**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

RENATO JOSÉ DA COSTA

**A INFLUÊNCIA DOS ULEMÁS XIITAS NAS TRANSFORMAÇÕES
POLÍTICAS OCORRIDAS NO IRÃ DURANTE O SÉCULO XX – O
WILAYAT AL-FAQIH E O PRAGMATISMO DOS AIATOLÁS COMO
INVIABILIZADORES NA EXPANSÃO DA REVOLUÇÃO IRANIANA**

Versão Corrigida

São Paulo

2013

RENATO JOSÉ DA COSTA

**A INFLUÊNCIA DOS ULEMÁS XIITAS NAS TRANSFORMAÇÕES
POLÍTICAS OCORRIDAS NO IRÃ DURANTE O SÉCULO XX – O
WILAYAT AL-FAQIH E O PRAGMATISMO DOS AIATOLÁS COMO
INVIABILIZADORES NA EXPANSÃO DA REVOLUÇÃO IRANIANA**

DE ACORDO,

05/08/2013,

Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em História Social, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah

Versão Corrigida

São Paulo

2013

Catálogo da Publicação
Serviço de Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Costa, Renato José da.

A influência dos ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas no Irã durante o século XX: o wilayat al-faqih e o pragmatismo dos aiatolás como inviabilizadores na expansão da Revolução Iraniana / Renato José da Costa. – São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.

xvii, 292f. : 50il.; 29,7 cm.

Orientadores: Jorge Luís da Silva Grespan e Paulo Daniel Elias Farah.

Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História Social, 2013.

1. Irã. 2. Revolução Islâmica. 3. Khomeini. 4. Wilayat al-Faqih. 5. Xiismo. – Tese. I. Grespan, Jorge Luís da Silva. II. Farah, Paulo Daniel Elias. III. FFLCH-USP, Doutorado em História Social.

CDD

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Renato José da Costa

Título do trabalho: “A influência dos ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas no Irã durante o século XX: o *wilayat al-faqih* e o pragmatismo dos aiatolás como inviabilizadores na expansão da Revolução Iraniana”

Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em História Social, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

*Para minha mãe, Sofia,
uma mulher que admiro incondicionalmente!*

AGRADECIMENTOS

Para o desenvolvimento de uma pesquisa tão extensa, contudo, tremendamente desafiadora, todo o processo que transcorreu desde as primeiras discussões sobre o tema até a redação final da tese, acabou sendo impermeado por nomes; pessoas que tiveram importância em momentos específicos – às vezes críticos – e outras que estão comigo até hoje.

Nesse sentido, gostaria de agradecer às pessoas que acreditaram nesta pesquisa e fizeram com que ela se tornasse real. Destaque especial tem de ser dado ao meu orientador, Prof. Jorge Grespan, com quem tive a oportunidade de trabalhar e aprender. Não o destaco apenas pelo seu conhecimento acadêmico, pois isso é facilmente constatado, mas por sua generosidade, paciência e compreensão, características que transformaram um momento crítico em outro extremamente produtivo, fazendo com que a pesquisa chegasse ao final. Muito obrigado, Prof. Grespan, este trabalho só existe porque a Academia conta com um Professor como você, que pauta a orientação acima das ideologias.

Também, faz-se necessário agradecer ao Prof. Paulo Farah, que foi muito mais do que um coorientador nesta pesquisa, colocou seu conhecimento à disposição para que este trabalho chegasse ao final com a maior fidelidade possível à proposta levada a ele. Como o Prof. Grespan, pautou sua orientação pelos princípios acadêmicos e pela isenção.

Além de meus orientadores diretos, tenho de agradecer à Al-Mustafa International University pela oportunidade que me foi concedida, em 2011, de permanecer em Qom e desenvolver parte desta pesquisa. Se não tivesse tido a oportunidade de vivenciar a situação política do Irã e entrevistar os aiatolás, com certeza, esta pesquisa não teria sido completamente fiel à realidade iraniana. Nesse sentido, também gostaria de agradecer ao Sheik Rodrigo Jalloul, presidente da Friends of Islam International Foundation, uma fundação vinculada à Al-Mustafa que intermediou o processo para que eu pudesse ir ao Irã. No entanto, o Sheik Jalloul me proporcionou muito mais do que este auxílio burocrático, deu-me a oportunidade de conhecer o Irã através de sua perspectiva diferenciada, qual seja, como estrangeiro e estudante de religião. Abriu-me todas as portas possíveis para que esta pesquisa se concretizasse, fez tudo, absolutamente tudo para que os objetivos fossem concretizados... Um grande amigo.

Gostaria, ainda, de agradecer à Unipampa, instituição que estou vinculado e ministro aulas no curso de Relações Internacionais. Graças à administração do campus Santana do Livramento, tive a oportunidade de adequar minha agenda de aulas para que esta pesquisa

fosse realizada. Gostaria de deixar um agradecimento especial a três pessoas, Profa. Daniela Benetti, Prof. Luiz Lima e Profa. Kamilla Rizzi. Ainda, ao Prof. Flávio Lira, pois, sem seu auxílio num momento crítico, com certeza esta data não teria chegado tão prontamente.

Também gostaria de agradecer aos meus alunos, os quais tiveram paciência para me ouvir falar inúmeras vezes sobre o Irã e o objeto desta pesquisa; aos meus amigos que leram versões anteriores dessa tese e fizeram considerações pontuais; ainda, às ajudas de última hora, mas providenciais, como de meu amigo Rodrigo Duque Estrada.

Antes que me esqueça, tenho de agradecer a minha família, pois, sem ela teria tido muita dificuldade para concluir este processo. Direta e indiretamente, sempre estive ao meu lado. Obrigado Ju, uma tia que é muito mais do que parente, é uma amiga que diz as coisas na hora certa, por isso, consegui chegar ao final desta pesquisa. Obrigado a minha filha Ananda que, apesar de detestar qualquer coisa ligada ao Oriente Médio, não deixa de ser minha inspiração.

Deixo por último o agradecimento mais importante, à pessoa que dedico todos os meus trabalhos. Quero agradecer a minha mãe, Sofia, porque ela sempre esteve comigo em todos os momentos e disse que seria possível fazer o que eu pretendia, exatamente como ela sempre fez em sua vida. Obrigado, Sô.

“A política e a administração de uma comunidade, de acordo com a razão, justiça e muitas outras considerações, não é algo para passar com o tempo ou desgastar-se ao longo da história e da vida do homem na Terra. Afirmer isso equivale a argumentar que os princípios da razão e da matemática devem ser alterados hoje e substituídos por outras regras. É um absurdo afirmar que a justiça social, a qual deveria ser imposta desde o início da criação, e o roubo e a tirania, que devem ser evitados, sejam procedimentos decadentes na era atômica. Afirmer que o Islam é contrário a inovações é o mesmo que o Mahammad Reza Pahlevi dizer que ‘nessa era eles querem viajar em quadrúpedes’”.

Testamento do aiatolá Khomeini

Numa tarde extremamente quente, num zoológico em Mashhad, Irã, quando eu e meu grande amigo Rodrigo Jalloul já não aguentávamos mais o calor de 42 graus, fomos até uma lanchonete e pedimos um refrigerante. O vendedor percebeu o sotaque de meu amigo ao falar farsi e perguntou de onde éramos. Ele disse que éramos do Brasil.

O vendedor parou por alguns segundos e demonstrou uma grande satisfação por receber turistas vindos de tão longe, mas mesmo assim perguntou o que estávamos fazendo no Irã. Sem detalhar muito sobre meus objetivos, Rodrigo disse que eu era um pesquisador e que estava no país para estudar o Irã.

O vendedor ficou em silêncio outra vez e, na sequência, olhou diretamente para nós dois (tentando entender algo que parecia inexplicável) e disse: “Mas o que vocês tanto estudam a gente, somos iguais a todos, vivemos assim. O que há de tão interessante? Me digam, porque eu preciso saber!”.

No momento, por mais que soubesse o que estava fazendo ali e o que procurava, tive a impressão de que minhas dúvidas eram pequenas demais perto da magnitude daquela pergunta.

Eu estava preparado para responder qualquer pergunta sobre geopolítica, segurança internacional, islamismo... mas não para falar sobre questões “tão simples”.

Já no Brasil, enquanto redigia essa tese, procurava, além de debater a importância do wilayat al-faqih, buscar a resposta para a pergunta do vendedor.

Espero que ela sobressaia em alguma parte desse texto...

Renatho

RESUMO

A Revolução Islâmica pode ser entendida como um marco histórico, tendo em vista seu aspecto religioso e a mudança de paradigmas que trouxe para o estudo das Ciências. Seja no aspecto político, econômico ou social, a implantação da República Islâmica do Irã provocou uma mudança nas relações internas e também externas – refletidas no sistema internacional. Esse estudo procura desenvolver um aspecto da Revolução Iraniana que muitas vezes não é tratado pelos especialistas, qual seja, a real viabilidade de a revolução expandir-se para outros países muçulmanos. Muitas vezes essa possibilidade é apresentada como uma meta política norteadora do governo iraniano, no entanto, sem que sejam analisadas as reais possibilidades para que se concretize. Nesse sentido, o objeto principal desse trabalho é apresentar a gradual ampliação da importância que os ulemás alcançaram na vida política iraniana a partir do final do século XIX e que desencadeou a Revolução (1978-79). Para que esse processo se tornasse viável, além das condições políticas propícias, foi necessário que os ulemás se apropriassem ainda mais da linguagem religiosa e a transformasse em instrumento político para mudar o *status* da população xiíta, ou seja, de resignada para ativa. Ainda, além da alteração nessa postura dos ulemás frente à dominação do xá, houve a necessidade de que uma liderança desencadeasse o processo contestatório que levaria ao final da monarquia. Para tanto, a liderança do aiatolá Khomeini foi imprescindível e, ainda mais, o desenvolvimento da teoria do *wilayat al-faqih*, que nortearia a estrutura política do governo no pós-revolução. Contudo, mesmo diante de um panorama político que convergiu para a ocorrência da Revolução, esse estudo defende a tese de que a doutrina *usulita* abriu a possibilidade para a *ijtihad* e essa liberalidade foi muito bem utilizada pelo aiatolá Khomeini ao criar discursos políticos impregnados de elementos religiosos. Como resultado de seus discursos em Najaf (1970), surgiu o *wilayat al-faqih*. No entanto, o mesmo pragmatismo que possibilitou o entendimento particularizado da situação política iraniana e desencadeou a Revolução, hoje se apresenta como um impeditivo para sua expansão, tendo em vista que o atual Líder Supremo iraniano não goza do mesmo prestígio que o carismático Khomeini, tampouco os aiatolás iranianos têm interesse em delegar completamente suas prerrogativas religiosas a ele. Assim, quando essa pesquisa buscou entrevistar os atuais aiatolás que fazem parte do bloco governamental, intencionava mostrar que o *wilayat al-faqih* continua sendo o estabilizador da revolução, mas não tem condições para se tornar um modelo que agregaria outros estados, uma vez que, além do nacionalismo enraizado nos demais grupos xiítas do Oriente Médio, a ausência de uma liderança carismática faz com que o pragmatismo dos aiatolás impere. Com isso, mesmo que a intenção de Khomeini fosse utilizar o *wilayat al-faqih* para expandir a revolução, com sua morte houve o sepultamento dessa via.

Palavras-chave: Irã, Revolução Islâmica, Khomeini, *Wilayat al-faqih*, Xiismo

ABSTRACT

The Islamic Revolution can be understood as a historical landmark in view of its religious aspect and the paradigm shift it brought to the study of Sciences. Be it on the political, economic, or social aspects, the implantation of the Islamic Republic of Iran triggered a turn in both internal and external relations – reflected in the international system. This study aims to develop an aspect of the Iranian Revolution which is often not treated by specialists, that is, the actual viability of the revolution to expand itself to other Muslim countries. Frequently this possibility is presented as a guiding political goal for the Iranian government, however, without being analyzed the real possibilities for it to be realized. In this sense, the main object of this work is to present the gradual enlargement of importance that the *ulama* achieved in the Iranian political life starting from the end of the nineteenth century and which set off the Revolution (1978-79). For this process to become viable, in addition to the propitious political conditions, it was necessary for the *ulama* to appropriate even further the religious language and change it into political instrument to transform the status of the Shia population, namely from resigned to active. Yet, besides the alteration of the *ulama*'s posture in face of the Shah's domination, there was a need for a leadership to trigger the contestatory process which would lead to the end of the monarchy. To this end, the leadership of Ayatollah Khomeini was indispensable and, even more, the development of the *wilayat al-faqih* theory, which would guide the political structure of the government at the post-revolution period. However, even though confronted with a political overview that converged to the occurrence of the Revolution, this study defends the thesis that the Usulis doctrine opened the possibility for the *ijtihad*, and this liberality was very well used by Ayatollah Khomeini by creating political discourses impregnated with religious elements. As a result of his discourses in Najaf (1970) the *wilayat al-faqih* came to existence. Nonetheless, the very same pragmatism that allowed the particularized understanding of the Iranian political situation and which triggered the Revolution presents itself today as a hindrance for its expansion, taking into account that the current Iranian Supreme Leader does not enjoy the same prestige such as the charismatic Khomeini, neither do the Iranian Ayatollahs have interest in delegating completely their religious prerogatives to him. Hence, when this research sought to interview the current Ayatollahs that are part of the governmental bloc, it purposed to show that the *wilayat al-faqih* is still the revolution's stabilizer, but has no condition to become a model which could aggregate other states, since that, beyond the nationalism rooted in the other Shia groups in the Middle East, the absence of a charismatic leadership causes the Ayatollah's pragmatism to prevail. With this, even if Khomeini's intention was to use the *wilayat al-faqih* to expand the revolution, with his death followed the burial of this idea.

Key-words: Iran, Islamic Revolution, Khomeini, *Wilayat al-faqih*, Shi'ism

ÍNDICE DE MAPAS, GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico “J-Curve” de Davies	33
Fonte: < http://www.phibetaiota.net/2009/10/journal-us-ic-re-discovers-the-davies-j-curve/ >	
Mapa Expansão do Império Muçulmano	56
Fonte: < http://hubpages.com/forum/topic/41386 >	
Mapa Dimensões do Império Otomano	78
Fonte: < http://www.ottomansouvenir.com/General/maps_of_ottoman_empire.htm >	
Mapa Divisão do Irã entre Rússia e Grã-Bretanha (1907)	101
Fonte: < http://iranianhistory.pbworks.com/w/page/16588749/FrontPage >	
Gráfico dos níveis de Jihad	200
Fonte: (HAMZEH, 2004, p. 161)	
Tabela Escola Usulita e Escola Akhbarita	206
Fonte: (MOMEN, 1985, p. 223)	
Modelo Teórico Wilayat al-Faqih	211
Fonte: (HAMZEH, 2004, p. 32)	
Estrutura política iraniana	215
Fonte: Wikipédia	

ÍNDICE DE IMAGENS

Santuário do Imã Ali, Najaf, Iraque	59
Fonte: < http://oc.encydia.com/ca/Najaf >	
Massacre do Imã Hussein, em Karbala	63
Fonte: < http://my.opera.com/mahmutsamimert/albums/slideshow/?album=688537&picture=9345976 >	
Santuário do Imã al-Rida, Mashhad	69
Fonte: < http://www.pouriansair.com/images/tours_types/Imam_Reza_Shrine-Mashhad.JPG >	
Palácio Xá Abbas I, Isfahan	84
Fonte: Cópia do acervo fotográfico do Palácio	
Xá Nasir ed-Din e Família Real Britânica – The Royal Albert Hall (1889)	92
Fonte: < http://iranianhistory.pbworks.com/w/page/16588749/FrontPage >	
Xá Mozzaffar al-Din e Mirza Ali Asghar Atabak em Tour pela Europa	98
Fonte: Bagheri Stamp Company (1990)	
Constituição Iraniana (1906)	100
Fonte: < http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Farmane_e_mashrutiyat.jpg >	
Xá Reza e o processo de ocidentalização das vestimentas	108
Fonte: Acervo do Palácio Real do Xá, Teerã	
Xá em imagem após atentado (1949)	113
Fonte: Wikipédia	
Mossadegh e Aiatolá Kashani	118
Fonte: < http://iichs.org/index.asp?id+85&img_cat+5&img_type=0 >	
Deposição de Mossadegh (1953)	122
Fonte: < http://portalcienciaevida.uol.com.br/ESLH/Edicoes/17/artigo125488-4.asp >	
Xá e Família na capa da revista The Saturday Evening (1962)	125
Fonte: < http://www.ioffer.com/si/iran+persia >	
Aiatolá Ruhollah Khomeini	131
Fonte: < http://worldsavvy.org/monitor/index.php?option=com_content&view=article&id=460&Itemid=913 >	
Cerimônia de comemoração dos 2500 anos do Império Persa (Persepolis, 1970)	134
Fonte: < http://iranpoliticsclub.net/photos/2500/images/Pasargad%2000.JPG.jpg >	
Celebração do Ayd-e Fetr (final do Jejum no mês de Ramadã), 1978	144
Fonte: < http://www.iranian.com/Times/Subs/Revolution/Jan99/morgue.html >	
Retorno do aiatolá Khomeini ao Irã (1979)	155
Fonte: (HARMON, 2005, p. G)	
Sequestro da embaixada dos Estados Unidos em Teerã (1979-81)	160
Fonte: < http://www.politico.com/politico44/perm/1109/path_of_suspicion_2d4ae5d8-4d64-4424-a1fe-a72ecfc5f54f.html >	

Guerra Irã-Iraque (1980-88)	162
Fonte: < http://www.sajed.ir >	
Banner comemorativo da Guerra Irã-Iraque em Qom	164
Fonte: Acervo do pesquisador	
Celebração do aniversário de morte de Khomeini, Teerã	174
Fonte: Agência de Notícias Iraniana	
Cerimônia da <i>Ashura</i> no Afeganistão e Iraque	182
Fonte: < http://especiais.ig.com.br/zoom/ashura >	
Barbearia em Qom e Pannel na cidade de Niasar	184
Fonte: Acervo do pesquisador	
Painel com as imagens dos Imãs	187
Fonte: < http://www.3shak-alzahra.com/vb/showthread.php?t=18616 >	
Aiatolá Khamenei	205
Fonte: < http://www.yarane-velayat.blogspot.com/1390/03/16/post-71/ >	
Aiatolás Yazdi, Hadavi, Gharavian, Shahroudi e Garomi	205
Fonte: Acervo do pesquisador	
Aiatolá Makarem Shirazi	205
Fonte: < http://english.makarem.ir/gallery/ >	
Aiatolá Hashemi-Rafsanjani	205
Fonte: < http://www.hashemirafsanjani.ir/ >	
Dia do Ghadir Khum	210
Fonte: < http://4.bp.blogspot.com/_eOThecFRKFQ/SUm9mwQNEgI/AAAAAAAAACOI/9N9P9Ssd6w0/s1600-h/Eid_al-Ghadir_celebration.jpg >	
Aiatolá Khomeini durante exílio no Iraque	212
Fonte: < http://www.salehat.com >	
Aiatolá Garomi	284
Fonte: Acervo do pesquisador	
Aiatolá Shahroudi	285
Fonte: Acervo do pesquisador	
Aiatolá Yazdi	286
Fonte: Acervo do pesquisador	
Aiatolá Gharavian	287
Fonte: Acervo do pesquisador	
Aiatolá Hadavi	288
Fonte: Acervo do pesquisador	
Prof. Shojairpour	289
Fonte: Acervo do pesquisador	
Prof. Barati	289
Fonte: Acervo do pesquisador	

Prof. Shomali	289
Fonte: Acervo do pesquisador	
Prof. Tehrani	290
Fonte: Acervo do pesquisador	
Seyyed Kaviani	290
Fonte: Acervo do pesquisador	
Sheik Abedi	290
Fonte: Acervo do pesquisador	
Prof. Khosropanah	291
Fonte: Acervo do pesquisador	
Seyyed Al-Hakim	291
Fonte: Acervo do pesquisador	

SUMÁRIO

Resumo	08
Abstract	09
Índice de Mapas, Gráficos e Tabelas	10
Índice de Imagens	11
Sumário	14
Índice	15
Introdução	17
Capítulo 1 - A Terceira Parte De um Mesmo Deus	46
Capítulo 2 - Da Pérsia ao Irã	89
Capítulo 3 - O Xiismo “Modelo”	175
Capítulo 4 - As Vozes dos Ulemás	217
Considerações Finais	263
Referências	272
Anexo 1 – Informações sobre os entrevistados	284
Anexo 2 – Artigo “Iran: the Black and the Red Revolutionaries”, jornal Ittilaat	292

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	17
DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA E HIPÓTESE	22
VISÕES ESTRUTURADAS SOBRE A REVOLUÇÃO	26
METODOLOGIA DE PESQUISA EMPREGADA	40
1 A TERCEIRA PARTE DE UM MESMO DEUS	46
1.1 AS REVELAÇÕES AO PROFETA	49
1.2 A SUCESSÃO E O PRINCÍPIO DO CISMA	52
1.3 O IMAMATO DE ALI E O INÍCIO DO XIISMO	57
1.4 O CAMINHO DOS XIITAS PERPASSANDO POR HASSAN E HUSSEIN	59
1.5 OS IMÃS SOB O DOMÍNIO OMÍADA	64
1.6 OS IMÃS DO DUODÉCIMO E A OCULTAÇÃO DO MAHDI	67
1.7 ‘O SÉCULO XIITA’ E O FIM DO PODER ÁRABE	72
1.8 O DUODÉCIMO NO IMPÉRIO OTOMANO	77
1.9 O DUODÉCIMO NO IMPÉRIO SAFÁVIDA	82
2 DA PÉRSIA AO IRÃ	89
2.1 O FINAL DO SÉCULO XIX E O FIM DA PÉRSIA	90
2.2 A REVOLUÇÃO CONSTITUCIONAL (1905-1911)	95
2.3 OS PAHLAVI E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO	103
2.3.1 REZA KHAN E A CRIAÇÃO DA DINASTIA PAHLAVI	104
2.3.2 MOHAMMAD REZA E O IRÃ “DOS ESTRANGEIROS”	109
2.4 MOSSADEGH, CIA E OS HOMENS DE DEUS	115
2.5 O PERÍODO DITATORIAL DO XÁ, OCIDENTALIZAÇÃO E SECULARISMO	125
2.6 REVOLUÇÃO ISLÂMICA, OS HOMENS DE DEUS NO PODER	138
2.7 KHAMENEI: A REVOLUÇÃO SEM O CARISMA DE SEU IDEALIZADOR	166
3 O XIISMO “MODELO”	175
3.1 O MARTÍRIO DO IMÃ HUSSEIN	178
3.2 A LEGITIMIDADE DO IMAMATO	185
3.3 O SIMBOLISMO DA “OCULTAÇÃO”	190
3.4 BADĀ, TAQIYYAH E JIHAD	192
3.4.1 BADĀ	192

3.4.2 TAQIYYAH	195
3.4.3 JIHAD	198
3.5 JURISPRUDÊNCIA, HADITH, IJTIHAD E FIQH	203
3.6 WILAYAT AL-FAQIH	208
4 AS VOZES DOS ULEMÁS	217
4.1 OS REGRAS DO PODER	220
4.2 O PODER DO <i>WILAYAT AL-FAQIH</i> “DE KHOMEINI”	224
4.3 <i>WILAYAT AL-FAQIH</i> , A SUBJETIVIDADE DA CRIAÇÃO	239
4.4 LIDERANÇA SUPREMA E O XIISMO NO MUNDO	245
4.5 ULEMÁS IRANIANOS E A ELITIZAÇÃO DO XIISMO	254
4.6 A REVOLUÇÃO ISLÂMICA E O MUNDO	258
CONSIDERAÇÕES FINAIS	263
REFERÊNCIAS	272

INTRODUÇÃO

***WILAYAT AL-FAQIH*: DESENVOLVIMENTO NATURAL OU REAÇÃO PRAGMÁTICA?**

Quando Joseph Nye desenvolveu sua teoria do *Soft Power*¹ apontou para a necessidade de expandir a cultura estadunidense no intuito de reduzir as tensões mundiais contra os EUA, também, em certos aspectos, deixou claro que o processo de expansão cultural não poderia ser entendido como uma via de mão única, haja vista a própria globalização propiciar uma sistemática que imporia trocas mútuas – mas não simétricas – entre os atores do sistema internacional (NYE, 2002). No entanto, é inegável o poder da estrutura midiática utilizada pelos EUA para sustentar seus interesses, e, exemplo recente desta prática foi evidenciado durante a cerimônia de entrega do Oscar, em fevereiro de 2013. Naquela ocasião, o filme chamado *Argo*², dirigido por Ben Affleck, recebeu a premiação de “melhor filme”. Não obstante se tratar de uma propaganda grosseira – maniqueísta – contra o Irã, quem entregou a estatueta, diretamente da Casa Branca, foi Michelle Obama, uma mulher muito admirada pelos estadunidenses e pela população de outros países. A utilização da primeira-dama acabou sendo uma tática ideal, haja vista ela não portar em sua imagem o peso da função de seu marido, uma vez que o presidente tem de envolver-se com temas delicados para a política interna e/ou externa dos EUA.

Assim, ao anunciar que “[...] the Oscar goes to... *Argo*”, Michelle Obama transmitia duas mensagens ao mundo, quais sejam, primeiramente de que o filme teria qualidade técnica, pois se não fosse o caso ela não vincularia sua imagem à produção; e, em segundo lugar, que a mensagem política embutida em *Argo* deveria ser entendida como verdadeira. Desse modo, mesmo que os fatos narrados no filme reportem ao “longínquo” ano de 1979, com especificidades políticas e históricas que necessitariam maior detalhamento, nada disso é

¹ Inicialmente, na década de 1990, Nye vai cunhar o termo de *Soft Power*, contudo, somente vai desenvolvê-lo como parâmetro teórico em 2004, no livro “*Soft Power: The Means to Success in World Politics*”.

² *ARGO*. Direção: Ben Affleck. Produção: Ben Affleck, George Clooney e Grant Heslov. Intérpretes: Ben Affleck, Alan Arkin, John Goodman, Bryan Cranston e outros. Roteiro: Chris Terrio. 120 min. 2012, EUA.

considerado. Então, automaticamente se propõe uma leitura de que o Irã pós-revolução retratado na tela – ainda que cheio de distorções – seja o mesmo que se constituiu na atual República Islâmica Iraniana. E mais, a administração Obama adota fielmente a cartilha de Anthony Lake, a qual insere o Irã no grupo de países que atuaria violando o interesse da comunidade internacional e dos EUA, os *rogue states*³.

Os “bárbaros” iranianos que aparecem no filme de Affleck tentam derrubar os muros da embaixada estadunidense – pilar da democracia – em Teerã, falam uma língua que sequer merece legendas e atuam segundo o instinto de matar. Este contexto, inserido num roteiro hollywoodiano que empolga o espectador com boas sequências de suspense e ação, dita o entendimento que o restante do mundo deveria adotar sobre o Irã.

Com isso, quando, nos dias de hoje, manchetes de jornais e revistas chamam a atenção para o risco do surgimento de um Irã detentor da tecnologia nuclear, dentre os vários argumentos utilizados pelos detratores da causa, a percepção de que o Irã não deva gozar dos mesmos direitos dos demais estados é flagrante. Soberania, no caso de um *rogue state*, deve ser limitada. Segundo a visão reinante no “Ocidente”⁴, o Irã não é um país que honra seus compromissos, dessa forma, estariam justificadas as restrições/sanções aplicadas e que continuam sendo propostas⁵.

Por outro lado, o Irã não pode ser, simplesmente, considerado apenas um “ator que não cumpre seus compromissos”, existem elementos políticos, religiosos e culturais que o diferenciam dos demais estados do Ocidente e, por isso, merecem atenção específica antes de

³ Anthony Lake, ao propor a classificação de *Rogue State* a certos países, tinha a intenção de explicitar quais atuariam em desacordo com os interesses políticos estadunidenses. Isso porque, além de se oporem aos EUA na arena internacional, teriam armas de destruição em massa, apoiariam o terrorismo e desrespeitariam os Direitos Humanos em seus países. Inicialmente Afeganistão, Iraque, Líbia e Bósnia Herzegovina foram considerados *Rogue States*, contudo, posteriormente foram agregados Cuba, Síria, Coreia do Norte, Sudão e Irã a esta lista.

⁴ O conceito de Ocidente alcança diversas significações, sejam elas geográficas, políticas, antropológicas, etc., contudo, nesse trabalho ele será utilizado no sentido de apresentar os países alinhados politicamente aos Estados Unidos, os quais, muito comumente, posicionam-se de maneira antagônica ao Irã na arena internacional. Tal significação advém da própria transformação que o conceito vem sofrendo com o passar do tempo, que, de um embate ideológico Leste-Oeste, assumiu a feição da proposta desenvolvida por Samuel P. Huntington, inicialmente em seu artigo para a revista *Foreign Affairs*, intitulado “The Clash of Civilization?” (1993) e, posteriormente ampliado para livro. Segundo sua teoria, com o final da “guerra ideológica”, os enfrentamentos dar-se-iam entre as “civilizações” Ocidental e Islâmica. No entanto, ressalta-se que o conceito não é adotado como epistemológico, uma vez que o próprio Said destaca que se trata de uma criação que visa estabelecer diferenças entre “nós” e os “outros” com o intuito de promover a dominação. Assim, o conceito de “Ocidente” será adotado nesta tese, mas não ausente de caráter político. Inclusive, as ponderações de Said serão mais bem desenvolvidas nos capítulos posteriores deste estudo.

⁵ Tal posicionamento, segundo Herz (1959), poderia ser sustentado pelo conceito de “Dilema de Segurança” em que todos os Estados no sistema internacional representariam um risco mútuo, devido à natureza anárquica do mesmo. No entanto, apesar de os atores serem “rivais” no sistema internacional, a tensão pode ser reduzida tendo em vista a similaridade de valores históricos, culturais, religiosos, etc., que os atraem. Por essa razão a tensão entre Estados Unidos e Grã-Bretanha seria muito menor do que entre Estados Unidos e Irã. Dessa maneira, as diferenças entre os estados seria um fator agravante e que justificaria a imposição de políticas restritivas ao Irã.

ser feita qualquer consideração. Nesse sentido, destaca-se o fato de que o Irã é um estado islâmico, com mais de 90% da população formada por xiitas e, cujo regime político está centralizado em uma classe de clérigos, ou seja, segue preceitos religiosos rígidos. Ainda, a República Islâmica do Irã é um país formado a partir da ruptura com o modelo de governo secular adotado pelo Ocidente, e, por essa razão, o ineditismo da nova estrutura governamental foi se convertendo em algo perigoso⁶ e visto como completamente antidemocrático e centralizador.

Ainda, se, durante a construção da Revolução Islâmica, houve um ato de repúdio, por parte da população iraniana à atuação imperialista no país, para o Ocidente a percepção de risco de desequilíbrio de poder na região gerou tensão e dúvidas. Primeiramente porque a influência ocidental sob um país com uma das maiores reservas de petróleo do mundo cessaria; segundo, porque quem iria governar esse “novo estado” seria uma classe de clérigos que, em muitos aspectos, possuía visões completamente distintas do *establishment* mundial.

Assim, os desdobramentos futuros da Revolução Islâmica levaram ao agravamento na relação com a principal potência ocidental, os Estados Unidos. E, nesse sentido, o sequestro da embaixada estadunidense em Teerã (1979), a guerra Irã-Iraque (1980-88) e o modelo de política externa estadunidense para o Oriente Médio fizeram com que esses atores (EUA-Irã) se tornassem grandes antagonistas na arena internacional.

Para potencializar o desgaste entre Irã e EUA, o fenômeno do “terrorismo islâmico” alcançou o status de “maior inimigo” do Ocidente no final da década de 1980 e chegou ao seu ápice com os atentados de 11 de setembro de 2001. Assim, independentemente de o Irã posicionar-se como um ator que condena o terrorismo, a partir dos desdobramentos da Revolução Islâmica e de sua ligação com o Hezbollah – organização libanesa tida como terrorista por vários países ocidentais – fez com que os conceitos “xiismo e terrorismo” fossem entendidos como *sinônimos* ou *complementares*, e, por conseguinte, referendou-se o “afastamento do Irã do sistema internacional”.

Ainda, com os atentados de 11 de setembro e a consequente estigmatização dos muçulmanos como terroristas⁷ (SAID, 2001) – a partir da “Doutrina Bush” –, o fortalecimento da percepção do Irã como um estado “não confiável” ampliou a dimensão de *rogue state*. Para

⁶ O conceito de “perigoso” passa a ser utilizado de modo vago e impreciso, pois este “perigo” representaria um risco para a população local, para os demais países da região do Oriente Médio, para a democracia, para os Direitos Humanos, etc., ou seja, retoma-se o conceito de *rogue state* que abarca vários “perigos” que conspirariam contra a preservação da ordem no sistema internacional.

⁷ SAID, Edward W. The Clash of Ignorance. In: The Nation. 04/outubro/2001. Disponível em: <<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance?page=0,0>>. Acessado em: 09/05/2008.

a Doutrina Bush, os *terroristas* passaram a ter suma importância na Agenda de Segurança dos Estados Unidos, como expõem os fragmentos a seguir:

Passou-se quase uma década antes que nós compreendêssemos a verdadeira natureza dessa nova ameaça. Em face dos objetivos dos Estados militantes e dos terroristas, os Estados Unidos não podem se limitar a uma postura apenas reativa, como ocorreu no passado. A impossibilidade de deter um agressor potencial, a proximidade das ameaças atuais e a magnitude de dano que poderia ser causado pelas armas escolhidas por nossos adversários, não nos permitem essa opção. Não podemos permitir que nossos inimigos venham a desferir o primeiro golpe.

[...]

Atualmente, a distinção entre assuntos internos e externos vem diminuindo. Num mundo globalizado, fatos ocorridos além das fronteiras americanas têm maior impacto dentro delas. Nossa sociedade deve estar aberta a pessoas, idéias e produtos de todo o mundo. As características que mais amamos – nossa liberdade, nossas cidades, nosso sistema de mobilidades e a vida moderna – são vulneráveis ao terrorismo. Essa vulnerabilidade ainda persistirá por longo tempo, após termos feito justiça aos responsáveis pelos ataques de 11 de setembro. Com o tempo, é possível que indivíduos venham a obter acesso a meios de destruição que até o presente só eram manejados por exércitos, frotas e esquadrões. Essa é uma nova condição de vida. Iremos nos ajustar a ela e prosperar – apesar dela. (BUSH, 2002/3, p. 93 e 112)

Diante da nova dinâmica do sistema internacional, no pós-11 de setembro, estados que fossem considerados apoiadores do terrorismo teriam seus direitos suspensos e se tornariam passíveis de invasão. Perduraria, na administração Bush, o conceito de “guerra preventiva”, ou seja, a violação total do modelo westfaliano, ou, de acordo com Krasner (1995) a ratificação de um sistema que nunca, efetivamente, respeitou a soberania absoluta dos Estados, haja vista os interesses das potências terem prevalecido historicamente.

