações pessoais, comerciais e familiares. Entre esses grupos devemos destacar a Sociedade dos Clérigos Combatentes (جامعه روحانيون مبارز), a Associação dos Clérigos Combatentes (مجمع روحانيون مبارز), *Heyate motalefeye eslami* e os Executores da Reconstrução.

A Sociedade dos Clérigos Combatentes é chefiada pelo *ayatollah* Azari-Qomi, e apoiada pela casa editorial Resalat. Defende a herança de Khomeini, a islamização do direito e dos costumes, a preponderância do clero no Estado e o *velayat*. Luta contra o pluripartidarismo e os liberais, e apoiaram a candidatura de Nateq Nuri, então presidente do parlamento, à disputa pela presidência em 1997.

A Associação dos Clérigos Combatentes é chefiada pelo *ayatollah* Khomeiniha, e agrupa os clérigos da chamada “esquerda islâmica” – Mehdi Karrubi, Mohtashempur, o antigo primeiro-ministro Mussavi e o ex-ministro da Indústria, Behzad Nabavi. São a favor da estatização da economia e apóiam Khatami. Mohammad Khomeiniha foi líder dos

“Estudantes da Via do Imam” que atacaram a embaixada estadunidense em 1979, Karrubi, presidente do parlamento entre 1990 e 1994

Há também o *Heyate motalefeye eslami*, formado de comerciantes do bazar, conservadores e homens de negócios. Seu secretário-geral é Assadollah Badamchian, deputado; um dos seus mais influentes membros, Asgaroladi, representante do bazar, apoiou Nateq Nuri. Um de seus membros, Naghi Khamoushi, presidente da Câmara de Comércio, aprova uma aproximação com os EUA, mas ataca os liberais.

Em 1997, antes da eleição presidencial, foram criados os “Executores da Reconstrução” (کارگزاران سازندگی), pelo então presidente Rafsanjani. O grupo é composto de tecnocratas partidários da liberalização econômica e agrupados em torno de Gholamhossein Karbaschi, então prefeito de Teerã. « Ce groupe est devenu libéral par conviction technocratique : pour lui, l’indispensable réforme de l’économie suppose d’abord une ouverture politique » (Khosrokhavar ; Roy, 1999, p. 36).

As distinções que se fazem entre essas correntes entre “reformadores”, “modernistas”, “radicais”, “conservadores”, são no mínimo, enganadoras, e, quando muito, inúteis. Há uma diferença entre ideologia e associação política. Por exemplo, em 1997, Azari Qomi disse que Khamenei não deveria ter aceito o cargo de Guia. O *ayatollah* Hassan Sanei, da Fundação 15 Khordad, membro da Associação dos Clérigos Combatentes, atualiza freqüentemente a recompensa pela morte de Salman Rushdie. Por outro lado, membros *Heyate* têm uma relação tensa com as fundações, que acusam de privilégios.

Dada essa divisão em facções, podemos fazer duas considerações. No plano de programas políticos, a divisão que se tem que fazer é entre os partidários de um “Estado máximo” (uma ordem política, econômica e social controlada e dirigida pelo Estado) e os partidários, por assim dizer, do “Estado mínimo”, que são compostos pela fração

“quietista” do clero, que não vê com bons olhos o *velayate faqih* e é representada pelos *ayatollah* Khoi, Qomi e Shariat-Madari, que se opõem às políticas do governo principalmente por razões teológicas.

No plano da relação entre a sociedade e o Estado, a concepção, tanto dos membros da classe política quanto da sociedade civil, é de uma divisão entre os “estabelecidos” e os “outsiders”, para utilizar os termos de Norbert Elias, ou, em outras palavras, entre os incluídos e os não incluídos no sistema, o que os iranianos chamam de *khodi* (“os nossos”) e *gheir khodi* (“os não-nossos”), e, no campo político, os que estão “dentro do sistema” (*darune nezam*) e “fora do sistema” (*birune nezam*). Todo o sistema se organiza a partir dessa divisão, que divide, segundo Djalili, os cidadãos em primeira e segunda classe:

Se os cidadãos de segunda classe não são sistematicamente afastados dos argos administrativos, embora não ocupem jamais as posições demasiadamente visíveis, por outro lado eles não são autorizados a participar da vida política, suas candidaturas às eleições são sistematicamente rejeitadas, e alta administração é interdita oficialmente, e, mesmo se eles atuarem no setor privado, a boa gestão de seus negócios exige uma associação com aqueles que têm uma aura de santidade (Djalili, 2003, p. 81).

Essa divisão entre « os de dentro » e « os de fora » gera um certo equilíbrio dentro da elite. As mudanças políticas não são mudanças *de elite*: trata-se sempre de mudanças do governo composto por membros da elite. As elites circulam no alto escalão.⁸²

Essa divisão entre a elite e as pessoas comuns é percebida já na Constituição e reforçada pela prática. O artigo 99 da Constituição de 1989 afirma que o Conselho dos Guardiões é responsável por supervisionar as eleições, mas não afirma que tipo de

⁸² Assim, por exemplo, Khamenei foi presidente da república enquanto Rafsanjani era presidente do parlamento; depois Rafsanjani se tornou presidente da república e Khamenei, Guia; quando Rafsanjani não pôde mais concorrer a presidente depois de dois mandatos consecutivos, tornou-se presidente da Comissão para Determinação do Interesse.

supervisão deve ser feita. As eleições se passam então somente dentro do círculo dos “insiders”, quer dizer, entre as principais correntes políticas descritas acima, e a aprovação do líder, um perfil de idoneidade ideológica e credenciais de longo serviço ao sistema, além é claro de um apoio financeiro, são fundamentais.

Vejamos como isso ocorreu com o atual presidente, Mohammad Khatami. Antes de tudo, quem é Khatami? Deixando à parte as considerações sobre seu projeto político, de que trataremos mais adiante, como foi que ele conseguiu se candidatar em primeiro lugar, e quais foram os grupos de insiders que o apoiaram?

Mohammad Reza Khatami é filho do *ayatollah* Ruhollah Khatami, da cidade de Ardakan, na província de Yazd. Ruhollah era muito admirado pelos habitantes de Ardakan. Como sua esposa era rica, não precisava pedir o “imposto religioso” (khoms=o quinto) para sobreviver, e também era conhecido por sua moderação, bem como sua abertura intelectual. Sempre escutava as emissões de rádio internacionais em persa, e mantinha-se atualizado quanto às tendências intelectuais religiosas e leigas. As histórias que se contam sobre Ruhollah são representativas do sentimento que o povo local tem por ele e pela família Khatami (Abdo; Lyons, 2003, p. 78).

O filho de Ruhollah Khatami, Mohammad Reza Khatami insistiu em estudar filosofia em Isfahan antes de realizar seus estudos religiosos em Qom, onde conseguiu o grau de *hojjatoleslam*, um grau médio na hierarquia xiita. Segundo seu colega de seminário Fazel Meybodi, quando chegou em Qom, Khatami trouxe consigo uma bagagem de livros que incluía Rousseau, Locke, Montesquieu, Frantz Fanon, Aimée Cesaire, Che Guevara, e os iranianos Shariati e Jalal Ale Ahmad, e teria formado um grupo que discutia, segundo Meybodi, “o movimento anticolonial e noções como sociedade civil e estado de direito” (Idem, p. 81). Mesmo sendo insustentável assumir a veracidade do relato de Meybody na

íntegra, já que nunca houve movimento anticolonial propriamente dito no Irã,⁸³ e que noções como sociedade civil e Estado de direito estavam pouco em voga mesmo em círculos acadêmicos na época,⁸⁴ tal afirmação, que, feita a uma repórter americana por uma pessoa que age como ligação entre Khatami e o alto clero de Qom, chama a atenção justamente pelo fato de apontar para o presente: segundo as evidências, portanto, é uma visão bastante retrospectiva da história, que vê o passado com os olhos do presente, procurando justificar e explicar ambos, ao mesmo tempo em que o sujeito também apresentar a si e ao presidente como intelectuais religiosos progressistas. Mesmo assim, parece que Khatami, antes de 1979, estava mais para intelectual militante de esquerda religioso (na veia de Shariati) do que para clérigo: raramente usava o hábito clerical e o turbante de *sayid* (descendente do profeta), preferindo um terno tipo ocidental, às vezes com gravata borboleta, e descuidado do cabelo e da barba.

A primeira aparição pública de Khatami foi em agosto de 1979, quando participa de um seqüestro de um avião da Iran Air, cujo objetivo era dirigir-se para Trípoli, na Líbia, para o aniversário de 10 anos de governo do Coronel Qadafi. Depois da revolução, foi nomeado por Khomeini para dirigir o jornal Kayhan, depois ingressando no parlamento como deputado conservador. Participou do Alto Conselho para a Revolução Cultural Islâmica, cuja missão era islamizar as universidades. Foram demitidos cerca de 6000 professores e assistentes, e expulsos cerca de 20.000 estudantes suspeitos de simpatias reacionárias. Em seguida, aproximou-se do então primeiro-ministro Hossein Mossavi

⁸³ O que houve realmente foram correntes nacionalistas, já que o país nunca foi efetivamente colonizado, e a tentativa de instalar um protetorado de fato com o Acordo Anglo-Persa de 1919 falhou.

⁸⁴ Uma época em que chegava ápice o processo de descolonização e Guerra Fria, estabelecendo-se de ditaduras de direita e esquerda... Do mesmo modo, é inconcebível que uma noção como “Estado de direito” tenha sido discutida (e muito menos num grupo minúsculos de estudantes autodidatas pouco graduados de Qom) da mesma maneira como foi empregada, por exemplo, pela OAB no movimento pela democracia entre as décadas de 70-80 no Brasil.

Khamene'i, fazendo parte de um grupo de religiosos e políticos cujo projeto era conseguir a auto-suficiência econômica ao Irã. Esse grupo controlava a Sociedade dos Clérigos Combatentes e os Mujahedin da Revolução Islâmica⁸⁵. A partir de 1982, Khatami ocupou o cargo de ministro da Cultura e Orientação Islâmicas, do qual uma das prioridades era a “exportação da revolução islâmica”. Esse ministério também censurava a imprensa, sendo responsável pela colocação de 400 intelectuais iranianos, no Irã ou no exílio, numa lista negra. O número de obras censuradas passou de 2000 para 5000 (Taheri 2001).

De 1979 a 1997, Khatami nunca criticou o regime, nem as execuções em massa, sobretudo as que ocorreram em 1988. Em 1992, durante a presidência Rafsandjani, Khatami perde o cargo de ministro, tornando-se diretor da Biblioteca do Parlamento.

Khatami goza também de uma relação amigável com o atual Guia. Ele e Khamenei são amigos desde antes da revolução, e têm laços familiares. A cunhada de Khatami, Zahra Eshraghi, é neta do *ayatollah* Khomeini. Quando Khatami era chefe das grandes publicações *Kayhan*, Khamenei, que dirigia o jornal *Jomhuriye Eslami*, pediu-lhe que continuasse a imprimir seu diário, mesmo não tendo pago os trabalhos anteriores. Como diz um dos colegas de longa data de Khatami: “The two haggled like a couple of merchants in the bazaar. Khamenei is just an ordinary man in an extraordinary position” (Abdo; Lyons, 2003, p. 58).

A indicação de Khatami para a presidência não aconteceu sem os seus percalços e imprevistos – talvez, se formos nos ater às palavras de seu irmão, até mesmo sua candidatura tenha sido imprevista, e sua *entourage* não esperava uma vitória. Em 1996, a Associação dos Clérigos Militantes, de tendência estatista, procurava restabelecer uma

⁸⁵ Encabeçados pelo ex-ministro da indústria e vice-primeiro-ministro Behzad Nabavi.

posição proeminente no sistema depois do governo de Rafsanjani. A associação primeiro cogitou a candidatura de Mir Hossein Mussavi, ex-primeiro-ministro. No entanto, Mussavi parecia indeciso quanto à candidatura, e acabou não concorrendo. Segundo membros da Associação dos Clérigos Militantes, a candidatura de Mussavi teria sido barrada (extra-oficialmente) pelo Guia, que teria deixado transparecer sua opinião contra um presidente leigo. Com a candidatura de Mussavi descartada, o chefe da Associação, Mehdi Karrubi, ex-presidente do parlamento, juntamente com Mohammad Mussavi Khoeiniha, pediram que Khatami se candidatasse. Embora não fosse um candidato de peso, Khatami tinha vários outros fatores a seu favor: era membro fundador da Associação, tinha credenciais revolucionárias impecáveis; reconhecido por ter sido ministro da Cultura, era eloquente e carismático, e melhor de tudo, e para completar o turbante de descendente do profeta.

Antes de se engajar na campanha, Khatami, foi pedir a aprovação do Guia Khamenei. Segundo Geneive Abdo, o argumento de Khatami foi de que o sistema precisava de mais base popular, que a participação nas eleições estava baixa. Nas eleições presidenciais de 1993, estima-se que somente 52,5% dos eleitores participaram. Khatami propunha que mesmo alguém como ele, com poucas chances de ganhar, mas que trouxesse novas idéias, que atraíssem principalmente os jovens, conseguiria revigorar o regime (Idem, ibidem). Khamenei permaneceu indiferente ao conteúdo do programa de Khatami, mas, segundo o seu pronunciamento depois que Khatami ganhou a eleição, ficou satisfeito com o resultado, e interpretou a grande taxa de participação como um sinal de força do regime face aos inimigos externos e internos.

Depois de deslanchada a campanha, iniciou-se um processo de marketing eleitoral um tanto quanto inovador para o cenário iraniano. Para sensibilizar os religiosos, foi editado um livro em honra do pai de Khatami, o *ayatollah* Khatami, de Yazd, que incluía tributos

de clérigos renomados do Irã e do Iraque (Idem, p. 59). Khatami era apoiado por um círculo de amigos e familiares de sua região, além de um grupo de intelectuais religiosos e artistas, que procuraram construir a sua imagem como um “típico Yazdi” – os habitantes da região de Yazd têm fama de ser simples e trabalhadores, de não gostarem de brigas, e de serem pacientes até o adversário cometer um erro fatal. O velho ônibus que o transportou durante o sua campanha pelo país contrastava com os Mercedes que os mullahs gostam de usar.

Khatami melhorou seu visual, suas fotos eram retocadas para lhe dar um ar mais jovem, sua roupa de clérigo estava sempre impecável, e o tom de seu discurso e seu sorriso lhe conferiam uma aura de simpatia que era bastante diferente da pose grave e mortíça dos clérigos idosos e seus discursos fastidiosos, com seu palavreado arabizado. Seus assessores ganharam um ponto ao perceberem que um ator de cinema famoso dizendo que ia votar em Khatami era muito mais eficiente do que um discurso intelectualizado.

A Rafsanjani também interessava a candidatura de Khatami, um candidato de tempera morna, possivelmente influenciável. Em Teerã, recebeu apoio do prefeito, também membro e testa-de-ferro da facção dos Executores da Reconstrução, de Rafsanjani. Os organizadores de sua campanha em Teerã pagavam os taxistas R 70.000 por dia (cerca de US\$ 12) para levar os passageiros de graça e dizer que a passagem era cortesia de Khatami, até o orçamento acabar. O costume pegou e uns motoristas começaram a fazer as viagens de graça, mesmo não recebendo nada. A equipe de Khatami também enviava faxes para contatos pessoais e de negócios assinados pelo candidato, felicitando-os por aniversários, celebrações, abertura de um novo negócio e festividades religiosas (Idem, p. 65). A prefeitura ajudou colocando cartazes imensos por toda a Teerã (em contravenção à lei eleitoral).

Assim, fora as peculiaridades e os aspectos de uma campanha que se encontram em qualquer país (inclusive as irregularidades), o que distinguiu a campanha de Khatami (e um dos fatores que lhe rendeu o sucesso nas urnas) foi o fato de ele se apresentar para o sistema como um homem *do sistema*, e aos olhos do povo como um homem *para* o povo (mas não especialmente “do povo”). De fato, Khatami, bem como os intelectuais religiosos leigos e clérigos que o apóiam (um grupo que inclui o clérigo Mohsen Kadivar e o ex-vice-ministro da inteligência Said Hajjarian, entre outros) são todos, por assim dizer, filhos do sistema, mesmo que não sejam na verdade os grandes beneficiários do *status quo*.

Os iranianos fazem uma idéia do governo da República não como um governo islâmico, mas sim um “governo de famílias”. Entre essas famílias, talvez a mais em vista é a do ex-presidente e hoje chefe do Conselho dos Guardiões Rafsanjani, que, de uma família que cultivava pistache veio a ser um dos homens mais ricos do país depois da revolução. Um dos filhos de Rafsanjani participa na administração da zona-franca de Kish. O irmão de sua esposa foi vice-presidente do parlamento entre 1988 e 1992. Um de seus cunhados dirige a Fundação dos Deserdados. A lista não pára aí:

Um irmão chefiava a maior mina de cobre do país; outro assumiu controle da rede de TV estatal; um cunhado se tornou governador da província de Kerman, enquanto que um primo administra uma empresa que domina o negócio de US\$400 milhões de exportação de pistache; um sobrinho e um dos filhos de Rafsanjani assumiram posições-chave no Ministério do Petróleo; outro filho chefiava o projeto de construção do metrô de Teerã (em que estima-se que já foram gastos US\$700 milhões). Hoje, operando através de várias fundações e companhias, acredita-se também que a família controle uma das maiores companhias de engenharia de petróleo do Irã, uma fábrica de montagem de automóveis Daewoo e as melhores linhas aéreas privadas do Irã (embora os Rafsanjani neguem possuir tais bens) (Klebnikov, 2003).

Depois da revolução, o mercado negro enriqueceu alguns, enquanto que a maioria da população tem uma renda per capita menor do que na época do xá, devido também ao

supercrescimento populacional durante a década de 80. Devido às taxas múltiplas de câmbio, os que tinham conexões com o governo conseguiam uma licença de importação, comprando dólar com subsídio a 1750 rials e vendendo a 3000 no mercado livre. Said Lailaz, um economista, estima que cerca de 3 a 5 bilhões foram perdidos anualmente durante dez anos, e que a maior parte foi para umas 50 famílias (Klebnikov, 2003).

O irmão de Habibollah Asgaroladi Mosalman⁸⁶, Assadollah Asgaroladi, tem uma fortuna estimada por banqueiros iranianos em US\$ 400 milhões, acumulada quando Habibollah era ministro do comércio na década de 80, sendo responsável pelas licenças de importação. Hoje Mohsen Rafiqdust, ex-diretor da Fundação dos Deserdados, é diretor da Fundação Nur, que tem imóveis e um lucro estimado em US\$ 200 milhões na importação de farmacêuticos, açúcar e material de construção.

O dinheiro dessas famílias – e das fundações – , segundo um empresário iraniano (Klebnikov, 2003), vão para as pessoas que apóiam o establishment clerical: componeses que são levados de ônibus a Teerã para manifestações pró-regime e as gangues do Ansare Hezbollah. As fundações também são usadas para lavagem de dinheiro – o dinheiro extorquido de investidores estrangeiros para “dar um jeitinho” para o negócio ser aprovado pelas autoridades é depositado em contas no exterior.

As grandes famílias do establishment político e suas ligações com a corrupção, com as fundações e com o bazar é que fazem com que a repressão à oposição seja difusa. O governo raramente emprega a polícia ou o exército diretamente; esse papel é deixado às gangues de rua, que são supervisionadas pelos aparatos de inteligência e são ligadas a autoridades religiosas, como o *ayatollah* Jannati, ou mesmo o Guia. Quando há necessidade,

⁸⁶ Um dos dirigentes do Partido da Coalizão Islâmica, hoje influente no parlamento (ver acima).

a malta age sem responsabilizar as figuras do regime. Como diz Rafiqdust: “Eu sou somente uma pessoa normal, com uma riqueza normal. Mas se o islã for ameaçado, eu ficarei grande novamente” (Klebnikov, 2003). Como ministro dos Pasdaran nos anos 80, Rafiqdust financiou e deu ajuda logística ao Hezbollah, estacionando os Pasdaran no Vale do Bekaa.

CAPÍTULO 5: As contestações ao poder no período pós-revolucionário

Podemos considerar a década de 90 no Irã como marcada por conflitos sobre reapropriação e redefinição do espaço público durante a década de 90, reverberando com discussões acerca da natureza do estado islâmico conjugadas a um debate sobre a herança revolucionária dos primeiros anos da revolução. Quem deve governar, os insiders ou os outsiders? O espaço político iraniano é um espaço público? A política é um negócio público ou privado? As principais decisões devem ser feitas aberta ou secretamente? Quem tem direito de participar do espaço público, e em que medida isso é permitido? Quem *deve* participar do espaço público, e quem *pode* fazê-lo – e dentro de que regras? O espaço público iraniano é religioso? Neste caso, é religioso porque é guiado por normas religiosas ou porque é composto por uma elite religiosa que o domina? Finalmente, o estado iraniano é uma república, ou uma aristocracia? Às vezes funciona como república; às vezes como aristocracia – as decisões do conselho dos Guardiões –; às vezes como uma “ditadura moral” hierarquizada encabeçada pelo Guia e seus asseclas e agentes; dum ponto de vista é um estado autoritário securitário corporativista pluricentral/tentacular. Em vista dessa ambigüidade (ou melhor, dessa profusão de marcadores normativos contraditórios), a instabilidade identitária e normativa só é mantida, em última instância, pelo silêncio através de uma política que funciona como affair privado dos insiders. Mas essas contradições inerentes ao sistema levam a ensejos de retificação da situação, seja em uma direção, seja em outra. Que autores pretendem dar voz a que desejo de direcionamento do sistema? E como dão voz a esses desejos/programas políticos? Como isso afeta o contexto de interação entre a sociedade e o estado?

Durante o governo de Ali Hashemi Rafsanjani, já podemos encontrar tendências na sociedade iraniana que indicam para um arrefecimento do ímpeto ideológico revolucionário puritano e das diretrizes políticas que caracterizaram a década de 1980, que foi marcada pela estatização da economia e a ideologização dos aparelhos de Estado. Costumava-se dizer que era melhor um funcionário do Estado ideologicamente devoto do que um com diploma. Depois das expurgações ideológicas na educação e no setor público após a revolução e principalmente durante a guerra, a partir dos anos 90 inverte-se a lógica, racionaliza-se um pouco a burocracia e o acesso a postos governamentais acontece mais com base no mérito. Rafsandjani reúne a seu redor quadros tecnocráticos, buscando o crescimento da economia, mas sem reformas políticas, perseguindo uma tendência menos estatizante que a esquerda islâmica que havia dominado as políticas de estado durante os anos 80.

A reconstrução a que se procedeu após a guerra com o Iraque e a necessidade de responder às demandas por melhoras no nível de vida fez necessário o retorno de técnicos, especialistas e professores leigos (Kian-Thiébaud, 2005). Na década anterior, o acesso ao ensino estendera-se a outras camadas da população: 40% das vagas das universidades são reservadas às famílias dos mártires, aos Pasdaran e aos Bassiji. Agora, o contato desses estudantes com professores não tão constrangidos ou formados pelo pensamento “totalizante” do Estado modificou bastante o seu ponto de vista sobre as realidades econômicas, sociais e políticas do país. Forma-se assim uma nova classe média, mais educada e mais aberta ao mundo, que fornece os quadros do Estado.