No entanto, apesar da pressão político-econômica sobre o regime iraniano no pós-Revolução, por parte do Ocidente, pouca mudança ocorreu no sistema político interno do país (no que tange ao modelo de governo e não com relação às ênfases políticas), tampouco o poder deixou de ser exercido pelos aiatolás (em sua instância suprema). Contudo, quatro frentes de combate foram levantadas: a primeira continua a apresentá-lo como um país apoiador do terrorismo internacional (subsidiando o Hezbollah e o Hamas); a segunda o classifica como um estado que não respeita os Direitos Humanos (utilizando como argumentação a severidade da *sharia*); a terceira passou a difundir que o Irã teria interesse em levar a Revolução para todos os lugares do mundo no intuito de formar a *ummah* (comunidade muçulmana em todo o mundo); e, quarta, passou a atacar a política energética do país, pois o desenvolvimento da tecnologia nuclear não é entendido como seguro para o Ocidente e seus aliados no Oriente Médio.

Devido a esse cenário, a mudança radical que o Irã vivenciou com a Revolução Islâmica tornou-se objeto de análises mais detalhadas por parte de políticos e acadêmicos, e,

dentre os vários questionamentos que surgiram, alguns ganharam maior repercussão, quais sejam: por que um regime, dito fundamentalista⁸, teria ganho tanto espaço em um país e passado a ditar as bases do governo? Quais teriam sido os aspectos do modelo ocidental de governo que frustraram as expectativas dos xiitas iranianos? Qual teria sido o efetivo papel dos clérigos e/ou teólogos no sentido de legitimar a Revolução? Seria possível mensurar se houve flexibilização de princípios religiosos para que abarcassem quase que completamente a população iraniana no movimento revolucionário? E o mais importante, qual teria sido o papel do *wilayat al-faqih* (de modo simplificado, haja vista será objeto de estudo dessa tese, pode-se dizer que apresenta-se como um sistema de governo em que o governante máximo é uma autoridade religiosa) para a concretização e estabilização do Estado? Também, seria o *wilayat al-faqih* a “chave para a Revolução” e o elemento garantidor de seu sucesso?

Parte dessas questões, segundo Lewis (2002a), apontaria para o fato de que o islamismo (ou fundamentalismo islâmico) apresentava-se como uma resposta à situação de inferioridade que os muçulmanos vivenciavam; ainda, que ao processo de encontrar responsáveis para os eventos ocorridos no interior do Islã, a resposta variou historicamente, ou seja, que à pergunta “Quem nos fez isso?”, a resposta tendia a ser: “os outros”,

[...] Em geral é sempre mais fácil e sempre é mais satisfatório acusar outros por nossos infortúnios. Por um longo tempo, os mongóis foram os vilões favoritos: as invasões mongóis do século XIII foram acusadas pela destruição tanto do poderio muçulmano quanto da civilização islâmica. [...] A ascensão do nacionalismo – ele próprio uma importação da Europa – produziu novas percepções. Os árabes puderam lançar a culpa por suas dificuldades sobre os turcos, que os haviam dominado durante muitos séculos. Os turcos puderam atribuir a estagnação de sua civilização ao peso morto do passado árabe em que as energias criativas de seu povo turco foram aprisionadas e imobilizadas. **Os persas puderam lançar a culpa pela perda de suas antigas glórias sobre os árabes, turcos e mongóis, sem discriminação.** O período da hegemonia francesa e britânica em grande parte do mundo árabe nos séculos XIX e XX produziu um bode expiatório novo e plausível – o **imperialismo ocidental**. [...] Mas o interlúdio anglo-francês foi relativamente breve e terminou meio século atrás; a mudança para o pior começou muito tempo antes de sua chegada e não diminuiu após sua partida. Inevitavelmente, o papel que

⁸ Segundo Demant, “o fundamentalismo, na verdade, refere-se a um movimento religioso que surgiu há um século dentro do protestantismo religioso norte-americano. Hoje, no entanto, o termo é também usado para movimentos vagamente paralelos em outras religiões.” (2004, p. 194), Lewis, assim complementa a questão do ‘vagamente paralelo’, abordado por Demant: “[o termo fundamentalismo] designa algumas igrejas e organizações protestantes, principalmente aquelas que mantêm a origem literal e infalível da bíblia. Neste ponto, opõem-se à atitude de teólogos liberais e modernistas, que tendem para uma visão mais crítica e histórica das Escrituras. Entre os teólogos muçulmanos, não existe ainda uma abordagem liberal ou modernista do Alcorão, e todos os muçulmanos, na sua atitude perante o texto do Alcorão são, em princípio pelo menos, fundamentalistas. Os chamados fundamentalistas muçulmanos diferem dos outros muçulmanos e ainda mais dos fundamentalistas cristãos no seu escolasticismo e no seu legalismo. Eles baseiam-se não só no Alcorão mas também nas Tradições do profeta, e no *corpus* do saber teológico e legal. O seu objectivo consiste em nada mais do que na revogação de todos os códigos legais e normas sociais importadas e modernizadas, de modo a instalar e a reforçar toda a panóplia da *sharia* (a Lei revelada) – as suas regras e penalizações, a sua jurisdição e suas formas prescritas de governo.”. (2001a, p. 14)

lhes cabia como vilões foi assumido pelos Estados Unidos, juntamente com outros aspectos da liderança do Ocidente. (LEWIS, 2002a, p. 176-177) (grifos nossos)

contudo, segundo Said (2007), uma explicação como essa também seria parte do processo que visaria construir a visão dos árabes a partir de preceitos ocidentais, fenômeno classificado como Orientalismo. Tal percepção também poderia ser aplicada aos muçulmanos, isso porque, a trajetória islâmica possui um arcabouço histórico que apontaria para desígnios distintos da História Ocidental. Ainda, muitas das percepções difundidas como *históricas* servem para sedimentar posicionamentos ideológicos, como no caso de Lewis.

Contudo, independentemente da visão de Lewis ou da crítica de Said; no Irã, o diferencial na resposta acerca da insatisfação dos muçulmanos com o modelo de governo do país apresentou-se da seguinte maneira, depois de um longo período de dominação, ao invés de simplesmente atribuírem a culpa “aos outros”, foi colocada em prática uma revolução que buscava afastar os elementos que personificassem a figura do dominador, do estrangeiro (MADANI, 2002). Nesse sentido, a figura do xá deixou de guardar qualquer relação com a história iraniana (ou persa) para, simplesmente, configurar-se em um elemento estranho à nação e ao xiismo.

Desse modo, em 1979 rompeu-se com os mecanismos de dominação ocidental e o Irã passou a vivenciar um novo período histórico; no entanto, o receio – por parte do Ocidente – de que o processo revolucionário pudesse expandir-se para outras localidades do mundo muçulmano continuou presente e, por esse motivo, faz com que o Irã continue sendo o grande “antagonista do mundo”.

Frente a essa problemática, esta tese procurará explorar o aspecto da possível “exportação da revolução islâmica” para outros países a partir do modelo do *wilayat al-faqih* proposto pelo aiatolá Khomeini, uma vez que este sistema de governo congrega o caráter religioso dos xiitas e a estrutura política que viabilizou a Revolução de 1979.

DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA E HIPÓTESE

No processo revolucionário vivenciado pelo Irã é inegável a importância da participação dos clérigos, inclusive, lançando o aiatolá Ruhollah Musavi Khomeini (1902-1989) à liderança maior na instauração da República islâmica. Contudo, tanto nesse, como em outros momentos históricos, a participação de religiosos xiitas foi emblemática, porém, o que requer atenção é o fato de que algumas lideranças religiosas assumiram posicionamentos

controversos, ou mesmo destoantes da doutrina xiita, mas a utilizaram como justificativa – o que os levariam a ser considerados pragmáticos ao ponto de subjugar a doutrina ou utilizarem a “flexibilidade” interpretativa (*ijtihad*) dela para obterem algum benefício. Exemplo de tal fato pode-se constatar durante o governo de Mossadegh (1951-53), quando uma das principais lideranças xiitas (aiatolá Sayyed Abol-Qasem Kashani) inicialmente apoiou o governo do primeiro-ministro, mas posteriormente passou a apoiar o xá (e, indiretamente, os EUA). Para os dois posicionamentos utilizou fundamentação religiosa. (MACKEY, 2008; KINZER, 2004)

Outro aspecto importante deve ser exposto, qual seja, a conversão do Irã ao xiismo, indubitavelmente, fez com que os clérigos se aproximassem do poder, contudo sem que o tivessem exercido *de facto* até a Revolução Islâmica. Parte dessa dificuldade em exercer o poder pode ser justificada em razão de que após a *Ocultação*⁹ do 12º Imã não houve uma liderança única que congregasse a nação xiita. A liderança tornou-se difusa e gradualmente passou a dar suporte aos monarcas ao invés de reivindicar o governo.

Assim, até o final do século XIX, apesar de exercerem certa influência junto a alguns monarcas persas, o papel dos ulemás¹⁰ era coadjuvante no governo. Tal situação passou a sofrer alteração substancial durante a Revolta do Tabaco (1891), quando explicitou-se a força de atuação de uma autoridade religiosa frente aos “interesses do Estado” (ou do xá). Na ocasião o aiatolá Shirazi enfrentou o xá e proibiu o consumo do tabaco. A partir daquele momento, independentemente de o aiatolá Shirazi não ter pretensões de exercer o governo do Estado, houve a nítida demonstração de que seria possível reverter a relação de forças entre ulemás e governo monárquico, caso houvesse interesse dos clérigos. (NAZEM, 1975)

De certa maneira, as transformações que ocorreram com o xiismo após a *Ocultação* – no que tange à sua liderança – colocaram em dúvida qual deveria ser o papel dos ulemás na sociedade, tendo em vista que muitos se sujeitaram aos desígnios de reis e califas. Contudo, a partir do século XX vários eventos modificaram o panorama político do Oriente Médio e refletiram diretamente no Irã, fato que, por conseguinte, fez com que as autoridades religiosas xiitas intervissem cada vez mais nos movimentos políticos no intuito de transformarem a

⁹ Termo utilizado para designar o período posterior ao “desaparecimento” do Imã Mahdi (12º na sucessão do profeta Mohammad), segundo a vertente xiita do Duodécimo. A exposição detalhada sobre o conceito e sua significação será feita no capítulo 1.

¹⁰ O conceito de ulemás (tradução de *ulamā*) é mais comumente utilizado para descrever o corpo de clérigos muçulmanos com amplo conhecimento em ciências islâmicas. No entanto, a adoção do termo varia de acordo com o segmento religioso, mas neste trabalho será utilizado o entendimento xiita, ou seja, seriam os clérigos que possuem altos padrões de conhecimento acerca da religião, configurando-se, assim, no mais alto cargo da estrutura hierárquica xiita, exceto com a instauração do *wilayat al-faqih* que concebeu o Líder Supremo a supremacia sobre os ulemás. Esta questão será discutida nos capítulos posteriores.

realidade político-social do país. E, justamente por esta razão que o recorte temporal deste estudo estabelece o século XX como objeto de análise.

Assim, da Revolta do Tabaco (1891) à Revolução Islâmica (1979), o Irã perpassou por diversas transformações políticas que contaram com a participação cada vez maior dos ulemás. Tendo em vista que, antes desse período, o papel desses clérigos priorizava o desempenho de atividades religiosas, é possível aventar a possibilidade de que algum *fator novo* desencadeou essa mudança de postura do clero.

Isso porque, no período que compreende o século XX foi possível detectar a presença de autoridades religiosas xiitas ampliando sua participação no campo político e, para tanto, o instrumental básico utilizado foi a linguagem religiosa, haja vista o xiismo ser de amplo conhecimento da população e, por isso, possibilitar a interpretação do processo de subjugo do iraniano a partir de um viés revolucionário. Dentre os embates que pautaram o século XX, a luta entre a busca pela modernização (que agregava a perspectiva secularista de estado), proposta pelo xá, e a “independência” (que apregoava uma volta ao xiismo e libertação do “imperialismo”), proposta por Khomeini, o aiatolá venceu e abriu caminho para a Revolução Islâmica.

Frente a esse contexto conflituoso, merece atenção especial o fato de que o Irã seguia a mesma trajetória de inúmeros outros estados que vivenciaram o processo de neocolonização e imperialismo, mas a ruptura dessa dominação, diferentemente dos demais, deu-se a partir de pressupostos religiosos (MOHAMMADI, 2000; ZANJANI, 2000). Desse modo, é inegável que, para construir esse apoio da população iraniana ao movimento revolucionário, alguns elementos religiosos foram (re)inseridos na sociedade e atenderam aos seus anseios.

Nesse sentido, torna-se providencial analisar como foram “reinseridos” esses elementos religiosos para que surtisses o efeito desejado e, também, se eles foram viabilizados devido à flexibilização da doutrina xiita (*ijtihad*). Aventa-se essa possibilidade devido ao fato de que a função do jurisconsulto, para o xiismo, é imprescindível e seus seguidores assimilam os desígnios das lideranças por um processo de emulação, sem questionamentos. (MOMEN, 1985) Assim, a análise dos aspectos doutrinários poderá apontar para o modo como foi feita a “reinserção” do xiismo à sociedade, ou comprovar que a utilização dos elementos religiosos teve o intuito único de desencadear a Revolução e, não necessariamente, resgatar os valores religiosos autênticos.

Ainda, partindo do pressuposto de que a partir dos discursos proferidos por Khomeini em Najaf (1970) – no qual expunha o modelo de governo do *wilayat al-faqih*, mas também a forma opressora com que o xá governava o Irã – é que se norteou o processo revolucionário,

torna-se providencial analisar esses documentos no intuito de compreender como a linguagem religiosa islâmica contribuiu para a efetivação dos resultados alcançados pelos clérigos, inclusive, congregando outros grupos sociais à causa.

Salientando a importância do *wilayat al-faqih* para esse estudo, cabe ressaltar que foi a partir dele que a República Islâmica se estruturou, assim, passados mais de trinta anos de sua implantação, a necessidade de avaliar seu entendimento por parte dos condutores (aiatolás) do sistema torna-se providencial, haja vista viabilizar, também, a possibilidade de constatar se houve a sedimentação dos conceitos ditados por Khomeini ou se a mesma “flexibilidade interpretativa” (*ijtihad*) que teria instrumentalizado a Revolução estaria propiciando sua fragmentação e/ou estagnação.

Assim, a partir da análise da atuação dos principais clérigos xiitas iranianos durante eventos capitais que envolveram o país no século XX, pretende-se sustentar a hipótese de que os clérigos conseguiram trazer interpretações que atenderam ao clamor popular de cada momento político que o Irã vivenciou devido ao uso da *ijtihad*, consequentemente, acolheu os interesses da população local. Com isso, de modo pragmático, foi possível moldar a doutrina e adequá-la à situação política em voga.

Como resultado dessa “moldagem doutrinária” surgiu o *wilayat al-faqih* para sustentar a Revolução, no entanto, o *wilayat al-faqih* é muito mais do que um modelo de governo, ele significou a “chave para o poder” dos ulemás, uma vez que legitimou a necessidade de um juriconsulto guiar politicamente os xiitas e atribuiu aos próprios esse direito. Contudo, se o *wilayat al-faqih* representou, de fato, o diferencial para o sucesso da Revolução Islâmica, não se pode afirmar que esse modelo de governo seria “a chave para o sucesso de uma revolução islâmica mundial”, como é apregoado por analistas que adotam o conceito de *rogue state*. E, para tanto, apresenta-se o aspecto principal da hipótese defendida nessa pesquisa.

O *wilayat al-faqih* foi um importante elemento para a Revolução, mas somente porque foi “traduzido” e implementado pelo aiatolá Khomeini, uma liderança que congregava diversos arquétipos simultaneamente (carismático, tradicional e burocrático). Após sua morte, em 1989, a República Islâmica do Irã se mantém e desenvolve-se, contudo, a mesma flexibilidade doutrinária que fez com que Khomeini interpretasse o xiismo de modo a ser entendido e aceito pelos iranianos como seu Líder Supremo, continua aberta para que outras lideranças o façam. Desse modo, como não há o interesse de os xiitas serem governados por lideranças que não sejam de seus estados (aqui temos o fator nacionalismo, externo à cultura islâmica, atuando contra a *ummah*), a flexibilidade doutrinária (*ijtihad*) que contou a favor na Revolução Islâmica, hoje atua de modo contrário, impedindo sua expansão. Ou seja, o *wilayat*

al-faqih não se configura num modelo fático de governo para uma suposta expansão do poder iraniano, apenas uma estrutura idealizada, pois a *ijtihad* potencializa o poder dos ulemás e não há interesse em delegá-lo a outra liderança, como foi feito anteriormente a Khomeini.

VISÕES ESTRUTURADAS SOBRE A REVOLUÇÃO

Este estudo não pretende estabelecer uma discussão acerca do conceito de revolução, tampouco problematizá-lo à luz de sua utilização para o caso iraniano, uma vez o seu uso já é consagrado pela literatura especializada quando se refere ao processo que ocorreu no país durante os anos de 1978-79. Isso porque, tal discussão provocaria o desvio de objeto principal deste estudo, no entanto, conforme Arendt (1971) salienta, uma revolução não é um processo estanque e, muito mais do que gerar modificações, tem de provocar transformações. Deve, com isso, “[construir] uma história inteiramente nova, uma história nunca anteriormente conhecida ou contada [e que] est[eja] prestes a desenrolar-se” (ARENDT, 1971, p. 28).

Nesse sentido, este estudo adota o entendimento de Arendt sobre as transformações que ocorreram no Irã, no final da década de 1970, e as classificam como uma Revolução. É fato, como ressalta a autora, que um processo como este não ocorre sem a participação da sociedade e, por isso, apesar de este trabalho enfatizar a importância da liderança do aiatolá Khomeini no desencadeamento do processo revolucionário, não deixa de atribuir aos diversos grupos sociais que compuseram o movimento antimonárquico a devida relevância para que se concretizasse o objetivo principal que era a deposição do xá.

Com isso, é possível entender que historicamente, a Revolução Islâmica ocorrida no Irã pode ser considerada única, tendo em vista o aspecto religioso e os desdobramentos políticos que provocou no Oriente Médio e no sistema internacional (EHTESHAMI, 1995). Contudo, não se trata de um ponto pacificado, haja vista sua análise proporcionar entendimentos diametralmente opostos, como no caso da peculiar perspectiva trazida por Algar (1983),

The Islamic Revolution differ from other events of the present century [20th century] that have been given that designation by being firmly rooted in history. Far from been a radical break with the essential and profound development of the Iranian nation, it is, on contrary, a continuation and fruition of long years of political, spiritual and intellectual development. (ALGAR, 1983, p. 39)

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que se considera pertinente o entendimento de Algar – de que um processo contínuo e natural teria levado à Revolução –, é inegável que a

ruptura de paradigmas, implícita na proposta religiosa xiita, fez com que o Ocidente, primeiramente, ficasse admirado, para que, na sequência, buscasse analisá-la no intuito de entender o porquê de o processo de construção do Estado Moderno e o posterior engajamento na suposta luta pela construção de um modelo democrático, ter sido deixado de lado em nome de pressupostos que levariam ao estabelecimento de uma república pautada pela religião islâmica.

Evidentemente que o Irã não vivenciava um momento democrático no período anterior à Revolução Islâmica, contudo, diferentemente de outros estados, o Irã optou pela transição através da revolução e da não-assimilação do modelo de democracia que se tornaria praticamente um valor universal nas décadas posteriores. Para os iranianos, a ruptura com o modelo ditatorial do xá já representava um avanço substancial, e, nesse sentido, a opção pelo governo teocrático – mas não exclusivamente controlado por clérigos, uma vez que existem instituições políticas que contam com a participação popular – trouxe implicações mais profundas para o futuro da população iraniana.

No entanto, é fundamental salientar, conforme Lijphart (2003) expõe, que

[...] existem muitas maneiras pelas quais uma democracia pode organizar-se e funcionar. Na prática, também, as democracias modernas apresentam uma grande variedade de instituições governamentais formais, como legislaturas e tribunais, além de sistemas partidários e grupos de interesse. Entretanto, padrões e regularidades nítidos surgem ao se examinarem essas instituições sob o ângulo da natureza de suas regras e práticas – até que ponto elas são majoritárias ou consensuais. O contraste entre o modelo majoritário e o consensual surge a partir da definição mais básica e literal de democracia: **governo pelo povo ou, no caso da democracia representativa, governo pelos representantes do povo – e, também, a partir da famosa frase de Abraham Lincoln segundo a qual democracia significa governo, não apenas pelo povo, mas também para o povo –, ou seja: governo de acordo com a preferência popular**¹¹. (LIJPHART, 2003, p. 17) (grifos nosso)

Desse modo, mesmo que o modelo de governo instituído no Irã, pós-Revolução, fuja do paradigma democrático que Lijphart constrói em sua obra, é inquestionável que o entendimento de “governo de acordo com a preferência popular” possa adequar-se à nova história iraniana construída a partir de 1979. Se o modelo iraniano pode ser considerado democrático, ou não, essa não é a questão principal desse estudo, contudo, o fato é que houve o endosso de grande parte da população para a instauração da República Islâmica¹², o que

¹¹ “Como observa Clifford D. May (1987), o crédito por essa definição deveria ir provavelmente para Daniel Webster, em lugar de Lincoln. Webster fez um discurso em 1830 – 33 anos antes do pronunciamento de Lincoln em Gettysburg – no qual falava de um ‘governo do povo, feito para o povo, pelo povo e prestando contas ao povo’” (LIJPHART, 2003, p. 17)

¹² O processo que levou à ratificação do modelo islâmico de governo será abordado com mais especificidade no capítulo 2, no entanto, em que pese as críticas acerca de sua instauração, sob a luz do processo democrático,

poderia apontar para outras possibilidades de “democracias” – conforme será exposto, no capítulo 4, por um dos aiatolás entrevistados nessa pesquisa – que não seja necessariamente a instituída e difundida pelo Ocidente.

Com base na importância atribuída à Revolução Islâmica, e, considerando o fato de que ela traz a representação da ruptura do paradigma no qual a religião não poderia impor-se ao estado, esse estudo assume o entendimento de que o processo que levou o Irã à Revolução foi resultado direto do pragmatismo dos aiatolás em reverter a visão anteriormente reinante. Faz-se necessário, também, salientar que para justificar a hipótese aqui exposta privilegiar-se-ão duas vertentes teóricas que explicariam a ocorrência da Revolução, quais sejam, uma que chamaremos de “Teoria Religiosa” e a segunda, “Teoria da Liderança Religiosa”. Estas duas vertentes teóricas teriam viabilizado a criação do *wilayat al-faqih*, que, por sua vez, impulsionou a classe dos clérigos à liderança no processo revolucionário.

Evidentemente que outras abordagens teóricas trazem elementos que justificariam o processo revolucionário, e, conseqüentemente, a construção da República Islâmica, até porque, de acordo com Delavari,

[...] the phenomenon of revolution has different causes and there is a multifaceted one and there is a set of circumstances and which influence each other and make a revolution come into existence, [also] a revolution is essentially a collective action – and any collective action, regardless of its cause is made possible by communication networks and particular patterns of collective action in the form of social solidarities, organizations and formation of social factions.

A revolution, as an ideal-seeking and challenging collective action which is wide and rather long, is more than any other collective action (closely) related to categories of social structure. (DEVALARI *apud* D.I.E.S., 2001, p. 184)

contudo, para a comprovação da hipótese desse estudo a delimitação dar-se-á às teorias mencionadas acima. Entretanto, como essa proposta metodológica não exclui a participação de outros segmentos sociais no processo revolucionário, inclusive, serve para explicitar os eventos históricos que levaram os ulemás ao protagonismo, aqui, far-se-á uma breve exposição das principais teorias que explicariam a ocorrência da Revolução Islâmica para, na sequência, desenvolver as teorias que darão suporte teórico a essa tese.

Uma das perspectivas teóricas que busca explicar o processo que levou o Irã à revolução é conhecida por “Teoria da Modernização”. A modernização, nesse sentido, consistiria na transição de uma sociedade rural, para uma sociedade urbana, de agrícola, para industrial e de primitiva para avançada. Segundo o entendimento do xá, para que o processo pudesse desencadear-se haveria a necessidade de o Estado renunciar ao xiismo. Ainda,

houve um referendo no Irã no qual a população optou pelo modelo de governo do *wilayat al-faqih*. É fato que este referendo foi realizado sob inúmeros questionamentos – que serão abordados.

teoricamente, o resultado almejado neste processo de modernização seria a transição de relações sociais estáticas para dinâmicas, incluindo, fatores econômicos e sociais, além dos próprios valores e cultura. Esta transição alteraria a estrutura base de classe.

Huntington (1968), ao tratar da modernização como um processo de desenvolvimento social, salienta que ela geraria a integração das classes sociais menos favorecidas ao campo democrático, no entanto, este não seria o objetivo do xá, uma vez que poderia alterar seu *status quo*. Por sua vez, apesar de o xá ter implementado medidas que visavam “modernizar” o Irã, tendo em vista que no início da década de 1960 deu início à “Revolução Branca” – a qual buscava modernizar o Estado, mas que teve maiores implicações e resultados a partir da crise do petróleo, no início da década de 1970 – os defensores dessa teoria procuram reforçar a incompatibilidade entre a modernização e o nível sociocultural da população. No entanto, conforme Zanjani (2000, p. 192) pondera, “[...] what were the weakness of this nation, that had been admired by Shah as a nation carrying the flag of 2,500 years of imperial civilization, that stopped it from adopting a better life?”, e mais,

What had it reached to such a level of mental inefficiency that had even became more backward than Jordan and Morocco, whose kings were stepping on the heels of the Shah and executing similar programs for modernizing their countries? (ZANJANI, 2000, p. 192-193)

Zibakalam, por sua vez, enfatiza que a perspectiva que utiliza a “Teoria da Modernização” traz uma visão reducionista dos fatos, pois seus defensores “do not have any negative comments on the Shah’s economic programs, nor do they have a word to say about governmental policies”. (2000, p. 218). Simplesmente, para eles, caso o processo de transformação do Irã (também conhecido por ocidentalização) não tivesse sido iniciado, a Revolução Islâmica também não teria ocorrido. No entanto, desconsidera-se o fato de que a modernização proposta pelo xá, efetivamente, teve início com a “Revolução Branca”, contudo, antes de 1963 já havia oposição à monarquia.

This opinion was not limited to politicians and some analysts little informed about Iran. In the years coinciding with the revolution, well-known authors writing about Iran, such as James Bill, Marvin Zonis, Shaul Bakhash and even Nikkie Keddie had come to the conclusion that the Shah’s westernized and modern policies like land reform, the right of divorce for women, female liberalization in general, and the literacy corps created dissatisfaction among the religious class, particularly the clergy, with the Shah’s regime.” (ZIBAKALAM, 2000, p. 219)

Outro aspecto que teria contribuído para que a modernização não fosse percebida pelo xá como algo de difícil assimilação para os iranianos, diz respeito à postura autoritária do monarca e sua visão difusa acerca dos eventos que ocorriam no país. Inclusive pelo

equivocado entendimento, segundo aponta Milani (2011), de que o xá contava com o real apoio dos clérigos para o processo de modernização do Irã, quando, na verdade, apenas detinha o apoio dos “mulás da corte”.

As Iran was undergoing rapid economic change [a partir da década de 1960], the Shah followed a scorched-earth policy against the country's moderate and leftist forces. He also believed that the clergy – with the exception of the Khomeini supports, who were suppressed – were his reliable allies in the fight against Communists and secular nationalists. His policy left the clergy and the nimble network of organizations an opportunity to grow and to monopolize the public domain. When in October 1969, “moderate religious leaders” sent a message to the Shah and to the U.S. Embassy that they were worried “about the situation” in the country and “angry at Khomeini” for putting them in the difficult position of either choosing his radicalism or being branded as a “reactionary mullah of the court”, the Shah chose to ignore their warnings. (MILANI, 2011, p. 377)

Assim, a “Teoria da Modernização” tende a criar uma visão dicotômica e simplista acerca do processo de transformação que o xá implementou no país, pois, de um lado haveria o xá e seus seguidores, os quais teriam o interesse em modernizar o país, inclusive com o distanciamento da base religiosa xiita, e um segundo grupo tradicionalista que entendia que as reformas poderiam descaracterizar o país. Desse embate, os tradicionalistas teriam alcançado êxito com o desencadeamento da revolução e retomada dos valores persas xiitas.

No entanto, Foucault (1978) entende que a rejeição ao processo de modernização que o Irã vivenciou com os programas implementados pelo xá, não se deu exclusivamente devido ao distanciamento da cultura persa – e mesmo, xiita –, mas por representar a reprodução de um modelo que sempre esteve presente no Irã desde o início da dinastia Pahlavi, ocasião em que as “modernizações” implementadas por Reza Khan tentavam se moldar ao projeto de Atatürk, na Turquia.

A modernização que o xá propunha, e que, segundo o monarca, levaria o Irã a se tornar uma potência no ano 2000, agregava, de acordo com os “tradicionalistas” o trinômio “modernização-despotismo-corrupção”. Desse modo, as paralisações e manifestações contra o programa implementado pelo xá, conforme ressalta Foucault, “[...] não significavam um recuo em face da modernização por elementos extremamente retrógrados, e, sim, a rejeição, por toda uma cultura e todo um povo, de uma *modernização* que é ela própria um *arcaísmo*”. (FOUCAULT, 1978a, p. 315)

Nesse sentido, a modernização nada mais seria do que a repetição de um processo que historicamente já havia excluído a população e privilegiado as potências estrangeiras e os grupos ligados ao xá.

Essa modernização é que está sendo agora totalmente rejeitada, não apenas por conta dos problemas que eles tiveram, mas também por causa do seu próprio princípio. Com a presente agonia do regime, testemunhamos os últimos momentos de um episódio que começou há sessenta anos, **a tentativa de modernizar os países islâmicos de acordo com um estilo europeu.** (FOUCAULT, 1978a, p. 317-318) (grifos nossos)

Se, por um lado, o processo de modernização vivenciado pelo Irã pode ser entendido como um evento que visava modificar o perfil do país e da geopolítica do Oriente Médio – considerando as ambições militares do xá e os investimentos em armamentos de alta tecnologia (HALLIDAY, 1979; MILANI, 2011) –, por outro, também reproduzia o modelo de exploração que muitos países do “Terceiro Mundo” vivenciavam. Ou seja, apesar de o xá apregoar a modernização como condição *sine qua non* para o desenvolvimento, não garantia que essa mudança de *status* repercutiria na melhora de qualidade de vida do iraniano. Como, de fato, não ocorreu, tendo em vista que a partir da década de 1970, cada vez mais, o Irã tornou-se um paraíso para estrangeiros e Teerã recebeu grande quantidade de cidadãos estadunidenses ligados à indústria do petróleo. (MACKEY, 2008; HIRO, 1985) Em contrapartida, o resultado dessa concentração de renda com alguns grupos econômicos gerou o empobrecimento de grande parcela da população que foi obrigada a abandonar o campo e migrar para os centros urbanos (principalmente Teerã) em busca de emprego.

De certo modo, a modernização vivenciada pelo Irã reproduzia um modelo de desenvolvimento que distanciava-se dos interesses diretos da população e, nesse sentido, alinhava-se aos interesses das potências econômicas mundiais, as quais influíram no país com muita veemência durante o século XX. Com isso, se o processo de modernização pode ter catapultado o Irã para o enfrentamento entre grupos de interesses distintos, a relação desses grupos com as políticas econômicas é inegável.

Ainda, distanciando-se da perspectiva modernizadora, é possível, também, entender o processo revolucionário vivenciado pelo Irã a partir da “Teoria Econômica”. Segundo a visão economicista, os problemas do Irã podem ser entendidos de duas maneiras, quais sejam, primeiramente localizando a raiz da questão no início da década de 1970, quando o preço do petróleo quadruplicou no mercado internacional, ou, a partir de uma segunda perspectiva que privilegiaria a visão marxista.

Para os defensores da primeira hipótese, a “Crise do Petróleo”, aliada à ambição do xá, fizeram com que houvesse condições favoráveis para que o governo investisse rapidamente no desenvolvimento de programas econômicos. Esse *boom* perdurou até meados da década de 1970, porém, o crescimento econômico do país também manifestou suas consequências

negativas. E, nesse sentido, o repúdio a essas consequências econômicas que teria levado à revolução.

Explica-se, de 1973 a meados de 1977, o xá Mohammad Reza estimulou muito rapidamente a industrialização e, concomitantemente, a criação de uma força militar moderna. Como resultado dessa política desenvolvimentista, a inflação aumentou, a corrupção tornou-se comum e a migração campo-cidade intensificou-se – exacerbando a grande carência habitacional de Teerã. (KEDDIE, 1980, p. 160-165)

Na década de 1970, a cada ano migravam para as cidades 380 mil pessoas. O que teve impacto negativo na agricultura, com queda da produção e aumento dos preços dos alimentos. O Irã, antes auto-suficiente em produção de alimentos, tornou-se gradativamente dependente de importação para 50% do consumo. Com a emigração da população para as zonas urbanas (Teerã, por exemplo, ganhou um milhão de habitantes em cinco anos), os novos contingentes vieram agravar a carência de infraestrutura sanitária, serviços médicos e escolas – sem falar no desemprego. Paralelamente, cerca da metade das receitas do petróleo era destinada anualmente à compra de armamentos. (COGGIOLA, 2007, p. 63)

Além disso, a ausência de funcionários iranianos capacitados tecnicamente para dar suporte ao xá, fez com que ele levasse consultores estrangeiros ao Irã. Com isso, mais uma vez os interesses econômicos do Irã e dos países estrangeiros foram colocados em xeque.

O resultado desse antagonismo se deu em meados de 1977. Com o lançamento de um programa deflacionário, o súbito abrandamento na economia levou ao desemprego generalizado, especialmente entre os trabalhadores não qualificados e/ou semiquualificados, o que, de certo modo, ampliou a distância entre ricos e pobres. Com isso, a desaceleração econômica foi um fator importante para o entendimento do processo de radicalização de grandes segmentos da população iraniana contra o xá.

Amuzegar (1997), por sua vez, entende que o desenvolvimento econômico iraniano não foi obra de um “milagre econômico”, estava pautado em um projeto – elaborado em etapas, de acordo com o cronograma da “Revolução Branca” – sólido que vinha alcançando resultados, contudo, foi abortado antes de se concretizar.

Iran’s development during the two decades before the revolution – if not exactly the “economic miracle” that the Shah’s supporters liked to call it – was undoubtedly one of the world’s clearest success stories in the second half of the twentieth century. Despite harsh and unrelenting criticism of the Pahlavi regime’s economic strategies and policies – some of them justified at the time, and others mostly in hindsight – the Iranian experience was beyond even the most optimistic expectations of knowledgeable observers, both domestic and foreign. (AMUZEGAR, 1997, p. 10)

Assim, a partir desse entendimento, o que de fato teria precipitado a Revolução Islâmica seria o que Davies (1962) chamou de *J-Curve*, ou seja, depois de um longo período

de desenvolvimento, a estagnação econômica geraria um nível de insatisfação insuportável, e, com isso, “[...] revolutions most probably happen when following a long period of obvious socio-economic progress, there comes a short period of stagnation. It is at this time that people become worried and frightened and turn to rioting and protest.” (DAVIES, 1962 *apud* ZANJANI, 2000, p. 197)

Uma segunda perspectiva econômica que procura explicar os fatos que motivaram a Revolução Islâmica busca fundamentação não apenas nos desdobramentos da “Revolução Branca” e, por conseguinte, no enriquecimento iraniano estimulado pela supervalorização do petróleo no início da década de 1970, mas, também, segundo Fuser (2008) pela própria estrutura do sistema internacional e a necessidade de as potências controlarem a base energética mundial, ou seja, o petróleo (no século XX).

Desde o início do século XX a influência britânica no Irã foi intensa, contudo, seja pelo embate ideológico (capitalismo-socialismo) e/ou por questões geopolíticas, a Rússia (depois a URSS) também passou a disputar o território iraniano e influir diretamente em sua política interna. O ápice dessa interferência se deu durante a Primeira Guerra, quando, no intuito de impedir que o Irã fosse tomado pela Alemanha, as duas potências (Grã-Bretanha e Rússia) ocuparam o país e criaram zonas de influência em seu território.

O Irã, como os demais países do “terceiro mundo”, era percebido apenas pela sua funcionalidade numa estrutura internacional, ou seja, cabia ao Irã exercer a função de elo comercial entre Grã-Bretanha e Índia (no início do século tinha maior importância comercial

que o Irã) e, na sequência, fornecer matéria-prima (petróleo) para impulsionar o desenvolvimento dos países do “primeiro mundo”. Assim, o que poderia apresentar-se como a chance para estabelecer uma via de cooperação em mão-dupla, na qual o capital obtido com a venda do petróleo reverteria à população iraniana, não se concretizava, pois, primeiramente o pagamento de *royalties* era insignificante perto do lucro proporcionado à empresa petrolífera (somente alcançando 50-50 da divisão dos lucros depois de muitas manifestações e protestos, como poderá ser visto nos capítulos subsequentes), e, em segundo lugar, não havia interesse britânico e/ou estadunidense de proporcionar o desenvolvimento social do Irã.

De acordo com Espinosa, essa questão também pode ser entendida pelo embate de classes e interesses distintos, ou seja,

[...] a política externa seria um desdobramento das lutas de classes internas e o Estado, uma espécie de agência das classes dominantes, destacamento avançado e unitário das frações e interesses econômicos comuns das classes dominantes locais na arena externa. Se, no plano interno, o modo de produção capitalista, com a troca de equivalentes em mercadorias, só pode se estabelecer graças a uma fase prévia de acumulação primitiva de capitais e separação dos trabalhadores em relação a seus meios de subsistência, **o plano externo é descrito pela teoria do imperialismo como um espaço de acumulação primitiva permanente, ou seja, como um terreno de rapina ou de enriquecimento fácil pelas nações.** A luta de classes, determinada pela posição ocupada pelas classes sociais no processo produtivo, teria, portanto, além do seu caráter interno, uma dimensão internacional, envolvendo, por meio dos Estados, as classes dirigentes, muitas vezes com interesses conflitantes com as classes dominantes estrangeiras e os Estados que as representam. (ESPINOSA, 2011, p. 47) (grifos nossos)

Partindo dessa perspectiva, para a sustentação do modelo clássico de exploração do “terceiro mundo” (NOVAK, 2008), a figura do xá apresentava-se como um elemento fundamental, seja pela legitimidade de governar o país (característica que foi desconstruída gradualmente durante o século XX), ou pelo pragmatismo do monarca que criou instituições para dar suporte ao seu governo (seja através da utilização de seu poder em detrimento ao legislativo, ou com a utilização da Savak¹³ contra os opositores).

Segundo Looney (1982), o xá conseguiu romper, parcialmente, com a predisposição das potências de impedir o desenvolvimento do Irã quando elaborou um programa econômico que buscava transformar a realidade do país através da “Revolução Branca”. Entretanto, o modelo econômico escolhido estava dissociado das necessidades objetivas da população, pois,

¹³ A SAVAK (*Sazmani Amniyyat wa Ittila'ati Kishwar*, ou seja, Organização de Segurança e Informação do Irã) foi criada em 1957, a partir de uma Lei aprovada pelo Majlis. A intenção, ao criar esta organização, era de que ela fosse utilizada como uma alternativa do governo militar para extirpar pela raiz toda a oposição contra o regime. Imediatamente as pessoas passaram a não ter a oportunidade de expressar seu descontentamento com o regime militar. As atividades da SAVAK não se limitavam, apenas, às questões de segurança. A organização tinha adquirido, gradualmente, o direito para interferir em todos os assuntos do Estado. Foi, de fato, um poder sobre e além do governo. (MADANI, 2002, p. 225)

em grande parte não suprimia os privilégios das empresas estrangeiras que atuavam no país e concentrava as riquezas produzidas junto a um pequeno grupo. Nesse sentido, apesar de o modelo econômico adotado ter repercutido em crescimento, o resultado não trazia vantagens para a população iraniana e, com isso, a insatisfação frente ao regime monárquico aumentou.

A insatisfação, observada por Looney, também se apresenta como elemento crucial para o entendimento de Coggiola acerca da transformação no panorama político iraniano no final da década de 1970. De acordo com Coggiola, o desenvolvimento econômico que o Irã vivenciou com o crescimento da indústria transformou a organização social, pois, “[...] a indústria cresceu rapidamente, mas ao desenvolver as forças produtivas, o regime criaria o seu coveiro: o proletariado iraniano, que além de crescer, era uma classe muito jovem e aguerrida, não desmoralizada pelas derrotas do passado”. (2007, p. 64)

Assim, as condições propícias para o estabelecimento da revolução se configuraram, pois, com o crescimento da indústria petrolífera, o proletariado também se mobilizou e, quando ocorreram os primeiros retrocessos no crescimento econômico do país – a partir de 1977 – a mobilização dos trabalhadores passou a influir diretamente na política iraniana. Como reflexo, a classe trabalhadora passou a utilizar como instrumento de protesto, as greves que paralisaram o país. Entretanto, apesar de Coggiola salientar o potencial que a classe trabalhadora teve na deflagração do processo revolucionário, considera que a estrutura organizacional e capacidade de mobilização dos clérigos – mais bem desenvolvidas – fizeram com que o caráter islâmico do Irã se consubstanciasse no pós-revolução.

Para entender o potencial desta estrutura religiosa destacada por Coggiola, torna-se fundamental analisar, concomitantemente, a crescente participação dos ulemás na vida política do Irã durante o século XX e o projeto de desislamização implementado pelo xá.

Partindo dessa vertente, a “Teoria Religiosa” busca fundamentação na importância que o xiismo teve para a construção do império persa e, posteriormente, na afirmação do estado nacional iraniano. Assim, mais do que simplesmente criar um registro identitário, a religião foi estabelecendo um padrão de comportamento a ser seguido, um modelo que satisfaz os anseios de sua população.

Para os xiitas, o Corão é justo porque expressa a vontade de Deus, mas o próprio Deus queria ser justo. É a justiça que faz a lei e não a lei que fabricou a justiça. Naturalmente, é preciso encontrar essa justiça “no” texto ditado por Deus ao Profeta. Contudo, pode-se também decifrá-lo na vida, nos dizeres, na sabedoria e nos sacrifícios exemplares dos imames nascidos, após Ali, na casa do Profeta e perseguidos pelo governo corrupto dos califas, aqueles aristocratas arrogantes que tinham esquecido o velho sistema de justiça igualitário. Enquanto também se

aguarda pelo Décimo Segundo Imane¹⁴ [Mahdi], o qual, ao se tornar visível restabelecerá o sistema igualitário em toda a sua perfeição, é necessário que, por meio do conhecimento, através do amor por Ali e seus descendentes, e até mesmo através do martírio, defenda-se a comunidade de crentes contra o poder do mal. (FOUCAULT, 1978b, p. 326)

Desse modo, a tentativa de ruptura com o paradigma religioso, mais do que simplesmente apresentar ao iraniano outro modelo que não contemplava plenamente seus anseios, tendia a criar políticas específicas que buscavam reduzir a importância do xiismo em detrimento, principalmente, da modernização e do desenvolvimento do estado. As políticas propostas pelos xás Pahlavi partiam da ruptura com a tradição xiita e buscavam transformar o Irã em um país ocidentalizado. O xiismo, mesmo que não expresso oficialmente, era entendido pelos monarcas como um elemento retrógrado e que atrapalhava o projeto de um Irã como potência regional. No entanto, era esse mesmo xiismo que dava legitimidade para os xás governarem¹⁵.

Com isso, chega-se à “Teoria Religiosa”, a qual procura explicar que o processo de desislamização fora a mola propulsora do movimento revolucionário, tendo em vista que a população iraniana não estaria satisfeita com a barganha proposta pelo xá, uma vez que a modernização e o desenvolvimento econômico não alcançavam toda a população e exigiam a negação de princípios fundamentados por séculos.

Contudo, ao pautar a análise dos eventos revolucionários apenas no processo de desislamização, surgem questionamentos acessórios que devem ser respondidos, isso porque, de acordo com Zibakalam,

If we suppose the stimulus for fighting against the Shah was popular dissatisfaction with that regime (regardless of the cause), the important question is when did this begin? Does it appear at certain period in time as in [others] theories, or had it always existed? Did discontent with the regime start from the beginning of modernization or the de-Islamization program or the intensification of the economic difficulties? Did it exist even before the execution of such policies? Even we assume that, in reality, such policies were being exercised by the regime, the answer to the question is an important test for measuring the correctness of these policies there had been widespread dissatisfaction toward the regime. (2000, p. 230)

De certo modo, a aceitação do xá como governante estava pautada numa construção jurisprudencial que vinculava sua permanência como monarca à defesa do Islã, então, as políticas de *ocidentalização* do Irã propostas pelos Pahlavi podem ser entendidas como rupturas desse “acordo tácito”. Contudo, ainda assim, somente essa visão teórica não

¹⁴ Segundo o xiismo do Duodécimo, após a morte do profeta Mohammad houve doze sucessores e o Décimo Segundo teria entrado em estado de *ocultação* para retornar no momento em que será estabelecida a ordem no mundo. Sobre esse aspecto do xiismo, ver subcapítulo 3.3.

¹⁵ Essa legitimidade pode ser questionada, haja vista esse ser um dos aspectos que o aiatolá Khomeini contestará durante a construção da teoria do *wilayat al-faqih*.

explicaria a razão pela qual a revolução não ocorreu anteriormente, haja vista Reza Khan Xá ter imposto políticas *ocidentalizantes* mais severas que seu sucessor. É fato que, apesar da insatisfação de grande parte dos muçulmanos xiitas iranianos, a repulsa pelas atitudes anti-islâmicas do xá não tiveram força suficiente para desencadear a revolução.

Também, quando Zibakalam questiona se o descontentamento com o xá teria ocorrido em decorrência da modernização, do programa de desislamização ou das dificuldades financeiras oriundas da crise econômica presente na segunda metade da década de 1970, caberia a resposta que o Grande aiatolá Shariat Madari deu a Foucault, ou seja, “Estamos aguardando o Mahdi, porém todos os dias lutamos por um bom governo” (*apud* FOUCAULT, 1978b, p. 326), e, complementarmente, Foucault observou: “[...] o xiismo, em face dos poderes estabelecidos, confere aos fiéis uma inquietação incansável. Ela confere a ele um ardor em que a política e a religião estão lado a lado”. (1978b, p. 326)

Complementando a afirmação de Shariat Madari, Algar expõe que

[...] the Shi'i always rejected the notion of an accommodation with the existing political system. This rejection was sometimes purely theoretical and in fact its practical implications had not been fully worked out and realized in the case of Iran right now until the Islamic Revolution itself, which, one can see, is the final implementation, or the logical implementation, of the political theory of the Shi'i. (ALGAR, 1983, p. 11)

Por outro lado, se o processo de desislamização no Irã teve como reação o reavivamento dos valores islâmicos, é pertinente considerar a possibilidade de que para desencadear tal reação tenha havido a necessidade do surgimento de um elemento inédito – uma vez que os cenários políticos durante os reinados do primeiro e do segundo monarcas Pahlavi eram semelhantes –, e, esse ineditismo se configuraria numa grande liderança que se diferenciase das demais surgidas durante a história recente do xiismo. Isso porque, a insatisfação da grande maioria dos iranianos fora algo presente durante a dinastia Pahlavi. E, nesse caso, o catalisador da Revolução seria uma liderança religiosa diferenciada.

Essa perspectiva acaba aliando a “Teoria Religiosa” à “Teoria da Liderança Religiosa” uma vez que estabelece o vínculo necessário das duas teorias para o desencadeamento da Revolução. Nesse sentido, torna-se imprescindível retomar à doutrina xiita para rever a importância da lideranças dos Imãs e sua singularidade.

Whatever version of Shi'ism one looks at, at whatever point it may have expressed itself in Islamic history, the crucial point has been the doctrine of the *Imamate*, the figure of the Imam, who is not merely the successor of the Prophet (on whom be peace) in a legislative, administrative and even military capacity, but is also in some sense an extension of the spiritual dimension of the prophetic mission. (ALGAR, 1983, p. 10)

Desse entendimento surge um questionamento inevitável, qual seja, se considerarmos que o Décimo Segundo Imã entra em estado de *ocultação* no século IX e somente até o início do século X manifestou suas ordens através dos *babs*¹⁶, quem passaria a liderar a nação xiita em sua ausência?

Do século X ao final do século XX, apesar de haver disposições doutrinárias acerca da liderança religiosa, não houve a hierarquização *de fato* da religião, isso porque, o próprio seguidor da religião tem o direito de escolher quem será seu jurisconsulto. Por outro lado, é notório que o jurisconsulto que detenha maior quantidade de seguidores terá “mais poder”. E, esse poder está envolto na legitimidade atribuída pela religião, mas que pode agregar valor quando imbuída no paradigma weberiano da “liderança carismática”.

Haghighat (2000), por sua vez, entende que essa construção de liderança religioso-carismática encaixa-se perfeitamente da figura do aiatolá Khomeini, e, por isso, a “Teoria da Liderança Religiosa” pode explicar a Revolução Islâmica Iraniana, mas não todas as revoluções. Haghighat reitera que, “[...] if another person [além de Khomeini] had occupied this position, it was most probable that this revolution would not have ended in victory”. (2000, p. 247)

Ainda, para fins de ratificar o potencial transformador da liderança khomeiniana, a teorização do sistema de governo baseado na centralização de poder no jurisconsulto (*wilayat al-faqih*) surge como um elemento essencial para converter a monarquia em um sistema que, pelo menos em tese, não atenderia aos preceitos da doutrina xiita. Ainda que Brumberg (1997) argumente que Khomeini, quando explana acerca da implementação do *wilayat al-faqih*, apresenta uma proposta utilitarista que enfatiza o *propósito* ao invés do *conteúdo* do governo, é inegável que sua teorização torna-se o elemento crucial para o sucesso da Revolução.

Quanto ao poder carismático e místico que Khomeini congrega e que de certo modo foi um facilitador para a Revolução, Brumberg (1997) lembra que a quase infalibilidade do jurisconsulto o aproxima das características dos imãs e, por isso, reduz a possibilidade de críticas e aumenta seu índice de aceitação. Isso porque não são feitos questionamentos aos imãs.

Tal é a proximidade entre as prerrogativas dos imãs e do Líder Supremo dos Jurisconsultos que Yazdi apresenta apenas uma distinção, qual seja,

¹⁶ Espécie de agentes que tinham acesso ao Imã durante a “Pequena Ocultação”, mas que deixaram de contatá-lo a partir da “Grande Ocultação”. Essa questão será mais bem exposta no capítulo 1.

According to this perspective, the prerogatives of *walī al-faqīh* are not limited unless there is evidence that some of the prerogatives of the infallible Imām ('a) have not been given to the *walī al-faqīh* as in the case of the issue of the initial *jihād*. According to the famous view of the Shi'ah *fuqahā'*, the announcement of the initial *jihād* is among the special prerogatives of the Infallible ('a). But apart from these cases (which are very few), there is not any difference between the guardianship of the *faqīh* and that of the Prophet (ﷺ) and the infallible Imāms ('a). (YAZDI, 2011, p. 79)

Se o Líder Supremo apresenta-se como um modelo a ser assimilado, nada melhor do que construir e fortalecer esse entendimento junto à população. Assim, utilizando-se da proposição de Pareto e Mosca – “Teoria das Elites” – para explicar a ocorrência da revolução, também é possível entender como o reflexo do processo revolucionário leva ao fortalecimento da classe religiosa dominante.

Vilfredo Pareto expôs que uma das causas para o desencadeamento das revoluções seria a ocorrência da abertura das classes sociais dominantes, após um processo de encerramento em si; por sua vez, Aristóteles já havia mencionado tal fenômeno. Pareto aprofunda sua análise e propõem que o fenômeno da substituição de uma classe dirigente por outra através da revolução daria à História um caráter de “cemitério de aristocracias”, por conseguinte, ele passaria a entender esse processo como de “circulação de elites”. Quem aprofundou na análise do conceito de “circulação de elites” foi Gaetano Mosca, o cientista político italiano procurou entender as conexões existentes entre o final de uma classe política e ascensão da seguinte. Para Mosca, o sucesso da revolução está ligado à sua institucionalização, o que chamou de “fórmula política” e Weber, por sua vez, entenderia como “princípios de legitimidade”. A institucionalização seria o processo que consolidaria e legitimaria tudo que ocorrera durante a revolução, inclusive o processo de alternância de classes dominantes. Mosca sugere que há dois níveis de classes dominantes, aquele que controlará a estrutura estatal e a “segunda camada”, que serve à classe dominante no sentido de ratificar o direito de governar da primeira.

Ao ampliar o escopo analítico da base social da sociedade política percebe-se que o processo revolucionário pode desencadear a urbanização da população, assim como a difusão cultural da estrutura ideológica que sustentará a nova classe dominante no poder. Assim, com a abertura e ampliação da comunidade política, o reflexo imediato se dá no processo de mudança de status social, pois nas cidades é possível ter acesso à educação. Por sua vez, há uma intensa mobilidade geográfica que desencadeia problemas sociais não previstos pelos incentivadores do processo, os quais priorizavam a legitimação do processo revolucionário a partir da educação e inserção da população à comunidade política. Como a ampliação da comunidade política integra-se ao processo que gera grande mobilidade social e reintegração

dos deslocados grupos sociais, Arjomand (2009) chama esse tipo de revolução de “revolução integrativa”. Para o sociólogo, a “revolução integrativa” amplia a comunidade política e, conseqüentemente, os direitos políticos que notadamente dão acesso ao poder. Ainda gera uma nova classe política com base nos princípios da legitimidade estabelecidos pela revolução. Por fim, essa estrutura sedimenta o poder do Líder Supremo e, concomitantemente, do *wilayat al-faqih*.

Como exposto inicialmente, há múltiplas possibilidades analíticas para entender os desenvolvimentos que levaram à Revolução Islâmica, no entanto, seu momento posterior deixa de receber a atenção devida, mais especificamente no que tange à discussão acerca da viabilidade da aplicação do *wilayat al-faqih* para exportá-la. Vários estudos propõem discutir a originalidade desse sistema de governo, sua legitimidade perante o xiismo e mesmo o suposto pragmatismo de Khomeini ao criar o *wilayat al-faqih* para seu autobenefício, no entanto, deixam de analisar a viabilidade de aplicação desse modelo para expandir a revolução para outras localidades, como as potências ocidentais apregoam. Aqui, pretende-se suprir essa lacuna teórica.

METODOLOGIA DE PESQUISA EMPREGADA

No intuito de construir as respostas para as questões propostas, a opção metodológica parte da perspectiva saidiana de não incorrer na visão Orientalista, uma vez que comportaria significações que comprometeriam os objetivos dessa tese, pois, de acordo com Said,

Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante. [...] Orientalismo também pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAID, 2007, p. 29)

Assim, no intuito de adotar e problematizar a percepção xiita acerca da religião e os princípios ditados por ela, a utilização do método histórico se apresenta como funcional para a elaboração do primeiro capítulo dessa tese, uma vez que,

Promovido por Boas. Partindo do princípio de que as atuais formas de vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado, é importante pesquisar suas raízes, para compreender sua natureza e função. Assim, o método histórico consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época. Seu estudo, para uma melhor compreensão do papel que atualmente desempenham na sociedade, deve remontar aos períodos de sua formação e de suas modificações. (MARCONI; LAKATOS, 2009, p. 106-107)

Nesse sentido, e, considerando o fato de que a produção bibliográfica iraniana sobre o xiismo exporia o auto-entendimento acerca da religião, prioritariamente buscar-se-á a utilização dessas fontes para compor a construção histórica sobre o xiismo. No entanto, muito mais do que simplesmente apresentar uma narrativa de fatos religiosos, a proposta do capítulo é estabelecer como esses elementos históricos foram utilizados para a construção e fortalecimento do xiismo como um segmento a parte do Islã.

Evidentemente que não se pode desconsiderar o caráter “propagandístico” dessa bibliografia, haja vista a existência de um embate político-religioso com os sunitas desde a grande cisão do Islã. Assim, para que esse estudo não assuma determinados fatos expostos na bibliografia xiita, ora utilizada, como *verdade absoluta para o Islã*, a devida crítica será feita sempre que cabível e necessária para o entendimento de que não se trata de um conceito universalmente aceito.

Ainda, apesar de o recorte temporal proposto nesse estudo estabelecer o século XX como parâmetro analítico, pois nesse período teria ocorrido a transformação no modo de atuar dos ulemás iranianos, o capítulo primeiro é de extrema importância para a construção da hipótese a ser trabalhada, uma vez que aborda o período do surgimento do Islã até o final do século XIX. Trata das disputas que ocorreram no interior do Islã para a construção da doutrina, e dos embates que se deram dentro do xiismo. Desse modo, entende-se que haverá a possibilidade de iniciar a análise do século XX com a delimitação clara de como o xiita percebe sua religião.

O segundo capítulo da tese também utilizará o método histórico para subsidiar sua análise, contudo, partindo do pressuposto de que a transformação na classe dos clérigos se dá nesse período, de maneira subsidiária, o emprego do método comparativo facilitará no entendimento que se procura alcançar, ou seja, tendo em vista que o *wilayat al-faqih* seria um modelo de governo ideal e fora alcançado no final do século, com a Revolução Islâmica, abre-se a possibilidade para questioná-lo à luz da historiografia xiita.

Ainda, para efeito de estabelecer os fatos que serão analisados nesse capítulo, considerou-se como relevantes aqueles desencadeadores de rupturas político-sociais, tais

como a ‘Revolução Constitucional’, a ‘Deposição do Xá Reza’, o ‘Governo Mossadegh’, o ‘Governo autoritário do Xá Mohammed Reza’, a ‘Revolução Islâmica’, a ‘Guerra Irã-Iraque’ e o ‘governo de Khamenei’. A opção por analisar os eventos de modo fragmentado, apesar de comporem um panorama histórico contínuo, se dá no intuito de propiciar um melhor entendimento acerca da atuação dos clérigos a partir do processo de rupturas (mudanças de cenários, não, necessariamente, de governos). Entretanto, reitera-se o entendimento de que a História não se dá de modo fracionário e indicado numa “linha do tempo”, mas, sim, a partir da somatória de eventos que se consubstanciam e provocam a transformação.

Para a elaboração do terceiro capítulo desse trabalho partir-se-á do modelo de xiismo que foi proposto como “oficial” no primeiro capítulo e elencará alguns elementos doutrinários para mostrar a ampla possibilidade interpretativa que tais conceitos propiciam. A opção por analisar apenas determinados conceitos se deu devido ao fato de que os discursos proferidos pelo aiatolá Khomeini (Najaf, 1970), e que desencadearam a Revolução Islâmica, apresentam elementos que reportam a conceitos doutrinários e, por conseguinte, sua utilização poderia ser entendida como diversa e/ou em desconformidade com a que se fazia até então.

Tendo em vista que esse trabalho propõe que a doutrina xiita foi utilizada de modo pragmático pelos ulemás no intuito de aplicar o conceito de governo do *wilayat al-faqih* e, por conseguinte, viabilizar a Revolução Islâmica; o quarto capítulo trará esse debate à luz do entendimento dos atuais aiatolás iranianos.

Contudo, inicialmente, o quarto capítulo propõe uma análise dos discursos proferidos pelo aiatolá Khomeini durante o período em que esteve exilado no Iraque – compilados no livro “Islamic Government: Governance of the Jurist”. Mais precisamente, em 1970, na cidade de Najaf, houve uma série de palestras de Khomeini em que ele apresentavam as diferenças entre os modelos de governos ocidental e o *wilayat al-faqih*. Também utilizou toda a retórica religiosa para propor a difusão desse novo sistema de governo, que, segundo o aiatolá, seria “a efetivação da vontade divina” (KHOMEINI, 2005), nesse sentido, os discursos não se configurariam em atos isolados, pois propunham uma maneira de atuar que foi empregada pelos grupos que desencadearam a Revolução Islâmica.

Concluída a análise dos discursos – com o emprego da análise de discurso em concomitância com o método comparativo –, será possível perceber como a “flexibilização”¹⁷ da doutrina xiita atendeu aos interesses de Khomeini, ou mesmo do grupo de clérigos que o

¹⁷ O conceito de “flexibilização”, nesse estudo, está contido no entendimento de *ijtihad* da própria doutrina xiita, haja vista ela atribuir aos teólogos a possibilidade de interpretar o Xiismo. Essa questão será retomada em diversas oportunidades no transcorrer do estudo e haverá uma discussão mais aprofundada sobre seu significado e aplicabilidade nesse contexto.

apoiaram. Entretanto, para que se possa constatar como ocorreu a assimilação da proposta khomeiniana e como se encontra seu entendimento nos dias de hoje, um grupo restrito de aiatolás ligado ao poder (seja diretamente ao governo ou influenciando-o através de sua inserção na sociedade) será entrevistado para expor sua percepção acerca do *wilayat al-faqih*.

A opção por entrevistas despadronizadas ou não-estruturadas (MARCONI; LAKATOS, 2009) apresentou-se como mais eficaz, isso porque, todo o processo histórico que ocorreu na Revolução Islâmica já foi exposto, cabendo apenas interpretações distintas (muitas vezes entendidas como ideológicas) para justificá-la, no entanto a contribuição significativa para essa pesquisa seria entender como os próprios religiosos percebem o momento atual que o Irã vivencia.

Cabe expor que a opção pelo método qualitativo nessa etapa da pesquisa se deu pelo fato de que os processos sociais podem ser entendidos através da particularidade das percepções individuais e o contexto. Ou seja, é possível entender o fenômeno que foi a transformação do Irã a partir do entendimento individualizado que os aiatolás – classe que direcionou a Revolução – mantêm após 30 anos de funcionalidade do *wilayat al-faqih*. Contudo, como Manning (1979, p. 668) salienta, um dos grandes problemas ao utilizar esse método se dá pela própria dificuldade de interpretação do uso da linguagem, a qual deve ser decodificado pelo pesquisador ao analisar o conteúdo da entrevista.

Com isso, apesar da dificuldade analítica exposta, a utilização do método qualitativo proporciona o “[...] exame detalhado de um ambiente, de um sujeito ou de uma situação em particular [...] e tem se tornado a modalidade preferida daqueles que procuram saber como e por que certos fenômenos acontecem ou dos que se dedicam a analisar eventos sobre os quais a possibilidade de controle é reduzida ou quando os fenômenos analisados são atuais e só fazem sentido dentro de um contexto específico”. (GODOY, 1995 *apud* NEVES, 1996, p. 03)

Nesse sentido, para elencar os nomes dos religiosos que poderiam ser entrevistados levou-se em consideração sua capacidade de influenciar o governo iraniano – descartando-se quaisquer outros que sejam reconhecidamente importantes para o xiismo, como o Grande Aiatolá Ali Al-Sistani (Irã), que possui milhões de seguidores pelo mundo, inclusive no Irã, mas não atua diretamente no país –, assim como sua relevância histórica. Apesar de outras personalidades político-religiosas serem entrevistadas para auxiliar na compreensão do próprio modelo de governo, o enfoque dessa pesquisa é dado às autoridades religiosas, os aiatolás.

Assim, da relação de aiatolás proposta para serem entrevistados¹⁸, apenas três não se concretizaram, quais sejam, Seyyed Ali Hoseyni Khamenei – como Líder Supremo do Irã, não havia data para conceder a entrevista –, Akbar Hashemi Rafsanjani – devido às suas funções políticas e viagens pelo Irã, não teve um horário para conceder a entrevista –, e Naser Makarem Shirazi que simplesmente não apresentou disposição para conceder a entrevista. Sem justificativa específica para não concedê-la, somente prontificou-se a analisar as questões, caso fossem enviadas, por escrito, à sua assessoria. Contudo, como a metodologia dessa pesquisa necessitava do contato com o entrevistado, pois, segundo Marconi e Lakatos, “[a entrevista] dá oportunidade para a obtenção de dados que não se encontram em fontes documentais e que sejam relevantes e significativos, [além de a] possibilidade de conseguir informações mais precisas, podendo ser comprovadas, de imediato, as discordâncias” (2009, p. 200), desconsiderou-se essa possibilidade e Makarem Shirazi foi suprimido da lista.

Para alcançar o objetivo pleno de analisar mais do que o discurso, mas sim, sua intenção, todas as entrevistas foram feitas em Qom – principal polo de difusão do xiismo, como será exposto no primeiro capítulo –, Irã, haja vista esses aiatolás, mesmo não sendo originários da cidade, reconhecem a importância desse centro e mantêm escritórios, *hawsas*, escolas e/ou fundações cuja finalidade é prestar assistência aos muçulmanos.

Assim, partindo do pressuposto de que a base do discurso de Khomeini aponta para a criação de uma República Islâmica fundamentada no princípio do *wilayat al-faqih*, a proposta khomeiniana é reapresentada aos aiatolás iranianos (que vivem o processo de transformação e questionamentos nos dias de hoje) no intuito de que eles exponham seus entendimentos. Dessa maneira, inicialmente há a exposição e análise do conteúdo dos discursos de Khomeini, isso porque, segundo Bardin, “[...] a análise proposicional do discurso objetivo é antes determinar a organização subjacente da produção verbal a fim de se perceber as estratégias psicológicas em acção” (2009, p. 243). Na sequência, o contraponto à teoria khomeiniana, ou endosso da mesma, dar-se-á pelo pronunciamento dos aiatolás iranianos que representam o pensamento religioso atual.

Ainda, para a efetiva análise da amplitude das transformações ocorridas com a Revolução Islâmica no Irã, inclusive com possíveis alterações doutrinárias, o entendimento de

¹⁸ Durante os meses de maio e junho de 2011 estive na Al-Mustafa International University (Qom, Irã) como pesquisador convidado para desenvolver a parte final dessa pesquisa. Desse modo, os pedidos para entrevistas foram feitos, inicialmente, à universidade iraniana, contudo, devido à morosidade no processo de agendamento de algumas entrevistas e à “burocracia iraniana”, recebi o apoio extra da fundação Friends of Islam International - Foundation, a qual viabilizou várias das entrevistas, devido possuir outros canais de acesso aos aiatolás. Os entrevistados para a pesquisa foram: Aiatolá Mohammad Ali Garomi, Aiatolá Mahmoud Hashemi Shahtoudi, Aiatolá Mohammad Yazdi, Aiatolá Mohsen Gharavian e Aiatolá Mahdi Hadavi Tehrani.

Weber acerca do processo de dominação e exercício do poder é aplicado à atuação de Khomeini.

A opção por referenciar esse estudo com os “tipos puros” de Weber agrega a possibilidade de entender a estratégia de governo utilizada por Khomeini para reestruturar o Estado e concretizar o projeto da Revolução Islâmica no Irã.

Com base nessa construção metodológica pretende-se comprovar a hipótese de que a intrínseca “flexibilização” doutrinária do xiismo viabilizou o estabelecimento do *wilayat al-faqih*, contudo, isso se deu diante de uma situação muito particular e o cenário que existia não mais perdura, assim, a possibilidade de que a Revolução Islâmica possa expandir para outros estados torna-se diminuta. Ou seja, as ferramentas existem, como existiam desde o início do xiismo, contudo, a situação capital não mais se apresenta. Desse modo, a expansão da revolução islâmica – utilizando o modelo do *wilayat al-faqih* – preservando o Irã como liderança não mais se configura num risco para o sistema internacional.

(1)

A TERCEIRA PARTE DE UM MESMO DEUS

O SURGIMENTO DO ISLÃ PARA O MUNDO E A CONQUISTA DE ESPAÇO JUNTO AOS MONOTEÍSTAS

Num território inóspito da península arábica, trilhando um caminho que, em muitos aspectos se oporia ao estabelecido pela tradição local, o profeta Mohammad iniciou sua trajetória na “senda reta para o Islã”¹⁹. Um caminho que não teria mais volta e alteraria a história mundial com o surgimento de mais uma religião monoteísta, o Islã. Assim, o mundo passaria a conhecer a ‘terceira parte de Deus’. Um mesmo Deus, cuja língua árabe traduzira por Allah e que revelara suas palavras diretamente ao último dos profetas, Mohammad, aquele que teria a obrigação de propagá-la e que construiria o Islã.