Apesar dessa melhora quantitativa no ensino, o sistema econômico não pode acolher tantos diplomados. Caso interessante, a universidade, em outros países do mundo islâmico, é um foro de conversão à ideologia islamista devido à falta de perspectiva política e

econômica. Como notado num capítulo anterior, na conjuntura de liberalização das décadas de 1980-90, cresce o desemprego, particularmente entre aqueles que não deveriam sofrer dele – os formados no ensino médio e superior. Após o período de euforia do boom do petróleo, assiste-se às reformas estruturais para reduzir os gastos excessivos do governo e do Estado. A recessão econômica, o próprio crescimento dos estudantes e uma oportunidade menor de emprego no setor público, que nas décadas de 60 e 70 era quase certo para os universitários, juntamente com a impossibilidade de expressão política e grandes dificuldades de desenvolvimento microeconômico (burocracia, corrupção, economia semi-estatizada, nepotismo, clientelismo etc.) são fatores apontados para o crescimento do apelo da ideologia islamista ao redor do mundo.

Mas no Irã o caso se inverte: são esses mesmos fatores que acabam gerando, na década de 1990, no Irã, uma reflexão crítica sobre o islã no Estado (o papel da religião na política), o islã *do* Estado (o papel da política na religião), bem como uma revisão normativa das relações sociedade-estado que se baseia em valores que são politicamente liberais – Estado de direito, sociedade civil, liberdade de expressão, soberania popular, liberdades individuais. Essa reflexão crítica, como notam Farhad Khosrokhavar e Olivier Roy (1999), ganha contornos especialmente intelectuais devido à grande dificuldade de expressão no nível político e econômico (dominado por estruturas elitistas, monopolísticas ou clientelistas). “A produção intelectual e artística é o único lugar onde pode acontecer alguma coisa” (Khosrokhavar ; Roy, 1999, p. 33). O que se costuma denominar “pós-islamismo” no cenário intelectual iraniano é concomitante ao advento do período pós-revolucionário, caracterizado mudança política e econômica em relação às políticas da década de 1980.

5.1 O pós-islamismo no novo pensamento político religioso

A visão pós-islamista se dá tanto através da expressão de um pensamento leigo (não necessariamente laico, pois pode se dar em/sobre uma simbologia religiosa, propondo uma reformulação dos termos e não uma rejeição de um campo de referência cognitiva) ou dos próprios religiosos. De qualquer forma, a referência ao islã é inevitável, já que todo o espaço público ou se articula através de referentes religiosos, ou tem implicações religiosas, suscitando uma resposta do clero-fora-do-estado e do clero-no-estado. Mas os referentes religiosos do estado não são os mesmos que os da formação religiosa tradicional, e isso fez com que surgissem focos de oposição silenciosa em meios clericais em torno de intelectuais religiosos que contestam a visão político-religiosa da República Islâmica. Esses intelectuais mantêm um público tanto em meios religiosos quanto entre os estudantes universitários.

Devemos notar, entretanto, que a caracterização de um pensamento como “pós-islâmico” é um pouco ilusória, na medida em que a oposição clerical ao governo não se resume, em absoluto, ao período da década de 1990 no Irã.

Sob a República Islâmica, muitos religiosos têm protestado contra o que vêm como uma supressão da liberdade de pensamento religioso. De fato, dentro das normas de debate dentro dos seminários islâmicos (*hawzeh*), os estudantes são estimulados a ser inovadores, e desenvolver interpretações próprias (*ijtihad*) dentro das regras de argumentação e debate. Mas, no curso do desenvolvimento de suas próprias interpretações e a formação de um grupo de estudantes e leigos seguidores de suas opiniões, consagrando-o publicamente, um religioso frequentemente desenvolve idéias que discordam de outros estudiosos -- inclusive dos que governam a República Islâmica. Mas, ao invés de engajarem em um debate de idéias tradicional e respeitar a opinião de um colega estudioso, as autoridades do governo

reprimem os religiosos que discordam de seu sistema. E certamente um fato que contribuiu a um aumento das críticas clericais ao regime islâmico foi a sucessão de Khomeini por Khamenei em 1989, quando não possuía nem o título de Ayatollah. A eleição de Khamenei para Guia da República Islâmica acentuou o aspecto político do sistema, tornando possível que tanto seus princípios quanto as pessoas que ocupam os cargos religiosos no estado sejam criticados.

Mesmo no tempo de Khomeini, este não escapou às críticas. Um dos casos mais famosos de oposição clerical é o do Ayatollah Kazem Shariatmadari, em grande parte considerado como superior a Khomeini em termos de conhecimento religioso (Kurzman, 2001, p. 344). Consentindo a contra-gosto à Revolução Islâmica, Shariatmadari preferia uma monarquia constitucional, como na Constituição de 1906. Após a Revolução, Shariatmadari apoiou um movimento político na sua província nativa do Azerbaijão, contestando a primazia do grupo de Khomeini. Os estudantes de Khomeini lançaram uma campanha de difamação contra Shariatmadari, praticamente expulsando-o dos meios clericais e colocando-o em prisão domiciliar até sua morte em 1985.

Na década de 1980, esperava-se que o Ayatollah Hossein Áli Montazeri sucedesse a Khomeini como Guia da República Islâmica. Com o tempo, porém, Montazeri começou a discordar de Khomeini, principalmente no que tocava à repressão do governo. Em cartas enviadas a Khomeini, Montazeri afirmava que a polícia secreta da República Islâmica era "bem pior" do que a SAVAK. Embora Montazeri continuasse a apoiar a teoria do *velayate faqih*, ele argumentava que o cargo deveria ser eleito, e "limitar-se à direção geral, ao invés de uma supervisão detalhada do governo." (Kurzman, 2001, p. 346).

Montazeri publicou suas memórias em 2000. É importante notar a sua reação à repressão sob a República Islâmica. Em 1981 ele enviou uma carta a Khomeini para o

tornar ciente das arbitrariedades das Cortes Revolucionárias. Montazeri denunciou as execuções arbitrárias, a prisão e execução de crianças, a tortura, e a superlotação das cadeias. Em 1986, sua carta foi mais contundente:

Você sabe que estão sendo cometidos crimes nas prisões da República Islâmica em nome do Islã que nunca foram vistos durante o regime malévolo do xá?

Você sabe que um grande número de prisioneiros foram mortos sob tortura por seus interrogadores?

Você sabe que, na prisão de Mashhad, cerca de 25 moças tiveram que ter seus ovários e úteros retirados como resultado do que lhes fora feito [minha nota: i.e., estupro], e porque não havia médicos ou cuidados médicos?

Você sabe que, na prisão de Shiraz, uma moça que estava jejuando no Ramadan foi executada devido a acusações mesquinhas imediatamente depois que terminou o jejum?

Você sabe que em algumas prisões da República Islâmica meninas estão sendo estupradas à força? [minha nota: expressãp redundante - como se pudesse haver estupros a não ser à força...]

Você sabe que os interrogadores xingam as garotas e usam palavras nojentas para insultá-las nos seus interrogatórios?

Você sabe que, devido à tortura desregrada, [minha nota: como se houvesse uma regra para torturar...] muitos prisioneiros ficaram mudos, paralíticos ou contraíram doenças crônicas? E que não há ninguém que escute suas reclamações?

Você sabe que, em algumas prisões, os prisioneiros foram proibidos de executar os ritos islâmicos?

Você sabe que em algumas prisões os prisioneiros são proibidos de ver a luz do dia, não apenas por um ou dois dias, mas por meses a fio?

Você sabe que, mesmo depois de um prisioneiro ser julgado e receber a sentença, batem e abusam dele? [minha nota: como se antes de ser julgado e receber a sentença, isso fosse mais aceitável...]

Sem dúvida contariam a Sua Eminência que essas são mentiras e que Montazeri é ingênuo.

Mas deixe-me também relatar a Sua Eminência, se me permitir, o que está acontecendo fora das prisões.

Você sabe que as pessoas, ao viajar de ônibus e táxi e nas filas para frango, ovos, óleo de cozinha e carne, ou nas filas nos postos de gasolina, estão maldizendo abertamente as autoridades da República Islâmica, inclusive, lamento dizer, você mesmo?

Você sabe que o clero e os religiosos são ultrajados pelo povo?

Você sabe que a maioria dos que vêm às orações de sexta-feira estão desencantados e maldizem as autoridades?

Você sabe que a propina é aumenta vertiginosamente a toda parte nos escritórios do governo, ministérios, e infelizmente nos escritórios dos promotores e nas cortes?

Você sabe que grandes desvios de fundos públicos são abafados com algumas propinas, um telefonema, ou uma recomendação, enquanto roubos pífios são levados à justiça?

Você sabe que tem havido tantos roubos e furtos e saques por pessoas com o uniforme dos Pasdaran e agentes dos Komiteh que as pessoas não têm segurança alguma em relação às suas vidas e propriedades?

Você sabe que mais de dois milhões de iranianos vivem no exílio e que muitas mulheres têm recorrido à prostituição e descreditado o Irã e os iranianos aos olhos dos estrangeiros?

Você sabe que a pobreza e o alto custo de vida estão levando o povo ao limite do suportável? Enquanto que a renda média e os salários são os mesmo que antes, os preço aumentou vinte vezes. Como é que os pobres podem viver nessas condições?

Você sabe que, ao contrário do que estudamos na jurisprudência islâmica, na República Islâmica nem o direito à vida nem o direito à propriedade de um muçulmano são respeitados?

Você sabe que a maioria dos bons juizes se desiludiram e abdicaram do cargo, deixando em seus lugares indivíduos corruptos ou fracos?

(...)

Sabe que cresce o número de viciados em drogas, e que execuções, prisões, campos de concentração, não são mais eficientes?

Concluindo, a minha opinião é de que o país está descendo numa espiral, e que a maioria das pessoas estão desiludidas.

Por oito anos, governamos o país através da violência, numerosas execuções, e confiscações impróprias, e não chegamos a lugar algum.

Montazeri também enviou uma carta a Khomeini questionando sua ordem de execução em massa dos Mojahedin nas prisões iranianas em 1988. As personalidades do alto escalão da República Islâmica naquela época continuam no poder hoje, em cargos diferentes, inclusive o presidente Khatami (que na época era Diretor de Assuntos culturais e Ideológicos do Alto Comando das Forças Armadas), e o Guia Ali Khamenei (que na época era presidente).

Em novembro de 1997, Montazeri deu uma palestra em Qom, dirigindo-se ao Guia Khamenei e seus seguidores, exortando-os a manterem-se nos limites constitucionais dos poderes do juriconsulto (faqih). Segundo Montazeri, o velayate faqih está incluído na Constituição juntamente com as eleições, "mas seu significado não é o faqih como um 'pau para toda obra' -- o que faria a palavra "república" perder seu sentido." Assim, a principal responsabilidade do faqih é "supervisionar os negócios da sociedade de forma que as políticas da sociedade não desviem dos padrões do Islã e da verdade." (Kurzman, 2001, p. 346). Em seguida, ele se dirige diretamente a Khamenei:

Você não tem um estatuto de um marja'. A marja'iyat xiita era uma autoridade espiritual independente. Não tente acabar com a independência da marja'iyat e fazer dos seminaristas empregados do governo. Isso é prejudicial para o futuro do Islã e do Xiismo. Apesar do que os seus seguidores afirmam, você não deu evidências de preencher a posição escolástica do Imam (Khomeini), que Deus o tenha. Não permita que a santidade e a espiritualidade do seminário se misture com o trabalho político das agências governamentais. (Apud Kurzman, 2001, p. 346).

Como resultado, os seguidores de Khamenei saquearam o seminário de Montazeri. Khamenei ameaçou de ordenar que ele fosse executado por traição, mas acabou ordenando prisão domiciliar, e seguidores de Montazeri foram presos.

Uma breve passagem pelo pensamento de Mohsen Kadivar e Mohammad Shabestari, dois intelectuais influentes no cenário intelectual iraniano, pode iluminar mais a questão da oposição islâmica ao governo iraniano⁸⁷. Ambos partem de uma crítica religiosa da tentativa do estado de obter hegemonia sobre, e homogeneidade do, pensamento religioso, ou de legitimar-se através da religião.

Mohammad Mojtabeh Shabestari nasceu em Tabriz em 1936 numa família de clérigos e estudou em Qom, onde se graduou como Mojtabeh (o que autorização para interpretação, *ijtihad*) e Doutor em Filosofia. Entre 1970 e 1979 dirigiu o Centro Islâmico de Hamburgo, onde se familiarizou com a filosofia alemã e a teologia católica e protestante. Depois da Revolução, foi deputado, mas retirou-se da política para dedicar-se ao jornalismo e a

⁸⁷ Aqui eu escolhi deliberadamente não analisar a obra do intelectual iraniano mais influente e venerado dentro e fora do país: Abdolkarim Soroush. Embora autor de uma obra relevante – “Teoria da Contração e da Expansão da Sharia” – Soroush não é religioso de formação e não assenta seu pensamento essencialmente na exegese xiita, como o fazem Kadivar e Shabestari. De fato, a noção-base de Soroush em sua principal obra é a de que as interpretações religiosas variam de acordo com o tempo e o lugar – o que o aproxima bastante da tradição da pluralidade de interpretações no meio xiita. Apesar disso, sua crítica tem sido por demais abstrata, ao contrário do pensamento mais ancorado na realidade de Kadivar e Shabestari, que atacam de frente e mais claramente questões cruciais para a sociedade iraniana, em vez de tentar evitá-las (e evitar sua consequência mais direta) com artifícios retóricos e linguagem elevada supostamente imbuída das mais modernas tendências da filosofia da ciência (o conhecimento de filosofia política de Soroush parece não ser muito impressionante).

atividades acadêmicas. Atualmente é professor de filosofia da Universidade de Teerã (Sadri, M., 2001).

Shabestari percebe uma crise da “leitura oficial” (a do regime) do islã. Essa crise, segundo ele, tem duas dimensões. A primeira resulta da crença que o islã é um sistema político e econômico completo e perfeito que responde às necessidades sociais de todos os tempos. A segunda deriva da convicção de que é o governo que deve aplicar a *sharia*. Segundo Shabestari, essas duas idéias surgiram na Revolução Islâmica, no decurso da qual fez-se hegemônica a percepção de que a religião deveria dominar a política, de acordo com o argumento de que a “legitimidade divina” (مشروعية الهی) deveria implicar na “aceitação popular” (مقبولیت مردم). Para Shabestari, esse pensamento se assenta nos seguintes pressupostos:

- a) só há uma fonte de conhecimento válida,
- b) essa única fonte válida é religiosa
- c) a religião pode ser resumida à jurisprudência (*fiqh*);
- d) todas as normas religiosas são eternas e perfeitas, e a comunidade de Medina na época de Maomé é o paradigma para todas as outras;
- e) a interpretação das normas religiosas é exclusiva de um grupo;
- f) a única interpretação legítima é a que se baseia na teoria do *velayate faqih*;

Shabestari contesta essa leitura oficial em todos os seus pontos: para ele, a) o islã é socialmente construído/historicamente determinado, e não tem todas as respostas para todos os problemas sociais, econômicos e políticos do ser humano, e portanto b) o conhecimento religioso não é a única fonte de conhecimento válida. Se o conhecimento religioso não é a

única fonte de conhecimento válida, então o campo religioso é limitado. O centro desse campo religioso, para Shabestari, é a espiritualidade—o que confere uma subjetividade histórica aos homens que não é ou não deve ser determinada pela religião (consequência de “a” e “b” acima). Finalmente, Shabestari, assim como outros religiosos, é a favor da pluralidade de interpretações e do policentrismo institucional tradicional no islã xiita, e conseqüentemente não se pode restringir o direito de interpretação a um grupo que sustenta uma teoria específica.

O centro do problema da limitação do conhecimento religioso, para Shabestari, é a distinção entre os valores, que são a-históricos, e as interpretações contextuais. Ele argumenta que não há princípios jurisprudenciais (*fiqh*) que permitam distinguir os dois. Podemos interpretar essa sua concepção de valores como absolutos em relação ao tempo à sua interpretação do termo “perfeição da religião” (إكمال الدين). Em contraste com os apologistas muçulmanos e os defensores do islamismo político, Shabestari nega a possibilidade de que se pode encontrar tudo nos textos religiosos. A “perfeição da religião” é uma perfeição limitada, e podemos ousar ir um passo mais adiante e dizer que esse limite são os “valores”. Desse modo,

O significado da perfeição da religião (ekmale din) não é que ela contém tudo sob o sol, de forma que, se não pudéssemos encontrar um termo específico nela, sairíamos a tachá-la de imperfeita. Ser perfeito, para a religião, não é funcionar como substituto para a ciência, a tecnologia, e a deliberação humana. (Shabestari, 1999, p. 234, *apud* Sadri, M., 2001, p. 261).

A visão da validação do conhecimento não-religioso está relacionada à noção de perfeição da religião: na medida em que a religião não substitui a ciência, a tecnologia e a

deliberação humana, elas têm uma fundamentação e uma legitimidade que não deve ser procurada na religião.

Uma outra consequência dessa concepção dos limites da religião é o entendimento que Shabestari tem da relação entre o islã, a democracia e a liberdade. Nas suas palavras:

Sou da opinião de que já passou do tempo de fazermos com que as pessoas saibam até que ponto a religião pode ajudá-las a resolver seus problemas seculares e a estabelecer uma sociedade avançada. [...] A necessidade de um governo democrático não pode ser derivada do significado da fé ou dos textos sagrados. Porém, uma vez que as necessidades sociais exigem tal forma de governo, os que têm fé devem construir um relacionamento com essa realidade, reconciliando-se com seus requerimentos, e levar uma vida de fé nas suas margens (Shabestari, 1998, pp. 134; 192, *apud* Sadri, M., 2001, p. 261-262).

Mohsen Kadivar nasceu em Fasa, na região central do Irã, em 1959. Deixou a Universidade de Shiraz depois de um breve tempo como estudante de engenharia elétrica, para estudar religião em Qom, onde recebeu permissão de "ijtihad" (interpretação). Kadivar vem de uma família com longa tradição de oposição política. Seu pensamento distingue-se dos de Shabestari e Soroush por assentar-se somente em fontes islâmicas, e principalmente em árabe.

Dos nove livros escritos por Kadivar, quatro são de teologia política, dos quais três compõem uma trilogia cujo primeiro volume é intitulado "Teorias do Estado na Jurisprudência Xiita", em que apresenta uma revisão das opiniões de altas autoridades religiosas sobre os tipos de governo desejáveis ou permissíveis no xiismo. Kadivar agrupa as teorias da seguinte maneira:

A) TEORIAS BASEADAS NA LEGITIMIDADE DIVINA IMEDIATA:

1. Saltanate Mashrou'eh: mandato indicado do jurisconsulto em assuntos religiosos (sharia), juntamente com o mandato monárquico dos potentados muçulmanos em assuntos seculares. *Proponentes:* Mohammad Bagher Majlesi, Mirzaye Qomi, Seyede Kashfī, Sheykh Fadlollah Nuri, Ayatollah Abdolkarim Haeri Yazdi.

2. Velayate Entesabiye 'Ammeh: Mandato Geral Indicado dos Jurisconsultos.

Proponentes: Molla Ahmad Naraghi, Sheykh Mohammad Hassan Najafī (Saheb Javaher), Ayatollah Borujerdi, Ayatollah Golpayegani, Ayatollah Khomeini (antes da Revolução).

3. Velayate Entesabiye 'Ammehye Shouraye Marja'eh Taqlid: Mandato Indicado Geral das Fontes de Imitação.

Proponentes: Ayatollahs: Javadi Amoli, Beheshti, Taheri, Khorram Abadi.

4. Velayate Entesabiye Motlaqeye Faqih: Mandato Indicado Absoluto do Jurisconsulto. *Proponente:* Ayatollah Khomeini (depois da Revolução).

B) TEORIAS BASEADAS NA LEGITIMIDADE DIVINA E POPULAR:

5. Dowlate Mashrute: Estado Constitucional (com a permissão e supervisão dos jurisconsultos).

Proponentes: Sheykh Isma'il Mahallati, Ayatollahs: Mazandarani, Tehrani, Tabataba'i, Khorasani, Na'ini.

6. Khelafate Mardom ba Nazarate Marja'yat: Direção Popular com Supervisão dos Jurisconsultos.

Proponente: Ayatollah Muhammad Baqer Sadr.

7. Velayate Entekhabiye Moqayadehye Faqih: Mandato Eleito Limitado do Jurisconsulto.

Proponentes: Ayatollahs Motahhari e Montazeri.

8. Dowlate Entekhabiye Eslami: Estado Eleitoral Islâmico.

Proponente: Ayatollah Muhammad Baqer Sadr.

9. Vekalate Malekane Shakhshiye Mosha. Governo Coletivo por Representação.

Proponente: Ayatollah Mehdi Haeri Yazdi.

Devemos assinalar, como indicado por M. Sadri (2001), que essa lista não inclui as perspectivas apolíticas dos Grandes Ayatollahs: Sheykh Morteza Ansari, Sayid Ja'afar Kashef ol-Gheyta' e Abdolqasem Khoi, que rejeitam qualquer governo clerical na ausência dos Imams infalíveis, e apóiam, mesmo que indiretamente, a proposta secular do Ayatollah Haeri Yazdi.

No segundo volume da triologia, intitulado *Hokumate Velayi* (Governo por Mandato) contém um ataque direto à tese de Mandato Absoluto do Jurisconsulto de Khomeini, institucionalizada na Constituição da República Islâmica. Na primeira parte da obra, Kadivar analisa o conceito de *velayat*: sua etimologia, sua interpretação segundo o misticismo, a filosofia, a jurisprudência, o Alcorão e a Tradição. Baseado nessa análise, ele rejeita a atribuição de um viés político ao termo, e indica a gênese do emprego político do vocábulo nos séculos XVIII e XIX. Na segunda parte do livro, ele analisa as provas da tese do Mandato Absoluto do Jurisconsulto. Seguindo as fontes jurídicas tradicionais (Alcorão, Tradição, Consenso e Razão), ele rebate os argumentos a favor dessa tese, concluindo:

O princípio do velayate faqih não é nem intuitivamente óbvio, nem necessário segundo a razão. Não é nem um requisito da religião, nem uma necessidade para denominação; nem parte dos princípios gerais do xiismo, nem um componente das observâncias detalhadas. Trata-se, segundo um consenso quase total dos ulama, de nada mais que uma hipótese jurisprudencial menor, e sua prova é contingente baseando-se nas razões aduzidas das quatro categorias do Alcorão, da Tradição, do Consenso e da Razão. (HV, p. 237, apud Sadri, M., 2001, p. 265).