A necessidade de recorrer ao divino, ao inexplicável, ao impalpável, ao imponderável, não se constituía numa exceção quando se trata dos árabes pré-islâmicos. O homem, durante toda sua existência recorreu às manifestações divinas, fossem elas as mais díspares possíveis. Os próprios pré-islâmicos cultuavam o politeísmo e o processo de fortalecimento e integração dos povos da região perpassou por essa identificação religiosa coletiva. (ARMSTRONG, 2001b; LEWIS, 1996) Ainda, comumente, o significado de sucesso vinha incorporado à proximidade do divino. De certa maneira, conforme Maquiavel aponta “a religião estabelecida por Numa²⁰ em Roma foi uma das causas principais da felicidade daquela nobre cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos.” (2000, p. 62)

¹⁹ Citação do Corão (1:1-7) “**1.** Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. **2.** Louvado seja Deus, Senhor do Universo, **3.** Clemente, o Misericordioso, **4.** Soberano do Dia do Juízo. **5.** Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda! **6.** Guia-nos à senda reta, **7.** À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.” (grifo nosso)

²⁰ Numa Pompílio (754 a.C. – 673 a.C.) foi o segundo rei de Roma e tornou-se reconhecido por sua capacidade administrativa e pela reforma religiosa que implementou em Roma. Maquiavel o utiliza como referência em “Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio”.

Aplicando essa perspectiva *maquiaveliana* ao contexto histórico pré-islâmico, é possível perceber que o conceito de progresso (entendido como abandono de um modelo de vida equivocado e pagão para outro com promessas de sucesso e salvação) surge claramente irmanado à religião e, por conseguinte, se traduz em verdade quando os povos árabes islamizados alcançam a unificação e partem para a formação do império. Ali, o lastro com o Islã se configurava numa possível senha para o sucesso.

Dessa maneira, a religião, por ser detentora, simultaneamente, de *dois aspectos*, consegue explorar ao máximo as potencialidades do homem. Explica-se: no que tange ao aspecto humano, a religião pode ser entendida como a manifestação cultural da consciência de que os homens estabelecem uma relação de dependência a outros seres de caráter sobrenatural, e, no aspecto divino, é a revelação da vontade e do poder sobre os homens. Para Durkheim, o processo de compreensão do mundo e da atuação do homem em sociedade é muito mais bem percebido através da religião. É nela que se desenvolvem os primeiros sistemas de explicação da natureza e do homem, além de as instituições sociais. (2003, p. 38)

Se, por um lado a religião consegue homogeneizar o pensamento e as atitudes, também serve como parâmetro para estabelecer as diferenças e apontar os supostos inimigos. Ainda, mesmo o processo para chegar à concretização da doutrina também advém de embates internos, como foi o caso de muitas religiões, inclusive o Islã.

Dessa maneira, percebe-se que, num primeiro momento, a criação de uma nova religião na península arábica não foi o suficiente para trazer o conforto e a estabilidade política para os árabes. Mais especificamente atendia ao antigo questionamento de que não entendiam a razão pela qual ainda não haviam sido agraciados com o envio de um profeta. No entanto, a partir do momento em que houve o apaziguamento dos dissidentes, o Islã passou a crescer e se transformar num risco para a cristandade.

Judaísmo, cristianismo e – em menor escala – o islamismo desenvolveram a idéia de um Deus pessoal [no sentido de representar a afirmação da dignidade humana], e por isso tendemos a pensar que esse ideal representa a religião em sua melhor forma. O Deus pessoal ajudou os monoteístas a valorizar os sagrados e inalienáveis direitos do indivíduo e a cultivar uma apreciação da personalidade humana. A tradição judaico-cristã, portanto, ajudou o Ocidente a adquirir o humanismo liberal que tanto preza. Esses valores eram originalmente venerados num Deus pessoal que faz tudo que fazemos: ama, julga, castiga, vê, ouve, cria e destrói como nós. [...] Contudo, um Deus pessoal pode tornar-se uma séria desvantagem. Pode ser um mero ídolo esculpido à nossa imagem, uma projeção de nossas limitadas necessidades, temores e desejos. [...] Em vez de inspirar a compaixão que deve caracterizar toda religião evoluída, pode nos estimular a julgar, condenar e excluir [como no caso da decretação da *jihad*]. (ARMSTRONG, 2008, p. 267-268)

A partir dessa concepção, apreender os processos históricos que fizeram com que surgisse “um Deus” que teria escolhido o árabe como derradeiro povo de suas revelações, agrega a possibilidade de compreender suas angústias, ambições e frustrações. Também, perceber os valores defendidos com a criação da doutrina islâmica.

Nesse sentido, esse capítulo pretende expor as etapas iniciais do surgimento do Islã, o cisma da religião muçulmana em dois grupos (sunitas e xiitas) e, na sequência, focar a análise na narrativa xiita. Ao optar por uma perspectiva histórica do xiismo, pretende-se entender qual a percepção desse grupo sobre si. Como ele cria e expõe seus mitos e dogmas²¹.

No intuito de evitar a assimilação do discurso fácil e mesmo de visões pré-concebidas acerca do Islã e seu profeta, Karen Armstrong, salienta, ao escrever sua versão da biografia de Mohammad, que:

Nós precisamos da história do Profeta nestes tempos perigosos [faz uma menção aos atentados de 11 de setembro de 2001]. Não podemos permitir que os extremistas muçulmanos sequestrem a biografia de Maomé e a distorçam para servir a seus próprios fins. Além disso, existem muitas coisas que podemos aprender com o Profeta sobre como nos conduzir neste mundo completamente mudado. Maomé não tinha programa e nenhum plano claro de ação quando deu início à sua missão. Qualquer plano inevitavelmente se enraizaria no antigo sistema de ataque, retaliação e contra-ataque que, ele sabia, precisava ser superado. Em lugar de elaborar um plano e segui-lo até o fim, Maomé observava com atenção, inteligência e sensibilidade o modo como os acontecimentos se desdobravam, seguia sua lógica interna, via além do que seus contemporâneos viam e agia de acordo. Assim, foi capaz de implementar na Arábia devastada pela guerra uma solução que teria sido inconcebível no começo. (ARMSTRONG, 2002, p. 13)

A motivação divina de Mohammad para iniciar a difusão do Islã trouxe, agregada a si, a concepção de que haveria ‘dois tempos’, quais sejam: aquele que iniciar-se-ia com a assimilação da palavra divina, onde os parâmetros políticos, econômicos e sociais seriam alterados, e aquele que havia sido deixado para trás. Para esse segundo momento histórico, abandonado pelos seguidores do Islã, seria atribuído o nome de *jahiliyya*, ou ‘era da ignorância’. Um momento em que não havia a presença de Deus para guiar seus fiéis e, devido a isso teria ocorrido tantos abusos.

No processo de assimilação da religião muçulmana a *jahiliyya* acabou assumindo um significado maior do que simplesmente um momento histórico, ou mesmo a caracterização de

²¹ Para a construção desse arcabouço histórico-doutrinário do xiismo serão utilizados vários livros produzidos no Irã para esse fim. Com isso, pretende-se aproximar essa narrativa da perspectiva xiita iraniana, que pode apresentar algumas diferenças com relação a de outros segmentos do xiismo. Contudo, há de se considerar o fato de que a produção de livros religiosos no Irã supera a de qualquer outro país e, tendo em vista que muito desse material é traduzido para outras línguas e distribuído pelo mundo, a perspectiva iraniana tende a ganhar cada vez mais projeção mundial.

algo que não deveria ser revivido. Assim, gradualmente houve a aversão por esse período e idealização do momento posterior, já com o estabelecimento das leis divinas difundidas pelo profeta Mohammad.

1.1 AS REVELAÇÕES AO PROFETA

Em várias localidades da península arábica os povos nômades criaram cidades com níveis distintos de organização política. A mais importante delas foi Meca, na região do Hedjaz. Em seus primórdios, cada clã tinha sua *majlis* – espécie de conselho – e sua própria pedra de adoração, mas a união dos clãs propiciou a formação da cidade de Meca que, por consequência, uniu todas as pedras num único santuário, esse, ficou conhecido por Caaba. A partir daí, o conselho formado pelos *majlis* dos clãs congregou-se numa instituição denominada *mala'*, nela, o poder dos *sheiks* acabou sendo suprimidos pela força de algumas famílias que passaram a exercer um poder oligárquico.

Os primórdios da cidade de Meca são incertos, o fato é que, com o fim do estado de paz entre os impérios Bizantino e Sassânida (Persa) houve grande dificuldade na utilização das antigas rotas de comércio entre eles, gerando, com isso, a necessidade de explorar outras. Uma vez que a cidade de Meca já era conhecida como um forte entreposto comercial, acabou tendo essa característica reforçada e um dos ramos de clãs que passou a exercer forte domínio sobre a cidade foi o coraixita.

Assim, num cenário em que a importância da cidade de Meca estava relacionada diretamente ao seu *status* de polo comercial e centro religioso, qualquer propositura de mudança, indubitavelmente sofreria forte reação do clã detentor do poder, nesse caso, o coraixita. Ainda que essa inquietação por mudança fosse algo proveniente de grupos de árabes que, insatisfeitos com a suposta inferioridade de suas religiões – por não terem tido, como judeus e cristãos, um profeta destinado a guiá-los – estivessem suscetíveis a novidades.

E, justamente no início do século VII, quando os questionamentos insurgentes logo eram abafados pelas lideranças locais que se beneficiavam do modelo estabelecido, surge Mohammad, o profeta da nova religião. Ele tem praticamente todos os seus registros de vida narrados no Corão. Fora essa fonte, pouco há sobre sua vida. Ele teria nascido em 570; não chegou a conhecer seu pai e tornou-se órfão logo aos seis anos com a morte de sua mãe. Primeiramente foi viver com seu avô, mas ele faleceu e passou a ser criado por seu tio Abu Talib, líder do clã Banu Hashim, que fazia parte da tribo dos coraixitas.

O clã de Abu Talib não era o mais poderoso dentre os coraixitas e dedicava-se ao comércio, contudo, quando Mohammad já tinha 25 anos e seu clã passava por dificuldades financeiras, um casamento com uma rica viúva mudou substancialmente a vida do jovem. Khadija era quinze anos mais velha que Mohammad, entretanto, apesar da tradição permitir a monogamia, durante o período em que Khadija esteve viva, Mohammad somente a desposou. Quanto aos filhos, Mohammad teve oito – de seus demais casamentos –, contudo, apenas quatro mulheres chegaram à idade adulta e a que maior relevância teve para a história islâmica foi Fátima, que se tornou a esposa de seu primo Ali. (MOMEN, 1985; ARMSTRONG, 2002)

A nova religião surgiu a partir das revelações que o profeta Mohammad recebeu do arcanjo Gabriel, por volta do ano de 610. Segundo a tradição islâmica, o processo deu-se a partir do momento que Mohammad, durante seu retiro ao monte Hira – nas proximidades de Meca – recebeu a ordem do arcanjo Gabriel para que recitasse.

Maomé, em vão, alegou que não sabia recitar; ele era uma *kahin*, um dos profetas extáticos da Arábia. Mas, disse ele, o anjo simplesmente o abraçou de novo até que, quando pensou haver chegado ao limite da resistência, sentiu saírem-lhe boca afora as palavras divinamente inspiradas de uma nova Escritura. A Palavra de Deus falava pela primeira vez em solo árabe, e Deus havia finalmente se revelado aos árabes em sua própria língua. O livro sagrado se chamava *qu'ran*: a Recitação. (ARMSTRONG, 2002, p. 56)

Após o primeiro contato de Mohammad com a palavra divina, o processo de recebimento das revelações tornou-se ininterrupto até sua morte, em 632. Entretanto, a difusão da fé islâmica não ocorreu de forma automática; nos primeiros anos das revelações Mohammad tinha muitos receio acerca de sua função. Sua esposa, Khadija, foi a primeira pessoa a crer na nova religião; na sequência houve a adesão de Ali, seu primo, com apenas nove anos na época, Abu Bakr e Zayd, outro membro do clã²².

Quatro anos após o início das revelações, Mohammad começou o processo de difusão da nova fé por Meca, no entanto, os membros mais velhos dos demais clãs não aceitaram a nova religião devido ao receio de que a cidade deixasse de ocupar a importância comercial e religiosa que detinha naquele momento. Segundo Momen, no início da pregação da nova fé os seus princípios eram simples (e assim continuam), quais sejam: 1) a existência de um único Deus; 2) Mohammad o profeta para difundir a palavra de Deus; 3) Proibição da Idolatria; 4)

²² Essa ordem seria contestada, posteriormente, pelos sunitas os quais consideram que Abu Bakr teria sido a segunda pessoa a abraçar a religião islâmica. A contestação passara a ter mais importância na ocasião da disputa pela sucessão do profeta. Essa discussão será abordada nos próximos subcapítulos.

Proibição de enterrar meninas (bebês) vivas; e, 5) A necessidade de o homem purificar seus pensamentos e ações para o Dia do Juízo Final. (1985, p. 03)

Devido à forte resistência imposta pelos líderes dos clãs de Meca contra a nova religião, a vida de Mohammad foi colocada em risco e só foi preservada porque houve a ação de seu tio Abu Talib que, mesmo diante de fortes pressões e ameaças, não retirou a proteção sobre seu sobrinho. Ainda, para que não houvesse o desencadeamento de vinganças sangrentas entre os clãs – conforme determinava o costume árabe quando algum membro era assassinado – a vida de Mohammad foi preservada.

Em 619, com a morte de sua esposa, Khadija, assim como do tio e protetor, Abu Talib, Mohammad passou para a proteção do clã de Abu Lahan, outro tio do profeta. Todavia, Abu Lahan sempre fora seu inimigo inveterado e não estava disposto a defendê-lo dos demais inimigos que conquistara com suas pregações. Essa situação desconfortável para Mohammad fez com que ele fosse banido de seu clã e tivesse que deixar a cidade em busca de outra proteção. Para sua insatisfação e humilhação, somente encontrou proteção junto ao clã Nawfal, cujo líder era um idólatra.

A situação de desconforto para o profeta Mohammad passou a mudar quando, em 620, fez seus primeiros contatos com membros da cidade de Yatrib (atual Medina) e conseguiu angariar mais alguns fiéis para sua religião. Na sequência, em 622, foi programada sua retirada de Meca para Yatrib. Primeiramente iriam apenas o profeta, Ali e Abu Bakr para Yatrib e depois seus seguidores, contudo, após os líderes dos demais clãs de Meca tomarem conhecimento do plano de Mohammad, resolveram que apenas com sua morte poderiam impedir essa evasão e o consequente prejuízo político-econômico gerado com a saída dos muçulmanos da cidade.

Com a ajuda de seu primo Ali, a tentativa de assassinato do profeta não logrou êxito e Mohammad conseguiu rumar para Yatrib. Para ratificar a forte ligação entre Ali e o profeta, esse episódio é enfatizado pelos xiitas como uma entrega de fé e total dedicação. Futuramente, essa migração passaria a ser conhecida por Hégira e marcar o início do calendário islâmico.

Já em Medina, apesar de os muçulmanos serem minoria, devido ao prestígio que o profeta Mohammad gozava dentre as lideranças das demais tribos – de judeus e de árabes convertidos –, conseguiu promover a paz e a cooperação entre ela. “He was a builder of bridges between the rival factions in the town”. (MOMEN, 1985, p. 05) Em pouco tempo o profeta Mohammad se tornou a liderança de toda Medina e da comunidade muçulmana (*ummah*).

Muhammad promulgated a chapter, sometimes called the constitution of Medina, that set out the rights and duties of all citizens and the relationship of Muslim community to other communities. Muslims constituted a community whose primary identity and bond were no longer to be tribal ties but a common religious faith and commitment. Jews were recognized as a separate community allied to the Muslim *umma*, but with religious and cultural autonomy. (ESPOSITO, 2005, p. 09)

Nos anos subsequentes, o profeta Mohammad ainda teve de lidar com levantes em Medina por parte de tribos judaicas que passaram a não concordar com o pagamento de taxas para a manutenção de uma guerra contra Meca. Esse fato trouxe uma mudança no cerimonial das orações, ou seja, devido ao desentendimento, o profeta Mohammad resolveu mudar o lado para o qual os muçulmanos deveriam se voltar, de Jerusalém para Meca.

Depois de anos de enfrentamentos, em 630 o profeta Mohammad retorna a Meca, agora com um exército poderoso e impossível de ser enfrentado pelos habitantes da cidade; assim, o chefe da família Omíada declara sua aliança ao profeta e, gradualmente, a população local se submete à liderança de Mohammad. E, como primeiro ato em Meca, o profeta Mohammad dirige-se à Caaba para, juntamente com Ali, destruir os ídolos que se encontravam no templo.

O ano subsequente (631), conhecido por “Ano da Delegação” marcou a ida de várias delegações de toda a Arábia para oficializar a submissão à liderança do profeta Mohammad. E, a cada uma dessas localidades, eram enviados missionários para ensinarem o Islã, inclusive nas localidades cristãs.

Finalmente, em 632, Mohammad realizou sua última peregrinação à Meca e, a partir de então esse procedimento acabou sendo assumido como obrigatório para os muçulmanos. Em seguida o profeta retornou à Medina aonde veio a falecer.

1.2 A SUCESSÃO E O PRINCÍPIO DO CISMA

Nos anos subsequentes à morte do profeta Mohammad houve a disposição de expandir os domínios do Islã na direção da Síria, Egito e Pérsia (Irã). Em grande parte, o sucesso alcançado pelos muçulmanos se dava, de acordo com Halm (2004), devido a dois fatores, quais sejam: 1) os guerreiros tribais árabes que eram capturados logo eram incorporados pelo exército muçulmano em outras localidades do Império (em particular no Iraque e a Leste do Irã); e, 2) membros de povos subjugados (mesopotâmicos e iranianos, egípcios e berberes) gradualmente eram convertidos ao Islã. Ainda, segundo Halm (2004), essa situação que trouxe facilidades para o alastramento do Império Islâmico, no futuro geraria um problema de

difícil trato, qual seja, os povos convertidos passariam a ser vistos como “muçulmanos de segunda classe”.

Contudo, concomitantemente ao crescimento territorial do Islã, havia a necessidade de escolher quem seria o sucessor do profeta Mohammad e, de acordo com Momen (1985), o problema extrapolava a mera escolha, pois a questão principal dizia respeito à decisão da natureza da sucessão. Evidentemente que esse imbróglio não foi resolvido de maneira a conciliar os ânimos, a tensão entre as partes e as divergentes perspectivas acerca da legitimidade para o exercício do poder seria a questão central nos anos posteriores.

O processo que levou Abu Bakr (califado, 632-634) ao poder e, sucessivamente Umar ibn al-Khattab (califado, 634-644) e Uthman ibn Affan (califado, 644-656), segundo a vertente xiita da história, teria ocorrido não por vontade do profeta Mohammad, mas sim para atender aos interesses dos clãs de Meca e Medina. (TABATABA'I, 2009)

O sepultamento do profeta Mohammad ocorreu no dia seguinte à sua morte, sem a honra que um líder de sua envergadura deveria ter, contudo, essa estratégia teria sido colocada em prática, segundo os xiitas, devido a dois fatores que concorriam simultaneamente naquele momento, quais sejam, a ausência de um filho homem do profeta para sucedê-lo e o receio, por parte do clã de Ali, de que Abu Bakr pudesse utilizar uma cerimônia destinada ao profeta para apresentar-se como seu sucessor.

Independentemente de Ali ter evitado o uso da cerimônia para fins políticos de seu rival, a vertente xiita da história salienta o fato de que enquanto ocorriam os preparativos para o sepultamento do profeta Mohammad – e seus familiares estavam recolhidos junto a ele –, em outra localidade da cidade houve o encontro de dois grupos que decidiriam quais seriam as regras que ditariam o processo sucessório.

A situação que se desenhava era completamente contrária a Ali no que tange a ser indicado a suceder o profeta. Assim, no intuito de evitar o conflito entre seus seguidores e os demais muçulmanos, retirou-se da disputa e apresentou sua indignação através de um sermão (3, *Khutbah ash-Shaqshaqiyyah*):

“I put a curtain against the caliphate and kept myself detached from it. Then I began to think whether I should assault or endure calmly the blinding darkness of tribulations wherein the grown-up are made feeble and the young grow old and the true believer acts under strain till he meets Allah (on his death). I found that endurance thereon was wiser. So I adopted patience although there was pricking in the eyes and suffocation (of mortification) in the throat. I watched the plundering of my inheritance...” (*apud* MUHARRAMI, 2008, p. 69)

Por um lado, para que Abu Bakr chegasse ao califado teria de construir uma base de apoio. Nesse processo, havia o grupo de Abu Bakr, Umar, Abu ibn Ubada e outros

proeminentes cidadãos de Meca (*muhajirun*, membros de Meca que vieram com o Profeta durante a Hégira) e do outro lado, o grupo mais importante de Medina, Ansar. Os Ansar reivindicavam o direito à sucessão por ter sido em Medina que o profeta encontrou refúgio, apoio e conseguiu impor a vitória do Islã. E, desde então, os cidadãos de Meca eram tratados somente como convidados em Medina.

Abu Bakr, diplomaticamente, teria contestado o porta-voz dos Ansar e exposto que antes de os cidadãos de Medina terem dado guarida ao profeta Mohammad, os *muhajirun* abraçaram a fé islâmica e, somente um membro de Meca, dos coraixitas, seria aceito pelos muçulmanos como líder. Ainda, Abu Bakr propôs que os membros dos coraixitas fossem escolhidos os governantes e os Ansar seus vice-governantes. Com receio de que futuramente, com a liderança de um membro de Meca a guerra entre Meca e Medina voltasse a ocorrer, o porta-voz dos Ansar propôs que houvesse uma alternância no poder, no entanto, Abu Bakr conseguiu fazer com que esse receio fosse suprimido e propôs aos Ansar que escolhessem entre Umar e Abu Bakr para firmarem um compromisso de fidelidade. Os membros de Ansar aceitaram e assim estabeleceu-se que após a morte de Abu Bakr, o escolhido seria Umar. (MOMEN, 1985, p. 18) Simbolicamente, esse evento que englobou o processo de negociação que levou Abu Bakr ao califado passou a ser conhecido por *Saqifah*, o qual foi completamente rejeitado pelos partidários de Ali.

Por outro lado, para evitar que houvesse qualquer tipo de manifestação negativa por parte da família de Ali, membros de Ansar foram enviados a sua casa e o processo de transição ocorreu sem maiores questionamentos.

Apesar da inerente repulsa dos xiitas por parte do ato de Abu Bakr, na narrativa de Tabarsi²³ acerca do processo, ainda há momentos de relutância com relação à tomada do poder que, pela perspectiva de Ali e seus seguidores, deveria ficar com a família do profeta. No sermão da sexta-feira, o episódio é assim apresentado:

Aban ibn Taghlib asks Imam as-Sadiq (‘a): “May I be your ransom! When Abubakr sat in the place of the Messenger of Allah (s), was there anyone who protested?” The Imam (‘a) said: “Yes; there were twelve persons from among the *Muhajirun* and the *Ansar* such as Khalid ibn Sai’id; Salman al-Farsi; Abu Dharr; Miqdad; ‘Ammar; Buraydah Aslami; Abu’l-Haytham ibn Tayyahan; Sahl ibn Hanif; ‘Uthman ibn Hanif; Khuzaymah ibn Thabit Dhu’sh-Shahadatayn; Ubayy ibn Ka’b; and Abu Ayyub al-Ansari. They gathered in a certain place and discussed together the event in Saqifah and were thinking of a solution. Some said: “We shall go to the mosque and let Abubakr come down from pulpit. Some others did not agree with this idea, considering it unadvisable. They then came to ‘Ali (‘a) and said: “We will go and pull Abubark down from the pulpit.” The Imam (‘a) said: “They are many. Once

²³ Fadhl ibn Hassan al-Tabarsi foi um importante *scholar* persa do século XII – período em que foi produzido o grandioso trabalho Shia Tafseer (exegese corânica).

you go ahead with this and act violently, they will come and say: “You pay allegiance otherwise we shall kill you.” Instead, you have to go to him and tell him what heard from de Messenger of Allah (ﷺ) and this is all of the proof. They came to the mosque and the first person among who spoke was Khalid ibn Sa’id al-Umawi, saying: “O Abubakr! You are aware that after the Battle of Banu Nadir, the Holy Prophet (ﷺ) said: ‘You have to know and keep my will. After me, ‘Ali shall be caliph and successor among you. My Lord has thus ordered me’.” After him, Salman stood up and made his famous statement in Persian language: “*Kardid, nakardid*”²⁴ After their argumentation, Abubakr descended from the pulpit, went to his house and did not go out for three days until such time that Khalid ibn Walid, Salim Mawla Abu Hudhayfah and Mu’adh ibn Jabal along with many others went to Abubakr’s house and gave him will power. ‘Umar went along with this group to mosque entrance and said: “O Shi’ah and supports of Ali! Be aware that if you would utter these words again, I will behead you.” (apud MUHARRAMI, 2008, p. 73)

Diferentemente da visão conflituosa defendida pela vertente xiita, a perspectiva sunita acerca do processo de transição de poder apresenta um cenário mais conciliador. Aos quatro primeiros califas, inclusive Ali ibn Abi Talib (califado, 656-661), atribuíram um sentimento consensual e os chamaram de *Rashidun*, ou ‘corretamente guiados’. De acordo com essa tradição, Abu Bakr fora eleito pelo conselho formado pelos notáveis do Islã (*Nidwa*) – no qual, inclusive, Ali participara. Abu Bakr deveria liderar a comunidade muçulmana e impedir que ela se desfizesse após a morte do profeta. Muitas tribos entendiam que o vínculo de fidelidade havia sido firmado com o profeta e não com Medina, entretanto, Abu Bakr estava ciente de que teria de impingir a força para evitar a dissolução do proto-império Islâmico. (LEWIS, 1996; ESPOSITO, 2005)

Quanto à transição de seu califado, antes de Abu Bakr morrer, em sinal de gratidão pela fidelidade a ele dedicada, ratificou a indicação de Umar ibn al-Khattab como seu sucessor. Umar fora sogro do profeta Mohammad e sua conversão teria ocorrido após ter ouvido o Corão ser recitado na casa de sua irmã. Porém, mais do que um homem da religião, o segundo Califa tornou-se conhecido por sua grande capacidade militar e as conquistas que impôs aos persas – no Iraque e ao leste do Irã. Com isso, conseguiu expurgar a dinastia Sassânida do poder.

Ainda, Umar também conseguiu derrotar os Bizantinos na Síria, Palestina e Egito. Entretanto seu califado acabou sendo interrompido pelo atentado que sofreu por um não-muçulmano (*dhimmi*) que o esfaqueou com um punhal envenenado. Mesmo diante desse crime, defendem os sunitas, Umar teria reiterado, diante da morte, a necessidade de preservar os direitos dos não-muçulmanos e que seu sucessor fosse escolhido por um conselho.

Após a morte de Umar o conselho escolheu Uthman ibn Affan para assumir o califado, novamente desconsiderando a linhagem de Ali na sucessão do profeta. Uthman era

²⁴ “You did; you didn’t.” Ou seja, “You determined the caliphate but you did not do the right thing.” Tradução literal: “Você determinou o califado, mas não fez a coisa certa”.

proveniente do clã dos Omíadas de Meca, porém, não gozava do mesmo prestígio que seus antecessores. Muitos membros de clãs de Medina questionavam sua liderança. Acusado de ser fraco e nepotista – nomeou vários governadores das províncias conquistadas dentre os membros de seu próprio clã –, enfraqueceu o califado e, ao ser assassinado levou a comunidade muçulmana a vivenciar várias rebeliões e fratricídios tribais. Eventos tais que, segundo Esposito, “[...] would plague the Islamic community’s political development”. (2005, p. 37)

Em linhas gerais, a perspectiva xiita acerca do período em que viveram sob o domínio dos califas pode ser entendido como de muita pressão, excetuando os primeiros dias após a *Saqifah*. Na sequência do processo de assimilação do poder pelos califas, os seguidores de Ali foram excluídos de todas as instâncias decisivas.

Também, é de fundamental importância salientar que após a *Saqifah* tornaram-se mais claras as perspectivas que os dois grupos de muçulmanos iriam seguir, ou seja, enquanto os sunitas buscavam nos califas os referenciais científicos, jurisprudenciais, ideológicos, dentre outros, os xiitas se referiam a Ali – e depois nos Imãs. Como consequência dessa diferença de referenciais, a jurisprudência (*fiqh*), *hadith*, *tafsir* (exegese do Corão), *kalam* (teologia escolástica), dentre outros instrumentos doutrinários, passariam a ter fontes distintas.

1.3 O IMAMATO DE ALI E O INÍCIO DO XIISMO

A morte de Uthman levou o Conselho de Notáveis a eleger como sucessor ao califado Ali ibn Abi Talib (imamato²⁵, 656-661). No entanto, como parte dos membros do Conselho pertencia ao clã dos Omíadas, este grupo deixou Medina para não pactuar com a eleição de Ali, assim, o caráter consensual da escolha do novo califa ficou comprometido.

A mais forte contestação ao califado de Ali veio por parte de Mu'awiya, governador da Síria e membro do clã dos Omíadas – parte da tribo dos coraixitas, de Meca. Sua recusa em reconhecer a legitimidade do novo sucessor o obrigou a deixar Medina, transformando, com isso, a Síria numa província rebelde do Império Islâmico. Mu'awiya também cobrava o direito de se vingar dos assassinos de Uthman que, segundo ele, estavam sendo protegidos por Ali. Assim, não tendo havido qualquer possibilidade de negociação, o novo Califa programou uma ação militar para conter os revoltos. Iniciava-se, com isso, a guerra civil entre os muçulmanos.

Esse conflito entre muçulmanos explicitava uma situação que cada vez tornava-se flagrante, qual seja, de que a riqueza conquistada pelo Império fazia com que interesses políticos se sobrepusessem à vontade do profeta. Independentemente de Ali ter conseguido ascender ao poder, e seus partidários (*shiat-u-Ali*, xiitas, partidários de Ali) reiterarem que essa fora a vontade do profeta Mohammad desde o início, seu governo estava pautado pelos questionamentos acerca da legitimidade.

À parte a ambição de Mu'awiya que buscava legitimar o califado para si, a interpretação xiita reitera o fato de que Ali fora o único Califa legítimo, o único a receber o título de ‘Comandante da Fé’, no entanto, há uma versão mais pragmática acerca dessa sucessão que ratifica a motivação de Mu'awiya. Segundo essa perspectiva,

[...] ‘Ali was later a member of the council (*shura*) which elected the third Caliph ‘Uthman. After ‘Uthman’s murder ‘Ali was appointed as Caliph, not because of any designation, nor because of any hereditary principle – which did not, in any case, exist – rather, he was appointed as the candidate of those Muslims who wanted the original Islamic religious aristocracy to regain the upper hand against the growing influence of the Meccan aristocracy and its Syrian interest. (HALM, 2004, p. 08)

De acordo com os xiitas, em vários momentos o profeta Mohammad teria deixado claro que seu sucessor deveria ser Ali. Além de o profeta ter sido recebido na casa do pai de Ali, durante todo o “processo de construção” do Islã, ele teria estado muito próximo e demonstrado bravura ao defender os interesses de Mohammad e dos muçulmanos. Evidentemente que muitas alegações apontadas pelos xiitas como declarações factuais do

²⁵ Para os xiitas, o líder religioso é conhecido por Imã e seu o período de liderança, imamato.

profeta Mohammad acerca de sua sucessão acabaram tendo interpretações distintas, o que fez com que, cada vez mais, fortalecesse o embate doutrinário entre sunitas e xiitas.

Uma das passagens em que o profeta Mohammad teria exposto seu desejo de ter Ali como sucessor teria ocorrido logo após a chegada de Ali à Medina – durante o período que ficou preso por ter assumido o lugar de Mohammad durante sua fuga de Meca para Medina, Hégira. Nessa ocasião o profeta Mohammad resolvera decretar que cada muçulmano se tornaria irmão de outro muçulmano, assim, estabeleceu a ligação entre Abu Bakr e ‘Umar, Talha e Zubayr, além de Uthman e Abdu’r-Rahman ibn Awf. Ali teria se sentido desolado por não ter sido designado um irmão a ele, porém, conforme a narrativa do *sahih* de at-Tirmidhi, uma coleção de Tradições aceitas como legítimas pelos sunitas, o profeta Mohammad teria dito:

The Apostle of God made brothers between his companions, and ‘Ali came to him with tears in his eyes crying: ‘O Apostle of God! You have made brethren among your companions but you have not made anyone my brother.’ And the Apostle of God said to him: ‘You are my brother in this world and the next.’ (TIRMIDHI *apud* MOMEN, 1985, p. 13)

Em inúmeras outras passagens registradas por xiitas ou sunitas a figura de Ali encontra-se frequentemente próxima ao profeta Mohammad e, devido a isso, após a sua morte o legado natural deveria recair sobre Ali – considerado pelos xiitas o segundo a se converter ao Islã, a primeira teria sido a esposa de Mohammad, Khadija –, no entanto, para os sunitas o segundo a ser convertido teria sido Abu Bakr e, Ali, o terceiro. Tal é a certeza de que a legitimidade dos sucessores do profeta somente pode ser reconhecida a partir de Ali que, citada a passagem em que o profeta Mohammad retorna à Medina, após sua última peregrinação à Meca – “Peregrinação da Despedida” –, esse reconhecimento teria sido reafirmado. A narrativa mencionada encontra-se presente na coleção sunita de *ahadith*, Ibn Hanbal:

We were of the Apostle of God in this journey and we stopped at **Ghadir Khumm**. We performed the obligatory prayer together and a place was swept for the Apostle under two trees and he performed the mid-day prayer. And then he took ‘Ali by the hand and said to the people: ‘Do you not acknowledge that I have a greater claim on each of the believers than they have on themselves?’ And they replied: ‘Yes!’ And he took ‘Ali’s hand and said: ‘Of whomsoever I am Lord [*Mawla*], then ‘Ali is also his Lord. O God! Be Thou the supporter of whoever supports ‘Ali and the enemy of whoever opposes him.’ And ‘Umar met him [‘Ali] after this and said to him: ‘Congratulations, O son of Abu Talib! Now morning and evening [i.e. forever] you are the master of every believing man and woman.’ (IBN HANBAL *apud* MOMEN, 1985, p. 15) (grifos nossos)

As alegações que viriam sustentar a legitimidade sucessória de Ali somente se tornariam objeto de discussão mais ampla, por parte dos ideólogos do Islã, futuramente. No momento em que assumiu o califado, além de ter de lidar com os questionamentos de Mu'awiya, Ali enfrentou outra frente de batalha, em Basra, sob a liderança de Aisha, a viúva do profeta.

Como resultado deste embate de forças com Aisha e Mu'awiya, além de o fracionamento do exército de Ali – através do surgimento de uma dissidência conhecida por *kharijites* –, houve muita dificuldade para manter a estabilidade política. Ainda, como resultado da repressão aos *kharijites* em Kufa, veio a sofrer um atentado que o levou à morte.

O corpo de Ali foi sepultado nos arredores de Kufa e somente foi descoberto pelo sexto Imã; por conseguinte, foi criado um santuário para Ali e, ao redor dele surgiu a cidade de Najaf, que se tornaria um importante centro espiritual para os xiitas.

1.4 O CAMINHO DOS XIITAS PERPASSANDO POR HASSAN E HUSSEIN

A morte de Ali marca, para a História Islâmica, uma ruptura interna. Entretanto, apesar de todos os conflitos ocorridos, inclusive a guerra civil entre muçulmanos, a visão islâmica do período tende a salientar seus aspectos positivos para poder transformá-lo num modelo ideal de vida islâmica – inclusive sendo utilizado por muitas organizações islamistas no intuito de restaurar a ordem no mundo. Segundo Esposito, cinco características específicas marcam esse período:

[...] First, God sent down His final and complete revelation in the Quran and the last of His prophets, Muhammad. Second, the Islamic community-state was created, bonded by a common religious identity and purpose. Third, the sources of Islamic law, the Quran and the example of the Prophet, originated at this time. Fourth, this

period of the early companions serves as the reference point for all Islamic revival and reform, both traditionalists and modernists. Fifth, the success and power that resulted from the near-miraculous victories and geographic expansion of Islam constitute, in the eyes of believers, historical validation of the message of Islam. (ESPOSITO, 2005, p. 38)

Ainda, nos dias subsequentes à morte de Ali, seus partidários clamavam para que o sucessor do califado fosse seu filho mais velho – com Fátima, a filha do profeta Mohammad – Hassan ibn Ali (imamato, 661-680), entretanto, Mu'awiya reivindicava tal direito para si.

O processo que fez com que Hassan assumisse o califado e o abdicasse em favor de Mu'awiya é percebido de maneiras distintas pelo xiismo e por estudiosos ocidentais e sunitas. A ascensão de Hassan ao poder não eliminou a situação de guerra existente com a Síria, tampouco conseguiu reconstituir o exército de Ali. Assim, diante da iminência de que novos combates com Mu'awiya somente fariam com que o massacre de muçulmanos se tornasse ainda maior, de forma sábia, expressa a narrativa xiita, Hassan teria optado por abdicar do califado em prol de Mu'awiya.

Para os xiitas, a opção assumida por Hassan teria sido um ato de amor perante seu povo, contudo, para as vertentes que a refutam, a crítica fundamental que é feita ao seu ato aponta para uma pessoa pragmática que teria negociado a obtenção de ganhos materiais para ceder seu cargo. Isso porque, após o acordo feito com Mu'awiya, Hassan teria recebido uma recompensa financeira e deixado Kufa, estabelecendo-se definitivamente em Medina e passado a levar uma vida de comerciante, sem se envolver em questões políticas. Hassan ainda teria conseguido de Mu'awiya o compromisso de que todos que lutaram ao seu lado e de seu pai fossem anistiados pelo novo califa.

Ainda, muitos ideólogos xiitas traçam um paralelo entre a situação de Hassan/Mu'awiya e de Ali/Abu Bakr, ressaltado o momento político, ou seja, Ali, no momento em que iniciou o processo sucessório gozaria do direito legítimo de suceder o profeta, contudo, teve de abrir mão deste em prol de Abu Bakr porque este tinha o domínio político da situação. No caso de Hassan o mesmo teria ocorrido, abdicar do poder fora um ato de sensatez diante da possibilidade de ser deposto e responsabilizado pelo massacre de seu povo.

Com a morte de Hassan, por sua esposa, em 669, mais um fato foi aventado acerca de sua renúncia ao califado, qual seja, de que havia sido acordado que se Mu'awiya morresse, Hassan reassumiria o poder. Assim, Hassan teria sido envenenado por sua esposa, por ordem de Mu'awiya, para assegurar o califado ao seu filho Yazid.

Mu'awiya, como califa, significou o início da dinastia Omíada (661-750) na condução do Império Islâmico, um processo que sofreria forte contestação por parte do grupo de seguidores de Ali. A contestação advinha principalmente da cidade de Kufa onde havia muitos de seus partidários. Em 671 uma primeira revolta organizada contra o califa resultou na derrota dos participantes que, posteriormente, foram presos e levados a Damasco para serem executados.

Os questionamentos por parte dos habitantes de Kufa se tornaram mais enfáticos quando Mu'awiya morreu (680) e converteu a transmissão do califado num ato hereditário. Assim, seu filho Yazid, considerado muitas vezes mais severo que o pai, “[...] a drunkard who openly ridiculed and flouted the laws of Islam, was a outrage.” (MOMEN, 1985, p. 28), tornou-se o segundo califa da dinastia Omíada.

A insatisfação foi generalizada em Kufa e o nome de Hussein ibn ‘Ali (imamato, 680), irmão mais novo de Hassan, tornou-se cada vez mais forte para assumir o califado. Na ocasião Hussein morava em Medina com sua família e, assim que o governador local declarou-se aliado de Yazid, resolveu rumar à Meca.

Já em Meca, Hussein enviou um emissário a Kufa para inteirar-se da situação local. De acordo com as primeiras informações, milhares de habitantes estariam dispostos a lutar ao seu lado, contudo, Hussein fora lembrado por alguns de seus apoiadores de que historicamente os habitantes de Kufa já haviam demonstrado inconstância em momentos capitais para prestarem apoio a seu pai e seu irmão. Assim, ele deveria pensar melhor antes de partir.

A certeza e obstinação de Hussein são atos frequentes nas narrativas xiitas, tanto que independentemente dos riscos que o cercavam, sempre há o entendimento de que estava retamente guiado por princípios inabaláveis. Assim, imbuído dessa “razão de agir”, Hussein decidiu partir para Kufa em uma caravana de apenas cinquenta homens, algumas mulheres e crianças. Durante seu percurso a situação política em Kufa tornou-se complicada com a nomeação de ‘Ubaydu’llah ibn Ziyad para agir de forma enérgica contra os revoltosos e ameaçar de morte os líderes tribais que fomentassem rebeliões. Ainda, ‘Ubaydu’llah criou postos de vigilância em todas as rotas do sul para que a caravana de Hussein fosse interceptada antes de chegar a Kufa. (AL-KHAZRAJI, 2008)

Poucos habitantes de Kufa que haviam assumido compromisso de lutar ao lado de Hussein conseguiram juntar-se a ele devido aos bloqueios, ou mesmo com receio das ameaças de ‘Ubaydu’llah. Contudo, ainda que Hussein tivesse recebido mensagens informando-o

acerca do risco de continuar a caminhada até Kufa, não hesitou e só foi interrompido pelo jovem militar al-Hurr at-Tamimi e seu comando de mais de mil soldados.

Al-Hurr instruiu Hussein a deixar o Iraque sem fazer qualquer parada em cidade ou vila, porém, Hussein o convidou, e aos seus soldados, para matarem a sede com seu próprio suprimento de água. Também aproveitou a oportunidade para mostrar as cartas que havia recebido dos habitantes de Kufa clamando por seu retorno (MOMEN, 1985; MUHARRAMI, 2008) e fez um discurso àqueles que lá estavam:

“Ó povo... vim somente após receber as cartas que recebi de vocês, as quais me pediram para vir até vocês, pois disseram que não tinham um líder que os governe baseado na orientação e na verdade [...] Ó povo, saibam que Deus ficará mais satisfeito quando vocês souberem quem são os donos da razão e do direito. Nós, os *Ahlul Bait*²⁶, temos prioridade no governo sobre vocês desde que os pretensos governantes agem com injustiça e agressão.” (AL-KHAZRAJI, 2008, p. 31)

Após tal aproximação, Hussein conseguiu fazer com que al-Hurr permitisse que ele mantivesse sua jornada até Kufa. Al-Hurr escoltaria a caravana enquanto não recebesse novas instruções acerca do procedimento a ser adotado. A caravana fez uma parada na planície de Karbala, contudo, no dia seguinte fora recebida por um exército de mais de quatro mil homens cuja ordem era fazer com que Hussein não continuasse sua jornada à Kufa enquanto não firmasse aliança com Yazid.

O posicionamento de Hussein diante da adversidade da situação fez com que ele solicitasse ao chefe em comando, Shamir ibn Sa'd, que permitisse seu retorno à Arábia, pois não tinha a intenção de vivenciar uma carnificina. Mas as ordens eram claras e, ao receber o ultimato para agir contra a caravana de Hussein – ou seria destituído –, marchou com seus homens contra Hussein e seus seguidores.

Diante da situação completamente adversa, os xiitas entendem que Hussein teria proferido as seguintes palavras, já ciente do que vivenciaria a seguir:

“Ó meu senhor, me refugio em Ti de *Karb* (sofrimento) e de *Bala* (tragédia). Aqui será o nosso derramamento de sangue, aqui é o local de nosso enterro. Sobre essa terra eu fui informado pelo meu avô, o Mensageiro de Deus.” (AL-KHAZRAJI, 2008, p. 38)

Quase todos foram mortos e decapitados, exceto as mulheres e crianças, que foram preservadas. O filho mais novo de Hussein, que se encontrava doente e não participou do massacre, também teve a vida preservada.

Para que o poder de Yazid fosse referendado e que não surtisse dúvida acerca do destino dos insurgentes em seu Império, a cabeça de Hussein foi levada a Damasco e exposta.

²⁶ Termo utilizado para se referir “aquele que pertence” à família do profeta.

Surgia, com isso, o mito de Karbala. Os eventos ocorridos naquela localidade serviriam como paradigma para estabelecer como um muçulmano xiita deveria agir diante das arbitrariedades. Muito mais do que se tornar um mártir para os xiitas, o exemplo de Hussein passou a ser analisado minuciosamente a partir da perspectiva de sua ação. Privilegiar a vida de seu povo ou enfrentar, efetivamente, o exército de Yazid?

Segundo o moderno historiador do xiismo, S. H. M. Jafri, caso Hussein tivesse a intenção de enfrentar Yazid teria constituído um exército no Hedjaz e não partido com apenas cinquenta homens e sua família para Kufa.

[...] He [Hussein] realised that mere force of arms would not have saved Islamic *action* and consciousness. To him it needed a shaking and jolting of hearts and feeling. This, he decided, could only be achieved through sacrifice and sufferings. This should not be difficult to understand, especially for those who fully appreciate the heroic deeds and sacrifices of, for example, Socrates and Joan of Arc, both of whom embraced death for their ideals, and above all of the great sacrifice of Jesus Christ for redemption of mankind. [...] Husayn knew that after killing him, the Umayyads would make his women and children captives and take them all the way from Kufa to Damascus. This caravan of captives of Muhammad's immediate family would publicise Husayn's message and would force the Muslims' hearts to ponder on the tragedy. It would make the Muslims think of the whole affair and would awaken their consciousness. This is exactly what happened. (JAFRI *apud* MOMEN, 1985, p. 32)

Os fatos ocorridos em Karbala assumiram tal magnitude que os xiitas passaram a celebrá-lo na cerimônia conhecida por *Ashura*. Durante a celebração os fiéis se autoflagelam no intuito de se aproximarem do martírio sofrido por Hussein. O significado de Karbala

passara a ser interpretado por diversos ideólogos xiitas no intuito de alterar o *status* da comunidade diante das arbitrariedades sofridas.

Nos grandes centros teológicos xiitas, Qom (Irã) e Najaf (Iraque), que surgiriam após o estabelecimento formal da linhagem dos xiitas do Duodécimo, o martírio de Hussein foi incorporado à mística xiita com mais força que o de qualquer outro dos Imãs. Para alguns doutrinadores, o martírio de Hussein será entendido como um modelo a ser idealizado na luta contra as arbitrariedades, inclusive, oferecendo a própria vida.

1.5 OS IMÃS SOB O DOMÍNIO OMÍADA

Quando a dinastia Omíada assumiu o Império Islâmico, ele já se alastrava pelo Egito, Líbia, Crescente Fértil, Síria, Iraque e Pérsia (através da Armênia no sentido da fronteira com o Afeganistão); e, durante seu período de governo expandiu-se pelo Magreb (norte da África), Espanha e Portugal. Ainda adentrou à Europa, mas teve sua expansão bloqueada em 732, na França, na Batalha de Poitiers.

Grande parte do sucesso alcançado pelos Omíadas dizia respeito à unidade e estabilidade obtidas com a instauração de uma monarquia árabe. Sua manutenção também fora possível porque contou com a força dos sírios. Assim, com a casa Omíada controlando o processo sucessório do califado, a tendência seria de que houvesse menos tensão a cada alternância de poder; entretanto, como o caráter monárquico de poder conflitava com a tradição árabe, muitas vezes os califas eram tidos como usurpadores.

Umayyad society was based on the creation and perpetuation of an Arab military aristocracy that constituted a hereditary social caste. Syrian troops were the heart of the caliphs' powerful military. As the source of caliphal power and security, they were amply rewarded from the booty and tribute that poured into Damascus as a result of the conquests. Arab Muslims enjoyed special tax privileges, exempted from the more substantial taxes levied on non-Arab Muslims and non-Muslims. This preferential treatment became a source of contention, especially among non-Arab Muslims, who regarded their lesser status as a violation of Islamic egalitarianism. Their alienation contributed to the eventual downfall of the Umayyad dynasty. (ESPOSITO, 2005, p. 41)

Dentro do modelo político repressor estabelecido pelos Omíadas, na cidade de Kufa, antigos seguidores de Ali voltavam-se, cada vez mais, para os acontecimentos de Karbala no intuito de buscarem respostas para a situação vivenciada por Hussein. Muitas vezes a palavra de ordem era 'vingança', no entanto, ainda não se formulava uma maneira para implementá-la contra os Omíadas.

Em 683, com a morte de Yazid houve um período em que a luta pelo poder desestabilizou o Império Omíada devido ao fato de que o sucessor, seu filho, encontrava-se profundamente adoentado. Assim, várias localidades iniciaram revoltas isoladas. Em Kufa, os líderes das diferentes tribos resolveram se ligar ao califado do Hedjaz. Concomitantemente a essa transição de poder, Kufa recebeu a visita de Mukhtar az-Zubayr que propunha que o novo Imã fosse o terceiro filho de Ali, Muhammad ibn al-Habafiyya – filho de outra esposa de Ali, não Fátima, a filha do profeta Mohammad.

Essa proposta acerca da sucessão fora contestada diretamente por um grupo de cidadãos de Kufa, *Tawwabun*²⁷ (arrepentidos), que propunha que o verdadeiro sucessor de Hussein fosse seu filho Ali Zayn al-Abidin (imamato, 680-713), o mesmo que não participara da batalha de Karbala – mas que fora capturado pelos soldados de Yazid e levado a Damasco para ser hostilizado. Depois de todo o cerimonial de humilhações sofridas, Ali Zayn al-Abidin permaneceu preso em Damasco, mas posteriormente foi libertado e, no momento em que Kufa vivenciava seu processo de agitações políticas, o imã residia em Medina.

Zubayr, ao propor al-Habafiyya como sucessor, ganhava a simpatia dos xiitas persas que eram tratados como muçulmanos de “segunda categoria” (*mawali*, clientes de tribos árabes) e difundia que em seu imamato a justiça seria restaurada e findaria a opressão.

Em 684, sob a liderança de Sulayman ibn Surad, líder dos *Tawwabun*, um exército de 3.000 homens foi reunido e marchou em direção à Síria. Zubayr ofereceu-se para tomar parte na marcha, mas sua participação, assim como de seus seguidores, foi negada. Assim, quando ocorreu a batalha, os Omíadas surpreenderam os *Tawwabun* com um contingente de aproximadamente 30.000 soldados. O novo massacre ocorrido passou a ser entendido pelos xiitas como mais uma prova de martírio. (TABARI, 1989, p. 80-83)

Após esse evento, Zubayr assumiu a liderança entre os xiitas de Kufa, mas veio a falecer proximamente. Todavia, sua defesa acerca do imamato de al-Habafiyya continuou sendo difundida. Ainda mais quando al-Habafiyya morreu e importantes conceitos do xiismo surgiram: a ideia de Mahdi (o corretamente guiado) e de *Ghayba* (ocultação) e retorno. Os seguidores de al-Habafiyya passaram a acreditar que ele não morrera, mas entrara num estado de *ocultação* e, escondido por Deus dos olhos dos homens, retornaria futuramente (Doutrina

²⁷ Após a morte do Imã Hussein em Karbala, os partidários dos *Ahl al-Bayt*, em Kufa, sentiram-se fortemente arrependidos. De certo modo, eles se sentiam culpados, pois, apesar de terem convidado Hussein para dirigir-se à Kufa e ter prometido ajudá-lo, seus companheiros foram assassinados pelos Omíadas sem qualquer ajuda deles. Devido a essa culpa, logo após a morte do califa Yazid, os árabes de Kufa formaram uma coalizão militar chamada *Tawwabun*. O objetivo dos *Tawwabun* era vingar a morte do Hussein para compensar a sua ausência enquanto o Imã estava em perigo mortal. Com isso, os *Tawwabun* acreditavam que para estabelecer a vingança não haveria limites e que poderiam, inclusive, morrer tentando. Mas tudo seria válido para expirar seus pecados.

do Retorno, *Raj'a*). Apesar do afastamento do mundo real, os xiitas acreditam que o Imã se comunicaria com os homens através dos sonhos e visões. O Mahdi estaria aguardando o momento em que Deus designaria seu retorno, pouco tempo antes do “Dia do Juízo Final”. Nessa ocasião ocorreria a luta do bem contra o mal e prevaleceria o poder do Imã. “He [Mahdi] will arise with divine blessing and fill the earth with justice after it was previously filled with injustice and oppression”. (SHOMALI, 2010, p. 106)

Independentemente da difusão da crença no imamato de al-Habafiyya, os seguidores de Ali Zayn al-Abidin, mesmo depois da derrota frente aos Omíadas, continuaram reverenciando-o como o autêntico Imã da linhagem do profeta Mohammad. No entanto, o imamato de Ali Zayn al-Abidin foi marcado por sua participação indireta nas causas políticas e nas revoltas. Em 712/713 teria sido envenenado por ordem do Califa.

O quinto Imã do xiismo foi Muhammad al-Baqir (imamato, 713-743), filho de Hassan, e manteve-se afastado de atividades políticas, seguindo a trajetória de seu pai. Contudo, foi em seu período de vida que o imamato foi questionado por seu meio-irmão, Zayd – cujo cisma daria início a mais uma ramo do xiismo, Zaidita –, e pelo filho de al-Habafiyya, Abu Hashim, que continuava a reivindicar o direito ao imamato.

No final de seu imamato, durante a transição entre as dinastias Omíada e Abássida, conforme Muharrami (2008) ressalta, a própria turbulência política proporcionou aos xiitas um período de menos tensão e perseguições. E, a partir daí, al-Sadiq, filho de al-Baqir, pôde relaxar o estado de intensa dissimulação (*taqiyyah*) e voltar a estabelecer contato com as lideranças xiitas.

It was that period when the people turned toward Imam al-Baqir (‘a) to benefit from the blessings of which they had been deprived for many years. The Imam (‘a) rose up in order to keep alive the school [*maktab*] of the *Ahl al-Bayt* (‘a). He (‘a) engaged in guiding and enlightening people conducting teaching sessions in Medina and Masjid an-Nabi in particular. He served as the reference authority for people, solving their scientific and juridic problems, as such his view served as proof for then. (MUHARRAMI, 2008, p. 113-114)

Já na ocasião da morte de al-Baqir (743), e ascensão de seu filho Ja’far al-Sadiq ao imamato, a fraqueza político-administrativa do império muçulmano não apresentava reais condições para a integração da comunidade xiita, isso porque, apesar de estar distribuída por diversas regiões, não havia conexão entre elas. E, mesmo tornando-se Imã durante o surgimento da dinastia Abássida, al-Sadiq não assumira a liderança da *ummah*.

[...] na década de 740, seu poder [Omíadas] desabou de repente, diante de mais uma guerra civil e uma coalizão de movimentos com objetivos diferentes, mas unidos por uma oposição comum a eles. Esses movimentos foram mais fortes nas regiões orientais do Império, e particularmente fortes no Curasão, entre alguns grupos de

colonos árabes que estavam sendo assimilados na sociedade iraniana local, e também entre os “clientes” iranianos. Ali, como em outras partes, o sentimento xiita estava amplamente difundido, mas sem qualquer organização. (HOURANI, 2001, p. 49-50)

1.6 OS IMÃS DO DUODÉCIMO E A OCULTAÇÃO DO MAHDI

O sexto Imã foi Ja'far al-Sadiq (imamato, 743-765). Era o filho mais velho de Muhammad al-Baqir e, sua mãe, a bisneta do primeiro califa, Abu Bakr. Como mencionado anteriormente, juntamente com a transição de poder da casa Omíada para a Abássida – com a transferência da capital do império para Bagdá, que havia sido construída recentemente –, houve uma mudança na forma com que sua liderança sobre os xiitas era vista pelo Império.

A queda do Império Omíada significou, segundo Lewis, uma marca histórica para os muçulmanos, um evento de grande monta que se iguala, em importância, às revoluções Francesa e Russa.

The replacement of the Umayyads by the 'Abbasids in the headship of the Islamic community was more than a mere change of dynasty. It was a revolution in the history of Islam, as important a turning point as the French and Russian revolutions in the history of the West. It came about not as the result of a palace conspiracy or *coup d'état*, but by the action of an extensive and successful revolutionary propaganda and organization, representing and expressing the dissatisfactions of important elements of the populations with the previous regime, and built up over a long period of time. Like most revolutionary movements it was a coalition of different interests, held together by a common desire to overthrow the existent order, but doomed to break up into conflicting groups once victory was obtained. (LEWIS, 2002b, p. 84)

Independentemente da designação de Imã, Ja'far optou pela linha *quietista* e não envolveu-se diretamente nas questões políticas que diziam respeito à comunidade xiita perante o Império. Isso porque, os Abássidas conseguiram ascender ao poder com o apoio incontestado desse grupo – além de outros segmentos que percebiam os Omíadas como usurpadores –, porém, logo fez com que eles passassem a ser perseguidos. Assim, Ja'far teve a possibilidade de viver mais tranquilamente em Medina durante o Império Omíada, entretanto, passou a ser perseguido pelos Abássidas que os viam como um risco para a estabilidade política do Império.

Ainda, apesar do posicionamento *quietista* assumido, Ja'far tornou-se célebre por seu grande conhecimento e, dentre seus alunos, alguns obtiveram notoriedade no Islã, tais como: Abu Hanifa, fundador da Escola Hanifa de Direito e Malik ibn Anas, o fundador da Escola Malik de Direito, ambas, escolas sunitas.

Também, segundo Husain Jafri (*apud* MOMEN, 1985) três conceitos doutrinários importantes foram desenvolvidos nesse período, quais sejam: *nass* (a designação do Imã pelo seu precedente); *ilm* (o conhecimento especial do Imã); e, *taqiyyah* (dissimulação religiosa). A *taqiyyah* serviria, segundo a doutrina xiita, para que seus fiéis pudessem esconder-se de seus algozes. Ja'far teria desenvolvido esse conceito com base na perseguição que sofrera, juntamente com outros xiitas, por parte do segundo califa abássida, al-Mansur.

Musa al-Kazim (imamato, 765-799), o sétimo Imã da linhagem do Duodécimo, no início de seu imamato teve de disputar o direito de ser Imã com o grupo de fiéis que entendia que o sucessor de Ja'far deveria ser seu filho mais velho Ismail. Entretanto, Ismail morreu ainda durante a vida de seu pai e o nome de al-Kazim passou a ser apontado como legítimo. No entanto, ainda assim não houve um consenso, pois o filho mais velho de Ja'far, que encontrava-se vivo, Abdu'llah al-Aftah, também foi apontado como o legítimo sucessor.

Essa disputa no interior da comunidade xiita foi resolvida com a concordância de que al-Kazim seria o próximo Imã, no entanto, a dissidência manteve-se velada e, futuramente haveria mais uma cisão no xiismo com o surgimento de um grupo que passou a entender que o legítimo e último sucessor fora Ismail – daí surgiriam os Ismaelitas.

Ainda, durante o califado Abássida de Harun al-Rashid a perseguição aos *alids* (seguidores de Ali, xiitas) alcançou o clímax e, devido a isso, centenas de seus seguidores teriam sido levadas à morte. Al-Kazim fora perseguido e preso em Bagdá, porém, apesar de ter sido condenado à morte pelo califa, a sentença não foi executada num primeiro momento. Mas al-Kazim, voltaria a ser preso e morreria envenenado na prisão, em 799.

A transição do Imamato para Ali al-Rida (imamato, 799-818), filho de al-Kazim, transcorreu, diferentemente dos anteriores, de forma pacífica. Entretanto, com a morte do Califa Harun al-Rashid (809), o califado Abássida passou por profundas mudanças e levou al-Rida a envolver-se diretamente no processo. Al-Amin, filho de al-Rashid com mãe árabe, automaticamente conclamou para si o direito ao califado, entretanto, seu meio-irmão (mãe persa), al-Ma'mun, não aceitou e iniciou um processo de cisão do Império.

Al-Amin estendeu seu poder sobre o Iraque e o oeste do Império, enquanto al-Ma'mun deslocou-se para Merv, em Khurasan, e dominou a Pérsia e as localidades ao leste do Império Abássida. Mas a divisão durou apenas três anos porque al-Ma'mun logo conseguiu vencer seu meio-irmão e partiu para a reunificação do Império.

Enquanto muitas rebeliões aconteciam na parte oeste do Império, provocadas por grupos descontentes com o califado – os Zaiditas, ramo do xiismo, eram responsáveis por algumas delas –, al-Ma'mun convidou al-Rida para visitar Merv. Durante o período em que

esteve lá, al-Ma'mun decidiu aceitá-lo como legítimo Imã e mudou todas as bandeiras e uniformes de seus soldados da cor preta, dos antigos Abássidas, para o verde, dos seguidores de Ali. Também ofereceu sua filha em matrimônio a al-Rida, contudo ele não chegou a ter filhos com ela.

O oitavo Imã veio a falecer enquanto acompanhava al-Ma'mun, de Merv ao Iraque – no intuito de destituir o califado rebelde que havia surgido por parte do ramo concorrente dos Abássidas. Al-Rida teria morrido envenenado – de acordo com a tradição dos Imãs –, mas não há certeza acerca do fato, tampouco quem teria sido o responsável por sua morte. Al-Ma'mun retornou a Merv sem concluir sua missão.

Quando al-Rida morreu, seu filho Muhammad al-Jawad (imamato, 818-835) tinha apenas oito anos e o maior questionamento que se fazia a esse respeito versava sobre a capacidade de uma criança ser possuidora dos conhecimentos islâmicos. Muitos estudiosos do xiismo apontaram para exemplos de sabedoria demonstrados por jovens para justificar o imamato, também utilizaram o exemplo do cristianismo de que Jesus fora incumbido de sua missão ainda recém-nascido.

Assim que al-Ma'mun voltou a Bagdá converteu, novamente, a cor de sua bandeira ao preto, porém continuou a manter uma relação amistosa com os seguidores de Ali. Inclusive, nessa ocasião teria convidado al-Jawad a deslocar-se de Medida à Bagdá e oferecido uma de suas filhas em matrimônio ao nono Imã. Quanto a esse ato, primeiramente houve o repúdio

por parte dos Abássidas, entretanto, na sequência, aventava-se a possibilidade de que al-Ma'mun estivesse propondo tal enlace no intuito de apaziguar as revoltas que ocorreram em Qom, em 825 e tinha reiniciado em 829 e 831.

Depois de oito anos vivendo em Bagdá, al-Jawad e sua esposa retornaram à Medina, no entanto, de acordo com a tradição xiita, al-Jawad teria sido envenenado por ela, pois não estava satisfeita com o casamento e com o desprestígio que al-Jawad passara a ter com a morte de al-Ma'mun. O fato do envenenamento recorrente dos Imãs tende a ser ressaltado pela tradição xiita. Tem-se, com isso, o intuito de transmitir a revolta e indignação acerca da maneira torpe com que seus líderes foram assassinados, muitas vezes, um tipo de morte onde a traição também está envolvida.

Ainda, sobre al-Jawad, seu grande conhecimento, além de desenvoltura ao defender aspectos do xiismo em debates, fez com que seu nome se tornasse referência para outros narradores da tradição xiita. (HALM, 2004)

O décimo Imã, Ali al-Hadi (imamato, 835-868) também ascendeu à liderança dos xiitas ainda criança, aos sete anos, e passou pelos mesmos questionamentos que seu pai, contudo, preservou a tradição e o imamato. Al-Hadi viveu sob relativa liberdade durante o califado dos dois sucessores de al-Ma'mun (al-Mu'tasim e al-Wathiq), contudo, quando al-Mutawakkil assumiu o poder, a perseguição aos xiitas intensificou-se e o receio de que a influência xiita de al-Hadi pudesse abalar seu califado o fez com que o Imã fosse aprisionado.

Al-Hadi e seu filho Hassan passaram a viver em Samarra, numa casa que fora construída no interior de um quartel – conhecido por *'Askar*, daí al-Hadi e Hassan também serem chamados por *'Askariyayn* – para que os dois fossem constantemente observados e controlados pelo califa. Essa situação perdurou até sua morte, em 868. Na ocasião, o poder real no Império Abássida já não era exercido pelo califa, mas sim por seus generais turcos.

O imamato do décimo primeiro Imã foi bastante curto, durou apenas seis anos (868-874), e, deste período, Hassan al-Askari (como ficou conhecido por ter vivido em *'Askar*) passou quase a totalidade de sua vida aprisionado em Samarra com seu pai – Hassan foi para Samarra com apenas dois anos.

Ao completar 22 anos, al-Hadi deu a seu filho, Hassan, uma jovem escrava chamada Narjis (também conhecida por Saqil), a qual é atribuída a maternidade do décimo segundo Imã, em 868, Abu al-Qasim Muhammad al-Mahdi. Também há a vertente histórico-religiosa que defende a tese de que a mãe do Décimo Segundo Imã faria parte de uma “linhagem mais nobre”, ou seja, seria filha de um imperador bizantino. À parte essa divergência, no tocante à vida política, Hassan muito pouco realizou, isso porque viveu sob forte vigilância do califa.

Contudo, ainda conseguia manter contato, esporadicamente, com seus seguidores. E, de acordo com a tradição xiita, Hassan teria sido envenenado pelo califa al-Mu'tamid.

O mito acerca do décimo segundo Imã é o que unifica seus fiéis, mas ao mesmo tempo coloca em xeque sua credibilidade por parte dos demais muçulmanos. Isso porque, devido ao mistério de seu surgimento, muitas informações são controversas.

As incertezas acerca da *ocultação* advêm de vários questionamentos, inclusive sobre a real existência desse Imã. Para muitos xiitas, talvez o décimo e décimo primeiro Imãs já teriam entrado em estado de *ocultação*. Haveria pertinência nessa perspectiva, porque ambos, al-Hadi e Hassan, já viviam sob a guarda do califa e somente mantinham contato com o fiéis através de seus agentes – os mesmos que passavam as decisões dos Imãs e recebiam as doações em dinheiro (*zakat*).

Entretanto, Subhani (2004) salienta que a não compreensão, por parte dos fiéis, acerca da razão pela qual determinado fato ocorreu, nesse caso, a *ocultação*, não pode inibir a existência do mesmo. Ao analisar a doutrina xiita, o autor lança mão do entendimento que os xiitas deveriam ter acerca da *ocultação* e ressalta que tal ocorrência não fora um evento isolado, já tivera ocorrido anteriormente:

La causa de la ocultación del Imam de la Época – que Dios apresure su noble manifestación –, conforme uno de los secretos divinos, si bien es posible que nosotros podamos inferir la esencia del mismo. La ocultación temporal de los líderes divinos respecto a la gente, también tuvo lugar en las comunidades anteriores al Islam. Mûsâ ibn 'Imrân (P) se ocultó de su pueblo por un período de cuarenta días, y permaneció en el *miqât* o lugar de encuentro con su Señor (*Al-A'raf*; 7: 142). Jesús (P) a causa de la voluntad divina se ocultó de su pueblo y los enemigos no pudieron asesinarle (*Na-Nisâ*; 4: 158). El Profeta Jonás (P) se ocultó de su pueblo por un tiempo (*As-Saffât*). Básicamente, cada vez que un asunto es establecido por la transmisión *mutawâtir* pero que la persona no puede entender completamente, no debe poner ello en duda o negarlo, puesto que en ese caso serían objeto de cuestión gran parte de las normas de las leyes divinas que constituyen asuntos categóricos y exigencias de la religión islámica. La ocultación del Imam de la Época – que Dios apresure su noble manifestación –, no es una excepción a esa regla, y no estar informado del secreto o secretos reales de ello, no nos concede el derecho de dudar o negar. Al mismo tiempo, debemos decir que se puede entender el secreto de la ocultación a un grado acorde de la capacidad de razonamiento humano. Esta última Prueba (*Hujjah*) inmaculada y divina, ha sido reservada para concretar trascendentes propósitos (como lo es el hecho de expandir la justicia general y enarbolar el estandarte de la unicidad divina en el mundo), y esos propósitos necesitan tiempo, florecimiento de intelecto y el saber humano, y preparación espiritual de la humanidad, de forma que el mundo esté capacitado para recibir el cortejo de ese Imam y Reformador mundial, ese cortejo de justicia, libertad y paz. Es natural que, en caso de que el Imam se manifestase entre la gente antes de que estuvieran dadas las condiciones, tendría el destino de las anteriores Pruebas de Dios en La Terra (eso es, el martirio), y cerraría los ojos al mundo antes de concretarse esos trascendentes propósitos. (SUBHANI, 2004, p. 262-263)

De certa forma, mesmo a existência do Décimo Segundo Imã somente tornou-se pública porque o principal agente de Hassan, 'Uthman al-'Ami, a difundiu e, na sequência,

expôs seu estado de *ocultação*. Ainda, ‘Uthman teria designado que ele passaria a ser o único agente (*bab*) entre o Imã Oculto e os fiéis.