Temos que notar que Kadivar foi condenado a 18 meses de prisão devido não a seus livros, mas sim a uma homilia de sexta-feira em que ele se colocou contra os assassinatos em série de intelectuais iranianos e a uma entrevista em que ele assemelhava o governo do xá com o da República Islâmica. Nesse seu sermão, Kadivar se colocava contra o

terrorismo, e afirmava firmemente sua proibição de acordo com princípios religiosos. Na sua entrevista ao jornal Khordad (Sol), Kadivar comparou a liberdade de discussão e pensamento nos seminários à falta de liberdade nos jornais:

Nos seminários, não temos nenhum tipo obediência absoluta em nossas relações sociais. então vemos que alguns dos porta-vozes do governo mencionam coisas como obediência absoluta como valores religiosos, e isso só pode ser entendido como uma continuação das relações autoritárias e do pensamento autoritário entre os líderes do país (Kadivar, 1999, p. 148 *apud* KURZMAN, 2001, p. 349).

As acusações contra ele é que suas declarações implicavam as autoridades indiretamente nos assassinatos, e que “sua comparação dos regimes imperial e islâmico beirava à sedição” (Sadri, M. 2001, p. 265). Uma semana depois que a entrevista foi publicada, Kadivar foi convocado à Corte Especial para o Clero. Sua longa defesa apareceu como livro algumas semanas depois de sua soltura. Nele, Kadivar contestou diretamente as acusações. Ele começa sua defesa afirmando que a Corte Especial para o Clero é inconstitucional, uma vez que o Guia não tinha o direito de estabelecer uma corte fora do sistema legal. depois ele faz sua defesa da acusação de "propaganda contra o regime". Ele negou que sua opinião acadêmica fosse propaganda, e que pedidos de reforma do regime pudessem ser vistos como contra o regime. Kadivar foi considerado culpado e condenado a dezoito meses de prisão, mas não se arrependeu de suas declarações.

5.2 O florescimento e posterior repressão da imprensa

A imprensa, o único meio de expressão que não é controlado pelo Estado (rádio e televisão estão sob controle direto do Guia), e, a seu lado, a internet, tornam-se espaços públicos de participação e contestação política por excelência, e sua “ascensão e queda” são indicativas do funcionamento do aparato estatal iraniano, bem como do tipo de participação política através do espaço público construído principalmente durante os primeiros anos do governo Khatami.

A censura prévia foi removida no final de 1991, e jornais como Salam⁸⁸, Irane Farda⁸⁹, Duniaye Sokhan e Jamee Salam começaram a empreender uma crítica social, econômica e política.

Com a chegada de Khatami, o ministério do Interior aprova uma grande quantidade de periódicos: contam-se, em 1997, ano de posse, 830 novas publicações. A revista mensal Irane Farda atinge a marca de 100.000 exemplares publicados; o jornal Hamshahri, próximo do prefeito de Teerã, Karbaschi, 300.000; Jamee atinge 150.000 alguns meses depois de sua fundação, e logo antes de sua interdição, e seu sucessor Tus, de semanal, virou diário, atingindo a marca de 130.000 antes de ser interdito em 1998. Até o começo de 2000, a imprensa foi um “campo de testes” para a criação de um espaço público não estatal no Irã e para a construção de uma sociedade civil. As publicações eram aprovadas pelo Ministério do Interior do governo de Khatami, eram reprimidas pelo judiciário ou mesmo pelos Ansar, e reapareciam sob outro nome, novamente aprovadas pelo Ministério.

⁸⁸ De tendência próxima à Associação dos Clérigos Combatentes, que criticava a liberalização econômica, e que apóia Khatami.

⁸⁹ Dirigido por um próximo de Mehdi Bazargan.

O diário Jamee e seus sucessores são um exemplo emblemático. Foi criado em 1997 por Hamid Reza Jalaiepur, Mohsen Sazegara e Mashallah Shamsolvaezin.⁹⁰ Já na segunda edição, o editorial de Jamee afirmava:

Esperamos, se Deus quiser, realizar nosso dever para criar uma sociedade civil no Iã (...). Este é o programa de uma nova imprensa, que é dirigida ao leitor [*user-friendly*]. (...) esse modelo [de sociedade civil] foi pela primeira vez passou de um círculo limitado da *intelligentsia* Iraniana a uma questão nacional depois do 2 de Khordad [dia da eleição de Khatami]. (...) Resumindo, sociedade civil significa reconhecer os direitos dos cidadãos dentro de um quadro definido para o dia de hoje – a constituição e a experiência de 19 anos de revolução (Abdo; Lyons, 161).

Segundo o editor, o jornal se prezaria pela livre informação, e lutaria contra “o despotismo cultural e político”: “A sociedade civil quer curar essa velha doença [o despotismo]. Tentamos estabelecer a primeira sociedade civil no Irã” (Idem, ibidem).

O percurso de Jamee e suas transformações são característicos de uma persistência ou resistência da sociedade civil ante a medidas arbitrárias do Estado, bem como do modo de funcionamento da repressão no Irã. Samii (2001, p. 3) resume-o desta forma:

Depois de seu fechamento, *Jameah* começou a sair como *Tus*, e depois que sua licença foi revogada, o jornal apareceu como *Neshat*. Depois de seu fechamento, *Neshat* tomou a licença não-utilizada do *Akhbar* e recomeçou a publicar como *Akhbare Eqtesad*, empregando pessoal do *Neshat*. Outros empregados do *Neshat* foram empregados por *Asre Azadigan*, que foi sucedido, depois de seu fechamento, pelo semanal *Gunagan*. Até seu fechamento, este semanal empregou pessoal de *Tus*, *Neshat*, *Asre Azadigan*, e outras publicações reformistas. outros ex-funcionários de *Jameah* criaram *Aftabe Emruz*.

⁹⁰ Jalaiepur é doutor em Ciência Política pela Universidade de Manchester. Sazegara, em 1978, deixou seus estudos nos EUA para entrevistar Khomeini no seu exílio em Neauphle-le-Château, gravando os seus discursos nas fitas que eram enviadas ao Irã e tiveram uma grande influência no curso dos acontecimentos. Posteriormente, Sazegara junta-se a Khatami no editorial Keyhan.

Entre as razões para o fechamento de Jamee está o fato de ter publicado uma declaração a portas fechadas do chefe do comandante dos Pasdaran, ameaçando cortar “as cabeças e as línguas” dos opositores políticos, e entrevistas com Abbas Amir Entezam, preso por 15 anos por ter sido acusado de ser espião dos EUA, denunciando a tortura e a necessidade de separar a política da religião (Samii, 2001, p. 2). Suspendida em junho de 1998, Jamee reaparece sob o nome de Tus um mês depois, mas é fechada pelo judiciário por “publicar mentiras e perturbar a ordem pública”. O seu editor, Shamsolvaezin, é espancado pelos Ansare Hezbollah, e o escritório é pilhado e saqueado por agentes da Corte Revolucionária, que levaram material para comprovar uma suposta ligação financeira e ideológica com o Ocidente.

O fechamento de publicações também atingiu personalidades mais ligadas ao sistema. O diretor de Salam, o hojatoleslam Mohammad Asqar Musavi-Khoeiniha foi julgado pela Corte Especial para o Clero em julho de 1999, acusado de divulgação de notícias falsas, perturbação da opinião pública e publicação de documentos secretos. Considerado culpado, foi condenado a uma prisão de três anos e meio e açoitamento, mas a sentença foi suspensa e Khoeiniha recebeu uma multa, sendo proibido de publicar por três anos, e o jornal Salam banido por cinco anos.

Khoeiniha é co-fundador da organização estudantil Daftare Tahkime Vahdat, e foi líder dos Estudantes da Linha do Imam, que tomaram a embaixada estadunidense em 1979. Abdi também é um membro dos Estudantes da Linha do Imam e um dos fundadores do Partido de Participação do Islã do Irã, pró-Khatami.

A aplicação da lei de imprensa é claramente motivada por razões políticas. Publicações com apoio no sistema, como Jomhuriye Eslami, Kayhan e Javan, publicaram uma carta em que 24 oficiais dos Pasdaran ameaçaram fazer cumprir eles mesmos as leis e

reprimir os manifestantes, se Khatami não o fizesse. As publicações foram advertidas pelo Ministério da Direção Islâmica (do governo Khatami...), mas, como o judiciário não agiu, nada mais se passou.

Em setembro, depois de queixas do promotor-geral (indicado pelo chefe do judiciário, que é indicado pelo Guia), de organismos de segurança, da televisão e do rádio, da Corte Especial para o Clero em Qom, da Universidade Aberta Islâmica (Azad), e de alguns deputados, o juiz da Corte de Imprensa Hojjatoleslam Said Mortazavi, mandou fechar o jornal Neshat, sucessor de Jameah e Tus, depois que foi publicada uma carta aberta ao Guia pedindo para que ele parasse de apoiar os conservadores, além de dois outros artigos contra a pena de morte. Nesse caso também a lei não foi aplicada igualmente. Quando o jornal conservador Qods foi acusado de ofender dois *marja'*, uma desculpa bastou para voltar à normalidade.

Em outubro de 1999 foi a vez do jornal Khordad, de Abdollah Nuri. Ele foi ministro do Interior de Khatami de setembro de 1997 até agosto de 1998, quando foi alvo de uma moção de censura do parlamento e perdeu o cargo. Nesse período, Nuri tentou promover o pluralismo, a participação e a sociedade civil, promovendo o diálogo e a abertura política.

Ele emitiu licenças para a criação de associações e organizações não-governamentais e permitiu que as organizações estudantis legalizadas demonstrassem. Depois de ter autorizado demonstrações estudantis e reuniões da oposição, ele acusado de colocar em perigo a segurança nacional, e o parlamento agiu para demiti-lo menos de nove meses depois de ascender ao cargo (Boroumand & Boroumand, 2000).

Depois foi eleito membro do conselho municipal de Teerã em fevereiro de 1999 e tinha anunciado sua intenção de concorrer a deputado nas eleições legislativas, com chances de se tornar presidente do Majlis. Nuri estava sendo processado por publicar

reportagens que insultavam membros e instituições do sistema, publicar mentiras e declarar guerra publicitária contra o sistema, insultar Khomeini e seus pontos de vista, publicar reportagens contra os princípios religiosos, e insultar membros do clero, além de promover relações com os Estados Unidos, defender as visões do *ayatollah* Montazeri e o reconhecimento de Israel. Em vez de admitir culpa e rogar por clemência, Nuri resolveu defender-se no caso o melhor possível. Mas parece que, quanto mais brilhante era sua defesa, mais os juízes se irritavam com ele. O procurador do caso disse: “Quanto mais ele fala, mais percebemos que nossa opinião sobre ele estava certa, e mais sua culpa fica clara” (Sobhe Emruz, 11 de novembro de 1999, citado em SAMII, 2001). Nuri foi considerado culpado de 15 das acusações, punido com cinco anos de prisão e proibido de atividades jornalísticas por cinco anos depois disso, sendo libertado em novembro de 2002 por ordem do Guia.

A defesa de Nuri, cuja maior parte não pôde ser apresentada durante o julgamento, foi publicada como um livro e chegou a vender dez mil cópias num só dia. O livro, intitulado “A Cicuta da Reforma” (شوکران اصلاح), é um ataque direto ao funcionamento do regime iraniano, e pode ser resumido em dezessete pontos presentes no próprio texto:

1. Nenhum ser humano falível pode se arrogar a posse exclusiva da verdade.
2. O conhecimento religioso é relativo, e várias e diversas leituras da religião são completamente possíveis.
3. A piedade, sem resistência ou compulsão, tornara realidade a sublime realização da essência da religião, quer dizer, a fé e a experiência religiosa.
4. Não há linha vermelha limitando o debate das perspectivas e problemas políticos, exceto expressamente especificada e designada pela constituição. Nenhuma autoridade está imune à crítica e ao questionamento.

5. O Irã pertence a todos os iranianos, e garantir os direitos fundamentais dos cidadãos é seu direito divino e legal. O diálogo entre todas as forças sociais é uma necessidade e uma obrigação.
6. Dentro do quadro da lei religiosa, da lei civil e da moralidade, há diversos modos de vida imagináveis e possíveis. Ninguém pode ou deve, em nome da lei religiosa, impor seu modo de vida a outros e considerá-lo definitivo.
7. Os direitos culturais estão entre os direitos fundamentais dos cidadãos. Os intelectuais podem ter uma variedade de visões e gostos. Um monopólio da cultura não é nem possível nem desejável.
8. Os meios culturais são completamente independentes da política. Não pode opor os pontos de vista de intelectuais e artistas com base em afiliações e gostos políticos.
9. A ordem legal da sociedade e as relações entre os cidadãos e o governo são baseadas no direito da soberania popular.
10. O estabelecimento da segurança e da estabilidade na sociedade não pode ser feito sem o reconhecimento dos direitos da oposição.
11. Nenhum grupo pode considerar o país como só seu. Devem ser feitos esforços para transformar mesmo a oposição radical numa oposição legal.
12. Os padrões e critérios para os debates sobre questões sociais e políticas são a segurança e os interesses da nação, e não a segurança e os interesses de um grupo particular.
13. A abrogação da liberdade é um sinal de fraqueza do governo, não de sua força.

14. O aumento e o aprofundamento de laços emocionais respeitosos entre os cidadãos, e a disseminação da solidariedade e da familiaridade entre o governo e o povo são pré-requisitos para a estabilidade e a sobrevivência da sociedade e do governo.
15. Um espírito de frescura, alegria, e jovialidade é o segredo da saúde, da sobrevivência e do florescimento da sociedade.
16. Adulação e bajulação levarão à deterioração dos valores humanos e à destruição dos alicerces do regime. Tendo isso em vista, a propagação e a reverência de crítica e protesto, que tendem a promover legitimidade e fortalecer o regime político, são extremamente necessários. Com base nessa premissa, é dever do governo execrar os bajuladores e elogiar os críticos, e não o contrário.
17. Détente com todos os estados e nações do mundo, baseando-se nos interesses nacionais e diálogo entre as civilizações, é essencial em todos os campos.

O diário Zan (“Mulher”), da filha de Rafsanjani, foi fechado em abril de 1999 por ter publicado uma carta da exemperatriz do Irã e por ter ridicularizado em uma caricatura o princípio do “dinheiro de sangue” (no Irã, o preço pago à família de uma mulher assassinada é menor do que o pago por um homem assassinado).

Além desses casos, também houve repressão contra jornais na província que denunciavam corrupção dos governos provinciais.

Um projeto de lei de imprensa foi proposta no parlamento em outubro-novembro de 1998, e aprovada para discussão em 7 de julho de 1999, mas não foi votado. A lei diz que uma queixa contra uma publicação é válida por um período ilimitado de tempo. Parte da lei diz que o repórter é responsável pelos seus escritos, enquanto que a responsabilidade final é do diretor ou editor-chefe. Segundo a lei, um seminarista de Qom e o chefe da Organização

para Propagação Islâmica fariam parte do Quadro de Supervisão da Imprensa, e as Cortes Revolucionárias estão qualificadas para julgar casos de imprensa, enquanto a Constituição diz no artigo 168 que somente as cortes de imprensa têm alçada para tanto.

Devemos notar que a lei de 7/7/99 é quase idêntica a uma proposta de outubro de 1998 de Said Emami, Vice-Ministro de Inteligência e Segurança. Segundo Emami, tal medida legalizaria “medidas de segurança” contra a imprensa. Em janeiro de 1999, Emami foi preso por ter tomado parte nos assassinatos políticos do fim de 1998 (denunciados pelo jornal Salam, que foi por isso fechado), e ter-se-ia suicidado em junho de 1998. Em 2000, apenas um mês antes da posse dos novos parlamentares, na maioria reformistas, uma lei mais restritiva foi passada no parlamento, proibindo a reaparição de publicações com nomes diferentes e críticas à Constituição. A repressão fechou o cerco, e várias publicações foram fechadas.⁹¹

⁹¹ Publicações fechadas entre abril de 2000 e agosto de 2001:

Diários: *Aftabe Emruz*, *Ahrar*, *Arya*, *Asre Azadigan*, *Bahar*, *Bamdade No*, *Bayan*, *Dowrane Emruz*, *Fath*, *Gonbade Kabud*, *Guzarishe Ruz*, *Hambastegi*, *Ham-Mihan*, *Manateqe Azad*, *Mellat* (reaberto em julho de 2001), *Mosharekat*, *Nosazi*, *Payame Azadi*, *Ruzdara*, *Sobhe Emruz*, *Talieh*

Semanais: *Aban*, *Amine Zanzan*, *Arzesh*, *Ava*, *Ava-yi Varzish*, *Bazare Ruz*, *Cheshmeh*, *Farda-yi Roshan*, *Golbange Iran*, *Gunagun*, *Iran-Javan*, *Hadis-yi Qazvin*, *Harim*, *Iran Javan*, *Jahane Pezeshki*, *Jameh-yi Madani*, *Jebheh*, *Khalije Fars*, *Mihan*, *Milad*, *Mobin*, *Nakhl*, *Payame Hajar*, *Qeseh-yi Zendigi*, *Ruzdaran*, *Sepideh Zendegi*, *Sobhe Omid*, *Tavana*.

Mensais: *Irane Farda*, *Javanane Qorveh*, *Kiyan*, *Payame Emruz*.

Fonte: Samii, 2001, p. 6.

O Guia também tomou partido dos conservadores e da nova lei de imprensa, e reagiu contra a liberdade de imprensa. Em 10 de abril de 2000, num pronunciamento a um grupo de jovens em Teerã, transmitido ao vivo pela Voz da República Islâmica do Irã, ele disse que a imprensa estava criando ansiedade, discórdia, e pessimismo. Invocando mais uma vez a teoria da conspiração (que, de Golem do Hezbollah passou a ser uma múmia fantoche na mão da elite e seus clientes) o Guia também disse que *Khatami* também estava descontente com as reformas, e que

Parece que 10 ou 15 jornais estão sendo dirigidos do mesmo modo para publicar artigos com manchetes parecidas. Eles fazem tempestade num copo d'água... matam a esperança entre os jovens... enfraquecem a confiança do povo... ofendem e insultam (...). estamos tentando impedir o inimigo de realizar sua conspiração através da propaganda (SAMII, 2001, p. 5).

Uma tentativa de revisar a lei de imprensa foi tentada pelo parlamento em 2000, dominado pelos reformistas, mas foi abortada com uma intromissão direta do Guia (mesmo antes de ser rejeitada pelo Conselho dos Guardiões) por meio de uma carta aberta ao Parlamento. Segundo a carta:

Se os inimigos do islã, da revolução e do sistema islâmico tomarem ou infiltrarem na imprensa, um grande perigo ameaçaria a segurança, a unidade e a fé do povo e, portanto, eu e outros responsáveis não podemos nos calar a respeito dessa questão crucial. A atual lei [de imprensa], conseguiu, numa certa medida, prevenir a aparição dessa grande calamidade, e, [portanto] sua interpretação [emenda] e ações similares que foram antecipadas pelo comitê parlamentar, não são [religiosamente] legítimas e não são do interesse do país e do sistema (SAMII, 2003, p. 6).

5.3 A “sociedade civil funcional-islâmica”: o pensamento político de Mohammad Khatami

Ao passar em vista brevemente alguns momentos marcantes da história da imprensa iraniana na década de 90, mencionamos a criação do jornal Jamee e sua posição política francamente aberta a favor de um projeto tão único como “ajudar a criar uma sociedade civil” no Irã. As revistas, principalmente, mas também os jornais, além de obter uma abertura maior para tratar de temas objetivos da sociedade (como problemas econômicos, políticos e sociais), são abertas a discussões de um certo nível acadêmico que raramente se destina ao grande público nos países ocidentais. Khosrokhavar e Roy (1999) notam uma mudança de orientação do nível técnico-naturalista para as ciências sociais, e o surgimento de pensadores pós-islamistas que querem se livrar dos impasses criados pela revolução, mas ao mesmo tempo se identificam profundamente como muçulmanos. Há uma crítica da religião que procura separar a religião do poder, mas é uma crítica interna, arraigada no discurso religioso.

A própria ausência de oportunidades de lazer leva paradoxalmente os jovens, principalmente universitários, a se interessarem bastante por esse tipo de literatura social. Além disso, dada a falta de possibilidade de consumo de uma literatura de puro entretenimento, o discurso desse tipo de mídia não poderia deixar de ser “sério”. Publicam-se entrevistas com intelectuais ocidentais como Alain Touraine, Jurgen Habermas, Tzvedan Todorov, e traduzem-se obras clássicas e contemporâneas de ciências sociais e política.

Mesmo os religiosos começam a adotar uma linguagem das ciências sociais, cujo exemplo mais notório é o uso onipresente do slogan de “sociedade civil” de Khatami, mas que se estendem a todo o discurso público. O secretário do Supremo Conselho Nacional de

Segurança, Hassan Rowhani, fez um discurso num encontro dos líderes da oração da sexta-feira que mais parece uma aula de ciência política sobre o conceito de legitimidade.⁹²

Nos jornais pró-regime, os discursos oficiais têm preeminência. Discursos públicos são reproduzidos na íntegra. Em jornais não abertamente associados com o regime ou com os conservadores, as entrevistas são muitas vezes abertas; às vezes o repórter tem uma posição política clara e discute com o entrevistado, e o resultado que sai impresso parece ser uma transcrição do debate. Esse fato também aponta para outra característica da imprensa iraniana, a sua afiliação política. Já que partidos políticos propriamente ditos não existem no Irã (o que existem são facções), os jornais servem como órgãos de propaganda política dessas facções (ver tabela).

O que poderia acontecer num caso como esse é os periódicos da oposição serem reprimidos – uma situação que se reverteria quando a oposição tomasse o poder. Mas isso só seria possível se houvesse um sistema político competitivo de tipo bi-partidário e houvesse Estado de direito. Como não é esse o caso, no Irã ocorre uma situação em que o regime é cioso de estabilidade. Ao mesmo tempo em que quer se tornar mais efetivo e duradouro, tentando enraizar suas bases e conseguir apoio de uma maior parcela da população para além de sua clientela imediata – através da realização de eleições, e, no primeiro mandato de Khatami, da imprensa – a elite tem medo de perder o controle da situação, quer dizer, receia que a autonomia da sociedade civil se fortaleça a ponto de a autoridade dos que estão no poder ser questionada. Isso implica que a sociedade civil tem autonomia discursiva para que seja um barômetro indicando os problemas a serem resolvidos: ela é um mecanismo de sustentação do regime (Boroumand & Boroumand,

⁹² Esses “imams da sexta-feira” são designados pelo Estado e são como que os “porta-vozes oficiais do sistema” ao redor do país. Na sexta-feira, é costume um discurso político ser pronunciado antes da oração.

2000). Nesse sentido, a mídia influencia a formação da agenda. Para o governo saber quais são as demandas da população, é necessário diálogo – a criação dum espaço público – encontrado na imprensa. É na imprensa que ocorre o encontro entre duas visões de sociedade civil: a do governo e a da sociedade.

Mas a questão da representação política e da influência da sociedade civil na tomada de decisões (a questão da *accountability*) é relegada a segundo plano, no sentido de que o aparato do Estado é que sabe discernir as prioridades de ação e as políticas a serem tomadas a partir da sua interpretação dos indícios apresentados pela sociedade.