O período de existência dos *babs* prolongou-se até 941, quando ocorreu a ‘Grande Ocultação’ e o décimo segundo Imã deixou de se comunicar através de seus agentes. De certa forma, a doutrina criada para sustentar a *ocultação* do Imã declara que

[...] Muhammad ibn Hasan, the Twelfth Imam, did not die but has been concealed by God from the eyes of men. His life has been miraculously prolonged until the day when he will manifest himself again by God’s permission. During his Lesser Occultation, he remained in contact with his followers through the four *Babs* (*al-Abwab al-Arba’a*). During the Great Occultation, which extends to the present day, he is still in control of the affairs of men and the Lord of the Age (*Sahib az-Zaman*) but there is no longer a direct route of communication. (MOMEN, 1985, p. 165)

1.7 “O SÉCULO XIITA” E O FIM DO PODER ÁRABE

Grande parte dos historiadores considera que o processo de decadência do Império Abássida teria ocorrido a partir do problema da sucessão do califa Harun al-Rashid (809) entre seus dois filhos. Todavia, o enfraquecimento institucional do império também ocorrera por fatores oriundos à sua administração, grande parte deles, proveniente do critério utilizado para a designação dos governantes locais – quem deveria fazer o recolhimento dos impostos – qual seja, fazer parte da casta de generais. (HOURANI, 2001)

Concomitantemente à crise que se estabelecia, o Califa de Bagdá passava a exercer, apenas, um papel figurativo no exercício do poder. Dessa forma, em várias localidades do Império foram surgindo movimentos contestatórios que colocavam em dúvida a legitimidade do califado sunita.

Dentre as várias dinastias que galgaram ao poder a partir da decadência Abássida, uma família proveniente de Daylam – uma província ao sul do mar Cáspio –, os Buídas, conseguiu marchar na direção de Bagdá e dominá-la, sem, contudo, depor o Califa Abássida do poder. Sobre essa questão, duas possibilidades são aventadas, quais sejam: a primeira diz respeito à própria origem dos Buídas, ou seja, por se conclamarem adeptos do Duodécimo – podem ter sido originariamente do ramo Zaidita do xiismo devido à sua procedência – não teriam um líder determinado a assumir a comunidade, pois ele encontrava-se em estado de *ocultação*. A segunda versão aponta para um posicionamento mais pragmático, ou seja, para os Buídas seria mais interessante dominar politicamente o califado sunita de forma pacífica do que iniciar uma guerra dentro do Islã.

Além de os Buídas controlarem Bagdá, em meados do século X, seu poder continuava predominante no Irã. Nesse mesmo período o xiismo vivenciou um momento ímpar em sua história, ou seja, quase todas as localidades do mundo muçulmano encontram-se sob o seu domínio. A dinastia Hamdanid – um ramo do xiismo que talvez seja originário dos Nasayris, entretanto, reconhece os Doze Imãs do Duodécimo e, por isso, acabou mantendo relações próximas como esse – controlava a Síria; os Ismaelitas – segmento do xiismo que reconhece até o sétimo Imã – controlavam o Egito e grande parte do norte da África; e os Zaiditas controlavam parte do norte do Irã e o Iêmen. Para muitos autores esse período de apogeu xiita passou a ser conhecido como ‘O Século Xiita’. (MOMEN, 1985; DEMANT, 2001)

Ainda, durante a era Buída o xiismo foi popularizado com a institucionalização de duas importantes celebrações: a primeira foi o martírio do Imã Hussein (10 Muharram no calendário muçulmano) e a segunda foi o festival Ghadir Khumm (18 Dhu’l-Hijja no calendário muçulmano) que comemora a designação de Ali como sucessor do profeta.

[...] It was also during this period that public mourning ceremonies for Imam Husayn were initiated, shrines were built for the Imams and custom of pilgrimages to these shrines established. Shi’i propaganda was carried out by *manaqib-khans*, poets who would recite in praise of ‘Ali and his family. These recitations would introduce such Shi’i concepts as the succession of ‘Ali, the necessity for an Imam, the infallibility of the Imam, the miracles of the Imams and the justice of God. (MOMEN, 1985, p. 82)

Um segundo aspecto importante, ainda relacionado ao desenvolvimento do xiismo do Duodécimo, ocorreu nos séculos X e XI com a grande produção de literatura canônica que contemplava doutrinas de diferentes Imãs. Nesse sentido, as cidades de Qom e Rayy (localizada na região originária dos Buídas) se destacaram inicialmente e suas produções se tornaram a base para a Lei Xiita.

Ainda, da cidade de Qom, Ibn Babuya al-Qummi²⁸ destacava-se por sua produção e, nas diversas ocasiões em que esteve em Bagdá conseguiu formar uma grande quantidade de seguidores que vieram a ampliar seus estudos. Ali acabou surgindo o que os historiadores chamaram de Escola de Bagdá; a essa escola atribuiu-se o desenvolvimento de alguns aspectos doutrinários relacionados diretamente ao imamato xiita.

[...] It was in Baghdad who produced the principles of jurisprudence (*usul al-fiqh*) henceforth used by Imamis, and assigned reason (*‘aql*) a fundamental role. Their adoption of reasoned argumentation (*Kalam*) in jurisprudence and theology paved

²⁸ Mohammad Ibn Babawayh (918-991), também conhecido pelo nome de Ibn Babuya al-Qummi (ou as-Saduq). Ele foi um dos principais teólogos do início do xiismo, autor de uma variedade de livros, cujo mais famoso é *Man La yahduruhu-I-faqih* (“Quando um teólogo não está presente”), obra considerada como uma das fundadoras da teologia xiita e pertencente aos “Quatro Livros do Xiismo”, *al-Kutub al-Arba’ah*, a principal coletânea dos hadith xiita. (GLASSÉ, 2002, p. 193)

the way for the future development of the Shi'a up to the time of the Islamic Republic of Ayatallah Khomeini. (HALM, 2004, p. 49)

Durante os quase cem anos em que os Buídas controlaram o Iraque e Irã houve o fortalecimento da doutrina do Duodécimo, porém, gradativamente, no início do século XII, ondas de tribos turcas provenientes da Ásia Central começaram a desestruturar o Império Abássida. Esses turcos adotaram os preceitos mais severos da escola Hanafita sunita e, em 1030, uma destas dinastias, dos Ghaznavids, já havia conquistado grande parte do Irã. Na sequência vieram os Seljúcidas que conquistaram os Ghaznavids e marcharam na direção do Iraque. Em 1055 houve a derrocada dos Buídas que perderam o controle de Bagdá para os Seljúcidas.

O domínio Seljúcida sobre Bagdá não destituiu o Califa do poder, contudo, fez surgir a figura do Sultão, aquele que de fato controlaria o Império. O sultanato Seljúcida não percebeu o xiismo do Duodécimo como uma ameaça – diferentemente do Ismaelita, que regia o Califado Fatímida do Egito e apresentava-se como grande rival dos Seljúcidas –, por isso seu ritual continuou a ser representado e fortalecido.

Durante o sultanato Seljúcida os seguidores do Duodécimo passaram a concentrar-se mais especificamente no Irã e, concomitantemente, as cidades onde os corpos dos Imãs foram sepultados continuavam a receber um número cada vez maior de peregrinos, cidades tais que hoje fazem parte do Iraque – exceto Mashhad, no Irã, onde se encontra o Imã al-Rida. Por sua vez, essa assimilação do xiismo por parte dos sunitas podia ser entendida pela presença de vários seguidores do xiismo na estrutura governamental do sultão. Consequentemente, parte das arrecadações era encaminhada aos santuários dos Imãs para sua preservação e melhoria.

Ainda, seguindo o procedimento sunita, no período de governo Seljúcida os xiitas tiveram a possibilidade de construir inúmeras escolas religiosas (*madrasa*), contudo, Najaf ainda continuava a ser o grande centro do xiismo, graças à presença inicial do clérigo Shaykhu't-Ta'ifa.

A Shaykhu't-Ta'ifa é atribuída a primeira transgressão no entendimento constituído pela doutrina xiita. Segundo Momen (1985), com a *ocultação* do Décimo Segundo Imã ficou pré-estabelecido que após esse período não haveria outra pessoa investida de suas obrigações (*sadiq*), contudo, esse fato criaria uma lacuna que, de certa maneira, paralisaria muitas das atividades dos xiitas. Isso porque, ao Imã competiria liderar a população na *jihad*; a divisão das heranças (*qismat fay-al*), a liderança na oração da Sexta-feira (*salat al-juma*); a execução das decisões judiciais (*tanfidh Ahkam-al*); a imposição das penalidades legais (*iqamat al-hudud*) e o recebimento dos impostos religiosos (*zakat* e *khums*). O entendimento constituído

por Shaykhu't-Ta'ifa, à luz da reinterpretação da doutrina, permitiria a delegação de autoridade judiciária do Imã para aqueles que estudaram *fiqh*. Entendia-se, com isso, que os ulemás²⁹ estariam aptos a cumprirem tal função na ausência do Imã, inclusive na arrecadação de impostos. Também, houve a permissão para organizarem as orações de sexta-feira.

Mesmo com a morte de Shaykhu't-Ta'ifa, seus sucessores mantiveram a primazia de Najaf como centro religioso. Entretanto, esse período tem como característica peculiar o surgimento de uma grande quantidade de ulemás iranianos, ou seja, pela primeira vez superavam os árabes, criadores do xiismo.

No período final da dominação Seljúcida, o califado entrou num estágio de decadência com os vários focos revolucionários ocorrendo ao mesmo tempo. No Egito havia a dinastia ismaelita dos Fatímidas; ao norte, primeiramente a pressão sofrida pelos Cruzados e depois pela dinastia Aiúbida, de Saladino – que reconquistaria as terras sagradas para os muçulmanos e marcharia na direção do Egito. E, finalmente, vindos do leste asiático, os mongóis. Esses últimos, os responsáveis por colocar um ponto final na dominação Seljúcida.

Após a unificação dos mongóis sob a liderança de Gêngis Khan, seus exércitos marcharam no sentido oeste até encontrarem pela frente os Seljúcidas. Mesmo com a morte de seu líder (1227) o processo de conquistas continuou com seus sucessores.

[...] Em 1240, tendo já conquistado a região ocidental do Irã, os mongóis invadiram a Geórgia, Armênia e a região norte da Mesopotâmia. Em 1243, enfrentaram e derrotaram as forças do sultão seljúcida da Anatólia. [...] Finalmente, em janeiro de 1258, os exércitos mongóis convergiram sobre a cidade de Bagdá. O último califa, al-Mustasim, após uma curta e inútil tentativa de resistência, pediu em vão termos de rendição e piedade. A cidade foi tomada de assalto, pilhada e incendiada e, no dia 20 de fevereiro de 1258, o Comandante dos Fieis, juntamente com tantos membros de sua família quantos puderam ser encontrados, foi executado. A Casa de Abbas, que durante quase exatamente cinco séculos foi a titular do Islã sunita, deixava de reinar. (LEWIS, 1996, p. 96-7)

Diferentemente dos sunitas, que ao perderem seu califa, tiveram sua estrutura teológica e organizacional devastada, os xiitas, que já viviam à luz da *ocultação* de seu Imã, não sofreram grandes mudanças. Ainda, a presença do doutrinador xiita, Khawja Nasiru'd-Din al-Tusi dentre os conselheiros do líder mongol, Hulagu Khan, evitou que seu grupo religioso passasse pela mesma barbárie que os sunitas.

Também, devido à destruição provocada pelas invasões mongóis à cidade de Qom (1224), Hilla, cidade situada às margens do rio Eufrates, assumiu a função de centro religioso

²⁹ Classe de estudiosos que nutria grande conhecimento das ciências religiosas, do Corão e suas interpretações, das tradições do profeta, das vidas e antecedentes do Mensageiro e seus companheiros; em suma, conhecimento teológico que encontrava aplicação no Direito. Nesse estudo é utilizado o termo ulemás para o plural, pois se encontra consolidado na língua portuguesa, contudo, ressalta-se que o termo em árabe é *'ulamā*.

do imamato. Os juristas de Hilla davam suporte ao racionalismo de Sharif al-Murtada em oposição ao tradicionalismo do Sheik Abu Já'far Muhammad ibn al-Hassan al-Tusi e estabeleceram o intelecto (*'aql*) como princípio fundamental num julgamento. (HALM, 2004, p. 64) Nesse sentido, tal postura se aproximava da teologia Mu'tazili "by rejecting Ibn Babuya's insistence that Traditions should be the basis of doctrine and maintain the theology should based on reason and revelation jointly." (MOMEN, 1985, p. 79)

Duas outras obras de fundamental importância para o desenvolvimento legal do xiismo foram: 'Leis no Islã – Problemas do que é Permitido e Proibido' (*shara'i al-islam fi masa'il al-halal wa 'l-haram*), escrita por Qasim Ja'far ibn al-Hassan Muhaqqiq al-Hilli, uma das obras mais importantes sobre jurisprudência, que ainda encontra-se em uso; e, 'Resumo das Doutrinas' (*Tajrid al-i'tiqad*), uma obra construída para ser a base legal teórica do Duodécimo. Juntamente com seu sobrinho, Hassan ibn Yusuf Allama al-Hilli, introduziram importantes desenvolvimentos no papel dos ulemás. Allama al-Hilli foi o responsável pelo estabelecimento do *ijtihad* como a metodologia central da jurisprudência xiita e a introdução de métodos críticos aos *ahadith*. Tal leitura inovadora é considerada como a segunda transgressão no entendimento tradicional xiita. Isso porque, ao priorizar o entendimento do jurista xiita (*mujtahid*) em detrimento do *hadith*, coloca em xeque uma estrutura de conhecimento já estabelecida.

Os séculos XIV e XV, nos quais se encerrariam o "Período Medieval do Xiismo", ainda vivenciariam uma segunda fase de invasões mongóis, desta vez liderada por Tarmelão (ou Timur). Apesar de não ter sido tão devastadora quanto a primeira, devido ao seu poderio militar, Tarmelão conseguiu conquistar o Irã e Iraque e, na sequência voltou suas atenções para a Rússia e Índia. Somente por volta de 1400-1 iniciou sua marcha na direção da Síria e Turquia.

Apesar de Tarmelão ser sunita e os xiitas sofrerem perseguições isoladas – em algumas localidades essas perseguições geraram grandes massacres –, ainda assim parte dos revoltosos contra o governo de Tarmelão conseguiu ser perdoada. Mas o poder de sua dinastia somente perdurou até a sua morte (1405), quando seus herdeiros passaram a lutar pelo poder. Daí em diante iniciou-se um processo de fragmentação territorial de tudo o que havia sido conquistado. Ao seu filho Shah-Rukh, que iniciou seu reinado em 1446, coube governar Khurasan e grande parte do Irã. "He [Shah-Rukh] was also sympathetic to Shi'ism, and his wife, Gawhar-Shad, built a magnificent mosque at Mashhad adjacent to the Shrine of the Imam Rida." (MOMEN, 1985, p. 98)

Mongol massacres were far more devastating than the catastrophe contemporary Europeans suffered in the Black Death. Destruction the physical infrastructure was beyond repair. But, even more important, defeat after defeat at the hands of the Mongols and their successors occasioned a loss of that sense of divine favor that worldly success had imparted to Islam. This loss particularly affected the Sunnis, who for centuries had been supreme. Decline of Sunni prestige and power opened the way for the quite different thrust of mysticism. Whereas the Sunni rulers had emphasized law, formal theology, and rationalism, the common people in their misery and fear hungered for the comforts to be got from mysticism and otherworldliness. Sufism spread rapidly even among the Sunni upper class. Pilgrimage to holy places, veneration for holy men, and the cult of saints virtually reshaped Islam. (POLK, 2006, p. 58-59)

Basicamente os xiitas do Duodécimo passariam a viver sob o domínio de dois grandes impérios que surgiriam lado a lado, quais sejam, o Otomano e o Safávida. No primeiro sob o domínio sunita e o no segundo exercendo a supremacia religiosa, mas não, necessariamente, política.

1.8 O DUODÉCIMO NO IMPÉRIO OTOMANO

Com o enfraquecimento do poder dos Seljúcidas pelas invasões mongóis, várias regiões, antes sob seu domínio, trilharam o caminho da autonomia. Na região da Anatólia ocidental, no final do século XIII, início do XIV, o reinício dos conflitos com o Império Bizantino fez com que um principado, especificamente, obtivesse maior êxito. Aquele liderado por Osman – futuramente se transformaria no Império Otomano – passou a desempenhar um papel fundamental na história do Islã, principalmente o sunita.

À parte seu processo inicial de formação, já no princípio do século XV, quando o Império Otomano se apresentava com uma estrutura militar fortemente preparada para ampliar seus domínios, a liderança do império estava sob o comando do sultão Murad II (1421-44 e 1446-51). Nessa ocasião ocorreram as grandes vitórias na Europa contra gregos, sérvios e húngaros; na Anatólia houve a recuperação das terras que haviam sido perdidas pelo sultão Bayezid (1389-1403) contra Tarmelão (1402). Todavia, a conquista emblemática se deu em 1453 com a absorção do que restava do Império Bizantino, em decadência desde o século XII devido às fortes investidas em suas fronteiras pelos turcos, e tomada de sua capital, Constantinopla, que passou a chamar-se Istambul.

Num certo sentido, a formação do Estado Otomano foi mais um exemplo do processo que ocorrera muitas vezes na história dos povos muçulmanos, o desafio a dinastias estabelecidas por uma força militar oriunda de povos em grande parte nômades. Sua origem foi semelhante a dos dois outros grandes estados que surgiram mais ou menos ao mesmo tempo, o dos safávidas no Irã e dos mongóis na Índia. Todos os três baseavam sua força, no início, em áreas habitadas por tribos turcas, e

todos deviam seu sucesso militar à adoção de armas que usavam a pólvora, já entrando em uso na metade ocidental do mundo. Todos conseguiram criar políticas estáveis e duradouras, militarmente poderosas, centralizadas e burocraticamente organizadas, capazes de coletar impostos e manter a lei e a ordem numa vasta área e por um longo tempo. O Império Otomano era uma das maiores estruturas políticas que a parte ocidental do mundo conheceu desde a desintegração do Império Romano. (HOURANI, 2001, p. 224-225)

Dando prosseguimento às conquistas otomanas, na segunda década do século XVI, mais precisamente através das batalhas de *Marj Dabiq* e *al-Raydaniyya* (1516-17), Selim I, que havia assumido o sultanato em 1512 – com a abdicação forçada de seu pai, Bayezid II, e assassinato de seus irmãos –, venceu os Mamelucos³⁰ e anexou ao Império às províncias da Síria, Palestina e Egito. Conseguiu estender aos seus domínios as cidades sagradas muçulmanas, Meca e Medina. Também, no tocante às relações entre sunitas e xiitas, um segundo evento ocorrido durante o reinado de Selim I foi providencial para aumentar ainda mais a tensão entre os dois credos muçulmanos. Em 1514, como parte do processo de expansão do Império, Selim conquistou a capital do Império Safávida, Tabriz e intensificou o sentimento de revanche entre os credos. (GOFFMAN, 2002)

³⁰ Inicialmente eram escravos no Egito, mas devido a sua rígida formação militar, estabeleceram seu próprio sultanato (1250-1517).

De acordo com a estrutura organizacional desenvolvida pelos Otomanos – que adotaram a fé muçulmana sunita –, a autoridade política e militar deveria ser exercida pelo sultão, assim como a obrigatoriedade da defesa dos preceitos religiosos estabelecidos pela *sharia*³¹. Contudo, por não serem especialistas na interpretação religiosa do Corão, muitas vezes utilizavam o poder político para terem a seu serviço os ulemás. Dessa maneira, os sultões aumentavam seu poder proporcionalmente à razão com que conseguiam preservar o império das ações dos xiitas persas e cristãos. Mas mesmo diante das manobras políticas que faziam para preservar o poder, seguiam os mandamentos impostos pela *sharia*, o que gerava maior reconhecimento e admiração perante os muçulmanos.

No tocante à presença dos xiitas do Duodécimo no Império Otomano, gradualmente ela foi sendo reduzida a duas localidades específicas, no Iraque e no Líbano. No Iraque, alguns fatores contribuíram para que os xiitas fossem desprestigiados, quais sejam, a destruição de Bagdá, a transferência da capital do Império para Istambul e a predominância dos sunitas no poder.

Quanto ao segundo grupo de xiitas do Duodécimo, após sofrer um longo processo de perseguição por turcos e mamelucos, conseguiu fixar-se nas regiões do Vale do Bekaa e Kisrawan, a noroeste das montanhas de Beirute. Contudo, apesar dessa estabilidade relativa, em todo o processo de criação do Estado libanês – que culmina com a independência em 1943 –, basicamente três grupos exerceram a predominância político-militar na região, quais sejam, cristãos maronitas, drusos e muçulmanos sunitas. (SALIBI, 1988)

E, no tocante ao estabelecimento de relações políticas com o Império Otomano, em muitos aspectos os sunitas eram privilegiados. Os cristãos, de vários segmentos, também ocupavam cargos de grande importância na administração imperial, mas dificilmente os xiitas.

Dessa maneira, segundo Salibi (1988), é possível perceber que os xiitas da região do Líbano foram excluídos pelo poder imperial e pelas forças políticas locais, conseqüentemente, o desenvolvimento econômico da região contou, quase que na totalidade, com a participação dos maronitas que buscaram estabelecer contatos com estados europeus e com os sunitas, que preservaram seu *status* local. Exceção a essa regra se dava à estrutura tradicional da cultura libanesa que referendava a força dos clãs, e, dentre eles, alguns poucos xiitas conseguiam estabelecer uma zona de poder e dominância – modelo que foi comparado, por alguns autores,

³¹ “Ao longo do tempo foi também se desenvolvendo a partir do Corão e do *hadith* [tradições] um sistema abrangente de moralidade ideal, uma classificação moral dos atos humanos que tornaria claro o modo como os homens poderiam caminhar agradavelmente aos olhos de Deus e esperar o paraíso” (HOURANI, 2005, p. 22)

ao feudalismo europeu. Somente com o clã alcançando algum destaque que poucos xiitas conseguiam se igualar aos demais libaneses.

Um período de grande importância para o desenvolvimento do Duodécimo no Líbano se deu com a decadência da cidade de Hilla e transferência dos ulemás para Jabal ‘Amil, no Líbano, no final do século XV. Embora um dos mais importantes doutrinadores do período inicial Safávida, Muhaqqia al-Karaki já tivesse deixado Jabal ‘Amil, muitos de seus seguidores continuaram na região e difundiram seu conhecimento.

Sob o Império Otomano o desenvolvimento do xiismo no Líbano sofreu muitas restrições, todavia, a partir do século XX passara a ter mais força. Implicaram para essa mudança a criação do Estado libanês e o surgimento de ideólogos que focariam na relação “opressores e oprimidos” como um modelo a ser destruído. Musa al-Sadr (forte liderança xiita libanesa da segunda metade do século XX) utilizaria muito bem esse conceito para levar a população xiita a reivindicar seus direitos frente ao Estado. (SAAD-GHORAYEB, 2002)

Por sua vez, o Iraque foi incorporado ao Império Otomano a partir de 1514, com a derrota do xá persa. Assim, novamente, os sunitas e xiitas iraquianos voltaram ao domínio turco. Essa situação não se configurava em algo definitivo, haja vista a recuperação pelo Império Persa se dar na sequência e, devido à situação de beligerância, os otomanos se configuravam em inimigos constantes.

Thus began the reign of Selim I, Selim Yavuz, or “The Grim”, as he came to be called. His first action on ascending the throne was to have his two brothers strangled with the bowstring. He extended the fratricidal principle to cover also the strangulation of his five orphan nephews, boys from the age of five upward, while he listened to their cries from an adjoining room. Having thus drastically secured his power at home, he turned his armed forces eastward into Asia, leaving Europe for the present alone.

Religious and indeed fanatical in impulse, the new Sultan was dedicated above all to the extermination from his empire of the heresy of Shi’ism. His main enemy was its exponent, the Persian shah Ismail. Before embarking on a holy war against him, Selim saw to the elimination of some forty thousand of Ismail’s religious followers in Anatolia, an action comparable in Islamic terms to the contemporary Massacre of St. Bartholomew in Christian Europe³². For its vindication of orthodoxy this won him the name of “the Just”. (KINROSS, 2002, p. 167) (grifo nosso)

Ainda, o reflexo dessa tensão era repercutido na disputa dos dois impérios pelo Iraque e, como resultado, cada vez mais evidenciava-se a separação entre a população urbana sunita (partidária do governo Otomano) e a xiita (partidária do Império persa). Essa situação ainda ressoava no processo de reestruturação econômica da região, haja vista a unificação do Iraque

³² Episódio ocorrido em 1572, na França, começando pela capital, mas estendendo-se para várias localidades do país. A forte repressão contra os protestantes (grande maioria formada por calvinistas e também conhecidos por huguenotes), por parte da monarquia, teria vitimado entre 30 e 100 mil pessoas.

(nas dimensões do território atual) também vivenciar grandes dificuldades, pois teria de conciliar os interesses das três grandes regiões que o compunham, quais sejam, Mosul, Bagdá e Basra. (TRIPP, 2007; MOMEN, 1985)

A perda de importância de Hilla como um centro de difusão do xiismo do Duodécimo repercutiu na decadência do Iraque; por outro lado, Najaf e Karbala cresceram em importância. Em 1585, um dos mais importantes teólogos do Duodécimo, Muqaddas Ardibili, residia em Najaf e mantinha contato com os monarcas Safávidas, Xá Tahmasp e Abbas I. Dentre seus livros, destaque para *Tafsir Ayat al-Ahkam* e *Hadiqat ash-Shia*. Ainda, conforme Tripp salienta,

[...] the influence of these towns [além de Najaf e Karbala, o autor inclui Samarra e al-Kazimiyya] and of the Shi'i 'ulama on the tribesmen who gravitated to them and had began to settle in the mid-Euphrates region was becoming ever more marked. The notorious Shi'i disdain for the pretensions of the Ottoman sultan-caliph and thus for the legitimacy of the Ottoman state accorded with tribal suspicion and dislike of central state authority. This may explain in part the growing appeal of Shi'ism to the tribesmen of the region, large number of whom adopted the precepts of Shi'i Islam during the eighteen and nineteen centuries. Thus, an increasingly large proportion of the inhabitants of Baghdad province saw little reason to associate themselves with, let alone pay taxes to, a state which seemed not only alien, but even doctrinally repulsive. Some of the *mamluk* pashas of Baghdad handled this problem adroitly and maintained good relations with the nobles of the holy cities. Others, whether under the threat of Persian invasion, or in order to ingratiate themselves with Istanbul, or indeed out of their own prejudices as new converts to Sunni Islam, succeeded in deepening the divide between the Sunni and the Shi'a under their rule. (TRIPP, 2007, p. 12)

O século XIX é marcado por alguns eventos de grande relevância para a região e que repercutem junto aos xiitas iraquianos, quais sejam, primeiramente o final do domínio mameluco e início da subordinação direta ao sultão. Também, o início do processo de tentativa de modernização do império Otomano com o *tanzimat*³³, porém sem conseguir alcançar o objetivo previsto. E por último, a importância que a região passou a ter para o Império Britânico, haja vista ter a intenção inicial de transformar o Iraque num entreposto para as mercadorias provenientes das Índias. (FRONKIM, 2008)

Dentro dessa conjuntura geradora de instabilidades, os xiitas iraquianos passariam a vivenciar uma história política distinta dos iranianos, contudo, ainda assim, o vínculo religioso entre as duas localidades foi preservado devido à presença de ulemás nas cidades sagradas de Qom e Najaf. Ambas continuariam sendo polos de difusão do xiismo e atraíam

³³ “Tanzimat”, termo turco, cuja tradução seria “Reorganização”, remete ao período de transformações que o Império Otomano sofreu para adequar-se à realidade do Ocidente. As reformas transcorreram de 1839-1876 e, dentre outras modificações, em 1856 houve a equiparação política de todos os cidadãos do Império, independentemente da religião preferida.

estudantes de todas as partes; alguns dos grandes aiatolás chegaram a desenvolver seus estudos nas duas cidades.

Como o foco desse estudo está voltado para a história iraniana e a influência que os aiatolás xiitas exerceram (e exercem) nos desígnios do estado, as questões relacionadas às transformações religiosas ocorridas em Najaf não serão objeto de análise. Porém, é notório que o processo de enfraquecimento do Iraque como difusor do xiismo não se deveu a problemas doutrinários, mas sim à instabilidade política que o país vivenciou durante os séculos XX e XXI. Outro fator que contribuíra para a “perda de importância” do Iraque fora o grande investimento financeiro iraniano em Qom, para que essa cidade, além de tornar-se o maior polo de difusão do xiismo, se convertesse na “vitrine e fábrica” do novo modelo político-religioso que o estado adotara.

Como fora exposto, o desenvolvimento do xiismo em território otomano acabou sendo restringido gradualmente, fato esse que não ocorrera no Império Safávida. Assim, na parte final desse capítulo será discutida a forma que os persas adotaram o xiismo e como isso repercutiu diretamente no processo de transformação analisado nesse estudo, ou seja, como o século XX recebeu o xiismo persa.

1.9 O DUODÉCIMO NO IMPÉRIO SAFÁVIDA

Os safávidas são originários da região de Ardebil (noroeste do Irã, próximo ao mar Cáspio) e receberam esse nome em homenagem ao seu líder, Sheik Safi (1252-1334), contudo, somente sob a liderança de seu sucessor, Sadr al-Din (1334-1391), que houve a reestruturação necessária – com a criação de alianças entre várias tribos, casamentos com intenções políticas, etc. – para que os safávidas se tornassem expressivos militarmente.

Inicialmente os safávidas eram adeptos do sunismo e sufismo, contudo, posteriormente se converteram ao xiismo. Os detalhes acerca do processo que levou a essa conversão não é muito claro, haja vista, muitos aspectos do Duodécimo já estarem incorporados à sua mistura de crenças, mesmo antes da assimilação total pelo império.

Um fato indiscutível é que a grande expansão dos safávidas se deu a partir da ascensão ao poder de Isma’il, em 1501. Liderando os Qezelbash – guerreiros de origem turca; a palavra significa ‘chapéu vermelho’, pois fazia parte de suas vestimentas –, Isma’il, então com apenas 14 anos, conquistou a antiga capital Seljúcida, Tabriz (noroeste do Irã), e se declarou Xá

(*Shah*). Nessa ocasião Isma'il declarou o Duodécimo como a religião oficial de seus territórios.

A versão do xiismo imposta por Isma'il, suprimindo a importância dos três primeiros califas e reiterando o valor místico dos eventos ocorridos em Karbala, além de servir para unificar seu império, segundo alguns historiadores, teria sido um ato político, haja vista Isma'il entender a necessidade de desvincular-se completamente do Império Otomano que surgia em suas fronteiras, a oeste. Ainda, essa interpretação conjumina com o entendimento de que o conceito de *Ahlul Bait* congregaria apenas os familiares do profeta.

Para o processo de fortalecimento do Duodécimo, Isma'il ampliou seus domínios até o Iraque, haja vista grande parte dos Imãs terem suas sepulturas nas cidades ali localizadas. Também, importou teólogos de outras localidades (Jamal 'Amil, Bahrein, Najaf, etc.) para Qom e Mashhad no intuito de transformar o Irã num polo de difusão do Duodécimo.

O processo de fortalecimento do Império Safávida, mesmo após a derrota para o Império Otomano, em 1514, tornou-se ainda mais incisivo com a chegada de Abbas ao poder (1587), mesmo depois de um logo período de guerra civil e perseguições às ordens sufistas. Parte desse sucesso se deu com a criação de um exército regular profissional – formado por membros de várias localidades do território, nos moldes do *janízaros* otomanos –, em Isfahan (a nova capital do Império), o qual potencializou o Império Safávida.

Abbas had been astute in his construction of a governmental system that produced state revenue, and his was more successful than most previous dynasties had been. But over the century that followed, more and more land was given over to religious endowments, sometimes merely as a kind of tax dodge, since property was exempt from tax. (AXWORTHY, 2008, p. 137-138)

Devido à institucionalização do xiismo ao poder, o período de Abbas também proporcionou o desenvolvimento de Isfahan como um centro difusor do pensamento do Duodécimo. Notáveis pensadores como Mir Damad, Mir Fendereski e Sheik Baha'i deram início ao que ficou conhecido por Escola de Isfahan; também a filosofia religiosa encontrou um representante com Molla Sadra – sua obra que versava sobre Avicena e o neoplatonismo tornou-se conhecida por 'Quatro Jornadas' (*al-Afsar al-arba'a*), mas também teve uma grande produção voltada para o sufismo.

Com a morte de Abbas (1629) houve um período de estagnação dos Safávidas, ocorreu o estabelecimento das fronteiras definitivas com os otomanos através da assinatura do Tratado de Zohab (1639) e a perda definitiva do Iraque – também para os otomanos –, em 1638. O florescimento das artes, arquitetura, literatura, etc., foi indiscutível, entretanto, esporadicamente surgiam *mullahs* pregando a perseguição a grupos religiosos específicos, às

vezes aos judeus, outras vezes aos sufistas; mas essa não foi a característica preponderante do Império, nele, os ‘Povos do Livro’ normalmente viviam tranquilamente.

O período final do governo dos Safávidas destacou-se pela presença de um dos mais importantes doutrinadores do Duodécimo, 'Allamah Muhammad Baqir Majlisi. Sua obra reorientou esse ramo do xiismo e o fez assumir os parâmetros atuais. A enciclopédia de *hadith* de Majlisi, chamada '*Bihar al-Anwar*', tornou-se paradigmática, contudo, o clérigo ainda desenvolveu uma vasta produção. (MOMEN, 1985, p.114)

Though it is for authoritative researches to delve deep down the oceans of lights to sift the pearls of divine knowledge from ordinary corals or shells, without the least doubt Bihar al-Anwar could be described as the most comprehensive encyclopedia of Islamic religious sciences for the compilation of which the world of Shi'ite learning will always remain indebted to 'Allamah Muhammad Baqir Majlisi. This great work which reached its culmination some three centuries ago in Iran, or more properly in Isfahan the Safavid capital, was published for the first time by the late Hajj Muhammad Hasan Amin al-Darb Isfahani Kompani in 25 volumes. Bihar al-Anwar and the exhaustive resources to which 'Allamah Majlisi had access have always aroused the interest of scholars and researchers, since several of the original works that were available to him have either been completely lost because

of the political turmoil that swept Iran after the Safavids, or are lying undetected in private and public libraries. (ANSARI, s.d.)