Isso nos leva ao ponto em que percebemos que se opõem a noção que a sociedade tem de sociedade civil e a noção que o regime e o governo de Khatami têm da sociedade civil.

A sociedade civil de Khatami é uma sociedade civil em que o cidadão tem o direito de participar para a melhora do sistema, em que os interesses do cidadão são igualados aos interesses do sistema – não no sentido de que os interesses do cidadão e suas demandas sejam atendidos pela classe política, mas no sentido de que se deve cuidar dos interesses do cidadão que sejam harmônicos com os interesses do sistema.

A sociedade civil de Khatami é uma réplica melhorada da sociedade islâmica segundo o *velayate faqih* de Khomeini. Para Khomeini, a sociedade é composta de “menores de idade” que necessitam a “guarda” de um juriconsulto. Em outras palavras, como uma criança não sabe o que é melhor para ela e precisa de alguém que aja em seu nome (como seu representante legal) e que a eduque, o *faqih* é como que o pai de uma nação de “menores na religião” (e por conseguinte “menores políticos”). Do mesmo modo como as necessidades de uma criança são apreendidas por sinais mais ou menos perceptíveis nos primeiros anos, na medida em que a criança domina o uso da linguagem, deve-se dar a liberdade para que ela possa dizer o que está sentindo, e suas palavras serão interpretadas à

luz dos seus “verdadeiros interesses” segundo a interpretação do pai. Para Khatami, a sociedade civil é ainda essa criança imatura e desordenada que não sabe o que quer e muitas vezes age por impulso, e que pode agir contra seu próprio interesse e contra os interesses da família (isto é, do sistema). A diferença, é claro, é que os “menores políticos” devem a “seguir o guia” por um tempo indeterminado. Parece que a elite ainda não consegue discernir bem em que estágio está o povo iraniano, se a plena capacidade criminal deve algum dia ser alcançada pela concessão de plena capacidade civil e política. Tampouco está claro se o que Khatami quer dizer com sociedade civil é participação política ou uma esfera autônoma do Estado e do sistema político. Enquanto que setores da sociedade optariam pela segunda interpretação, Khatami seguramente escolheria a primeira.

É por esses e outros motivos que Ladan e Roya Boroumand (2000) argumentam, contra toda a empolgação da mídia ocidental com o reformismo de Khatami e contra a divisão entre conservadores e reformistas, que o debate político entre essas duas correntes é resultado de uma crise do sistema, e não de uma tensão entre duas fontes de legitimidade (a religião e a soberania popular). Restringir a situação política a um confronto entre “conservadores” e “reformistas” é perder de vista que, como mostramos mais acima, ambos são insiders, preocupados com a estabilidade e a permanência do sistema, e que a tensão entre as duas fontes de legitimidade é percebida pelos insiders na sua interpretação da situação e pelo observador exterior como existente dentro do círculo de insiders. O problema das “duas legitimidades” é um problema de relacionamento entre o establishment e o resto da população não-cliente. Mas não foi esse problema que resultou no debate entre conservadores e reformistas. Esses próprios termos tinham pouco significado antes de Khatami. A diferença que importava, no governo de Rafsanjani, era entre os que queriam que o governo fosse fundamentado pela técnica e os que acreditavam que um governo

islâmico deveria ser dirigido por pessoas piedosas e virtuosas, que isso era mais importante que a *expertise*. A fluidez ideológica dessas correntes fez com que o sistema político não funcionasse a contento, as facções se alinhando ora de um lado, ora de outro, e com uma alienação crescente da população.

O que prova ainda mais que não há um “conflito de legitimidade” entre os cargos eleitos e não eleitos é o fato de que não há desacordo entre o líder Khamenei e o presidente Khatami. A proeminência do *velayate faqih* não é contestada por Khatami, as ações de Khamenei não são nem mesmo discutidas, em primeiro lugar porque suas funções não são claramente determinadas pela lei, em segundo lugar porque a *opinião do Guia* é a pedra de toque do sistema. Há, assim, uma permanência entre Rafsanjani e Khatami, apesar do aporte de um vocabulário novo: o debate se torna mais ideológico do que prático. O regime recebe um sopro novo de vida, mas há pouca transformação real. Mesmo a questão entre a ortodoxia religiosa e a competência técnica já foi ultrapassada com as eleições legislativas de 2004.

Há uma “vontade de absorver e adaptar” nascida duma própria crise do regime. “De uma certa maneira, o fenômeno Khatami pode ser a última forma de reconciliação que poderia ser oferecida pelo regime à sociedade civil” (Boroumand & Boroumand, 2000). Há uma espécie de barganha com a sociedade civil. Os reformistas procuram estender o círculo dos “insiders” (os participantes integrais no processo político), acomodar demandas “legítimas” (segundo eles) da população, melhorar o governo do país, aumentar acesso a cargos públicos (dominado por relações clientelistas). Em troca, querem uma aceitação dos princípios do regime. O problema do programa de Khatami é que essa abertura da participação política integral só é possível com a extensão do Estado de direito e o fortalecimento da sociedade civil, mas estes só são possíveis com uma modificação do

sistema. Mas acontece que o sistema não pode ser modificado. Encontramo-nos diante da regra fundamental do jogo político da república islâmica: segundo a ideologia reformista, mesmo a situação não sendo boa, não foram os princípios do sistema que geraram a situação. A única diferença com alguns nichos do espectro político é que, segundo uns, (a) *uma vez que o sistema é islâmico, a situação só pode ser boa* (e quem critica a situação é contra o islã), e, segundo outros, (b) *uma vez que o sistema é islâmico, a situação só não é perfeita devido à ação de elementos não islâmicos internos e externos*. Uma terceira vertente que pode ser identificada é a reformista, que afirma que o sistema é bom, mas as pessoas que fazem que ele funcione, não. (c) *O sistema é ótimo, mas só não é perfeito porque há alguns homens nele que não são perfeitos*. O sistema poderia ser otimizado se esses homens imperfeitos se esforçassem para agir segundo as normas do sistema, que são por definição boas.

Encontramos aí uma representação do poder análoga à representação tradicional, e em oposição à posição unanimista da revolução, representada segundo as duas correntes (a) e (b). Segundo a concepção tradicional, num segundo momento, o monarca é bom, mas a corte é ruim. Esse segundo momento, que é um momento estável e o mais freqüente (já que raramente a situação é ótima), passa, durante a década de 80, a representar a gestão ruim dos seguidores de Khomeini, mas sem responsabilizar o Imam. Assim, de um modo semelhante, a figura carismática de Khomeini, distanciado, neutro, sua aura mística planando acima das contendidas das facções do regime, é substituída pela figura do próprio regime, que é fortalecido institucionalmente pouco antes da morte do Imam. Se, durante o período revolucionário, era o carisma de Khomeini que sustentava o *velayate faqih*, no período pós-revolucionário, é através da instituição do *velayate motlaqaye faqih* que se procura perenizar efeitos estabilizantes do carisma (já que institucionalizar o carisma seria

impossível). Mas essa tentativa de perenizar a estabilidade é de saída um fracasso, porque a continuação da ordem revolucionária original (o Guia e sua *entourage* são bons) é impossível. A visão que prevalece na maioria da população é um retorno à representação tradicional do poder, tanto em sua vertente normativa (o distanciamento da política), quanto em sua vertente cognitiva: o Guia, que hoje, desprovido de carisma, é a personificação do sistema, é bom, e nem se cogita levantar a questão de sua responsabilidade porque sua falibilidade está simplesmente fora do horizonte de pensamento da elite, já que assumir a falibilidade do Guia seria assumir a imperfeição do sistema. Por outro lado, se o Guia-sistema é bom, o funcionamento claudicante das instituições estatais só pode ser atribuído a elementos defeituosos agindo dentro do sistema.

Mas o que acontece quando esses “elementos defeituosos” sustentam pontos de vista como (a) e (b) acima? Quando esses elementos se consideram agindo completamente dentro do sistema, e além disso têm controle sobre suas instituições? O movimento reformista só pode abaixar a cabeça e admitir que não tem poder algum para realizar as reformas (não admitindo porém que não têm poder porque o sistema é irreformável, o que seria quase que admitir que o sistema está garantido ao fracasso). Foi exatamente isso que Khatami fez, eximindo-se de culpa e de responsabilidade ao admitir que não tinha autoridade. Mas, se Khatami tinha uma boa dose de responsabilidade, também não é menos certo que ele não identificou os que tinham culpa como os responsáveis pelo fracasso de suas políticas. Porque a legitimidade desses sujeitos e dessas instituições culpadas pelo fracasso de suas próprias políticas não é questionada por Khatami.

Parece que o presidente acreditou um tanto ingenuamente que o povo iraniano era profundamente religioso *nos termos do sistema*. A participação política dessa massa de piedosos não poderia trazer nenhum mal ao sistema, se algum mal sobreviesse, era porque

alguns ímpios se infiltraram. A sociedade civil de Khatami é *uma ummah de cidadãos*. A cidadania é vista com participação política e participação num espaço público controlado, onde pode haver uma “pluralidade limitada” e uma liberdade vigiada pelos valores morais do povo (que seriam os mesmos do Estado, se não na prática, pelo menos na teoria).

Segundo Khatami, um dos pontos fracos (*liabilities*) do sistema islâmico é que ele é baseado no dever da virtude. Nas suas palavras:

Face à salvação, que é o ideal do islã, o Ocidente levanta a liberdade. (...) A liberdade, como professada no Ocidente, é natural ao homem, enquanto que fundamos nosso regime sobre a virtude. O que requeremos dos nossos cidadãos é virtude. A virtude não é natural ao homem, e deve ser adquirida através do esforço, do sacrifício [deprivation], e da abnegação. Pedimos ao cidadão que sacrifique suas paixões naturais (Khatami, 1997, p. 134-37 *apud* Boroumand & Boroumand, 2000).

Notamos no argumento de Khatami a contradição típica do islamismo político, já apontada por Olivier Roy (1992), que consiste em assumir que já existe aquilo que se quer construir: a virtude. Segundo o islamismo político, o governo islâmico vai existir quando os homens virtuosos governarem, mas para os homens virtuosos governarem a sociedade tem que ser virtuosa. Mas como é que os homens serão virtuosos se a virtude vem com o governo islâmico? Essa concepção se distancia bastante tanto da representação comunitária do poder (discutida no capítulo 1).

Como esse é um sistema que exige do indivíduo muito mais do que os sistemas ocidentais, ele deve ser defendido da melhor maneira possível, isto é, através da força dos argumentos. É só assim que é possível perenizar um regime que é bom para a salvação das pessoas: as pessoas têm que acreditar nele. Essa fragilidade do regime islâmico (as pessoas têm que ser piedosas para que ele funcione corretamente) pode ser diminuída quando a ideologia revolucionária islâmica vencer naturalmente outros tipos de ideologia, já que é

impossível não ser exposto a elas devido aos avanços nas telecomunicações. Nessa linha de raciocínio, uma maior abertura ao mundo só poderia significar um fortalecimento do sistema, da mesma forma como uma disputa teológica apologética com um infiel fortalece a fé. Mas a metáfora de Khatami é biológica: a abertura cultural deve tornar os crentes imunes à tentação da liberdade ocidental:

Da mesma maneira que um corpo que recebe uma forma atenuada de um micróbio através da vacina, a sociedade deve ser exposta ao pensamento dos dissidentes. Os revolucionários devem poder responder às idéias dissidentes com a força do pensamento e com argumentos válidos (Khatami, 1997, p. 152-53 *apud* Boroumand & Boroumand, 2000).

Assim, segundo Khatami, há duas condições para a sobrevivência do regime: a) o regime tem que ter uma doutrina religiosa moderna capaz de atrair a juventude e responder ao desafio do humanismo ocidental; b) as pessoas têm que participar ativamente da vida social e política. É essa participação que compensará sua relativa falta de liberdade. Toda a visão de Khatami se assenta em três premissas altamente discutíveis:

- 1) Todos os iranianos são muçulmanos;
 - 2) A religião e a política são inextricavelmente entrelaçados no islã genuíno,
e
 - 3) O secularismo e o humanismo não têm lugar no coração do povo iraniano
- Khatami 1997, p. 198-99 *apud* Boroumand & Boroumand, 2000).

Seguindo esse pensamento, não há nada que teoricamente impeça que se crie uma sociedade civil, e já que essa sociedade civil é composta por pessoas piedosas, não será nada menos que uma sociedade civil religiosa.

Nós já notamos o papel da imprensa (na prática e agora na concepção de Khatami) como um espaço público para a reforma política visualizada pelos reformistas. Notamos também o grande grau de intelectualidade desse espaço, se não por outros fatores, pelo menos pelo baixo grau de liberdade dentro do sistema para a realização dos indivíduos fora do espaço privado.

De fato, é na questão da divisão entre o público e o privado que encontramos uma possível saída para o paradoxo da perpetuação de uma estrutura de poder contraditória e policêntrica, com baixo apoio popular. Embaçada pela dialética da estatização do discurso religioso da apropriação política da autoridade religiosa na criação de uma frágil aparência de hegemonia revolucionária, a perpetuação e transformação de uma estrutura de relações sociais baseadas numa concepção específica e própria da relação entre as esferas pública e privada funciona para abafar a expressão de ideologias contra-hegemônicas ou para controlar os efeitos políticos de eventos ou atos de contestação, caso a contenção baseada no controle moral e político do espaço público não seja capaz de evitar a emergência de focos de oposição. Essas questões e suas implicações serão tratadas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 6: O público e o privado

No seu artigo “An Introduction to the Public and Private Debate in the Islamic Culture”, Mohsen Kadivar afirma que, apesar do fato de que a distinção entre o público e o que é privado ser clara na ética, no direito e na jurisprudência, ela não se desenvolveu como um campo de estudo especial. Ele nota que mesmo os termos “público” e “privado” não são encontrados na doutrina islâmica. No entanto, se tivermos em mente duas definições de espaço privado – de acordo com as quais o que é privado é o que deve ser “escondido ou protegido dos outros”, ou “aquilo sobre o que o indivíduo exerce soberania ou controle” – o islamismo reconhece o espaço privado, embora ainda tenhamos que discutir mais pormenorizadamente os seus limites.

Um ponto importante é a questão da fé. Segundo Kadivar, o crente orienta toda a sua vida, seja privada ou pública, segundo os preceitos religiosos. Não há diferença entre as duas esferas. Em outras palavras, a crença religiosa transcende as barreiras entre o público e o privado. De um certo modo, a relação do crente com Deus é individual e privada: o seu pecado (quer dizer, a transgressão das ordens de Deus, a prevaricação) recai sobre ele próprio, e o arrependimento (ou então a punição) deve ser somente em relação a Deus – a não ser que seus efeitos se dêem sobre um outro indivíduo, quer dizer, a não ser que se faça mal a outrem ou que se lhe incite a pecar, em cujo caso o pecado se torna público, o que exige uma punição pública.

Mas como regular a esfera pública? De acordo com Kadivar, um dos principais aspectos de um fato ou coisa pública é, por definição, a sua acessibilidade ao conhecimento de toda a população. Essa esfera pública também tem suas próprias regras religiosas. O crente também está ligado aos outros crentes, e a crença tem uma existência pública

autônoma de cada crente individual. Em outras palavras, a crença é uma essência imaterial: a *ummah*. A comunidade dos crentes é definida pela crença, e não pelas pessoas que crêem; uma sociedade islâmica é definida pelo grau de compatibilidade das ações dos seus membros nominalmente muçulmanos com o corpo de práticas do islã. De forma que uma sociedade islâmica, no limite, é aquela em que não há pecado *em público*, aquela em que as leis de Deus são cumpridas *em público*.

Os crentes são forçados a manter a aparência da permanência de sua identidade em público, mesmo que não o façam para si mesmos. Isso leva a situações que poderiam ser interpretadas como pura hipocrisia ou uma racionalidade individualista das mais maquiavélicas por um observador de fora.⁹³

A fé (*iman*) é um valor; a devoção subjetiva (*baten*), também é um valor; a salvação depende desses dois fatores, mas a prática de um membro da sociedade influi na fé e na devoção de outros membros. A harmonia pública deve ser um ideal. A prática generalizada, mesmo se ela não reforça sempre e para todo mundo a fé, pelo menos não abala a profunda fé do crente verdadeiro. Em outras palavras, a crença coletiva é obrigatória para o muçulmano, mesmo que ele não tenha um pinga de fé.⁹⁴ Isso vale tanto para as regras religiosas quanto para as regras da política.

⁹³ De fato, muitos observadores ocidentais do Oriente Médio ainda não se decidiram se vários povos dali são “essencialmente” “individualistas” ou “coletivistas”, quer dizer, se agem baseados num interesse individual ou numa lealdade ao grupo. Encontramos as duas afirmações na literatura colonial. A esperteza dos comerciantes, uma das categorias sociais típicas do imaginário ocidental, com sua racionalidade instrumental e sua lábia e capacidade de convencer ou enganar, é contrabalançada por descrições de solidariedade e devoção à família, à vila, à tribo, à nação e à religião. Mas ambas as descrições parecem muito pouco aceitáveis ou compreensíveis para um europeu ocidental do final do século dezenove, que estava mais inclinado a julgar a esperteza dos comerciantes como uma trapaça de um bárbaro ignorante, sem capacidade de resistir à força das armas, do que como a maestria das regras do jogo, e não percebia as solidariedades “tradicionais” no mesmo nível das solidariedades de classe ou da solidariedade do estado-nação territorial, a norma a partir do terceiro quartel dos novecentos.

⁹⁴ Ela se torna ainda mais obrigatória se lembrarmos que não é tanto a falta de fé ou mesmo falta de prática religiosa que é um crime, mas sim a apostasia, a renúncia pública ao credo maometano, que ameaça a fé dos outros.

O público é, em primeiro lugar, o coletivo, e não a realização de desígnios individuais. O coletivo não é representado como um feixe de forças atomizadas (os indivíduos) contidas e controladas por meio de um conjunto de regras idealmente públicas (as leis). A representação da sociedade islâmica é um conjunto de famílias, e não um conjunto de indivíduos.⁹⁵ Os limites entre o público e o privado também têm a ver, então, com a diferença entre o coletivo e o individual-familiar, quer dizer, na definição dos grupos sociais, que no limite, chegam à distinção entre muçulmano e infiel. O que é interno ao grupo ou escondido da vista dos outros é privado; a honra está relacionada também à apresentação aos outros de uma aparência de harmonia interna. Os problemas, os conflitos, as dificuldades para se manter unido o grupo, devem ser retiradas da esfera pública. A esfera pública, nesse sentido, é o espaço de representação da harmonia social, a publicidade é a imagem corporativa da sociedade – para ela mesma, para seus diferentes grupos, e para o exterior. O que se teme mais é o escândalo – a publicização da discórdia, da desarmonia que deveria ser ocultada e resolvida secretamente. Entre os grupos da sociedade (constituída nuclearmente na família, e não no indivíduo), e, num nível mais abrangente, entre um nacional e um estrangeiro, o que vigora é o chamado *ta'arof*, quer dizer, a deferência, a concórdia, o bom tratamento de um indivíduo com o seu *diferente*, com o que é de fora – *na-khodi*, *na-mahram*. *Ta'arof* implica acolhimento, mas não implica intimidade. Não há *ta'arof* internamente ao grupo. O “outro” se sente bem, mas não deixa de se sentir diferente. Um *na-mahram* não tem direito de dar palpites na vida interna da família; o que não é um dos nossos (*na-khodi*), pelo simples fato de ser diferente, não sabe o que é melhor para nós. Tratar o outro com deferência é um modo de manter uma relação estreita com o

⁹⁵ O processo de individuação e as mudanças nessa concepção serão analisados posteriormente.

outro, como uma relação comercial ou uma relação de amizade, mas é, ao mesmo tempo, uma forma de manter um certo afastamento e principalmente uma independência.

Mas há sempre um jogo entre essas noções, e quem é *khodi*, do grupo, estabelecido, não está tão claro a partir do momento em que se tem como base um estado-nação moderno. Um desses exemplos pode ser notado na ação dos deputados em relação à investigação parlamentar durante o governo Khatami sobre as fundações, em que o espírito corporativo da classe política e do regime prevaleceu sobre o interesse público em racionalizar as práticas econômicas de fundações em termos de impostos, por exemplo, e em termos de relação de sua administração com o estado. Embora tenha havido um inquérito na tentativa de reformar essas instituições, as regras de conduta pública, em que não se pode ofender o outro, rebaixá-lo, para manter a “paz social”. O deputado conservador Javad Larijani explicou a uma repórter americana porque o processo não foi público:

Há uma realidade escondida, uma hipocrisia que mantém a paz. Ela protege a dignidade do outro (...) Se você não falar tudo abertamente, é melhor. Ser capaz de manter segredo mesmo se você tiver que enganar é considerado um sinal de maturidade (...) não temos quer ser pessoas ideais. Tudo mundo mente. Vamos ser bons mentirosos (Sciolino, 2002, p. 35).

A noção de insider (*khodi*) na política iraniana também está ligada fundamentalmente à ideologia revolucionária, e mais propriamente à herança de Khomeini. Todos aqueles que querem participar do poder, que almejam ter alguma legitimidade e possibilidade de agir na política, de se inserirem como atores no sistema político se candidatando ou participando no espaço público, invocam a herança de Khomeini, a perpetuação dos ideais da revolução, mesmo, e principalmente, aqueles (*insiders*) que sustentam que, para o sistema ser preservado, ele deve ser reformado. Em outras palavras: mesmo os reformistas são *insiders*,

e lutam contra todos aqueles que contestam essa divisão do poder político e esse modo de agir na política baseado na privatização do processo político e na coerção empregada no espaço público.

Esses insiders incluem uma ampla gama de clérigos, intelectuais, políticos, estudantes ativistas, praticamente qualquer um cuja visão do Irã contemporâneo e moderno dependa da revolução. Aqueles que ousaram questionar os mitos fundamentais da revolução islâmica ou reexaminar suas realizações ou falhas à luz de suas promessas iniciais de liberdade e justiça social fizeram a jornada perigosa e dolorosa do insider protegido ao outsider odiado (Abdo & Lyons, 2003, p. 265).

Mas os estudantes, intelectuais e jornalistas que foram calados e reprimidos, podemos dizer que foram transformados em *outsiders* na dimensão da participação política somente, e não na dimensão penal. Os *insiders* que se fizeram “inimigos do sistema”, como os reformistas (Nuri, Kadivar, Ganji etc.), receberam penas mais brandas do que, por exemplo as centenas de estudantes presos e julgados por tribunais revolucionários, e certamente não foram torturados. Isso porque as “credenciais revolucionárias” das figuras reformistas mais em evidência são impecáveis, e também porque eles têm acesso ao espaço público (os julgamentos de Kadivar e Nuri foram públicos, e Kadivar publicou mesmo um livro narrando a sua defesa). Ganji, condenado à morte por um discurso anti-clerical de um contra o “fascismo islâmico”, era um ferido na guerra que durante anos foi dedicado ao sistema e também tinha acesso ao espaço público (era jornalista). O anúncio de sua condenação gerou uma onda de protestos que forçou o guia a conceder-lhe o perdão.⁹⁶ Mas quantos estudantes foram presos e torturados, para não dizer “desaparecidos”, sem qualquer

⁹⁶ No momento em que escrevo estas linhas, Ganji está à beira da morte devido a uma greve de fome.

acusação e sem qualquer julgamento? Em quantos processos o “acusado” não teve nem o direito de se defender?

Isso por causa da regra não escrita, da linha vermelha que divide o espaço privado do governo dos *insiders* do espaço público da submissão dos *outsiders*. Os primeiros são portadores da razão e da ordem, e velam pela harmonia social e pela salvação das almas no dia do juízo final; os segundos, são os arautos ignorância, da desordem e da desarmonia, crianças exaltadas e corrompidas. O “reexame das realizações e dos fracassos da revolução” deve ser feito *por insiders, no espaço privado do debate entre os insiders*, para que não resulte em desordem. De fato, a falta de dedicação à harmonia social parece ser o primeiro dos problemas da participação política. Importa em primeiro lugar manter as aparências públicas, cultivar a etiqueta e a norma da realização do jogo político *privadamente, in-group*.

A lógica da preservação da harmonia social através da negação dos conflitos no espaço público se expressa assim. O espaço público não é o espaço de demandas e debates, o espaço público é o símbolo da harmonia social. A “sociedade civil” que atua no “espaço público” na concepção de Khatami tem o mesmo sentido. A “sociedade civil” é a vitamina rejuvenecedora do sistema. Aqui Khatami e Khamenei concordariam em gênero, número e grau: a juventude tem que aprender seus limites, tem que ter “disciplina”. Têm que aprender as regras do jogo político, para ter a possibilidade de entrar nele—e têm que se resignar por não ter os contatos, ou as relações familiares, para estar no círculo dos *insiders*: infelizmente, os “*insiders*” não são mais criados por ardor revolucionário como no começo dos anos 80.

O maior embate entre as duas lógicas foi o expresso entre os estudantes e suas demandas diretas e abertas ao estado, que desejam que seja um estado constitucional de

direito, com regras claras (no mínimo) para a atuação dos organismos de segurança, e publicidade da ação política. Os estudantes não se sentem bem com a política feita a portas fechadas, seja a política de Rafsanjani ou a de Khatami. E praticamente todas as decisões importantes no Irã (como, por exemplo, quem concorre ou não para a presidência) são feitas a portas fechadas—pelo líder, pelo Conselho dos Guardiões, pelo governo. O descontentamento com esse modo de ação política é visto pela classe política como uma afronta ou ameaça ao regime em si. O modo de ação privado na política, quer dizer, a prática política como atributo exclusivo dos *insiders*, é questionado pelos “novos atores políticos” que ganham proeminência na década 1990: feministas, “jovens”, intelectuais, estudantes universitários. A fluidez do jogo político iraniano, onde as regras nunca estão definidas de antemão, onde a “linha vermelha” da censura não está escrita no papel, onde as normas de comportamento público variam da tolerância “comprada” através de suborno das “autoridades”, à intolerância de ciclos de repressão que podem acontecer a qualquer momento, onde o processo decisório não é claro, onde a lei é burlada desde a mais alta autoridade até o guarda de trânsito e o fiscal da receita... num ambiente de arbitrariedade e desconfiança em relação ao estado, a primeira coisa que as pessoas querem é saber como agir, ter um pouco de certeza e segurança quanto às coisas mais prosaicas quanto passear no parque, que cor da roupa as mulheres podem ou deve usar e que estilo do cabelo é o “desejável” para os homens jovens, até questões centrais à vida do indivíduo, como entrar na universidade ou numa escola, ser admitido ao serviço público, conseguir um emprego.

As atitudes políticas são somente a parte mais em evidência de um desejo de “segurança” no dia-a-dia. Os iranianos podem continuar fingindo e vivendo duas vidas paralelas, a vida privada e a vida pública, por um tempo indefinido, como já vêm fazendo há 25 anos. Mas se fosse para optar, prefeririam ao menos a segurança de saber onde,

quando e como devem fingir e enganar o estado, se não pudessem mudá-lo. Talvez seja fundamentalmente essa segurança que tinham em mente ao depositar suas esperanças no presidente Khatami, e talvez seja essencialmente isso que entendam por “sociedade civil”: um espaço público com regras precisas, e a implementação dessas regras igualmente para todos (menos para aqueles que pagam suborno, é claro). Mas as regras precisas seriam necessariamente um primeiro passo, pois sem regras não há reivindicações, e sem leis não há ilícitos.

No final do século XX, no conflito entre os estudantes e o regime, podemos perceber dois tipos de ação contraditórios: a vida política como domínio privado e ação privada de uma classe religioso-política, e a política como ação pública por essência. Segundo esta última concepção, deve haver uma distinção não só entre a vida privada e a vida pública do indivíduo, mas também uma abertura da vida política e uma prestação de contas e responsabilidade política (*accountability*).

A expressão “a casa do guia” (*beyte rahbar*), por um lado, e as manifestações dos estudantes, por outro, captam bem esse embate entre duas concepções da vida política. Fundamentalmente, o núcleo da “sociedade islâmica”, a pedra angular de todo o edifício do Estado Islâmico, está corporificada e representada na pessoa do guia. Assim, em círculos concêntricos, estão aqueles encarregados imediatos do guia, a *entourage* de Khamenei, suas organizações, e todos aqueles que dependem diretamente dele, que formam uma parte substancial das instituições estatais e para-estatais (as fundações, os pasdaran e os bassij). Em segundo lugar, estão aqueles que apóiam essa estrutura, quer dizer, os partidários do *velayate faqih* segundo definido e expresso pelo guia e organizado socialmente por essas instituições. Podem ser considerados parte desse segundo círculo o Conselho dos Guardiões,

a Assembléia dos Expertos e o Conselho para Determinação do Interesse. Teoricamente, se não na prática, também os deputados estão inclusos.

Essa organização da hierarquia e do poder se confronta com uma concepção “aberta”, pública, da política e do estado; em outras palavras, de uma concepção propriamente republicana, de um estado de direito, que a própria república islâmica não deixa de sustentar – se não fortemente no processo legislativo, pelo menos na administração da burocracia estatal, com a valorização da competência em detrimento de critérios de conhecimento religioso ou lealdade religiosa-ideológica, como na década de 1980. Há um conflito, em certos casos, entre a “força moral” do guia e suas atribuições legais e constitucionais. Mesmo se legalmente o guia e seus asseclas não têm a prerrogativa de determinação da política, suas declarações, particularmente nas preces de sexta-feira, têm grande força de dissuasão. Uma declaração como essa pode ser o prenúncio de um ciclo de repressões por parte das forças para-militares – e isso, caracteristicamente à visão de “harmonia pública”, sem responsabilizar os que fizeram os discursos. A relação causal entre o discurso e a repressão é privada, e não há evidências que comprovem a responsabilidade direta. A ação parece ser, assim, espontânea por parte dos grupos. As únicas evidências que existem responsabilizando os altos dignitários membros do aparato de estado, e em última instância o próprio guia, é a falta de ação, a atitude corporativista de esconder sua relação com os grupos para-militares de repressão e desculpar esses próprios grupos, de atomizar e individualizar as ações de repressão como se grupúsculos radicais tivessem a vontade e a liberdade de agir sem o consentimento ou o conhecimento dos superiores. Isso se torna ainda mais improvável, visto que a ação direta do sistema contra os estudantes data do fechamento das universidades por Khomeini para limpá-las dos esquerdistas. Em 1988, Khomeini estabeleceu os *bassij* nas universidades para doutrinar os

estudantes em atividades políticas e religiosas. Em 1998 Khamenei aprovou uma lei do parlamento para aumentar o número dos milicianos nas universidades; os Pasdaran e os ministérios da Educação, Defesa e Saúde deveriam dar apoio moral e financeiro às unidades *bassiji*, segundo a lei (Abdo & Lyons, 2003, p. 223).

Mesmo assim, “fazer vista grossa” é de fato parte da prática de querer esconder a hostilidade que os responsáveis pelo regime sentem por aqueles que são os *outsiders* (*na-khodi*). Trata-se de tratar bem o inimigo ou o subordinado. Afinal, ele não tem razão pública para não gostar de mim porque eu o trato bem.

Esse aspecto da dialética público-privado e do jogo de definições e atribuições de status a quem é ou não é do grupo tornam-se mais evidentes como no caso dos protestos estudantis de julho de 1999, na maneira como foram tratados pelo governo e também pelo guia.

As atitudes do governo Khatami de afastamento e falta de posição política em relação aos acontecimentos é reveladora da concepção do regime sobre a educação. O silêncio e a demora de uma resposta da parte do presidente, juntamente com respostas práticas que atacam somente os sintomas da crise (afastando do cargo autoridades da polícia), evidenciam um diagnóstico baseado na concepção do regime do sistema educacional, seus meios e fins, e suas relações com a ideologia política do sistema islâmico iraniano. Essa concepção de educação pode ser apreendida através de uma análise de um documento do Conselho da Revolução Cultural chamado “Um plano geral para o sistema educacional na República Islâmica do Irã”. Esse documento, datando de 1989, indica as linhas-mestras para a estruturação do sistema educacional iraniano, e é a cristalização e formalização de

práticas que vinham ocorrendo sem uma ideologização e normalização acabada desde a reabertura das universidades em 1983.⁹⁷

Segundo o Conselho da Revolução Cultural, há vários objetivos da educação no Irã—ideológicos, morais, científico-educacionais, culturais e artísticos, sociais, político-militares, econômicos e de subsistência. Nota-se, desde um primeiro contacto com o documento, a importância dada pelas autoridades à educação como pilar do sistema islâmico, e conseqüentemente uma visão do sistema educacional como pertencente a um espaço público organizado hierarquicamente, dentro de uma concepção da atuação sinérgica mutuamente cooperativa de três aglomerados de atores dirigidos pela ideologia islâmica: o estado, a sociedade/as famílias, e os indivíduos. Segundo essa concepção, o estado, guiado pelos preceitos de harmonia social derivados das normas morais individuais e coletivas inscritas na jurisprudência xiita segundo a visão do clero ligado a Khomeini, é um estado-providência que, imbuído do conhecimento de conceitos transcendentais, pode suprir as necessidades individuais (aí sim o indivíduo enquanto valor) ao mesmo tempo em que preserva a estrutura social dos solavancos que desencaxam esse indivíduo de laços sociais profundos e hierárquicos (a família, a classe religiosa). O valor do indivíduo não está tanto na criação de regras/valores para si mesmo, na sua relativa “independência” em relação ao tecido social e na sua característica de ser “único” (embora também possamos apreender isso no próprio texto), mas sim, e preponderantemente, no papel do estado de provedor dessas necessidades individuais a partir de cima, o que lhe garante a virtualidade de moldar a personalidade individual numa certa medida, principalmente através da educação, mas também através da informação (e do controle desta). O desenvolvimento da individualidade

⁹⁷ A reabertura ocorreu sem nenhuma normalização legal do sistema (Fallahi, 1993).

está a serviço da sociedade, e deve-se resguardar contra o desenvolvimento de uma cultura de competição.

Assim, não é de estranhar que o “Plano geral para o sistema educacional”⁹⁸ comece com os objetivos ideológicos da educação, e que esses objetivos sejam religiosos: 1) fortalecer “a fé e a crença nos fundamentos islâmicos e expandir a doutrina divina do Alcorão, de Maomé, e dos Santos Xiitas”; e 2) “nutrir, educar, e desenvolver uma atitude de oposição ao ateísmo, à blasfêmia e à discórdia, e ao que quer que os cause.” A moralidade interna (crença religiosa), a individualidade externa (talentos, trabalho, escolhas de consumo e lazer) e a “benevolência” estão inseridos no cumprimento de um sistema de regras e estão ligados uns aos outros sob a rubrica dos “objetivos morais” da educação. Há um nexos causal entre conscientização das, e engajamento prático nas, regras e procedimentos islâmicos, por um lado, e a crença que isso gera. Aí outro papel da educação: “refinar e iluminar as pessoas e desenvolver seus méritos morais baseando-se na crença em Deus e nas virtudes islâmicas”. Implícita aí a noção de que a prática de uma socialidade, mesmo não internalizada, é capaz de produzir o *homo islamicus*, que seria o ápice da perfeição do ser humano e da sociedade, tendo como pano de fundo a organização internacional em estados-nações.

Nota-se através do documento uma tentativa de ultrapassar a dialética indivíduo-sociedade moderna por uma concepção harmônica e hierárquica do social, o “neo-comunitarismo” (a expressão é de Khosrokhavar).⁹⁹ É essa tentativa que insere no texto

⁹⁸ Traduzido ao inglês por Fallahi (1993).

⁹⁹ Digo tentativa, pois a competição e o individualismo se instauraram desde o começo da década de 80 através do mercado negro e o fechamento da maior parte da sociedade sobre si mesma, retraindo-se ao espaço privado. A legislação estatal e o fervor revolucionário que se procurava instilar na população são reflexo portanto de tendências contrárias existentes na sociedade iraniana—o interesse do indivíduo a despeito do interesse do outro. (Mas o que é para uns a anomia do espaço extrajurídico é para um observador de fora a constituição de uma nova normatividade extralegal.)

elementos heteróclitos, ou mesmo contraditórios. Por um lado, quer-se criar espírito crítico, tolerância à crítica e respeito pelas opiniões dos outros; por outro lado, coloca-se toda opinião sob a sombra do anátema do “ateísmo”, da “blasfêmia”, e da “discórdia”. Pensamentos, ações ou atitudes que sejam considerados solo fértil para a germinação desses males não são tolerados (e pode-se argumentar que mesmo o senso crítico em relação a idéias “estranhas” é, conseqüentemente, atrofiado). A tolerância tem uma linha vermelha: a sensibilidade moral de A a argumentos de B que contrariem as expectativas ideológicas de A. Toleram-se os pensamentos de B que não contestem a hegemonia de A: se essa contestação ocorrer, é porque se quer criar discórdia.

A concepção do regime sobre a educação e sua relação com a sociedade e com o estado é a contrapartida das análises mais pontuais do Guia Khamenei sobre os acontecimentos de julho de 1999. Assim, o guia não tem nada contra os estudantes, muito pelo contrário! Eles são “seus filhos”, segundo suas próprias palavras. A metáfora é, em si mesma, ilustrativa. Os filhos não devem criticar os pais em público. Repreender um filho (ou, para todos os efeitos, uma mulher da família) em público é uma vergonha também para quem repreende. A vergonha é o próprio fato de ter que repreender, porque significa que sua autoridade não é “natural”, que é forçada; é mostrar em público que há mecanismos de manutenção da autoridade através de repreensão moral ou física. E a autoridade que não é naturalizada (ou divinizada) é frágil e passível de ser questionada. As regras que sustentam a autoridade não devem ser mostradas, e de fato só o são caso a autoridade precise ser exercida de fato, e não enquanto uma regra de ação interiorizada e quase inconsciente. Exibir as regras que sustentam a autoridade já é o primeiro passo para a sua demolição; clarificar normas que são mais efetivas quando são obscuras ou subentendidas é colocar limites à aplicação das normas.

Khamenei salva a sua reputação a não querer revidar aos estudantes os ataques que eles fizeram à sua pessoa. “Digamos que um jovem ou um estudante enganado disse ou fez algo. Não importa. Eu o perdôo”. Seguindo as pistas de Bourdieu (2002), uma estratégia de resposta àquele cuja honra foi ofendida é ignorar a ofensa, tratando assim o praticante da ofensa como alguém que não merece nem ser respondido. Responder à ofensa é colocar-se no mesmo nível de quem ofende, é reconhecer o mesmo status. No caso, aqui não se pode usar o conceito de honra, que diz respeito a dois grupos em que não há uma relação hierárquica entre um e outro, mas, do mesmo modo, quem responde é quem se sente ofendido publicamente, quer dizer, as pessoas que se sentem no mesmo nível de quem ofendeu o seu “símbolo” (o guia, Khamenei). A publicização é ruim tanto de uma parte quanto de outra, diz Khamenei. Meus seguidores fazem isso por sua própria vontade, eles se sentiram ofendidos, mas não eu. “O que vem de baixo não me atinge”. Eu sou tão poderoso e acima dessas querelas que posso até perdoar: trata-se, afinal de contas, de “jovens”, de “estudantes enganados” aqui e acolá, e, contanto que fiquem quietos e guardem para si os seus pensamentos corrompidos, mas insignificantes, não merecem nem o esforço de ser repreendidos, quanto mais o esforço de ser repreendidos publicamente, em ações que são contrárias à lei do governo e à *sharia*.

Mas infelizmente esses problemas vieram à tona; abriram-se as portas da “casa do guia” mesmo aos olhos curiosos da mídia ocidental, seus *paparazzi*-espiões a serviço do complexo industrial-militar-financeiro-imperialista estadunidense-sionista. “Invadiram a minha/nossa privacidade”, e assim os mecanismos ocultos de preservação da honra do governo islâmico-nacional iraniano e, por metonímia, do povo iraniano. Há um problema onde não deveria haver. O problema é que há problema – o conteúdo é secundário. O erro original dos estudantes foi querer tornar pública e chamar a atenção do público para a

responsabilidade dos aparatos de segurança no assassinato de intelectuais e para a arbitrariedade. A regra é os problemas serem privados. Assim, eles podem ou ser resolvidos através da hierarquia ou ser ignorados. Um problema que não é público é um não-problema; é uma questão que pode ser preterida, postergada, negligenciada hipocritamente e enviada às calendas gregas. A ausência de problemas na esfera pública justifica a hierarquia interna ao grupo (em última instância, interna ao maior grupo social que é a nação), e justifica a posição dos representantes-símbolos do grupo. O grupo se autojustifica pela sua “perfeição”, funcionalidade para seus membros, e perpetuação “natural”. (A metáfora biológica do corpo e de suas partes é apropriada.)

E a naturalização prossegue: se a doença se manifestou, foi porque houve em primeiro lugar a intromissão de um agente estranho, um micróbio, digamos. Por um tempo esse micróbio não gera a doença porque o corpo ainda pode se defender. Mas, a partir do momento em que o corpo não mais consegue se defender, a doença se manifesta a partir dos seus sinais externos, seus sintomas. Um dos sintomas da ocidentalite crônica que o Irã sofre em virtude da inoculação do bacilo do secularismo, do imperialismo e do sionismo, foram as manifestações estudantis. A “revolta dos exaltados que não conseguem se conter” é um sintoma psicossomático da doença. O corpo se volta contra seu próprio corpo, e pretende extirpar a cabeça (o Guia), pretendendo que é essa cabeça que é a fonte dos problemas. O que fazer então? Foi consequência de umas células que não estavam alertas a contaminação de umas tantas outras. A doença é localizada, não atinge todo o corpo social (o que seria uma catástrofe apocalíptica). O flagelo é localizado. As células infectadas são alguns estudantes, que agem controlados pelo vírus patogênico. Mas a metáfora pára aí. A culpa por estas células serem infectadas é primordialmente das próprias células. Os estudantes é que são culpados por tornar-se estranhos à sociedade à qual pertencem. Eles se

tornam uma extensão do invasor. Ao problematizar uma questão publicamente, eles de uma certa forma não fazem mais parte do grupo social.

Eles devem ser trazidos de volta ao rebanho dos abençoados, à família querida que tanto lhes quer bem, e que fará de tudo, inclusive puni-los, para eles saberem o que é melhor para eles. “If a careless or negligent person receives a blow, he has no one but himself to blame” (Khamenei). Então, pode acontecer que o corpo imaterial da sociedade se volte impessoalmente contra os corrompidos. Aqueles que se sentem mais ameaçados se exaltam, se inflamam para combater a invasão – mesmo que isso seja resultado de “falta de disciplina” (Khamenei), a sua ação não é certa mas seus motivos são até certo ponto justificados (ética da convicção): a sua ação é ruim primeiro porque quebram uma lei divina (que proíbe a invasão de domicílio para procurar evidências para crimes) para reparar uma outra transgressão a ela (o “insulto ao líder”) ¹⁰⁰, e em segundo lugar porque é estrategicamente prejudicial: na medida em que o problema é evidenciado para os agentes externos, há uma mostra de fragilidade do sistema que pode ser convidativa a um reforço da pressão exterior, segundo a lógica do *divide et impera*.

A discussão do assunto em questão e das reivindicações dos estudantes não está nem em pauta na homilia, nem mesmo o incidente em si importa ¹⁰¹; os autores já são conhecidos de antemão: são diretamente citados as agências de espionagem “do mundo” e os exilados iranianos reacionários financiados pelo congresso americano. Resta só saber seus nomes.

E quem agiu por conta própria em defesa do guia também deve ser punido “de acordo com a lei”, mas (subentende-se) com uma punição branda, sanções ou limitações

¹⁰⁰ Note que no discurso de Khamenei o *velayate faqih* está em pé de igualdade com uma injunção clara do Alcorão (49:12; 24:19) contra a intromissão em assuntos privados e contra a divulgação de ofensas ou informações sobre a vida privada dos indivíduos.

¹⁰¹ “Já salientei que esse incidente deve ser investigado. O honorável presidente e outras autoridades do governo têm que indicar uma equipe de investigação. Eu apóio isso e poderia indicar alguém para a equipe. A equipe deve investigar o incidente” (Khamenei).

disciplinares, que, é de se supor, não devem passar do mero controle para que não ocorram mais repressões “autônomas” no futuro próximo.

Se essa é a concepção do guia, o que dizer dos estudantes? O que eles (e outros setores da sociedade) realmente pensam da política e do “governo religioso” transpareceu durante os protestos de julho de 1999. Para usar a terminologia de Scott (1992), um ato de desafio fez o *hidden transcript* deixar de ser privado, para se tornar um discurso público de contestação e denúncia. A partir do primeiro ato de insurreição, os outros se sucederam, indo até mesmo ao fato simbolicamente carregado de levantar barricadas e combater as forças de repressão.

Algumas de suas palavras de ordem nos protestos eram:

Os clérigos vivem como reis, enquanto o povo empobrece!

Khatami, Khatami, mostre-nos o seu poder ou renuncie!

Khamenei, tenha vergonha, renuncie à liderança!

Khamenei, tenha vergonha, e deixe o povo em paz!

Os Ansar cometem crimes, e o Guia os protege!

Sem contar essas frases coletivas, escutavam-se coisas mais ofensivas e individualizadas gritadas às forças de segurança e aos religiosos. Na Praça Valie Asr, um dos pontos mais centrais de Teerã, onde os manifestantes haviam incendiado um carro e duas motos da polícia enquanto que estudantes (homens e mulheres) eram espancados e presos, um estudante preso dentro de um camburão gritava: “Porco imundo! Porco imundo!”, aos policiais que o prenderam, enquanto seu companheiro urrava: “Cuzão! Babaca! Cuzão! Babaca!” No meio da multidão, uma mulher em *chador* rogava pragas

contra os religiosos: “Que todos vós sejais mandados a queimar no inferno! Desgraçados! Que Deus faça chover maldições contra vós!” (Sciolino, 2002, p. 277).