Pouco antes da dissolução dos Safávidas, uma questão doutrinária foi objeto de disputa entre duas importantes Escolas do Duodécimo – Usulita e Akhbarita. Novamente se impunha a discussão acerca da utilização do método racional para tirar conclusões e apresentar argumentos (*kalam*), ou seja, a utilização da *ijtihad* na criação de novas regras de *fiqh*, na avaliação dos *ahadith* e exclusão das tradições que acreditavam não serem confiáveis; também, em considerarem obrigatório obedecer a um *mujtahid* no que tange a determinar islamicamente um comportamento correto. A Escola Usulita (cuja base inicial era a cidade de Qom, e, a partir de 1769 passou a expandir-se para os dois centros religiosos do Iraque, Najaf e Karbala), considerada tradicionalista, posicionava-se contrária à Akhbarita.

Dentro desse conflito, gradualmente os pensadores usulitas passaram a entender que um *scholar* poderia deter o conhecimento acima dos demais, assim, seu julgamento poderia ser decisivo em questões controversas. Surgia, conseqüentemente, uma perspectiva de hierarquia no xiismo, tendo em vista que essa pessoa passaria a ser considerada a maior fonte de emulação. O primeiro a ser reconhecido como tal foi Mohammad Hassan Najafi (c. 1788-1850). Contudo Mutazar Ansari, que residia em Najaf na ocasião da morte de Najafi, foi quem desenvolveu essa instituição e a propagou.

The triumph of the Usuli School and the emergence of the institution of the supreme source for emulation are as important in the history of modern Shi'ism as the victory for papal power at Vatican I was for modern Roman Catholicism. Under the Qajar dynasty, the ulama recovered much of influence they had lost under Nader Shah. While Ansari himself tended to stay out of politics, the ideology and institutions of usuli Shi'ism provided a framework for an activist body of ulama with a clearly defined leadership. (COLE *apud* KEDDIE, 1983, p. 40)

Nesse novo cenário propagado pela doutrina usulita, a importância do conceito de *taqlid* (imitação) acaba sendo primordial, haja vista contemplar a aceitação, por parte dos fiéis (imitadores), de que uma pessoa que seja considerada a maior autoridade religiosa xiita possa determinar os procedimentos religiosos em matéria de veneração, e mesmo no que tange à vida privada, sem a obrigatoriedade de comprovar tecnicamente seu posicionamento. Diante dessa perspectiva doutrinária, as altas autoridades religiosas são percebidas como “fonte de imitação”, contudo, suas determinações não são eternas e podem ser reavaliadas pelos sucessores.

Com o fim do debate doutrinário, ainda no século XVII, o usulismo tornou-se a “visão oficial” dos xiitas, congregando a grande maioria da comunidade. Entretanto, o akhbarismo não deixou de ter seus seguidores, predominando no Bahrein.

Mais especificamente, o usulita acredita que as coleções *ahadith* contém tradições com graus de confiabilidade distintos e, dessa maneira, não seria possível tratar todos com a mesma importância. Daí a necessidade de utilizar o método racional para estabelecer uma análise crítica acerca de sua originalidade e empregabilidade, ou seja, determinar sua autenticidade para ser aplicada e assimilada pelos xiitas.

Essa postura usulita fere diretamente a perspectiva akhbarita, uma vez que essa última acredita que as únicas fontes de direito são o Corão e o Hadith – mais particularmente a coleção conhecida como Os Quatro Livros³⁴. O akhbarista justifica que toda a fonte de conhecimento encontra-se neles, e, por isso, deveria ser aceito de maneira inquestionável. Assim, reitera-se o fato de que não haveria outra autoridade legal com atribuição para estabelecer sua aplicabilidade junto à comunidade xiita.

Além de avaliar a confiabilidade do *hadith*, usulitas acreditam que a tarefa do jurista é estabelecer a origem e os princípios que as leis islâmicas estariam baseadas (*usul al-fiqh*) e, a partir daí, particularizar sua aplicação. Objetivamente, o conhecimento jurídico deveria ser utilizado como ferramenta para resolver qualquer situação que não fosse, especificamente, abordada pelo Corão ou *hadith*.

Hourani (2001) nos lembra de que esse processo de embate doutrinário também tinha uma característica específica que levava em consideração a procedência dos fiéis, mas que posteriormente agregou a grande maioria dos xiitas.

Também no mundo xiita prosseguiu a tradição de alta cultura, mas os estudiosos estavam claramente divididos. Durante a maior parte do século [XVIII], a escola de pensamento akhbarita predominou entre os sábios das cidades santas, mas lá pelo fim houve uma revivescência da escola usulita, sob a influência de dois sábios importantes Muhammad Baqir al-Bihbihani (m. 1791) e Ja'far Kashfi al-Ghita (c. 1741-1812); **apoiada pelos governantes locais no Iraque e Irã, aos quais a flexibilidade dos usulitas oferecia algumas vantagens**, esta ia tornar-se mais uma vez a escola principal. Mas a akhbarita continuou forte em algumas regiões do golfo Pérsico. Lá pelo fim do século, tanto os usulitas quanto os akhbaritas foram contestados por um novo movimento, a Shaykhiyya, que surgiu da tradição mística, a da interpretação espiritual dos livros sagrados, endêmica no xiismo: foi condenada pelas duas outras escolas, e vista como fora do xiismo imanita. (HOURANI, 2001, p. 261) (grifo nosso)

Se, por um lado, havia um embate doutrinário no interior do xiismo, por outro, a manutenção do Império Safávida encontrava-se constantemente sendo posta à prova. Dessa maneira, em 1722 os safávidas, já bastante desestruturados, não conseguiram resistir à invasão dos afegãos. Eles destruíram Isfahan e permaneceram no controle do que era a parte leste do

³⁴ “Kitab al-Kafi” (coletânea de Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni al-Razi); “Man la yahduruhu al-Faqih” (coletânea de Muhammad ibn Babuya), além de “Tahdhib al-Ahkam” e “Al-Istibsar” (coletâneas de Shaykh Muhammad Tusi).

antigo império. Na mesma ocasião os otomanos aproveitaram para ocupar a região oeste – incluindo Tabriz, Kermanshah e Hamadan – e os russos, sob a liderança de Pedro, ‘O Grande’, dominaram a região costeira ao Mar Cáspio. (AXWORTHY, 2008)

A permanência dos afegãos na Pérsia foi relativamente curta, em 1736 sofreram as primeiras derrotas para Nadir Shah – membro da tribo Afshar – e, na sequência formam expulsos. Nadir Shah exercia uma política centralizadora e absolutista, assim, logo fez com que os ulemás xiitas também se voltassem contra ele. Tal era a insatisfação da população que mesmo a aristocracia militar que emergiu com Nadir Shah passou a fazer-lhe oposição. Dessa maneira, não houve a possibilidade de construir um novo império sobre as ruínas dos Safávidas.

Com a morte de Nadir Shah (1747), mais um período de guerra civil se instalou com a disputa pela sucessão entre duas dinastias, quais sejam, Afshar e Qajar. Essa disputa levou quase cinquenta anos e fez ascender ao poder os Qajar, uma tribo turca proveniente do mar Cáspio.

No período da queda dos Safávidas (1722) até os Qajar assumirem o poder (1796), o clero xiita iraniano passou por transformações que o levou a assumir a forma que tem hoje. Uma primeira razão para essa mudança foi o desaparecimento da única dinastia com o carisma de descender do profeta e do sétimo Imã. Quaisquer das lideranças que viessem não gozariam do mesmo prestígio, tampouco poderiam clamar por tal direito. A segunda razão dizia respeito à possibilidade de os clérigos buscarem asilo nas cidades sagradas do Iraque quando estivessem sendo perseguidos pelos governantes. Os otomanos, que dominavam o Iraque e eram adversários dos safávidas, recebiam os clérigos como um ato de afronta. Ainda, durante o governo de Nadir Shah houve uma grande migração de clérigos para o Iraque que manteve certa continuidade nos séculos seguintes, inclusive, Najaf que acolheria o aiatolá Khomeini ao deixar o Irã, durante o período de exílio.

A terceira, e mais importante razão, diz respeito à vitória da Escola Usulita sobre a Akhbarita. Com isso houve o silenciamento daqueles que eram contra os princípios de *taqlid* e *ijtihad*. “The victorious Usulis condemned the Akhbaris’ principle of regarding only the work of the Qur’an and the saying of the Imams as the guiding principle for believers, as a heretical innovation for which they held Mullah Muhammad Amin Astarabadi (d. 1033/1624) responsible.” (HALM, 2004, p. 95)

Também, no que tange ao processo de fortalecimento dos dogmas xiitas, o início do século XIX serviu como uma grande prova. Isso porque, em 1844 (1260 do calendário muçulmano) completariam mil anos da *ocultação* do Mahdi (Décimo Segundo Imã). A espera

pelo seu retorno criou um clima místico dentre os xiitas e, conseqüentemente, abriu a possibilidade para que surgisse um segmento divergente da linha reinante de pensamento religioso. Os desdobramentos desse fato levaram ao surgimento dos Baha'i, inicialmente ligados aos xiitas, mas cuja visão liberal (no que tange a igualdade entre sexos, contra punições físicas e castigos, além de leitura diferenciada do Corão, dentre outras especificidades) os afastou deles e passou a ser um problema para o xá.

Como os clérigos xiitas percebiam os Baha'i como apóstatas, passaram a persegui-los e cobrar do império a mesma atitude, caso contrário poderiam deixar de apoiar o governo do xá. Dessa maneira, os seguidores Baha'i foram assassinados e continuam sendo perseguidos no Irã até os dias de hoje. (AXWORTHY, 2008, p. 187-189)

Finalmente, durante a dinastia dos Qajar o Irã passou a sofrer fortes pressões da Inglaterra e da Rússia. A primeira se via atraída pelo Irã, pois ele encontrava-se posicionado geograficamente no meio das rotas comerciais terrestres para a Índia – a mais importante colônia britânica –, e os russos viam na fraqueza dos Qajar a oportunidade de estender seu território para preservar suas regiões fronteiriças. Segundo Kinzer:

Os reis Qajar não pareciam incomodados de ver seu país afundar na subserviência, ou, se estavam, optaram por tirar o máximo proveito deste destino supostamente inevitável. No que acabou se revelando um enorme erro de cálculo, eles acreditaram que o povo iraniano aceitaria qualquer coisa que lhe fosse ditada por seus governantes. Mas sua corrupção e, principalmente, sua propensão a permitir que o Irã caísse sob o domínio das potências estrangeiras puseram-nos em descompasso com seu povo, isto é, fizeram-nos perder sua *farr*, seu direito de governar. Armados com o princípio xiita, que dá ao cidadão comum o direito inalienável de derrubar o despotismo, e também com os ideais do novo mundo emergente, os iranianos se rebelaram de uma forma nunca experimentada pelos seus antepassados. (2004, p. 45-46)

O século XX ainda geraria profundas transformações no pensamento xiita, grande parte dele atribuído à ação do Ocidente sobre o Oriente Médio. No próximo capítulo será exposta e analisada a história recente do Irã, assim como o caminho que os ulemás trilharam até constituírem a República Islâmica.

(2)

DA PÉRSIA AO IRÃ

O DUODÉCIMO E SUA INTERAÇÃO COM O ESTADO, MONARQUIA, SECULARISMO E OCIDENTE

Durante o período de formação do xiismo, como vimos, houve um processo de conflitos doutrinários, contudo, ao final do século XIX esse não mais se configurava num dilema para os ulemás. Entretanto, devido às características da dinastia Qajar, os ulemás iranianos passaram a reavaliar o modelo de submissão a um governo que, em certos sentidos, se afastava do xiismo. Também, considerando o fato de que Qom já tinham grande influência sobre a população, haja vista existir o reconhecimento da importância de os fiéis pautarem suas vidas pelos ditames dos teólogos, gradualmente essa importância foi introjetada nos ulemás e esse poder religioso começou a expressar-se na política.

Demant ressalta que, independentemente dessa situação que estaria ocorrendo na Pérsia, no início do século XX o Ocidente impôs aos muçulmanos sua supremacia tecnológico-militar e, como efeito imediato, o Império Otomano logo deixaria de existir e o Império Persa passaria a sofrer mais intervenções estrangeiras.

O domínio tecnológico-militar do Ocidente desmascarou a decadência interna dos impérios muçulmanos e logo estimulou reflexões a respeito. Pensadores emergiram para criticar a supremacia ocidental, e mais ainda a impotência dos próprios muçulmanos para fazer frente à penetração européia. Os vários “diagnósticos” e “terapias” propostas desde o final do século XIX iriam traçar as linhas matrizes do mundo muçulmano no século XX. (DEMANT, 2004, p. 82)

Se, por um lado, o poder ocidental e sua superioridade frente aos muçulmanos aceleraram a desestruturação do Império Otomano – que há ocorria desde o século XIX, devido a problemas internos –, desencadeando, inclusive, na criação de vários Estados; por outro, no Império Persa o efeito não foi tão degenerativo. Evidentemente que Potências como Grã-Bretanha e União Soviética passaram disputar a Pérsia (Irã) como área estratégica – parte do *Grande Jogo* –, no entanto, a própria atuação das forças estrangeiras exerceu influência

indireta nos desenvolvimentos internos iranianos, os quais fizeram com que os ulemás galgassem mais poder político.

Assim, diante do “breve século XX” (HOBBSAWM, 2008), em que o conflito principal se desenvolvia entre EUA e URSS (segundo o historiador, um conflito ideológico), *na periferia do sistema internacional* os xiitas buscavam alterar a ordem imposta. Nesse sentido, é de grande relevância reavaliar os principais eventos desencadeadores de transformações que ocorreram no Irã.

É certo que, conforme Said aponta,

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto, e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. Esse problema alimenta discussões de toda espécie – acerca de influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras. (SAID, 2005, p. 33)

Partindo da perspectiva de Said, de fato, esse capítulo busca analisar os eventos que desencadearam a mudança de *status* dos religiosos iranianos e os fez alcançar o poder. Mas não se restringe a isso, pois o que está em jogo não é descobrir “culpados e inocentes”, mas sim o processo que levou os ulemás xiitas a se tornassem antagonista nas arenas interna (luta dos xiitas com seu governo) e externa (luta dos xiitas com o Ocidente).

Muito mais do que pautar essa análise por um “choque de civilizações” (HUNTINGTON, 1997), busca-se decodificar os elementos que levaram os xiitas a romperem com o modelo de governo ocidental para trilhar o caminho no sentido de constituírem um governo islâmico. E, nesse sentido, a presença dos ulemás foi imprescindível, pois houve o fortalecimento doutrinário do xiismo e sua instrumentalização (principalmente através do *wilayat al-faqih*).

Assim, esse capítulo destina-se a analisar a participação das lideranças religiosas xiitas nos principais eventos políticos que constituíram mudanças no Irã. E, devido à importância do aiatolá Khomeini para a Revolução Islâmica, sua trajetória será exposta para posterior discussão e análise do *wilayat al-faqih* nos dois próximos capítulos.

2.1 O FINAL DO SÉCULO XIX E O FIM DA PÉRSIA

Os momentos finais da dinastia Qajar, no Irã, fizeram com que várias questões fossem suscitadas e exigissem o posicionamento da população. Apesar da tradição que impunha

aos iranianos a necessidade de sujeitar-se à autoridade, os xás Qajar, em muito, fizeram com que outras leituras fossem trazidas à tona e, de certa forma, propiciaram a primeira grande revolução que o país vivenciaria no início do século XX – a Revolução Constitucional (1905-1911).

Inicialmente o processo de aceitação da monarquia não era estranho ao modelo instituído no país há séculos e, com a assimilação do xiismo pelos persas, o conceito de respeito à liderança, irmanado ao direito de pessoas justas guiarem a comunidade – tal qual o era atribuído aos imãs –, fez com que o poder do xá fosse referendado e fortalecido. Contudo, esse reconhecimento tinha como pedra fundamental, e ponto de equilíbrio, a necessidade de que os xiitas reconhecessem suas qualidades como guia justo.

Mackey, acerca da função do xá Qajar, aponta as seguintes questões:

Na prolongada, e em geral miserável Dinastia Qajar, o xá governou mais por manipulação do que por força. Ele funcionava como o *ilkhán*, protegendo cada comunidade e tribo contra os rivais e o Estado contra a agressão estrangeira. Desde que ele protegesse o Irã interior e externamente, o xá podia esperar o compromisso do líder de cada comunidade e das pessoas a seu serviço. Em essência, o soberano exerceu o papel de árbitro supremo que se sentava para julgar acima das disputas envolvendo o Irã e muitas comunidades divergentes. Na ausência de leis escritas, esperava-se que o xá decidisse de acordo com a abstrata, mas real, noção de justiça moral. (MACKEY, 2008, p. 132)

Paralelamente à insatisfação por parte das ações assumidas pelo xá, um segundo movimento começava a abalar a estrutura do Irã, qual seja, as inovações provenientes do Ocidente. Esse conflito tornava-se flagrante devido ao fato de que a partir da adoção do xiismo pelos persas, todos os demais povos que passaram por seu território assimilaram sua religião e seus conceitos. De certa forma, o vanguardismo do mundo muçulmano prevaleceu sobre a Europa por séculos, contudo, no século XIX o fluxo foi invertido e o próprio xá passou a deslumbrar-se com o modelo de vida europeu. De tal forma esse processo se deu que, no Irã, as famílias mais abastadas enviavam seus filhos para estudarem na Europa no intuito de absorverem um conhecimento tecnológico. (DANIEL, 2001, p. 109)

Por sua vez, a postura do xá fez com que os clérigos xiitas passassem a questionar mais enfaticamente as mudanças que o regime estaria sofrendo. E, durante esse processo, duas correntes surgiram, quais sejam, uma vertente mais liberal que se sujeitava a avaliar as ideias ocidentais que estavam sendo difundidas no intuito de verificar sua compatibilidade com o Islã e mesmo uma possível composição ao xiismo tradicional. E uma segunda vertente, ainda não tão estruturada e aceita junto à população, mas que percebia um risco na assimilação da cultura ocidental, devido à maneira como estava ocorrendo.

A modernidade apresentada pelo Ocidente era de magnitude tal que colocava em xeque muitos dos valores da cultura persa-muçulmana. E, esse foi o ponto que fez com que as lideranças xiitas assumissem uma postura mais engajada politicamente. A percepção dos ulemás era de que o processo de assimilação da nova cultura do Ocidente poderia implicar na aceitação do secularismo, um risco para as tradições, haja vista a vida deixaria de ser regida pelos princípios islâmicos. “Os tradicionalistas [religiosos] interessavam-se pelo Ocidente só do ponto de vista de defender a fé contra o infiel. Aos seus olhos, o declínio do Irã tinha uma fonte: descuido aos princípios e ensinamentos islâmicos” (MACKEY, 2008, p. 139-140) De certa maneira, essa justificativa seria exposta por grupos fundamentalistas, posteriormente, uma vez que passariam a atribuir a falha pela sujeição ao Ocidente não a qualquer equívoco do Corão ou das *Tradições*, mas sim, pelo afastamento que os fiéis passaram a ter dos ensinamentos. (LEWIS, 2004)

Essa crise de confiança entre ulemás e o monarca passou a assumir maior intensidade quando o xá Nasil ed-Din fez suas viagens pela Europa (1873, 1878 e 1889). Ali ele passou, gradualmente, por um processo de assimilação cultural que o fez, inclusive, apropriar-se da

maneira de vestir dos estrangeiros e abandonar a tradição persa. Entretanto, conforme salienta Mackey, a curiosidade do monarca por seus pares constitucionais da Europa não era seu interesse principal, o foco concentrava-se nos equipamentos militares, haja vista ele perceber a função do Irã no “Grande Jogo” que era travado entre Rússia e Grã-Bretanha pelos territórios asiáticos.

A pressão russa sobre o território e a intromissão britânica no Irã para proteger os portais para a Índia conduziram o xá na busca por tecnologia ocidental encontrada nas fábricas de munições, fundições de canhão e fábricas de pólvora. Quanto mais ele via, mais o Xá Nasir ed-Din ficava seguro de que, para ser forte, o Irã deveria adotar as idéias do Ocidente. Desse modo, o país tentou envolver-se com a Europa. Juntando armas ocidentais e bricabraques, o Xá Nasir ed-Din deixou para trás a base da civilização ocidental – o cumprimento da lei. (MACKEY, 2008, p. 141)

Apesar das arbitrariedades e excentricidades do xá, o governo conseguia ser mantido porque o Irã possuía uma população nuclearizada em famílias, tribos, aldeias e setores dentro das cidades. A separação geográfica desses grupos, aliada a lealdades às famílias e lideranças religiosas, além de a disputa entre esses grupos por vantagens econômicas, fazia com que não se unissem em prol de um suposto inimigo comum, naquela altura, o próprio xá.

Outra questão estrutural também facilitava a atuação do xá, qual seja, no caso de haver uma oposição formal aos seus abusos, caberia aos ulemás a denúncia, haja vista não existir uma instituição pública que tivesse tal atribuição.

Entretanto, os clérigos constituíam parte do sistema. Por gerações, o xá defendera o Xiismo como a religião do Estado, e o ulama era, por intermédio da prescrição de serviço religioso aos fiéis, forçado a obedecer o monarca. Ainda no reinado do Xá Nasir ed-Din, o abismo entre a monarquia, que havia começado anteriormente, alargou-se em uma atmosfera de absolutismo crescente. (MACKEY, 2008, p. 142)

Quando o xá percebeu que o sistema de arrecadação de impostos do Irã já não mais satisfazia os interesses de seu governo e não possibilitaria a manutenção do estilo Qajar, um dos caminhos que surgiu para sanar esse problema foi a venda de concessões públicas. No intuito de atender, exclusivamente seus interesses pessoais e preservar o *status quo*, lançou mão das prerrogativas do poder absoluto e vendeu direitos de mineração, das estradas de ferro, bancários, dentre outros segmentos que gerassem fundos para o governo. O beneficiário dessas concessões foi o barão britânico Julius de Reuter, que, apesar de seus interesses comerciais, também atuava em prol da Inglaterra no “Grande Jogo”. (DANIEL, 2001, p. 114)

Essas concessões significaram a dilapidação quase que absoluta das riquezas do estado iraniano, além de uma enorme insatisfação russa, a qual, depois de intensa pressão sobre o xá, fez com que rompesse o acordo com Reuter. No entanto, o xá continuaria a negociar com

estrangeiros outras concessões até que chegou ao ápice do pragmatismo quando, em 1890, compensou Reuters por “suas perdas” nos negócios anteriores, com a concessão do tabaco.

De acordo com essa nova negociação, a empresa britânica deteria os direitos de monopólio sobre o tabaco e, somente ela poderia comprá-lo, vendê-lo e exportá-lo, sem qualquer competição interna. Esse evento marcou o que viria a ser conhecido por Revolta do Tabaco (1891-1892) e, de acordo com Axworthy,

This drew opposition from a formidable alliance of opponents: landlords and tobacco growers, who found themselves forced to sell at fixed price; bazaar traders, who saw themselves once more frozen out of a lucrative sector of economy; the readership of new reform- and nationalist- oriented newspaper operating from overseas; and the ulema, who were closely aligned to the bazaar traders and disliked the foreign presence in the country. (AXWORTHY, 2008, p. 196)

No que tange à participação dos ulemás, a total mudança de conjuntura político-econômica fez com que o Grande Aiatolá Mirza Mohammed Hassan Husseini Shirazi (considerado o *marja' al-taqlid*), através de uma *fatwa*, decretasse o início do boicote ao tabaco. A construção da mudança de postura do ulemá vinha sendo desenhada gradualmente, inclusive mantivera contato com outra liderança religiosa, como Sayyed Jamal al-Din Afghani, que apesar de possuir uma visão mais liberal acerca da modernidade era absolutamente contra a influência estrangeira no país. Al-Afghani foi um dos propulsores do pan-islamismo e, apesar de ter sido obrigado a deixar o Irã, continuou a dar apoio ao movimento a partir do Iraque.

Para que o aiatolá Shirazi assumisse um posicionamento tão enfático contra um governo que estava estabelecido há anos, buscou justificativa para sua *fatwa* na doutrina xiita, contudo, também em interesses corporativos que poderiam ser entendidos como pragmáticos.

De acordo com Shomali³⁵ (2011), o aiatolá Shirazi estabeleceu uma relação muito objetiva entre religião e política, o que propiciou o sucesso em sua demanda. Assim, primeiramente expôs que o tipo de obrigação que se estabelecia com o monopólio do tabaco levaria as pessoas a se sujeitarem à compra e venda a partir de uma só fonte, o que era entendido como uma “restrição de liberdade”, por isso, incompatível com os desígnios do Islã. Também, devido ao papel de destaque que o ulemá exercia na sociedade iraniana, foi capaz de incutir junto à população o entendimento de que atribuir uma concessão a um estrangeiro, não-muçulmano, seria um ato exorbitante e merecedor de penalização, ou revisão.

³⁵ Prof. Mohammad Ali Shomali é PhD em Ética da Filosofia e Estudos Islâmicos. Foi responsável pelo Centro Islâmico de Londres e, atualmente, dirige o “Instituto Internacional de Estudos Islâmicos” na cidade de Qom, Irã. O Prof. Shomali foi entrevistado para essa pesquisa em 05 de maio de 2011, na cidade de Qom, Irã.

Por outro lado, grande parte dos ulemás mantinha vínculo com comerciantes e associações ligadas ao comércio do tabaco e, com o monopólio imposto pelo xá seu rendimento ficaria comprometido, por sua vez, a redução dos lucros de vendas restringiria a quantidade de doações para suas mesquitas.

De fato, o movimento criado contra o xá se alastrou por várias localidades do Irã e, para evitar o colapso do estado, a concessão do tabaco foi revista e cancelada.

Keddie aponta que,

The protest against the tobacco concession was the first successful mass movement in modern Iranian history, and led to defeat of the government and triumph of the protesters in their demand for a total cancellation of the concession. This success undoubtedly gave courage to the conscious opponents of the government and foreign encroachments, and led many to see for the first time that it was possible to defeat the government, even on a matter involving European interests. (KEDDIE, 1966, p. 1)

Assim, abriu-se o caminho para a participação maior dos ulemás na vida política do país, da mesma maneira que proporcionou a aproximação deles à população. Desdobramentos desse evento capital para o Irã seriam vistos novamente no início do século seguinte.

2.2 A REVOLUÇÃO CONSTITUCIONAL (1905-1911)

A Revolução Constitucional fora algo inédito no Oriente Médio, haja vista configurar-se em um movimento que contou com baixa mobilização militar e levou a população, em sua grande maioria, a mobilizar-se contra o *modelo de ocidentalização* instituído pela monarquia Qajar (desde o início do século XIX com Abbas Mirza), o qual, apesar de ambicionar trazer o desenvolvimento técnico-científico ao Irã, também favorecia as grandes potências em detrimento de seu povo. (HAIRI, 1977; ESPOSITO; 2005; LEWIS, 1996)

Um diferencial a ser destacado nesse processo diz respeito ao fato de que, apesar de o país ainda ser basicamente composto por camponeses, a união entre intelectuais, comerciantes e clérigos, contra o autoritarismo do Qajar, fez com que o movimento revolucionário assumisse um caráter nacionalista e, por conseguinte, alcançasse mais facilmente os anseios populares. (AXWORTHY, 2008) Não obstante à propensa união, cabe salientar que as lideranças estavam unidas, porém vislumbravam interesses e “destinos” distintos para o Irã.

Nesse contexto anti-Qajar, a revolução passou a ser uma saída viável para impedir que o governo continuasse num processo que se deslegitimava gradualmente devido às sucessivas atitudes equivocadas de implementação de políticas econômicas, sociais, educacionais, de

segurança, etc. E, como divisor de águas desse processo, destaque deve ser dado, conforme foi exposto anteriormente, ao significado da Revolta do Tabaco (1891-92), cujo engajamento dos ulemás representou o início de uma nova postura política.

Ainda, há de se ressaltar que o xá conseguia provocar a ira e insatisfação de todos os segmentos sociais e unificar secularistas e clérigos num mesmo discurso, qual seja, o nacionalismo. (BAYAT, 1991) Por mais que os clérigos xiitas ainda percebessem o nacionalismo com certo receio, devido a algumas apropriações desse conceito – haja vista ele sugerir a implantação do secularismo no país – funcionava perfeitamente para expor o risco da *ocidentalização*.

A profusão de ideias que pairava pela Europa no final do século XIX e início do século XX repercutia no Irã e fazia com que, mesmo dentre os clérigos, houvesse pensamentos destoantes. Dentro do grupo dos liberais, liderado por Jamal al-Din Afghani, além de haver o incentivo ao nacionalismo, ainda ressaltava-se o valor da modernidade,

Na opinião do clérigo [Afghani], nada no Alcorão impediria a aceitação de algum dos valores Ocidentais. Pelo contrário, a aceitação e a tradução de idéias ocidentais de reforma social e política em um contexto islâmico destruiriam muito da atratividade que o Ocidente envolve os iranianos. (MACKEY, 2008, p. 144)

Entretanto, outros clérigos percebiam nas políticas educacionais – ditas *modernas* – implantadas pelo Qajar um grande risco para a efetivação do secularismo e o abandono das tradições islâmicas. Tradicionalmente, havia uma divisão estabelecida no Irã em que os ulemás exerciam uma função religiosa e deixavam que o estado fosse governado pelo xá. Dentro desse paradigma, a educação religiosa era utilizada para preservar os valores islâmicos, contudo, a *ocidentalização do ensino* era vista pelos ulemás como uma maneira de afastar os fiéis da sua égide.

A questão das reformas educacionais é delicada e controversa, pois a intenção do xá, segundo Daniel (2001), era legítima ao propor uma transformação no modelo educacional que visava melhor capacitar os iranianos, como a elite do país já fazia com seus filhos ao enviá-los para estudar na Europa. Não obstante, o entendimento dos ulemás não estava muito distante da estratégia de ação do xá (KEDDIE, 1983), que pretendia afastar os muçulmanos de conceitos que, para ele, atrasavam o progresso do país e eram propagados pela religião.

No Irã, durante o período que precedeu os movimentos de rua, e mesmo enquanto ocorriam, as lideranças religiosas deram amplo apoio aos movimentos populares, inclusive sendo as responsáveis por assumir a frente da Revolução quando essa desencadeou em 1905. Contudo, o aspecto que chama a atenção nesse episódio é que se configura, praticamente, no

único caso em que uma liderança religiosa tradicional deu suporte e liderou uma revolução constitucional moderna. Evidentemente que nem todos ulemás tomaram parte no movimento, e, conforme a Revolução foi se radicalizando contra o modelo monárquico absolutista dos Qajar, houve clérigos que foram cooptados para prestar apoio ao regime.

Outro aspecto relevante acerca do posicionamento dos clérigos xiitas, e que comprometia diretamente em seu engajamento na luta contra, ou a favor, do xá, diz respeito ao alinhamento aos primeiros-ministros. Apesar de a doutrina xiita sugerir a existência do *mujtahid*, nem sempre houve unanimidade na sua escolha e surgiam as dissidências. Com base nesse fato é possível perceber que os primeiros-ministros tinham *seus membros favoritos dentre os ulemás* e, ao serem levados para o governo, automaticamente criavam uma oposição política ao xá, haja vista esses clérigos já serem oponentes no âmbito religioso.

Bayat (1991, p. 14) salienta que apesar de grande parte de os ulemás possuírem fontes de renda que levariam à independência frente ao xá, ainda existia uma parcela substancial de religiosos que precisava de seu apoio para a manutenção das obras sociais, *madrasas*, etc. E, para tanto, contestava a obrigatoriedade de seguir o *mujtahid*, inclusive discordando de seu papel de *marja' al-taqlid*, para atender aos interesses do xá. A compensação para o endosso religioso às ações do monarca se dava financeiramente ou na nomeação desses ulemás para o exercício de cargos políticos.

À parte os clérigos que se entregavam à troca de favores pelo apoio ao Qajar, a grande maioria estava engajada na luta para suplantar a situação calamitosa que o Irã se encontrava, principalmente depois da morte do xá Nasir al-Din (1896) e ascensão de seu filho ao poder, Muzaffar al-Din. Inclusive, um argumento doutrinário muito utilizado para deslegitimar os Qajar era de que qualquer governo que fosse constituído abaixo do “Imã Oculto” deveria passar pela aprovação do *mujtahid*. Essa foi uma leitura incorporada pelos ulemás e que não tinha sido implementada durante a dinastia Safávida, haja vista ela ter dado suporte aos clérigos. (KEDDIE, 1980)

Outros fatores que estimularam, ou mesmo deram liberdade de atuação aos clérigos são destacados por Keddie (1980, p. 68-69) como: 1) sua independência política e econômica, haja vista coletarem as contribuições religiosas, administrarem ou possuírem vastas propriedades, além de terem a possibilidade de refugiarem-se em templos xiitas iraquianos, em momentos de crise; 2) não dependerem de qualquer determinação ou sujeição aos monarcas para referendarem seu prestígio, haja vista guardarem grande proximidade com a população urbana e associações, além de que sua popularidade estava fundamentada na quantidade de seguidores e alunos que possuía; 3) já que eram percebidos como uma classe,

tinham de defender-se dos usurpadores estrangeiros e evitar que o Irã caísse nas mãos de infiéis; e, 4) o xá nada fez para interromper a separação iminente que estava sendo constituída entre ulemás e governo.

Em 1905, quando não mais era possível suportar os desmandos do Qajar, assim como toda a estrutura corrupta montada para arrecadar cada vez mais dinheiro de uma população falida, o povo foi às ruas e teve início, oficialmente, a Revolução Constitucional. Dentre suas lideranças, o ulemá que passara a segui-la inicialmente, Sheik Muhammad Husayn Na'ini, defendia ardorosamente a compatibilidade entre as ideias constitucionais e as tradições do Duodécimo. (DAFTARY; NANJI, 2007, p. 227)

Grande parte das medidas políticas adotadas pelo Qajar era colocada em prática por seu primeiro-ministro; assim, ele se transformava no alvo principal dos manifestantes. Conforme o xá se negava a depô-lo, mais os grupos liderados pelos clérigos se mobilizavam em manifestações públicas. E, nesse cenário fortemente tensionado, três *mujtahids* exerceram papel relevante para pressionar ainda mais o governo do xá, foram eles: Aiatolá Mirzā Sayyed Mohammad Tabātabā'i, Sayyid Abdullah Behbahani e Sheik Fazlollah Noori. Os dois primeiros estavam favoráveis à instituição da “Casa da Justiça” (*'adālatkhāna*), contudo, Behbahani a via menos *no sentido ocidental* e mais pensada como “uma Casa regida pela *sharia*”.