A pedra basilar de todo o sistema iraniano é o *velayate faqih*. Entre os “objetivos políticos e militares” da educação enumerados pelo Conselho da Revolução Cultural, está “*treinar* os indivíduos a aceitarem a liderança de Deus na terra sobre os seres humanos e familiarizá-los com os métodos e procedimentos que garantem a aplicação da liderança de Deus na sociedade baseando-se nos princípios do *velayate faqih*” (minha ênfase). Mas, olhando do ponto de vista contrário, do público-alvo de tal documento, e a quem ele interessa diretamente (quer dizer, estudantes e professores), esse treinamento para a aceitação do *velayate faqih*, para o cumprimento das leis, para “desenvolver respeito pela simplicidade, poupança, contentamento, abstinência, desperdício e luxo” (um dos objetivos econômicos da educação), para criar uma atitude de generosidade e doação (em relação aos mais necessitados), e também para se rejeitar a competição como um caminho para o sucesso... esse tipo de “treinamento” ou “educação” foi um estrondoso fracasso. Ser rico é um dos objetivos principais dos estudantes e jovens iranianos. Os ideais ascéticos de rejeição ao mundo, para não dizer luxo, são negados pelo comportamento de muitos religiosos no poder, e são também negados como uma forma de gerar submissão e aceitação do *status quo*. Se, de fato, quem deveria ser asceta não o é, o que dizer das pessoas cujo papel não é esse?

Se o sistema ainda não se desintegrou, é por duas razões principais. A primeira é o desenvolvimento de uma extensa rede de clientes (as fundações, os paramilitares e os funcionários do estado). A segunda razão é a criação de normas para um espaço público através da determinação da conduta adequada a esse espaço. Foi esse espaço público que

foi contestado com os protestos (uma tentativa de ressignificação do espaço), e foram as redes de clientes que foram acionadas para conter a contestação.

Podemos fazer uma analogia do caso iraniano com a interpretação que Wedeen (1999) faz do culto a Hafez el-Assad na Síria. A pergunta que ela faz é a seguinte: como é que uma ideologia incongruente, contraditória e absurda pode gerar obediência?

Em primeiro lugar temos que notar que a ideologia do regime iraniano é mais consistente e mais “orgânica” do que o regime baassista, que é mais alijado da sociedade (em virtude também de ser um governo militar secular socialista nas mãos da minoria alauita).

Mas, mesmo assim, a resposta fornecida pela autora nos dá pistas sobre o que acontece no Irã. Segundo ela, o autoritarismo baseia-se numa tentativa de determinar o que é público e o que não é, e também de subtrair, negar, esconder ou inibir a “ambigüidade interpretativa” ao “fixar os significados” possíveis da ação social no espaço público. A questão não é se a população acredita na retórica estatal, mas sim se ela age como se acreditasse. Ao governo se dá a *impressão*, a *aparência* de que tudo está sob controle. Segundo ela, a criação de um espaço público controlado e vigiado ajuda não somente a criar obediência, mas também dissimulação (Wedeen, 1999, p. 45). Entretanto, para além da pura dissimulação, a limitação do espaço de ação social em público gera também espaços clandestinos para um “contra-público”, espaços que, como ela nota, não podem ser assimilados à esfera privada, porque os discursos que permeiam esses espaços são eminentemente públicos.

As manifestações estudantis de julho de 1999 foram, assim, expressivas porque um “contra-público” anteriormente tolerado e limitado (isolado de outros setores da sociedade pelo cordão sanitário do espaço público) manifestou publicamente um discurso de

contestação através da ativação de uma “rede passiva” pela ação estatal de repressão. Os estudantes, como grupo complexo, podem ser vistos como atores coletivos através de três tipos de redes: as redes ativas formais (as organizações reconhecidas o “Daftare Tahkime Vahdat”, os estudantes bassij, o grupo dissidente de Tabarzadi...), redes ativas informais (os vários grupos de discussão política), e redes passivas (quer dizer, os estudantes não politizados). A escalada dos conflitos entre os estudantes nos dias de julho de 1999 é uma conjunção desses três tipos de redes e dos seus modos de ação e organização. A noção de “rede passiva” é importante para entender como o movimento de protesto ganhou força, apoio e adesão dos outros estudantes e da sociedade. Ela implica uma identidade compartilhada entre indivíduos atomizados, que estabelecem uma comunicação instantânea entre eles através do reconhecimento mútuo de sua identidade comum mediada através do espaço. Podemos então conceber que é grande a probabilidade que o núcleo dos manifestantes a partir do dia 9 de julho (em cuja madrugada aconteceram os ataques aos dormitórios dos estudantes) tenha sido formado pelos estudantes que se alojavam nesse prédio e/ou tinham participação nos protestos anteriores. Estendendo-se posteriormente aos outros estudantes e estabelecendo uma comunicação tácita com outros setores da sociedade através do protesto, ativou-se uma rede passiva bastante extensa e heteróclita. O papel do primeiro protesto (depois de uma resposta violenta a uma tentativa de protesto abortada pela polícia) foi fundamental para o primeiro ímpeto a ganhar as ruas.

A importância de “ganhar as ruas” não deve ser subestimada. De acordo com Asef Bayat:

Esta possibilidade de ação coletiva sem planejamento, desestruturada e instantânea faz da rua um local de conflito, e portanto da política, altamente volátil. É na operação de redes passivas que se encontra o motivo do perigo

político das ruas: as ruas representam o espaço público por excelência (1997, p. 19).

Podemos então perceber como esse breve e desorganizado movimento de contestação, se não fosse contido por grupos não diretamente identificáveis com o estado (organizações paraestatais de repressão política mais ou menos obscuras), poderia gerar uma crise de grandes dimensões. Mas como, quando e por que o *hidden transcript* sufocado poderá irromper e ecoar novamente nas ruas é uma questão que não pode ser resolvida—e tampouco poderemos prever se haverá uma mudança institucional quando (e se) isso acontecer. Mas de uma coisa podemos ter certeza: nem o regime, nem a sociedade sairão ilesos desse jogo. E a lembrança de uma derrota muitas vezes é mais contundente e duradoura do que a reminiscência de uma vitória.

Os protestos dos estudantes iranianos não se resumiram aos confrontos de 1999. Todos os anos, houve um temor de novos enfrentamentos em comemorações dos eventos de 1999. Em 2002, protestos contra o anúncio da pena de morte do jornalista Hashem Aghajari levou ao abrandamento de sua sentença.

Em junho de 2003, os estudantes da Universidade de Teerã protestaram contra o projeto do governo de privatização das universidades e a cobrança de mensalidades.¹⁰² Os motoristas apoiavam os estudantes buzinando e causando engarrafamentos, para evitar que as forças de segurança chegassem ao local. Forças dos Bassidj e dos Ansar atacaram estudantes nas camas nos alojamentos universitários, bem como os motoristas que os apoiavam.

¹⁰² Todas as citações sobre 2003, exceto indicação explícita no texto, são do Iran Press Service: http://www.iran-press-service.com/months/june_2003.htm.

Mesmo em comparação com os protestos de 1999, os slogans parecem extremos. Os estudantes gritavam: “*Khatami! Khatami! Renuncie! Renuncie!*”, enquanto eram atacados pelos Ansar e pelos Bassidj, com facas, correntes, machetes, cabos elétricos e cacetetes. Cantavam-se slogans de “*Morte a Khamenei*” e “*Morte a Rafsandjani*”. “Fora com a República Islâmica! O regime clerical aproxima-se do seu fim! Ó ditadura islâmica, o aniversário dos ataques aos dormitórios se aproxima!”, gritavam. Ao estender-se a outras áreas da capital, gritos de “*Renúncia*” e “*Referendo*” eram escutados tanto em Tehran Pars, um bairro de classe trabalhadora no leste da capital, quanto em Karaj, um bairro de classe média no oeste. Ao serem divulgadas notícias e imagens dos protestos em Teerã, também ocorreram confrontos em cidades como Tabriz, Shiraz, Esfahan, Ahvaz e Mashhad.¹⁰³

“*Povo, o que estão esperando? O Irã agora é a Palestina!*”; “*Morte ao ditador e à ditadura!*”; “*Canhões, tanques e mísseis - akhund devem morrer!*”¹⁰⁴; “*Morte ao Xá... Akbar Xá!*” [quer dizer, Rafsandjani]; “*Morte a Hashemi Araqi!*” [Ayatollah Hashemi Shahrudi, chefe do judiciário, que é iraquiano]. Ao contrário de 1999, a polícia não interveio em 2003, e uma testemunha disse que “mesmo alguns dos Pasdaran (...) perseguiram os marginais e simpatizaram com os estudantes”.¹⁰⁵

As manifestações acabaram durando dez dias, estendendo-se a todo o país, e os estudantes ampliando seus protestos contra autoridades do governo, a favor da democracia, e expressando sua vontade de mudança no regime. Ao mesmo tempo, 248 intelectuais e clérigos iranianos emitiram uma declaração descrevendo a presunção de poder absoluto de Khamenei como “uma clara heresia e uma óbvia afronta à dignidade humana”.

¹⁰³ Pelo menos um pouco de razão tem Khamenei ao culpar a mídia ocidental, porque os protestos foram noticiados pela televisão iraniana de Los Angeles.

¹⁰⁴ Akhund é o nome depreciativo para “clérigo”.

¹⁰⁵ http://www.iran-press-service.com/articles_2003/Jun-2003/student_unrest_12603.htm.

A reação do regime foi bastante semelhante àquela de 1999. Ao mesmo tempo em que as autoridades reafirmavam o direito dos estudantes de protestar, disseram que havia "vândalos" que exploravam as manifestações dos estudantes. Depois que foram relatados ataques dos Ansar e do Hezbollah, o governo anunciou que alguns membros dessas organizações foram presos por atacar estudantes. Os Bassidj da Universidade de Teerã emitiram um comunicado afirmando que sua "participação organizada e legal" nos acontecimentos 'ocorreu a pedido das autoridades, e tinha como objetivo terminar os complôs dos manifestantes" (IRNA, 19/06/2003).

Inicialmente foi anunciado que não houvera prisões de estudantes, mas posteriormente o Promotor-Geral Ayatollah Abd al-Nabi Namazi anunciou a prisão de 4000 pessoas, de acordo com o jornal Kayhan, 28 de junho de 2003. Segundo a agência oficial IRNA em 2 de julho de 2003, o porta-voz do judiciário havia anunciado que 100 estudantes haviam sido presos, enquanto que o número total de prisões era de 1000. O jornal londrino em língua árabe Al-sharq al-awsat anunciou a prisão de 8000 pessoas. Ainda segundo Al-sharq al-awsat, o Guia Khamenei emitiu mandados de prisão para 137 ativistas políticos, escritores e deputados, entre eles o jornalista Mohsen Sazgara, que postou fotografias dos ataques dos Ansar aos dormitórios estudantis em seu site na internet. Houve centenas de feridos, e mais de cem "desaparecidos". O campo reformista, do governo, afirmou sua compreensão dos protestos, mas ao mesmo tempo sublinhou a necessidade de que as manifestações sejam feitas legalmente, e que os estudantes deveriam utilizar outros canais para exprimir suas demandas. Da mesma forma que em 1999, o presidente Khatami esperou que os protestos terminassem para comentar o assunto. Khatami disse que os protestos deveriam estar "dentro da lei" e que "nenhum sistema [de governo] apóia perturbações ou o comportamento teimoso dos estudantes", segundo o jornal Aftabe Yazd

de 19 de junho de 2003. Segundo Khatami, a existência dos protestos era prova de que o regime era democrático:

O que diferencia as sociedades democráticas das não-democráticas é a existência de demonstrações desse tipo" (jornal Aftabe Yazd, 19/06/2003).

Isso [os protestos e, presumivelmente, a repressão] não é novidade no Irã; o que está a acontecer no Irã, bem como o que aconteceu no passado [em 1999?] é 100 vezes menor do que acontece nos EUA todo dia. Como é que o tratamento brutal de pessoas pela polícia estadunidense pode ser considerado democrático, enquanto que as demonstrações não-violentas no Irã são glorificadas pela mídia? (jornal Mardomsalar, 19/06/2003).

Numa carta aberta, 166 deputados censuraram o "comportamento brutal para com os estudantes" pelas milícias, mas também advertiram os estudantes contra "elementos suspeitos infiltrados em seu meio". Segundo a carta, o protesto ocorreu por falta de um canal de diálogo que permitisse críticas ao governo, e pela ausência de atenção do governo a demandas democráticas.

A organização estudantil "Escritório para Consolidação da Unidade" (Daftare Tahkime Vahdat, DTV) emitiu um comunicado deslegitimando o governo, afirmando: "Um governo que quebra o espelho ao ver sua cara feia refletida nele - a face feia dos escritores e intelectuais presos - não é apto a governar o país" (Al-sharq al-awsat, 16/06/2003).

Por outro lado, as reações dos conservadores foram quase um déjà-vu de 1999. O Guia afirmou que, "se a nação iraniana decidir lidar com as revoltas, ela o fará como em 14 de julho de 1999". Os estudantes foram acusados de ser vândalos, incitados pela mídia estrangeira. Logo depois do começo dos protestos, o Guia Khamenei acusou os EUA de orquestrar as demonstrações e tachou os manifestantes de "emissários do inimigo" (Jomhuriye Islami, 14/06/2003). O Ayatollah Jannati, secretário do Conselho dos

Guardiões, afirmou que a maioria dos detidos eram "marginais, ladrões, traficantes de drogas, ladrões de rua, mendigos e vândalos"... e também alguns estudantes.¹⁰⁶

Embora essa afirmação (e outras em discursos de Jannati nos seus sermões de sexta-feira) seja um disparate, ela é reveladora da formação discursiva de alguns membros do regime, principalmente próximos a Khamenei - tentando equiparar e assimilar iranianos / estudantes que participaram dos protestos àquele tipo de pessoas que são tradicionalmente excluídas do convívio social - marginais, ladrões, mendigos, traficantes - e ao estrangeiro. A manipulação retórica salva e assegura os verdadeiros iranianos membros da sociedade ordeira e pia, que não são manipulados -- salva-os e lhes dá a segurança de acreditar em sua própria bondade e inocência, ao assimilar os seus compatriotas descontentes com fantoches do estrangeiro ou malfeitores, o que autoriza a repressão ao criar um cordão sanitário simbólico entre os protestantes e os agentes da repressão (e seu público/clientela).

¹⁰⁶ http://www.iran-press-service.com/articles_2003/Jun-2003/students_unrests_27603.htm.

Conclusão

O que se pode perceber em todos esses eventos (protestos, repressão, dicotomia e desligamento entre a sociedade e o estado), é que o governo vem perdendo legitimidade.

De maneira geral, pode-se definir “legitimidade” como o grau de justificabilidade, por meio de normas e valores, das relações e do exercício do poder.¹⁰⁷

Há, segundo Coicaud (1997), três dimensões da legitimidade: o consentimento, a lei e a norma. A legitimidade é o fundamento da autoridade do Estado e a distinção entre governantes e governados. Ela tem conseqüências objetivas para a ação e a mudança sociais; o indivíduo é visto como um verdadeiro sujeito histórico, não somente constrangido pela estrutura, mas também a influenciando. Uma outra característica importante da legitimidade é noção de reciprocidade entre governantes e governados: estes só devem obediência quando a lei provém de uma norma (a identidade, os valores da sociedade), de tal modo que os governos são responsáveis perante os governados.

A representatividade e a responsabilidade transformam-se então nas questões centrais: quanto mais o critério de representação política e o processo de tomada de decisões têm o consentimento da sociedade, tanto mais legítimos serão o governo e as instituições. Em outras palavras, quando mais a sociedade se identifica com o Estado, mais legitimidade ele terá, e conseqüentemente a eficácia de suas políticas públicas será maior.

¹⁰⁷ Por justificabilidade deve-se entender a capacidade de compatibilidade entre as normas e valores sociais e as normas e práticas políticas – ou, em outras palavras, entre o campo político (em outras palavras, o arcabouço institucional, legal, normativo e discursivo referente à distribuição ou à organização do poder) e a identidade compartilhada pelos membros de uma comunidade que compõe esse campo político. Em última instância a dita justificabilidade diz respeito ao princípio fundador do poder; trata-se, portanto, por assim dizer, do cerne da questão da relação entre cultura e política, já que esse princípio é sempre simbólico: o poder não se justifica pela coerção física, somente se impõe; logo, a estrutura de dominação está imbricada na estrutura de significação. Isso faz necessário tratar do imaginário do poder, um campo relativamente autônomo (mas não independente), em que são produzidos e reproduzidos valores e idéias sobre o político.

Segundo essa perspectiva da divisão tripartite do conceito de legitimidade em consentimento, lei e norma, poderíamos definir a estrutura institucional da República Islâmica, e o campo onde operam os atores políticos no Irã, como possuindo um déficit de legitimidade que resulta da bifurcação do sistema em duas vertentes cujas relações complexas tentei delinear: de um lado, temos as instituições republicanas, eleitas, e a burocracia no sentido próprio do termo; de outro, temos as instituições cujos membros são eleitos indiretamente e/ou indicados. O domínio destas últimas sobre as primeiras é parcial, e, em todos os casos que analisamos, a atuação do Conselho dos Guardiões, da Comissão para Determinação do Interesse, do Conselho dos Expertos, do poder judiciário e do Guia, é feita sem qualquer base legal, ou com base em justificações morais-religiosas-ideológicas (implícitas e nunca justificadas de maneira aberta, clara e satisfatória) de acesso privilegiado à interpretação da lei islâmica, que é citada na constituição como a base e a referência do sistema político iraniano. Dada a ausência de regras claras de atuação, formação, e modalidade de funcionamento de cada uma das instituições e seus membros ou representantes, elas sofrem de uma carência de legitimidade que poderia ser definida como ilegalidade. Em outras palavras, os cargos do Guia, dos membros dos Conselhos, dos juizes e das fundações e aparatos de repressão e promoção ideológica sob autoridade do Guia não têm um limite de atuação expresso na lei de uma forma que impeça a arbitrariedade. A absoluta maioria das ações dessas instituições redundam então em ser ilegais, ou pior, de estar fora do quadro jurídico; a falta de justificação das ações dessas instituições aos olhos de uma série de grupos da sociedade iraniana evidencia o véu de penumbra que se deita placidamente sobre o seu processo decisório, embaçando e desfocando seus verdadeiros motivos e lógicas, e submetendo a vida política nacional a uma indeterminação legal que perturba as consciências constantemente. Assim, se há uma lógica subjacente à ação das

instituições “islâmicas” do estado iraniano, é a lógica da homogeneização do discurso religioso para legitimar-se entre a população não clerical e poder agir sem os empecilhos da abertura ao diálogo religioso e fora dos limites da lei, estabelecendo-se como guardiões e reguladores da revolução permanente e da islamização permanente, e culpando o povo do fracasso (ou falta de sucesso total, esmagador e eterno) daquilo do que ele não faz parte: o sistema político. É nas brumas desse contexto que vêm à tona as práticas de nepotismo, corrupção, clientelismo, patrimonialismo e faccionalismo que descrevem o funcionamento da burocracia e dos altos escalões do governo.

Se por um lado há falta de legitimidade pela arbitrariedade, por outro, não se pode dizer que tais instituições podem ser “justificadas em termo das crenças” (Beetham, 1991, p. 11) do povo iraniano – ou mesmo do clero. Quando muito, elas podem ser justificadas em termos dos seus clientes e beneficiários diretos. E, quanto ao componente de consentimento que implica a noção de legitimidade, não se pode considerar a existência de consentimento quando não há lei e quando não há norma compartilhada na sociedade que legitime o estado em termos das crenças político-religiosas khomeinistas apregoadas pelos detentores do poder e difundidas como normas islâmicas *tout court*. Enfim, Khatami falhou ao prometer o estado de direito, isto é, a legalidade (*rule of law*); e falhou ao alardear ruidosamente as palavras mágicas “sociedade civil” ao seu eleitorado de jovens e de desiludidos, o que implicaria uma política de reforma institucional que induzisse a uma maior inclusão e participação da população no sistema e no discurso político. Ora, essa inclusão foi sistematicamente impedida pela negação sumária de milhares de candidaturas nas eleições legislativas e presidenciais, e a participação num espaço público de livre discussão de assuntos políticos foi cerceada pela interdição de publicações de dezenas de

jornais e revistas. Cria-se uma situação em que o consentimento se converte em coação e repressão, e a norma se converte em propaganda e doutrinação.

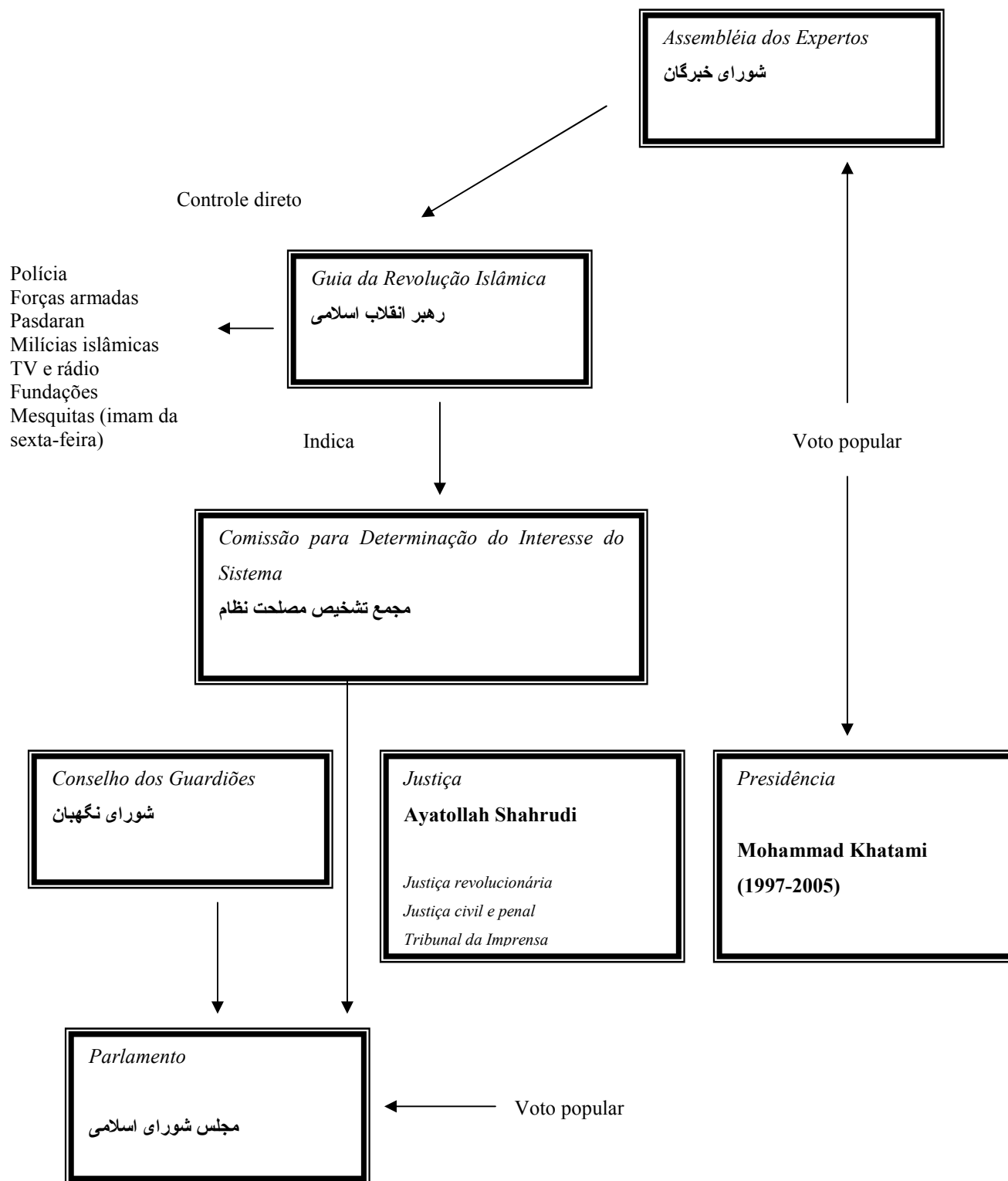
E, conseqüentemente, a distância entre o estado e a sociedade cresce a ponto de ser caracterizada como uma espécie de esquizofrenia. Como nota um estudante, nos protestos de 1999 os estudantes ainda acreditavam no governo; acreditavam que poderiam fazer avançar suas causas se apoiassem os reformistas. Em 2003, diz Saeed Razavi-Faqih, membro da diretoria do Daftare Tahkime Vahdat (DTV),

a maioria dos estudantes não quer mais ter qualquer diálogo com o governo. (...) Depois dos ataques recentes aos estudantes por milicianos e marginais, os estudantes escreveram uma carta franca a Khatami, desafiando-o a parar essas violações e punir os culpados, ou renunciar, evitando a legitimação do regime (...). Depois dos eventos recentes, o movimento estudantil se dissociou completamente do regime. Alguns de nós não querem nem mesmo atuar dentro dos quadros do DTV, porque ele é uma insituição aprovada pelo regime. (...) O movimento estudantil sente que não tem nenhuma ligação com as instituições eleitas e os reformistas. Os estudantes confiaram nos reformistas em sucessivas eleições, e nós cumprimos a nossa parte do trato. Nossa carta a Khatami foi um adeus e um ultimato antes de cortar as relações completamente. Quanto às outras partes não-eleitas do regime, não temos nada a dizer a eles.¹⁰⁸

¹⁰⁸ <http://www.iranian.com/Opinion/2003/July/Faqih/>.

APÊNDICES

As instituições políticas iranianas



Instituição	Função	Modo de escolha	Duração
<i>Presidência</i>	Chefe do poder executivo, responsável perante o parlamento. Preside o Conselho de Ministros. Ministros indicados por ele podem ser demitidos, individual ou coletivamente, pelo Parlamento.	Sufrágio universal, dependendo da aprovação do candidato pelo Conselho dos Guardiões e do resultado por este e pelo Guia.	4 anos, renovável uma só vez.
<i>Guia da Revolução</i>	Em consultação com a Comissão para Determinação do Interesse, determina as linhas diretrizes das políticas e supervisiona sua execução. Orienta a política externa. Pode organizar um referendo para qualquer legislação importante. Arbitra conflitos entre os três poderes. Chefe das forças armadas, cujos comandantes nomeia e demite. Chefe do judiciário. Também concede graça e redução de pena. Avaliza candidatos à presidência.	Designado pela Assembléia dos Expertos	Vitalício
<i>Assembléia dos Expertos</i>	Designar o Guia	Sufrágio universal (baixa participação)	8 anos
<i>Comissão para Determinação do Interesse do Sistema Islâmico</i>	Arbitrar disputas entre o Majlis e o Conselho dos Guardiões. Competência legislativa extraordinária. Emitir opiniões para o Guia.		
<i>Conselho dos Guardiões</i>	Verifica islamicidade (somente os membros religiosos) e constitucionalidade das leis; aprova ou recusa candidatura política.	Composto de 6 clérigos indicados pelo líder e 6 juristas, geralmente também clérigos, propostos pelo judiciário e aprovados pelo Parlamento.	

Glossário

Termos políticos e instituições

Assembléia dos Expertos	Shuraye khobragan
Comissão para a Determinação do Interesse da Ordem Islâmica	Majma'e tashkishe maslahate nezame eslami
Conselho dos Guardiões	Shuraye negahban
Governo islâmico	Hokumate Eslami
Jurista	Faqih
Lei Fundamental (Constituição)	Qanune asasi
Líder	Rahbar
Liderança	Rahbari
Mandato do jurista	Velayate faqih
Mandato/guarda absoluto do jurista	Velayate motlaqeye faqih
Parlamento	Majlise Shuraye Eslami
Soberania	Hakemiyat

Termos religiosos e sociais

Ayatollah	“Signo de Deus”. Termo honorífico, o mais alto da hierarquia clerical. Um “grande ayatollah” pode ser “fonte de imitação” para os crentes, que devem escolher um entre os ayatollah vivos.
Baten	Interioridade do homem; oposto a zaher, a aparência
Birun	Exterior
Chador	Em persa, “tenda”, um grande tecido que cobre o corpo da cabeça aos pés, deixando à vista somente o rosto e as mãos.
Darun	Interior
Hejab	Termo genérico que tem relação a um conjunto de valores e atitudes próprias de uma muçulmana. Na sua utilização restritiva (vestimenta), não designa uma forma específica, mas é geralmente traduzido como “lenço” (que cobre os cabelos).
Marja'e taqlid	Fonte de imitação

Texto completo do pronunciamento do Guia Ali Khamenei sobre as manifestações estudantis (12.07.1999)

<http://www.islam-pure.de/imam/speeches/speech1999.htm>

[As the leader enters the prayer hall the audience welcomes him with the following slogans: blessings be upon Mohammad (S), the aroma of Khomeini is in the air; death to enemies of velayat faqih; Hussain Hussain is our slogan, martyrdom is our honor; death to US...] In the name of Allah, the Compassionate, the Merciful. I welcome you, my dear brothers and sisters. There is much to be said. But the matter which from my point of view is more important than anything else and has preoccupied my mind concerns the attack against the students in their dormitory and the young people [at Tehran University campus]. This incident wrenched my heart [audience cries]. This incident was an unacceptable incident in the Islamic Republic of Iran. An attack against the home and residence of a group of people, particularly at night or during congregation prayers, is by no means acceptable in the Islamic system of government. The young people of this country, whether they are students or non-students, are my children [audience cries]. For me it is very difficult and hard to bear anything which causes our young people inconvenience, dissension and mishap. It makes no difference who was involved in this, whether he was a policeman in uniform or a civilian, those who are in breach of the law and break the law in the Islamic Republic must be dealt with in accordance with the law. But in the case of someone who has done no wrong and who is resting in his own home, particularly in a student environment, I have to say that what has taken place was very wrong and unjustified. The fact that 100 or 200 people left the university hostel, said things and shouted slogans cannot be an excuse, cannot be a reason for some people, whatever uniform or title they might have, to enter the premises and behave inappropriately. This is even more important when the sacred name of the Law Enforcement Force is involved - any action which would harm the reputation of the Law Enforcement Force would make matters more difficult. As you know, members of the Law Enforcement Force endanger their lives working on the roads, on the borders, fighting the bandits. Many of them lose their lives in order to guard our security. Is it fair that the actions of a few individuals should harm the reputation of these forces for some people? And it has been reported that some individuals used the sacred names of Hussain and Zahra to enter the room of a basiji [para-military volunteer] or a war-disabled student, to disrupt his sleep and to create that sort of incident. Is it right that the name of Hussain, peace be upon him, or the sacred name of Zahra, peace be upon her, is used in this manner? These actions pain my heart. There are all these pious young people thought out the country who are devoted to Imam Hussain, who are devoted to Fatemeh Zahra, who are devoted to Islam, who are devoted to the country, devoted throughout the sacred war, who brave any danger that might threaten the country. Is it right that a few individuals should use those sacred names and cause this incident? This was a very bitter, incident for me. Of course, I have stressed that the incident should be investigated. The honorable president and other government officials are to appoint an investigation team. I support this and I might appoint someone to the team. The team should investigate the incident. I want to make several points. One point is addressed to the students, another to all the Iranian people, another point is addressed to you, the

young people, and another point is addressed to the enemy. What I have to say to the students is this: Watch out for the enemy. Try to know and recognize your enemy. Don't ever be complacent or negligent about knowing your enemy. Try to recognize and know the strangers who, dressed up as your friends, seek to infiltrate your ranks everywhere. Try to see the invisible hands. Try to see the invisible hands. No one will ever be honored or praised for being negligent. No one will ever be praised or eulogized for shutting his eyes and turning away from reality. If a careless or negligent person receives a blow, he has no one but himself to blame. So you need to take care and be vigilant. Students are an honorable and valuable sector of our society. Our students are being targeted by our enemy. For many years our enemies have been trying to make our students take a confrontational stand against the political establishment in this country. They [the enemies] have not succeeded. And they're not going to succeed in the future either. [The audience express its approval by chanting "Allahu Akbar", "Allahu Akbar", "Allahu Akbar", "Khamene'i is our leader", "death to the enemies velayat-e faqih", "death to the US", "death to Israel" and "death to the hypocrites"]. They shouldn't think that if a few infiltrators use an opportunity to fish in troubled waters and infiltrate the student community to say things and shout a few slogans we are going to make mistakes. No, we are not going to make any mistakes. We know our audience. These students are our children, they belong to us, they belong to this country. It is the enemy who wants to infiltrate the student community and commit acts of corruption in their name. The students should be vigilant themselves. Who are these people who want to misuse this time of the year, this sensitive season, the time of university exams and the university entrance test? At this time of year, all families who have a young student try their best so that their young student is able to concentrate on the exams and the university entrance test. Who are these people, who are the enemies of the future of this country and its universities, who are diverting the attentions and creating diversions? They are encouraging the students to stay away from their class, to stay away from the exams, to hold rallies. Who are these people? Students should be the first people to open their eyes and make a decision. I also want to address the Iranian nation: Oh great and brave nation! For 20 years you have kept out the enemy which was ousted by the revolution. You did not give the enemy the chance to return. You should be vigilant now. I have said repeatedly in the recent years and I say it again. I tell the Iranian nation, its officials, everyone: The enemy is trying to infiltrate and they will come through any opening that they can find. You should maintain your vigilance. The enemy is targeting our national security. National security is the most important thing for a nation. If there is no national security the government will not be able to work, there will be no construction. No problems are going to be solved if there is chaos and insecurity. The people's economy, the people's cultural issues, their social issues, their political issues, all these will be destroyed if there is no security and this is what the enemy wants. Iranian people everywhere should understand this, and they do understand it. Bihamdillah, the nation is vigilant. I would like to say something to you young people. My dear young ones, you are the hopes of the revolution and Islam. Your behavior can quickly move this country so it blossoms. When the young people of our country express themselves, make decisions and act cleverly and adroitly, when they show forbearance and pay attention to opportunities, then the whole country will make great progress. When blind enthusiasm is involved, however, the enemy will immediately take advantage of the situation. I have said this repeatedly, and I shall repeat myself, I believe that young people in this country should be present in all arenas. However, they should have discipline. The moves which we witnessed, namely certain people's attack

on the university, was caused by a lack of discipline. It is wrong regardless of the name under which it is done. It should be condemned. Even if it is done in the name of defending religion, it is still wrong. It is also wrong if it is done in the name of defending velayat. Have I not said repeatedly that no one should resort to violence even at the gatherings of the opponents? That will make the enemy happy. We have repeatedly said this. Why did they not listen? Why do they not listen? Even if something which makes your blood boil happens, you should not resort to violence. Let us say that they insulted the leader [audience cries]. You should still be patient and remain silent. Even if they burn and tear up my photograph [audience cries], you should remain silent and preserve your strength for the day when the country needs it. You should preserve it for the day when the young, faithful and hezbollahi force stands up to the enemy [audience cries]. Now, let us say that a young person or a deceived student said or did something. It does not matter. I forgive him [audience cries heavily]. I would like to say something to the enemy as well, regardless of who it is and where it is. Our chief enemies who have planned these things are in the spy agencies of the world. What was the money which the American Congress allocated to fighting against the Iranian system spent on? In fact, a much greater amount was spent. Well, it is quite clear that it was spent on carrying out such planning. Those enemies should know that the dream of returning America to this country is a nightmare which will never come true. [audience chants: "Allahu Akbar", "Allahu Akbar", "Allahu Akbar", Khomeini is our leader, death to enemies of velayat faqih, death to US, death to the monafeqin and Saddam, death to Israel - death to US, death to US] There are those who have been lying in ambush for 20 years. They are among the despicable internal elements. They are the ostracized and hated political elements who were extracted and thrown out by the nation like a rotten tooth. They have been lying in ambush for 18, 19 or 20 years to take their revenge on this nation, the Imam [Khomeini] and Imam Khomeini's name and path. They should know that they have made a mistake. They made a mistake during this affair as well. They betrayed themselves. They exposed their faces. It is true that they dealt a treacherous blow to our intelligence machinery. In this case, they also dealt a blow to our law-enforcement machinery. However, the committed servants and the dedicated unknown soldiers of the Islamic Republic will gather the necessary intelligence. They know who is where and what they are doing. They cannot use such methods and prevent the people from fighting for their independence and their beloved Islam. They cannot prevent them from fighting against their enemies. I should say one thing to the various political factions. You gentlemen who are the leaders of political factions and tendencies should now understand what we told you. We told you that when you, the insiders, fight each other over nonsensical matters, the enemy will take advantage of the situation. Now you can see what has happened. That was one example. Did you see how the enemy took advantage of the situation? Abandon such activities. Of course, we do not mind if there are different points of view and political differences. We do not insist that everyone should think the same way. However, you should define limits to your political activities and political infighting. You should draw a red line and a limit. Do not fight each other without paying attention to important matters, because then you would be so busy that you would permit the enemy to enter the arena. Look at the kind of uproar which was created over the press bill and various other issues. Look at the fighting. The only thing that mattered was the issue of factionalism. What was it all about? Because a bill was being passed by the Majlis. I am not referring to a particular political current. I am addressing everyone. For me there are no differences between political factions and tendencies. For me the criteria against which

everything should be measured are the path of God, the path of the Imam [Khomeini], the path of Islam, protecting the country, taking into consideration the interests of the people and protecting the future of the country. Those are the things which are important to me. It does not make any difference to me whether a certain person belongs to faction A or faction B. I am saying this to everyone. You should be vigilant as well. The last thing which I would like to say is about our Imam and leader, the Lord of the Age, may our souls be sacrificed for him [reference to Imam Mahdi] [audience chants: May God's peace and benedictions be upon Muhammad and his progeny]. O our Sayyed and leader [audience cries], you are our witness before Almighty God [audience cries] and you can witness that we are prepared to defend God' s cause until our last dying breath [audience cries]. My greatest wish and achievement would be to sacrifice my life in pursuit of this glorious, beneficial and promising path [audience cries heavily]. God willing, Almighty God will make you successful. May God's peace and blessings be upon you [audience chants: we are not like the people of Kufa, to leave Ali alone].

Carta da “Organização da Juventude Combatente” ao Guia

Depois das eleições legislativas de 2004, a “Organização da Juventude Combatente” criticou uma homilia do Guia em que este agradecia a participação “entusiástica e massiva” dos iranianos nas eleições.

Fonte: Merip Reports, Special Dispatch Series, no. 689, 1o. de abril de 2004.

"We must say to him [i.e. Khamenei], 'What a huge lie you are telling!' The majority of the people of Iran know that, despite all the games and actions taken by the agents of the Velayat Faqih ['rule of the jurisprudent,' that is, Khamenei's] regime, and despite all their intervention in the 'forced elections,' it was declared that 51.5% of qualified [voters] participated in the elections. In dictatorial regimes, this cannot be called 'enthusiastic participation,' because in such regimes 98% of the people vote.

"As far as is known, in the recent forced election, only 14% of the eligible voters came to the polls. The highest estimate of [voter] numbers, which was in greater Tehran, was 400,000, [and] many of them were regime employees or their relatives, and many came to the polling places out of coercion or fear. And even so, some of them voted a blank ballot.

"Given the above facts, how can someone calling himself the 'Leader of Muslims' and 'the legitimate representative of the Hidden Imam' invent such a huge lie in the beginning of the New Year, about the voting by enthusiastic people – instead of just being quiet. Aren't you ashamed before God?

"My dear countrymen: The actions, deeds, and words of those who call themselves religious have made people question religious principles, and [also caused] many to turn away from Islam.

"The akhounds [clerics [2]] who rule Iran have no respect for the national rights of the Iranian people; rather, they use Islam to further their own satanic goals – even if this results in the ruin of the nation and the uprooting of religious principles. [But] the most important thing is that their own demonic games are protected at any price.

"My dear countrymen, we must wake up. Our homeland is going to wreck and ruin. In our current circumstances, we must unite. Our disunity is what the enemy of this godly land desires. We must unite in order to save our beloved Iran from the rule of these thieves and criminals. We must rebuild our land. We cannot remain silent, and we must have a united front with good plans.

"We must advance towards our sacred goal – liberty, justice, and equality."

Bibliografia

ABDO, Geneive. Iran's Generation of Outsiders. **The Washington Quarterly**, 24(4): 163-171, 2001.

ABDO, Geneive; LYONS, Jonathan. **Answering only to God: Faith and Freedom in Twenty-First-Century Iran**. New York: Henry Holt, 2003.

ABOOTALEBI, Ali. State-Society Relations and Prospects for Democracy in Iran. **Middle East Review of International Affairs**, 5 (3): 20-37, 2001.

ABRAHAMIAN, Ervan. The causes of the constitutional revolution in Iran. **International Journal of Middle East Studies**, 10: 381-414, 1979.

ABRAHAMIAN, Ervan. **Khomeinism – Essays on the Islamic Republic**. Berkeley: University of California Press, 1997.
<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6c6006wp>

ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

ADELKHAH, Fariba ; BAYART, Jean-François ; ROY, Olivier. **Thermidor en Iran**. Paris: Complexe, 1993.

ADELKHAH, Fariba. Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n'est pas égale au tout. **Les Etudes du CERI**, N°18, juillet 1996.
<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude18.pdf>

ADELKHAH, Fariba. Iran : vers un espace public confessionnel ? **Les Etudes du CERI**, N°27, juin 1997. <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude27.pdf>

ADELKHAH, Fariba. **Etre moderne en Iran**, Paris: Karthala, 1998

ADELKHAH, Fariba. Le Retour de Sindbad: L'Iran dans le Golfe. **Les Etudes du CERI**, 53, 1999. Disponible en :
<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude53.pdf>

ADELKHAH, Fariba; BAYART, Jean-François. Iran: les enjeux des élections législatives. **Critique Internationale**, 6, 2000, p. 20-28.

ADELKHAH, Fariba. Les iraniens de Californie : Si la République islamique n'existait pas... **Les Etudes du CERI**, 75, 2001. Disponible en : <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude75.pdf>

AGHAJARI, Hashem. «دكتور شریعتی و پروژه پروتستانتیسم اسلامی» (Doutor Shariati e o Projeto do Protestantismo Islâmico). Disponível em: <http://www.iran-emrouz.de/maqal/aghajar810414.html> . Tradução inglesa resumida em “The Iranian”: <http://www.iranian.com/Opinion/2002/December/Aghajari> .

AHANGAR, Kaveh. The editorial against Khomeini and what followed. **The Iranian**, June 6, 2002.

AHMED, Akbar S. **Islam, globalization and postmodernity**. London ; New York : Routledge, 1994.

AL-AZMEH, Aziz. **Islams and modernities**. London ; New York : Verso, 1996.

ALGAR, Hamid. **Religion and state in Iran** : the role of the Ulama in the Qajar period. Berkeley : University of California, 1969.

ALIABADI, Youssef S. The Idea of Civil Liberties and the Problem of Institutional Government in Iran. **Social Research**, 67 (2): 345-377, 2000.

AMUZEGAR, J.; FEKRAT, M. A.. **Iran: Economic Development under Dualistic Conditions**. Chicago: University of Chicago, 1971.

AMUZEGAR, Jahangir. **The Dynamics of the Iranian Revolution: the Pahlavi's Triumph and Tragedy**. Albany: State University of New York Press, 1991.

ANSARI, Ali M. The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, Modernization and the Consolidation of Power. **Middle Eastern Studies**, 37 (3): 1-24, 2001.

ANTOUN, Richard T. **Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish Movements**. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2001.

APPLEBY, R. Scott; MARTY, Martin E. (ed). **Fundamentalisms Observed**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

APPLEBY, R. Scott; MARTY, Martin E. (ed). **Power and Glory**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

APPLEBY, R. Scott; MARTY, Martin E. (ed). **Fundamentalisms and Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

APPLEBY, R. Scott; MARTY, Martin E. (ed). **Fundamentalisms and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

ARASTEH, A. Reza; ARASTEH, Josephine. **Man and society in Iran**. Leiden : E. J. Brill, 1964.

ARCHER, Margareth S. **Culture and Agency: the place of culture in social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ARJOMAND, Said Amir. "Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran". In: APPLEBY, R. Scott; MARTY, Martin E. (ed). **Fundamentalisms and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

ARJOMAND, Said Amir. **The reform movement and the debate on modernity and tradition in contemporary Iran**. Disponible en: <http://www.kadivar.com/htm/english/papers/>

ARJOMAND, Said Amir. Civil Society and the rule of law in the constitutional politics of Iran under Khatami. **Social Research**, 67(2): 283-301, 2000.

ARKOUN, Muhammad. Comment concilier islam et modernité ? **Le Monde Diplomatique**, Avril 2003. Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/04/ARKOUN/10033>

ASHMAWI, Muhammad Said. **Islam and the political order**. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994.

BARRACLOUGH, Steven. Satellite television in Iran : prohibition, imitation and reform. **Middle Eastern Studies**, 37 (3) : 25-48, 2001.

BAYAT, Asef. **Street Politics: Poor People's Movements in Iran**. New York: Columbia University Press.

BEETHAM, David. **The Legitimation of Power**. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1991.

BENFORD; SNOW "Master Frames and Cycles of Protest", in: MORRIS, Aldon D.; MUELLER, Carol McClurg. **Frontiers in Social Movement Theory**. New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 133-155.

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia; FILLIEULE, Olivier. **Résistances et protestation dans les sociétés musulmanes**. Paris : Presses de Sciences-Po, 2003.

BILL, James A. **The eagle and the lion: the tragedy of American-Iranian relations**. New Haven : Yale University Press, 1988.

BOBEK, H. « Rentenskapitalismus und Entwicklung in Iran ». In: SCHWEIZER, G. (ed.). **Interdisziplinäre Iran – Forschung**. Wiesbaden : Dr Ludwig Reichart, 1979.

BURGAT, François. De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept. **Esprit**, 8-9 : 82-92, 2001.

BOROUJERDI, Mehrzad. **Iranian intellectuals and the West : the tormented triumph of nativism**. Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press, 1996.

BOROUMAND, Ladan; BOROUMAND, Roya. Illusion and reality of civil society in Iran: an ideological debate. **Social Research**, 67 (2): 303-344, 2000.

BOURDIEU, Pierre. « O Senso de Honra ». In: **Ensaio Sobre a África do Norte**. Textos Didáticos, 46. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, pp. 51-87.

BRYNEN, R; KORANY, B; NOBLE, P. **Political Liberalization and Democratization in the Arab World** Tome 1: Theoretical Perspectives. Londres: Boulder, Lynne Reinner Publishers, 1995.

BUTEL, Eric. «L'individu postislamiste en Iran: la nouvelle jeunesse». **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, 26.
<http://cemoti.revues.org/document37.html>

BYMAN, Daniel L.; CHUBIN, Shahram; EHTESHAMI, Anoushiravan; GREEN, Jerrold. **Iran's Security Policy in the Post-Revolutionary Era**. Disponível em: <http://www.rand.org/publications/MR/MR1320/>

CENTRE D'ETUDES EN RELATIONS INTERNATIONALES (CERI). « Le mariage temporaire : débat ». Février 1999. Disponível em: www.ceri-sciences-po.org

COICAUD, Jean-Marc. **Légitimité et politique** : Contribution à l'étude du droit et de la responsabilité politiques. Paris : PUF, 1997

COLE, Juan R. I. Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century Middle East. **International Journal of Middle East Studies**, 24:1-26, 1992.

CONTI, Paolo. Entrevista com Ayatollah Hossein Ali Montazeri. **Corriere della Sera**, 31 de janeiro de 2004.

DABASHI, Hamid. The End of Islamic Ideology. **Social Research**, 67 (2) : 475-518, 2000.

DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario. **Social Movements: An Introduction**. Oxford : Blackwell, 1999.

DENIS-CONSTANT, Martin. **La découverte des cultures politiques** : esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines. Les Cahiers du CERI, no. 2, 1992.

DIGARD ; HOURCADE ; RICHARD. **L'Iran au XX^{ème} siècle**. Paris : Fayard, 1996.

DJALILI, Mohammad Reza. **Diplomatie islamique : strategie internationale du Khomeinisme** . Paris : Univ. de France, 1989.

DJALILI, Mohamed-Reza. **Iran, l'illusion réformiste**. Paris : Presses de Sciences-Po, 2001a.

DJALILI, Mohamed-Reza. Entrevista ao site “Religioscope”. 2001b.

DUMONT, Louis. ***Homo hierarchicus: Essai sur le système de castes***. Paris : Gallimard, 1966.

EQBAL, Ahmad. Comments on Skocpol. **Theory and Society**, 11(3):293-300, 1982.

ESS, Josef Van. Political Ideas in Early Islamic Religious Thought. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 28(2):151-164, 2001.

ETEMADI, Nasser. « Pour enfin finir avec la republique Islamic d'Iran. » Entrevista com Hossein Khomeiny. 2/12/2003. *Politique Internationale*, 101, 2003. Disponível em: <http://www.iranvajahan.net/cgi-bin/news.pl?l=fr&y=2003&m=12&d=19&a=2>

FALLAHI, Mitra. **Foundations of Education in Iran and Education after the Cultural Revolution of 1980**. Tese de Doutorado. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University, 1993.

FARHI, Farideh. Religious Intellectuals, the “Woman Question” and the Struggle for the Creation of a Democratic Public Sphere in Iran. **International Journal of Politics, Culture and Society**, 15 (2): 315-339, 2001.

FARHI, Farideh. **Improvising in Public: Transgressions and Reform in Post-Revolutionary Iran**. Presentation for the Department of Political Science Colloquium University of Hawai'i at Manoa. March 8, 2002. Disponível em: www.toda.org/grad/cyprus/farhi.

NURI, Shaykh Fazl Allah. “Ketabe tazkarat al-ghafel va ershad al-jahel”. **Iran Nameh**, 9, pp. 532-536, 1993.

FERNANDES, António Teixeira. **Os fenómenos políticos: Sociologia do poder**. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

FISCHER, Michael. **Iran : From Religious Dispute to Revolution**. Cambridge, MA : s/e, 1980.

GARAUDY, Roger. **Intégrismes**. Paris : Pierre Belfond, 1990.

GASIOROWSKI, Mark J. **The 1953 Coup d'État in Iran**. 1998. Disponível em: <http://www.public.neda.com/politics/iranian/1953MossadeqCoup/MarkGasioworski-1998/main.pdf>

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Culture**. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Islam Observed**. Yale: Yale University Press, 1968.

GELLNER, Ernest. **Muslim Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GELLNER, Ernest. **As condições da liberdade: A Sociedade Civil e seus rivais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

GELLNER, Ernest. **Antropologia e Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GHALIOUN, Burhan. El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, 36:1997 a.

Disponível em:

<http://www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.html>

GHALIOUN, Burhan. **Islam et politique** : La modernité trahie. Paris : Decouverte, 1997b.

GHALIOUN, Burhan. Islam, modernité et laïcité – Les sociétés arabes contemporaines. **Confluences Méditerranée**, 33 : 2000.

Disponível em: <http://www.ifrance.com/Confluences/Textes/33ghalioun.htm>

GLASSER, Bradley L. External Capital and Political Liberalizations: A Typology of Middle Eastern Development in the 1980s and 1990s. **Journal of International Affairs**, 49 (1): 45-73, 1995.

GRAHAM, Mark; KHOSRAVI, Shahram. Reordering the Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics and Mobilization. **Identities: Global Studies in Culture and Power**, 9: 219-246, 2002.

GOLE, Nilufer. **Musulmanes et modernes : voile et civilisation en turquie**. Paris : La Decouverte, 1993.

GOUVERNEUR, Cédric. En Iran, les ravages de la drogue. **Le Monde Diplomatique**, 3, 2002. Disponível em :

<http://www.monde-diplomatique.fr/2002/03/GOUVERNEUR/16257>

HAGHIGHAT, Chapour. **Iran, la Révolution Islamique**. Bruxelles : Complexe, 1989.

HAIRI, Abdul-Hadi. **Shiism and Constitutionalism in Iran**. Leiden: EJ Brill, 1977.

HALLIDAY, Fred. The politics of the Umma: States and Community in Islamic Movements. **Mediterranean Politics**, 7 (3): 20-41, 2002.

HAYNES, Jeff (ed.). **Religion, Globalization and Political Culture in the Third World**. London; New York: MacMillan, 1999.

- HEFNER, Robert. **Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOURCADE, Bernard. **Iran: Nouvelles Identités d'une République**. Paris : Éditions Belin, 2000.
- HOURCADE, Bernard. Iran: a Spring of Change. **Le Monde Diplomatique**, 2, 2004.
- HURD, Elizabeth Shakman. Appropriating Islam: The Islamic Other in the Consolidation of Western Modernity. **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, 12 (1): 25-41, 2003.
- ISSAWI, Charles. **The economic history of Iran, 1800-1914**. Chicago, 1971.
- KADIVAR, Cyrus. 37 days - A cautionary tale that must not be forgotten. **The Iranian**, 4 de março de 2003. Disponível em: <http://www.iranian.com>
- KADIVAR, Mohsen. Bahaye Azadi: Defa'iyate Mohsen Kadivar dar Dadgahe Vizheye Ruhaniyat. Tehran: Nashre Ney, 1999.
- KADIVAR, Mohsen. An Introduction to the public and private debate in Islamic culture. Disponível em: <http://www.kadivar.com>
- KADIVAR, Mohsen. **Velayat-e Faqih and Democracy**. Disponível em: www.kadivar.com/html/english/papers/Velayat-e%20Faghigh.htm
- KAMALI, Masoud. **Revolutionary Iran : civil society and state in the modernization process**. Aldershot, England ; Brookfield, Vt. : Ashgate, 1998.
- KAMRAVA, Mehran. The Civil Society Discourse in Iran. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 28 (2): 165-185, 2001.
- KAR, Mehrangiz. The Invasion of the Private Sphere in Iran. **Social Research**, 70 (3): 830-836, 2003.
- KATOUZIAN, Homa. **The political economy of modern Iran**. Londres, 1981.
- KAZEMI, Farhad. The Precarious Revolution: Unchanging Institutions and the Fate of Reform in Iran. **Journal of International Affairs**, 57 (1): 81-95.
- KAZEMIPUR, Abdolmohammad; Rezaei, Ali. Religious Life Under Theocracy: The Case of Iran. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 42 (3): 347-361, 2003.
- KEPEL, Gilles. **Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme**. Paris : Gallimard, 2000.

KRISTIANASEN, Wendy. L'islam bousculé par la modernité. **Le Monde Diplomatique**, Avril 2000. Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.fr/2000/04/KRISTIANASEN/13702>

KRISTIANASEN, Wendy. Une démocratie chrétienne version islamique. **Le Monde Diplomatique**, Mars 2003. Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/03/KRISTIANASEN/9989>

KHATAMI, Mohammad. **Bim-e Moj** [O medo da onda]. Tehran: Simaye Javan, 1997.

KHOMEINI, Ruhollah. **Islam and Revolution : Writings and Declarations of Imam Khomeini**, Translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley, Mizan Press, 1981.

KHOSROKHAVAR, Farhad ; VIEILLE, Paul. **Le discours populaire de la révolution iranienne**. Paris : Contemporanéité, 1990.

KHOSROKHAVAR, Farhad . «Le nouvel individu en Iran». **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, 26, <http://cemoti.revues.org/document130.html>

KHOSROKHAVAR, Farhad. **L'Utopie Sacrifiée** : Sociologie de la Révolution Iranienne. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

KHOSROKHAVAR, Farhad. L'islamisme et la violence. **Projet**, 240 : 75-84, 1994.

KHOSROKHAVAR, Farhad. **Anthropologie de la révolution iranienne**. Paris : L'Harmattan, 1997.

KHOSROKHAVAR, Farhad ; ROY, Olivier. **Iran, comment sortir d'une révolution religieuse**. Paris: Seuil, 1999.

KHOSROKHAVAR, Farhad. Toward an Anthropology of Democratization in Iran, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, 16: 3-29, 2000.

KHOSROKHAVAR, Farhad. Le modèle bassidji. **Culture et Conflits**, hiver 2002. Disponible en: <http://www.conflits.org>

KHOSROKHAVAR, Farhad. The New Intellectuals in Iran. **Social Compass**, 51(2): 191-202, 2004 (a).

KHOSROKHAVAR, Farhad. The Islamic Revolution in Iran: Retrospect After a Quarter of a Century. **Thesis Eleven**, 76: 70-84, 2004(b).

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. Des femmes iraniennes contre le clergé. **Le Monde Diplomatique**, Novembre 1996.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. Women and politics in post-islamist Iran: the gender-conscious drive to change. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 24 (1), 1997.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. La révolution iranienne à l'heure des reformes. **Le Monde Diplomatique**, Janvier 1998.

Disponível em: http://www.monde-diplomatique.fr/1998/01/KIAN_THIEBAUT/9782

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. **Secularization of Iran : a Doomed Failure?** Paris / Louvain : Peeters, 1998.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. (dir.). L'élection de Khatami : le printemps iranien?. **Les Cahiers de l'Orient**, 49, 1998.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. «L'individu dans le monde: paradoxe de l'Iran islamique».

Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, 26.

<http://cemoti.revues.org/document31.html>

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. (dir.), Iran : incertain avenir? **Les Cahiers de l'Orient**, 60, 2000.

KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. **La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État**. Paris : Éditions Michalon, 2005.

KILANI, Mondher (dir.). **Islam et changement social**. Lausanne : Payot, 1998.

KINZER, Stephen. **Todos os homens do xá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

KLEBNIKOV, Paul. "Millionaire Mullahs". **Forbes**, 07.21.2003.

KOUSHA, Mehnaz. Love and control: relation between fathers and daughters in Iran: **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, 11 (1)? 91-108, 2002.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

KURZMAN, Charles. Critics Within: Islamic Scholars' Protests Against the Islamic State in Iran. **International Journal of Politics, Culture and Society**, 15 (2): 341-359, 2001.

LAOUST, Henri. **La Politique d'al-Gazzali**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970.

LADIER-FOULADI, Marie. Démographie, société et changements politiques en Iran. **Esprit**, 8-9 : 154-172, 2001.

LUIZARD, Pierre. Pouvoir religieux et pouvoir politique dans les pays arabes du Moyen Orient : de la tradition ottomane à la modernité réformatrice. **Confluences Méditerranée**, 33 : 2000. Disponible em:

<http://www.ifrance.com/Confluences/Textes/33luizard.htm>

MAHALLATI, Shaykh Muhammad Ismail Gharavi. **Al-La'ali al-Marbutah fi Wujub al-Mahrutah**. Bushehr, 1909.

MAHDI, Ali Akbar. The Student Protests of July 1999. **Journal of Iranian Research and Analysis**, 15, 5-32, 1999. Disponível em : <http://www.iranian.com/Opinion/2000/July/Students/index2.html>

MALONEY, Suzanne. **Politics, Patronage, and Social Justice: Parastatal Foundations and Post-Revolutionary Iran**. Tese de Doutorado. Medford, MA: Fletcher School of Law and Diplomacy, 2000.

MARASHI, Afshin. **Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1941**. Dissertação de Doutorado. Los Angeles: University of California, 2003.

MASHAYEKHI, Mehrdad. The Revival of the Student Movement in Post-Revolutionary Iran. **International Journal of Politics, Culture and Society**, 15 (2): 283-313, 2001.

MAYER, Ann Elizabeth. Islamic law as a cure for political law: the withering of an Islamist illusion. **Mediterranean Politics**, 7 (3): 117-142, 2002.

MERIP (Middle East Research and Information Project), "Special Dispatch Series", no. 676. **Iranian reformist leader Reza Khatami: "Reform is a revolutionary process; the conservatives are the enemies of Social Freedoms"**. Interview with **Al-Ahram Weekly**, March 4-10, 2004. Disponível em: www.merip.org

MERQUIOR, José Guilherme. **Rousseau e Weber**: Dois estudos sobre a teoria da legitimidade. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.

MINOUI, Delphine (ed.). **Jeunesse d'Iran : Les voix du changement**. Paris : Autrement, 2001.

MOALLEM, Minoo. Universalization of Particulars: Civic Body and Gendered State in Iran. **Citizenship Studies**, 3 (3): 319-335, 1999.

MOLAVI, Afshin. In Iran, Daring to Dream of Democracy. **The Washington Post**, 07/03/2004.

MONSHIPOURI, Mahmood. **Islamism, secularism, and human rights in the Middle East**. Boulder : L. Rienner, 1998.

MUIR, William. **The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall**. Edinburgh: John Grant, 1924.

NAÏM, Mouna. Sur le marché Tajrish, les électeurs n'expriment que dépit et indifférence. **Le Monde**, 20/02/2004.

NIKNAM, Azadeh. Le statut de la charia en Iran : de l'islamisme au postislamisme. **Esprit**, 8-9 : 139-153, 2001.

NIKPEY, Amir. **Politique et religion en Iran contemporain** : Naissance d'une institution. Paris : Harmattan.

NONNEMAN, Gerd. Rentiers and autocrats, monarchs and democrats, state and society: the Middle East between globalization, human "agency", and Europe. **International Affairs**, 77 (1): 141-162, 2001.

PERRIN, Jean-Pierre. Le ministère de l'Intérieur a estimé l'abstention au scrutin à 80%. **Libération**, 21/02/2004. Disponible em :
http://www.iranvajahan.net/cgi-bin/news_fr.pl?l=fr&y=2004&m=02&d=22&a=7
<http://www.liberation.fr/page.php?Article=180499>

PETERS, Rudolph. From jurist's law to statute law or What happens when the sharia is codified. **Mediterranean Politics**, 7 (3): 82-96, 2002.

PHILIP, Bruno. Nuits de braise en Iran. **Le Monde**, 28 de junho de 2003. Disponible em :
http://www.iranvajahan.net/cgi-bin/news_fr.pl?l=fr&y=2003&m=06&d=28&a=1

RAHIMI, Babak. Cyberdissent: The Internet in Revolutionary Iran. **Middle East Review of International Affairs**, 7 (3): 101-115, 2003.

RIZVI, Muhammad. **Shi'ism : Imamate and Wilayat**. London: Al-Ma'arif Books, 1999.

RIZVI, Sa'eed Akhtar. **Imamate: The Viceregency of the Prophet**. Teheran: World Organization for Islamic Services, 1985.

ROBERTS, Mark. **Khomeini's Incorporation of the Iranian Military**. Institute for National Strategic Studies, National Defense University, McNair Paper 48, 1996.

ROBINSON, Francis. **Atlas of the Islamic World since 1500**. New York : Facts on File, 1992.

ROULEAU, Eric. En Iran, islam contre islam. **Le Monde Diplomatique**, 6, 1999. Disponible em: <http://www.monde-diplomatique.fr/1999/06/ROULEAU/12105>

ROULEAU, Eric. La société iranienne n'a plus peur. **Le Monde Diplomatique**, 6, 2001a. Disponible em:
<http://www.monde-diplomatique.fr/2001/06/ROULEAU/15222>

ROULEAU, Eric. Visages changeants de l'islam politique. **Le Monde Diplomatique**, 7, 2001b. Disponible em:
<http://www.monde-diplomatique.fr/2001/11/ROULEAU/15761>

ROUSILLON, Alain. Les islamologues dans l'impasse. **Esprit**, 8-9 : 93-115, 2001.

ROY, Olivier. **L'échec de l'islam politique**. Paris: Seuil, 1992.

ROY, Olivier. Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie Centrale. **Les Cahiers du CERI**, no. 16, 1996. Disponível em:
<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/cahiers/cahier16.pdf>

ROY, Olivier. Un fondamentalisme sunnite en panne de projet politique. **Le Monde Diplomatique**, 10, 1998. Disponível em:
<http://www.monde-diplomatique.fr/1998/10/ROY/11134>

ROY, Olivier. Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? **Esprit**, 8-9 : 116-138, 2001.

ROY, Olivier. L'islam au pied de la lettre. **Le Monde Diplomatique**, 4, 2002. Disponível em: <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/04/ROY/16336>

SABAHI, Seyed Farian. The literacy corps in Pahlavi Iran (1963 –1979): Political, social and literary implications. **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, 31, janvier-juin 2001.

SADRI, Ahmed. The varieties of religious reform : public intelligentsia in Iran. **International Journal of Politics, Culture and Society**, 15 (2): 271-282, 2001.

SADRI, Mahmoud. Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari and Kadivar. **International Journal of Politics, Culture and Society**, 15 (2): 257-270, 2001.

SAEIDI, Ali A. Charismatic political authority and populist economics in post-revolutionary Iran. **Third World Quarterly**, 22 (2): 219-236, 2001.

SAMII, A.W. Sisyphus' Newsstand: The Iranian Press Under Khatami. **Middle East Review of International Affairs**, 5 (3): 1-11, 2001.

SAVYON, Ayelet. **The Reformist-Conservative Struggle in Iran** (Parts I & II). MERIP, 15/11/2002. Disponível em: www.merip.org

SAVYON, Ayelet. **Iranian Intellectuals Against Khamenei**. MERIP, 28/02/2003. Disponível em: www.merip.org

SAVYON, Ayelet. **Iran Students' Riots – June 2003**. Disponível em: www.merip.org

SAVYON, Ayelet. **The Political Debate in Iran Following Elections for the 7th Majlis**. 12 de maio, 2004. MERIP, "Special Dispatch Series" no. 713. Disponível em: www.merip.org

SCIUTTO, Jean. Veiled Dissent, Iranian Youth Pushes Limits. **ABC News**, 20 de fevereiro de 2004. Disponível em:

- http://www.iranvajahan.net/cgi-bin/news_en.pl?l=en&y=2004&m=02&d=20&a=11
- SCOTT, James. Everyday forms of resistance. **Journal of Peasant Studies**, 13(2), 1986.
- SCOTT, James. **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven/London: Yale University Press, 1990.
- SCUPIN, Raymond. The Anthropology of Islam as “Applied Anthropology”. **Reviews in Anthropology**, 32:141–158, 2003.
- SHABESTARI, M. M.. ایمان و آزادی (Fé e liberdade) Teerã: Tarhe Now, 1998.
- SHABESTARI, M. M. هرمنوتیک , کتاب و سنت. (A hermenêutica, o livro e a tradição). Teerã : Tarhe Now, 1999.
- SHABESTARI, M. M. نقدی بر قرائت رسمی بر دین (Uma crítica do discurso oficial sobre a religião). Teerã: Tarhe Now, 1379 (2000).
- SHARIATI, Ali. **Martyrdom: Arise and Bear Witness**. Teheran: Ministry of Islamic Guidance, 1981.
- SKOCPOL, Theda. **States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- SKOCPOL, Theda. Rentier State and Shi’a Islam in the Iranian Revolution. **Theory and Society**, 11(3):265-283, 1982.
- SOROUSH, Abdolkarim. **Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.
- TABARI, Keyvan. The Rule of Law and the Politics of Reform in Post-Revolutionary Iran. **International Sociology**, 18(1): 96-113, 2003.
- TAHERI, Amer. L’énigme Khatami. **Politique Internationale**, 92, 2001.
- TAHERI, Amer. Entretien avec Hadj Sayyed Mahmoud Qomi Tabatabati. **Politique Internationale**, 98, 2002-2003.
- TAMADONFAR, Mehran. Islam, Law, and Political Control in Contemporary Iran. **Journal for the Scientific Study of Religion**, ??? pp. 205-219.
- TARROW, Sidney. “Mentalities, Political Cultures, and Collective Action Frames”. In: MORRIS, Aldon D.; MUELLER, Carol McClurg. **Frontiers in Social Movement Theory**. New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 174-202.

TEHAMI, Amine. **La construction sociale de l'islam politique au Najd (1739-86), en Iran (1963-79) et en Algérie (1954-95)**. Tese de doutorado. Montreal: Universidade de Montreal, 1997.

VALI, A. **Pre-capitalist Iran: A Theoretical Study**. Londres: IB Tauris, 1992.

VAN ESS, Josef. Political Ideas in Early Islamic Political Thought. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 28 (2): 151-164, 2001.

VANER, Semih (dir.). **Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran**. Paris : Harmattan, 1991.

VOGEL, Frank. The Public and Private in Saudi Arabia: Restrictions on the powers of committees for Ordering the Good and Forbidding the Evil. **Social Research**, 70 (3): 749-768, 2003.

WALTZ, Susan E. **Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics**. Berkeley : University of California Press, 1995. Disponível em: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2t1nb1vf/>

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994.

WEDEEN, Lisa. **Ambiguities of domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

WOOD, Ellen Meiksins. **A Origem do Capitalismo**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

YAVARI-D'HELLEN COURT, Nouchine. Islam et démocratie: de la nécessité d'une contextualisation : L'exemple iranien. **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, 27.
<http://cemoti.revues.org/document656.html>

ZUBAIDA, Sami. Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam. **Economy and Society** 24(2), 51-88, 1995.