Do início das manifestações de rua até a assinatura da Constituição pelo xá Mouzaffar al-Din (1906, porém, em 1907 morre e é sucedido por seu filho xá Mohammed Ali), o Irã se viu inserido numa luta pela *modernidade* – as reformas exigidas pela população e criação de uma câmara de representantes populares –, contudo, subsidiada pela forte argumentação religiosa. Enquanto clérigos como Tabātabā'i e Behbahani proferiam sermões contra o xá e seu primeiro-ministro, divulgavam pela cidade que a tribo dos Qajar teria ajudado Yazid no massacre de Karbala. (MACKEY, 2008; AVERY, HAMBLY, MELVILLE, 1991)

A grandiosidade que o movimento assumiu fez com houvesse uma paralisação geral em Teerã por 18 dias, inclusive com a intervenção dos governos britânico e russo – os quais fizeram de seus postos diplomáticos bases para receber os comerciantes que estavam sendo obrigados a abrirem suas lojas sob a pena de terem seus bens confiscados, caso não cumprissem as ordens. E, durante uma das várias manifestações que ocorreram por Teerã, um jovem foi atingido por uma bala e veio a falecer. Ressurgia, com isso, o mito do mártir, da entrega por uma causa, e dos usurpadores do poder.

Sem conseguir suportar a pressão interna e externa, em 1906, o xá Mouzaffar al-Din demitiu o primeiro-ministro Ain al-Dawla e convocou os *bastis* de Qom para informar que aceitaria a constituição. Sayyid Abdullah Behbahani “[...] proclamava a vitória da unidade nacional e do ideal de justiça.” (MACKEY, 2008, p. 151) Na sequência, em 7 de outubro de 1906, o xá participou da cerimônia de inauguração do *Majlis*. Efetivamente, o Irã assimilava mais uma característica do mundo Ocidental, ou seja, a câmara dos representantes do povo ganhava sua versão muçulmana, contudo, as forças que se uniram para restringir o absolutismo do xá, agora deveriam pensar em como seria o “regulamento” que regeria suas vidas.

Era o clero que mobilizava as massas em nome da justiça. E como o clero era dirigido pelos assuntos principais da teologia e pelas rivalidades insignificantes entre homens, isso obrigou a uma parada para reformas. Como os clérigos xiitas dividiam-se no assunto do Governo Constitucional, o que motivava vários indivíduos e grupos dentro do estabelecimento clerical, e a maneira como cada um reagia aos eventos posteriores, foram relevantes não só para a revolução Constitucional mas também, em geral, para a era de Mohammed Mossadeq a Revolução Islâmica e o futura da República Islâmica. (MACKEY, 2008, p. 148)

A união *suis generis* de pessoas que *construíram a Revolução* somente permaneceu até a implementação do governo constitucional, a partir daí houve a ruptura desses aliados, pois os religiosos defendiam a *Sharia*, e esse era um modelo muito distante do secularismo que a modernidade propunha. (HARI, 1977)

A proposta tão difundida de formar um governo baseado nos princípios islâmicos de justiça e igualdade e que absorvesse os fundamentos das ciências e da civilização moderna parecia distanciar-se de uma viabilidade de fato. Alguns ulemás, inclusive o mais importante *mujtahid* de Teerã, Sheik Fazlollah Noori, o qual havia aceitado essa *fórmula revolucionária* no começo da Revolução, deu-se conta de que os reformadores não-muçulmanos começaram a defender mais livremente o valor de uma *constituição ocidental*, o que significava um risco devido à estrutura que havia sido montada para elaborar a Constituição. (YAZDANFAR, s.d.) O resultado dessa insatisfação foi o rompimento de Noori com a proposta constitucional e a defesa mais enfática da *sharia* para reger a vida dos xiitas. De acordo com o clérigo, “[...] a Constituição contradizia a *sharia*, o plano divino de uma só ordem. A soberania pertencia a Deus, ao profeta e à sua família, e, na ausência do 12º Imã, ao *ulama*.” (MACKEY, 2008, p. 153)

No ato da assinatura da Constituição (imagem abaixo), já com o xá profundamente doente, as dúvidas acerca de sua efetividade eram grandes, até porque, pairava uma certa tensão entre os membros que participaram da Revolução. O Irã que estava sendo construído

não havia sido planejado anteriormente. O movimento revolucionário, inicialmente, tinha apenas *um inimigo* e, por isso, todos focavam sua artilharia na possibilidade de derrubá-lo. O governo constitucional era uma experiência nova para todos, inclusive àqueles que passaram a fazer forte oposição a ele.

Por fim, a Constituição fora idealizada para ser a grande solução para os problemas do Irã, entretanto, cada grupo que ali estava representando detinha uma visão distinta acerca dela. Assim, inicialmente o desequilíbrio na quantidade de membros dos

segmentos sociais já se apresentou como um problema. Contudo, mesmo a forte representatividade dos *bazaari* não conseguiu fazer com que sua demanda fosse atendida, ou seja, a modernização não se dava de maneira que pudesse privilegiá-los em detrimento aos estrangeiros que continuavam a interferir política e economicamente no Irã. Ao mesmo tempo, as divergências entre os ulemás, acerca da real força de atuação do *Majlis*, se constituíam numa fratura na Revolução.

Yazdanfar, ao analisar a situação específica dos clérigos e seus “equivocos”, constata que

[...] the Revolution failed when the secularists and their allies, the clerical dissidents, had already called for religious reforms and had already transformed their calls into demands for the secularization of important social institutions controlled by the `ulama. In fact, many of the `ulama participated in the revolution without having perceived the nature of what was being demanded and its implications for themselves and Iran. They agreed on the compatibility of Western concepts with Islam without having perceived that these Western concepts and modern social forces would achieve for official Shi'i Islam what the traditional leadership had continually frowned upon, that is, direct participation in temporal affairs. Therefore, although the Revolution failed mainly due to the fact that some of the leading `ulama had defected, the Constitutionalists gained more through secularizing important social institutions which were under the control of the `ulama. (YAZDANFAR, s.d.)

O processo de secularização mencionado por Yazdanfar levou o Sheik Fazlollah Noori a utilizar todo seu poder de influência religiosa para conseguir algumas alterações na Constituição (implementadas pelo *Majlis* logo em 1907, tais como a criação do tribunal da *Sharia* e a criação de um grupo de “censores xiitas” para analisar as leis propostas), contudo,

apesar de representar certo ganho para os xiitas tradicionais, não unificou os ulemás.

Com isso, a instabilidade política e a dificuldade de preservar os interesses nacionais, além de satisfazer as potências russa e britânica, fizeram com que o reinado do xá Mohammed Ali fosse de

apenas dois anos. Um período extremamente turbulento e que serviu para colocar em dúvida a viabilidade do modelo constitucional no Irã.

Ainda, não obstante às disputas internas no *Majlis*, a assinatura do tratado entre Rússia e Grã-Bretanha (1907) dividindo o Irã em duas zonas de influência (ver mapa da página anterior), fez com que o nacionalismo voltasse a ser o foco da questão. (AVERY, HAMBLBY, MELVILLE, 1991) Aliado às concessões econômico-comerciais que o governo iraniano tivera de fazer aos russos, revoltas em várias localidades do país começaram a abalar o reinado do xá. Em resposta aos movimentos, em 23 de junho de 1908, o xá, apoiado pela brigada russa, reprimiu os manifestantes e fechou o *Majlis*. Clérigos que davam suporte à resistência acabaram sendo presos.

Também, no intuito de não deixar que a Revolução se esvaísse, a resistência ao fechamento do *Majlis* passou para Tabriz, de onde os clérigos reformistas travavam uma luta pelo modelo constitucional, inclusive, contra suas contrapartes tradicionalistas. Não conseguindo ter a revolta de Tabriz abafada, houve seu deslocamento de volta a Teerã, e, por conseguinte, a pressão fez com que o xá renunciasse em prol de seu filho (1909). Subiu ao trono o novo xá, Ahmed, então com 12 anos de idade.

Com resultado deste processo, o *Majlis* foi restaurado e voltou a funcionar, mas a mesma situação de luta interna e descrença por parte da população sobre o constitucionalismo fez com que um caminho fosse construído pelo xá para que em 24 de dezembro de 1911 um golpe de estado abandonasse os princípios constitucionais e a centralização do poder voltasse a ser a regra no Irã, o *Majlis* saiu de cena.

O final da Revolução Constitucional propicia análises distintas acerca os acontecimentos. No que tange à derrota do *Majlis*, esse fato não teria significado a descrença do modelo constitucional, haja vista, na Revolução Islâmica (1979) os mesmo princípios seriam utilizados para constituir a república. Também, a unidade do xiismo teria sido colocada em xeque pelas vertentes contraditórias dos clérigos tradicionalistas e modernizadores, como efeito, a construção de uma doutrina mais rígida e hierarquizada seria a solução. Ainda, a influência das potências estrangeiras em todos os aspectos da política interna e externa iraniana teria gerado uma descrença da população.

De acordo com Nazem (1975), além do embate interno, a influência das potências russa e britânica era um elemento fortemente desestabilizador do estado, e, nesse sentido, a percepção de que a manutenção desse modelo seria altamente prejudicial fez com que fosse vislumbrada outra possibilidade de aliança, qual seja, os Estados Unidos. Isso porque, além de

apresentar elementos que apontavam para “liberdade e independência dos poderes europeus”, também se configurava numa nova potência em surgimento. Os iranianos percebiam os Estados Unidos como um país engajado em um projeto (democrático) e, por isso, sem interesses no Irã.

Up to 1911 the Iranians were aware of alliances and the counter alliances among the Europeans Powers. They knew that they had no alternative except to get the help of the third power to prevent the expansion of Russian and British influence in their country. The Iranians who favored Germany in the first decade of the twentieth century became suspicious of Germany after the meeting at Postdam. German prestige, which was rising rapidly, came to a standstill. The result was that Iran had to turn to another Power which had no alliances with the Western Powers. At that time there was one great Power which had no alliances. That was the United States. During that time the United States had no interest in Iran, and the relations of Iran with her were cordial. The Iranian people turned with hope to United States because they wanted “to be free from European political intrigue”. (NAZEM, 1975, p. 69)

Até o próxima transformação substancial na história política iraniana, dois eventos foram de grande relevância, quais sejam, a reabertura do *Majlis*, em 1914, respaldando a argumentação de que o modelo constitucional ainda teria condições para expandir. E, a assinatura do Tratado Anglo-Persa (1919), que propiciava à Grã-Bretanha influência direta na política e economia iraniana. Ainda mais porque, desde 1908 já havia sido descoberto petróleo no país e na década seguinte sua importância passou a crescer substancialmente. Segundo Lord Curzon, a partir das palavras de seu biógrafo, o interesse dos britânicos no Irã era claro, “[...] always he [Lord Curzon] had dreamt of creating a chain of vassal states stretching from the Mediterranean to the Pamirs to protecting, not the Indian frontiers merely, but our communications with our further Empire.” (*apud* AVERY, HAMBLY, MELVILLE, 1991, p. 215)

A sujeição do xá Ahmed às vontades dos ingleses foi um dos fatores que levaria a sua ruína em 1925, entretanto, quatro anos antes, em 1921, o surgimento de mais um personagem na história iraniana faria com que ela se transformasse drasticamente. Afrontando as ordens do xá, o então oficial cossaco, Reza Khan, marchou para Teerã e, após forte pressão e acusação de que o xá estaria entregando às riquezas iranianas aos britânicos (um ato de forte cunho nacionalista) conseguiu se transformar no chefe das forças armadas.

2.3 OS PAHLAVI E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO

A dinastia Pahlavi foi relativamente curta, em comparação às anteriores que a sucedeu, também, apenas dois monarcas estiveram à sua frente, quais sejam, Reza Kahn e Mohammad

Reza. Entretanto, foi durante o período de 1925 a 1979 que a Pérsia se transformou em Irã, os clérigos questionaram a secularização do Estado e alternaram seu posicionamento, ora apoiando, ora fazendo oposição ao regime. Também, mais do que nunca, a influência estrangeira no país foi objeto de questionamento.

Assim, tendo em vista que o reinado de Mohammad Reza foi o mais extenso (1941-1979) e, conseqüentemente, terá mais eventos históricos analisados, nesse subcapítulo será apresentado o governo de Reza Kahn e apenas o início do reinado de Mohammad Reza. Na sequência do estudo – que se estenderá por todo o reinado do segundo xá da dinastia Pahlavi – os eventos serão analisados em subcapítulos distintos.

2.3.1 REZA KHAN E A CRIAÇÃO DA DINASTIA PAHLAVI

O final da dinastia Qajar se deu em 1925, com Reza Khan iniciando sua dinastia, Pahlavi – nome adotado em homenagem à sua região –, contudo, a partir de 1921, quando conseguiu fazer com que o xá Ahmed se sujeitasse às suas ordens, percebeu o quão fraco era o governante e o quão equivocada estava sua estratégia política.

Reza Khan, em 1921, como chefe das forças armadas, iniciou um processo de restauração do sentimento nacional iraniano implementando medidas que entendia se constituírem na única maneira de fortalecer os valores de sua terra e afastar o país do modelo de sujeição ao Ocidente – não que ele fosse contra a modernização proposta pelo Ocidente, mas sim, contra a dominação de seu povo. Primeiramente percebeu que de nada valeria todo o furor nacionalista se não conseguisse criar ferramentas para proteger seu país. Passou, gradualmente, a preparar um exército formado por iranianos, promovendo a substituição dos cossacos ou transformando-os numa minoria. (AVERY, HAMBLBY, MELVILLE, 1991) E, como havia sido treinado nas forças cossacas, sabia muito bem o que era disciplina e como constituir um exército cujo valor maior fosse sua pátria.

Primeiramente Reza Khan passou a lutar contra tribos dissidentes e as forças russas em território iraniano (região do Cáucaso) e, na sequência, voltou sua atenção para o reduto britânico ali instalado, qual seja, o reino do Sheik Khazal Sardar-e Qadas de Mohammara, o qual defendia os interesses da Coroa britânica nos assuntos relacionados ao petróleo.

Nesse meio tempo, em 1922, a troca de primeiro-ministro levou Qavam al-Saltana ao cargo e transformou a maneira com que o Irã percebia seu futuro. Gradualmente as relações políticas com União Soviética e Grã-Bretanha foram sendo substituídas pela aproximação aos Estados Unidos e começava-se a negociar com a Sinclair Oil Company. Todo esse processo

era endossado por Reza Khan, o homem que mantinha as forças armadas sob seu controle para dar sustentação às mudanças.

Já como primeiro-ministro, Reza Khan, em 1923, marchou para a província do Cusistão e impôs a paz ao xeique de Mohammara. Gradualmente o sentimento nacional se fortalecia e a população passou a perceber Reza Khan como um dos líderes mitológicos que a Pérsia construiu em seus séculos de história. Também, a saída do xá Ahmed do país, no final do mesmo ano, para tratamento de saúde no exterior, abriu caminho para que o nome de Reza Khan começasse a surgir como um sucessor do xá. Tentava-se criar um clima propício para a instauração de uma república onde Khan seria seu presidente. A Turquia já havia optado por esse caminho, entretanto, o desdobramento da opção implicou no secularismo, algo difícil de ser proposto no Irã dos *mullahs*.

Ainda, conforme Mackey (2008) expõe, “[...] instintivamente, ele [Reza Khan] sabia que um líder iraniano desnudado da aura da monarquia não poderia sobreviver e governaria na sombra da autoridade exercida pelos clérigos” (p. 170) e, por isso, não aceitou tornar-se presidente. Contudo, para obter o apoio do clero xiita, e acalmar o receio de que uma república secular tomasse conta do país, Reza Khan assumiu o compromisso de governar sob a orientação do Islã, seria o “Defensor da Fé”, a “Sombra de Deus na Terra”. Assim, ao menos no intuito de legitimar a deposição de uma dinastia e sobreposição de outra – inclusive ratificando que o republicanismo não representava a vontade popular –, Reza Khan conseguiu o apoio dos ulemás, e, em seu discurso, o novo xá Reza Pahlavi ratificou o combinado,

It has become clear from experience that the leader of the government must never oppose or contradict the ideas of the public, and it is in keeping with this very principle the resent government has avoided impeding the sentiments of the people, no matter whence the may derive. On the other hand, since my only personal aim and method from the beginning has been and is to preserve and guard the majesty of Islam and the independence of Iran, and fully to watch over the interests of this country, assuming anyone who opposes this method to be enemy of the country, and striving mightily to repel him; and determined to continue, henceforth in this method; and inasmuch as at present the thoughts of the masses have become divergent and the minds poisoned, and since this confusion of thought can produce results contrary to what lies at the bottom of my heart: i.e., to preserve order and security and to stabilize the foundations of the state; and insofar as **I and all the people in the army have, from the very beginning, regarded the preservation and protection of the dignity of Islam to be one of the greatest duties and kept before us the idea that Islam always progress and be exalted and that respect for standing of the religious institution be fully observed and preserved:** thus, when I went to Qumm to bid farewell to the exiled [*mujtahids*], I exchanged views with their excellencies regarding the present circumstances. And we ultimately saw necessary to advise the public to half the [use of] the term, republic. Rather, everyone should spend his efforts to eliminate the impediments to the reforms and progress of the country, and to help me in the sacred aim of consolidating the foundations of the religion, the independence of the country and of the national government. It is for this reason that I advise all patriots of this sacred aim to avoid

calls for republic and to unite efforts with me to achieve the supreme objective upon which we are agree. (*apud* AKHAVI, 1980, p. 30) (grifos nossos)

Assim, num primeiro momento, o então Reza Khan, conseguiu o apoio para tornar-se xá, entretanto, durante o processo de construção do novo projeto nacional iraniano, que em muitos aspectos vinculava-se à modernização econômica (HOBBSAWM, 2002), a rejeição por certos elementos de seu programa o afastou de alguns segmentos religiosos. Era notória a aversão do xá pelo Islã. De certa maneira, ele atribuía a culpa pelo atraso do país à fé xiita e, mais propriamente, aos ulemás que se apegavam às antigas tradições e impediam o desenvolvimento do Irã. Portanto, com a perda de apoio gradual dos clérigos, o xá foi obrigado a reorganizar seus aliados no *Majlis*.

As propostas do xá eram polêmicas; o arregimento de cidadãos para o serviço militar obrigatório (por dois anos) não era bem visto pelos proprietários de terras, pois, com isso, perderiam seus funcionários, tampouco os ulemás concordavam, uma vez que o processo cooptaria uma grande parcela da população masculina para o que os religiosos entendiam como “[...] ethos essentially foreign, Western and secular”. (AVERY, HAMBLBY, MELVILLE, 1991, p. 223)

No entanto, com o apoio do Partido da Renovação (*Hizb-i Tajaddud*) e do Partido Socialista (*Hizb-i Sōciālīst*), Reza conseguiu aprovar o alistamento militar compulsório, a taxação do chá e açúcar, assim como a destinação de receita para a construção da estrada de ferro Trans-iraniana. Na sequência, promoveu a mudança nos costumes sociais com a incorporação de sobrenomes aos moldes ocidentais, assim como a adoção do calendário pré-islâmico.

A busca por uma identificação diferenciada e que soasse como sinônimo de modernidade perpassava pelo abandono dos resquícios da dominação ocidental. E, nesse sentido, inclusive o nome do país deveria ser alterado. Por determinação oficial, não mais seria referido como Pérsia, mas, sim, Irã, exatamente como a região era conhecida antes de sua islamização.

As indicações que o novo xá dava acerca do caminho que pretendia seguir eram dúbias, pois, ao mesmo tempo em que aceitava assumir a coroa iraniana e declarava ser um fiel escudeiro do Islã, promovia a mudança do nome do país que remontava a um passado não islamizado, e, ainda promovia alterações educacionais e judiciais que afastavam os clérigos de suas funções tradicionais.

[...] Em um ponto decisivo, evolução da definição do clero xiita, o Xá Reza restringiu o turbante e o capote em 1928 àqueles que realmente conheciam a lei. Em

1936, ele livrou o sistema do estado judicial da maior parte de seus clérigos quando exigiu que todos os juizes que presidissem tribunais do Governo tivessem graduação em Direito, na faculdade da secular Universidade de Teerã ou em uma universidade estrangeira. (MACKEY, 2008, p. 179)

Dessa maneira, a postura de não assumir objetivamente o embate contra os clérigos e gradualmente afastar o Islã do governo pode ser entendida como uma estratégia adotada pelo xá para não gerar a ruptura completa com os ulemás, pois tal fato poderia repercutir junto à sociedade, haja vista a religião islâmica estar enraizada no povo e os clérigos ainda serem respeitados pelos iranianos. Com isso, a dubiedade dos atos do xá fazia como que os ulemás guardassem reservas com relação à modernização que o Irã passaria a vivenciar. Assim, a instrumentalização do Estado, por parte do governo, claramente procurou alterar os padrões sociais e, nesse caso, incorporar um modelo, de fato, dúbio. Pois, no caso iraniano, ao mesmo tempo em que pretendia alcançar a modernização, repudiava a atuação estrangeira, e, naquele período, o desenvolvimento estava fortemente relacionado à participação (ou intromissão!) das potências na estrutura do Estado. O autodesenvolvimento, para países periféricos, podia encaixar-se nas propostas nacionalistas de esquerda que pairavam na Europa, mas não coadunavam aos interesses do xá.

Outra ação do xá que visava enfraquecer o poder dos ulemás e, conseqüentemente, do xiismo, foi a tentativa de atenuar a importância da representação dos mitos. Como foi exposto no capítulo anterior, o martírio do Imã Hussein foi de enorme importância para criar um símbolo de união perante o sofrimento. Com isso, a religião construía vínculos tão fortes que fazia com que mesmo diante da dor e do sofrimento, não houvesse a ruptura com a fé. Assim, o xá apontou exatamente para esse eixo no intuito de enfraquecer o mito. Primeiramente passou a dificultar a liberação de vistos para Karbala, Najaf e Meca – locais considerados sagrados e que os xiitas peregrinavam. Na sequência, limitou a maneira de os xiitas representarem o martírio de Hussein durante a *Ashura*, ou seja, proibiu a prática da autoflagelação.

O xá, por mais que tentasse forjar uma nova nação fundamentada em princípios ditos modernos, não considerava o fato de que o Irã conseguira permanecer unido devido, grande parte, à força da religião e dos ulemás. Contudo, como Hobsbawm (2002) salienta, não se pode tratar essa questão como algo estanque, as mudanças ocorrem com certa permeabilidade e o processo de desconstrução de um sentimento nacional em substituição a outro é algo que historicamente ocorre. No entanto, o diferencial nesse caso, diz respeito ao momento político que os ulemás vivenciavam, uma vez que, desde a Revolta do Tabaco eles já buscavam uma inserção maior na vida política e o xá, por sua vez, tentava interromper esse processo com a

utilização da estrutura estatal para reduzir o poder da religião na sociedade, no intuito de legitimar sua liderança acima de qualquer outra ligada ao xiismo.

Em muitos aspectos, além das críticas por parte dos ulemás, alguns segmentos sociais mais instruídos passaram a perceber a atuação do xá como a de outros líderes totalitários que surgiam na Europa (Franco, na Espanha e Mussolini, na Itália). Além, evidentemente, da comparação com Atatürk que era inevitável e assustava os clérigos, pois no mesmo pacote da modernidade, vinha o secularismo.

Da oposição que ainda vinha do *Majlis* duas personalidades distintas se destacavam, primeiramente a de Mohammad Mossadegh, um líder nacionalista, que muitos confundiam como comunista e seria o estopim para uma crise na década de 1950; e a presença Sayyed Hasan Modarres, um clérigo que defendia com veemência o governo constitucional e fora extremamente crítico à substituição da dinastia Qajar e dos acordos com os britânicos (1919), nos quais, conforme entendimento do religioso, o Irã entregava sua soberania. (AXWORTHY, 2008, p. 224-225)

No início da década de 1930 o xá Reza já havia promovido grande parte das modificações estruturais no Irã para que o país assimilasse o modelo de vida ocidental. As vestimentas tinham sido mudadas, a língua passara por um processo de reforma – mas sem

Xá Reza Pahlavi leva a ocidentalização das vestimentas a todos os locais no Irã

Fonte: acervo do Palácio Real em Teerã, Irã

alterar o alfabeto para o romano, como ocorrera na Turquia – e a educação havia alcançado grande progresso, “[...] through the 1930s, a small but significant elite were sent on government-funded scholarships to study at universities abroad (especially in France), and in 1935 the foundation was laid for an university in Teheran. In 1940 there were 411 graduates, and in 1941 the university awarded its first doctorates.” (AXWORTHY, 2008, p. 224)

Contudo, apesar dos supostos avanços, o governo do xá Reza tornava-se gradualmente mais severo com seus opositores e a censura interna fazia com que houvesse poucas maneiras de expressar a insatisfação. Mesmo os primeiros-ministros não tinham autonomia para governar e acabaram se demitindo, ou, em alguns casos, sendo presos.

A situação do xá Reza Khan Pahlavi começou a modificar-se, substancialmente, quando teve início a Segunda Grande Guerra. Inicialmente o xá já vinha se aproximando da Alemanha no intuito de *inserir um terceiro ator no cenário político regional* para ter mais condições de barganha com a União Soviética e Grã-Bretanha (FROMKIN, 2008), no entanto, o modelo nazifascista também seria apreciado pelo xá. (DEMANT, 2006; LEWIS, 1996; HOURANI, 2001) Essa afirmação é contestada por Axworthy (2008) e Afkhami (2009), quando apontam que o xá Reza agira contra vários movimentos que tentavam surgir no Irã, sejam eles comunistas, pré-fascista, pró-marxista, etc., assim, a atuação do xá estaria mais focada numa visão pragmática do que ideológica.

The shah had deliberately bought the weapons he needed for his armed forces from companies in small states, Skoda and Brno in Czechoslovakia and Bofors in Sweden, to minimize foreign domination. Contrary to subsequent British and Russia propaganda, he disliked Hitler and abhorred Mussolini. He believed Mussolini has ambitions in the East and would probably prevail on Hitler to help him invade the countries of the Middle East, including Iran. (AFKHAMI, 2009, p. 62)

Entretanto, com base nos *sinais políticos* que o Irã indicava, mesmo perante sua declaração de neutralidade com o início da guerra, União Soviética e Grã-Bretanha optaram por invadir o Irã, em 1941, para que não viesse a ficar sob o julgo alemão. E, a insustentabilidade da manutenção do xá no governo fez com que abdicasse do trono em nome de seu filho, Mohammad Reza.

2.3.2 MOHAMMAD REZA E O IRÃ “DOS ESTRANGEIROS”

Inicialmente houve certa dúvida acerca da manutenção dos Pahlavi à frente do Irã, inclusive aventou-se a possibilidade de restaurar a dinastia Qajar, no entanto, a quem caberia

o trono já vivia fora do Irã há anos e sequer falava a língua do país. Assim, a melhor opção recaiu sob o pouco expressivo filho de Reza.

Como um xá de poderes reduzidos, Mohammad Reza ainda tentou implementar algumas ações para reduzir a situação de miséria de seu povo, que somente se agravou com os desenvolvimentos da Segunda Guerra. E, de certa forma, tais medidas eram bem vistas pela mídia ocidental. A revista Time, estadunidense, em sua edição de 29 de setembro de 1941, fazia uma análise inicial acerca dos primeiros atos do xá,

Mohammed Shah. As Iran's young Shah came to power 20,000 Russian troops were camped outside Teheran, riding up their tanks for a triumphal entry into the city. Fraternizing with them in sign language were the men of a British brigade, also ready to march in.

[...]

The young Shah faced more disturbing changes at home. Iran's tribesmen, whose tradition leans as much to polite banditry as it does to husbandry, knew that Reza's Army had been captured and his tiny Navy sunk. The Lure, the Tangistani, the Bakhtiari, the Kamseh and the Khashgais had a long score to settle. Reza had stopped their raids and ambushes, imprisoned or killed their chiefs, forced them to live in villages, made them wear hats. [referência ao processo de ocidentalização que forçou, inclusive, as tribos originalmente nômades a se sedentarizarem] Many a tribesman hoped that with a new Shah the good old days of ungarded roads and no punitive expeditions might return.

[...]

From his first acts as Shah, it looked as though Mohammed would be a very different kind of ruler from his prickly father. Within two days he had declared for "closest collaboration" with Britain and Russia, announced that all his father's fortune would be turned back to the State. A whole plateful of reforms followed. Political prisoners were freed, the budget and taxes reduced. The beginning of his reign looked fine, where it would end nobody knew. (TIME MAGAZINE, 29/09/1941)

Durante o período em que a guerra se estendeu, e, principalmente após a invasão do Irã (Baku e Cáucaso) pela Alemanha (1942), as potências passaram a intervir no país de maneira estratégica. Contudo, a figura de Mohammad Reza tinha um valor institucional importante e foi preservada, haja vista manter o país unificado. Graças a essa percepção das forças estrangeiras, foi possível ao xá iniciar um processo gradual de reatar as relações com os ulemás. Também, é importante salientar que apesar de o xá concordar com muitos dos projetos *modernizadores* que seu pai implementara, optou por criar uma estratégia conciliadora e recuar em alguns aspectos para conquistar alguns segmentos sociais, principalmente os clérigos. Conforme Milani expõe, além de o xá reimpor a obrigação do uso do véu, em público, pelas mulheres, também devolveu a autonomia financeira aos clérigos e adequou o sistema educacional de modo que voltasse a privilegiar o ensino religioso.

The Ayatollah second demand [a primeira foi o retorno do uso do véu] was a reversal of Reza Shah's policy of putting religious endowments (*vagf*) under government control. The management of these properties, according to the Prime

Minister's letter, was to be returned to those stipulated in the endowment letter – in most cases the clergy. In agreement to the Ayatollah's third demand, the government to make classes on Islamic theology and ethics a mandatory part of the curriculum in Iranian schools. The clergy were put in charge of determining the content of these classes. Ayatollah Gomi also demanded the closing of coeducational schools around the country that had arisen toward the end of the Reza Shah period. Every one of the Ayatollah's major demand was, on the order of the Shah, accepted by the government and became policy. (MILANI, 2011, p. 102)

Ainda, as autorizações para peregrinar para Najaf, Karbala e Meca voltaram a ser expedidas, as vestimentas islâmicas foram reincorporadas à sociedade, além de a imposição do jejum no mês de Ramadã. Se, por um lado, as medidas não fizeram os clérigos se sujeitarem completamente ao xá, pelo menos reduziram a forte linha de tensão que fora criada anteriormente.

Para a grande maioria dos clérigos, a mudança de procedimento do novo xá representava o restabelecimento das boas relações entre o monarca e a fé, as quais, de certa maneira, tinham sido rompidas anteriormente com o decreto de suas medidas *modernizadoras*. Assim, para fortalecer esse processo, uma das maiores autoridades religiosas de Qom, o Grande Aiatolá Seyyed Hossein Borujerdi³⁶ assumiu a postura do *quietismo* no que tange aos assuntos de Estados e o xá voltou a reverenciar o xiismo. Mas esse balanço seria alterado com o crescimento do movimento nacionalista no país e a ruptura dentre os ulemás.

Quanto ao posicionamento do aiatolá Borujerdi, Khosropanah³⁷ (2011) entende que o *quietismo* sugerido não significa que, como autoridade religiosa, tenha se omitido do processo político que os ulemás estavam vivenciando no século XX. O fato é que a conjuntura favorecia a atuação “fora dos holofotes políticos”. Contudo, reconhecidamente o aiatolá Borujerdi contribuiu para a construção do processo que desencadearia na Revolução. Inclusive como um dos formadores do aiatolá Khomeini.

Referendando o entendimento de Khosropanah, também deve-se ressaltar que o Irã passara a ter uma função extremamente importante na geopolítica do Oriente Médio, pois,

³⁶ “Ayatullah Brujerdi had a strong centre in Qum. His religious authority was recognized by all. He had the largest following both within the country and abroad, that is why the major portion of religious revenues was spent by him. He spent the money on construction of mosques, expansion of theoretical centres and toward further strengthening of such institutes. He also used to remit the money outside the country. He was famous for his scholarship and great memory. He was recognized as the *Marji' al-Taqlid* after the demise of Ayatullah Sayyid Abul Hassan Isfahani because other *maraji'* were below his status even though they had their own *al-Risalah al-'Amaliyyah*. Ayatullah Brujerdi reposed the basis of his policies on non-intervention.” (MADANI, 2002, p 18)

³⁷ Prof. Dr. Abdol Husein Khosropanah começou seus estudos de seminário em Dezful e os concluiu no nível mais alto do Seminário de Qom. Especialista em Teologia, Filosofia e Jurisprudência, passou a lecionar na universidade de Ahwaz, Dezful, Teerã e Mashhad. Autor de vários livros em sua área, foi entrevistado para esse estudo em 31 de maio de 2011, na cidade de Qom, Irã.

com a frente alemã aberta na União Soviética, percebia-se como fundamental impedir o seu desenvolvimento através do Irã.

In December 1941 the United States joined the Allies against Germany and Japan, and in 1942 American troops joined the British and Russian forces occupying Iran. At the end of 1943 Tehran hosted the first great conference of the leaders of the three Allied powers. Among the arrangements that Churchill, Stalin and Roosevelt agreed upon for the conduct of the war – including opening a second front in western Europe in 1944 – was the commitment to withdraw from Iran within six months of the war's end. (AXWORTHY, 2008, p. 230)

Mesmo com os poderes do xá limitados pela presença estrangeira no país, em 1944 foi realizada a primeira eleição genuína para o *Majlis* desde a década de 1920. E, com isso, houve a oportunidade para que antigas lideranças retomassem à vida pública, assim como proprietários de terra e autoridades que detinham algum poder antes do xá Reza chegar ao poder. Era um grupo que já possuía uma verve nacionalista e a viu acentuada com a presença estrangeira no país, durante a guerra; além, evidentemente, da decadência das condições socioeconômicas dos iranianos.

Neste cenário, um dos principais alvos de ataque dos nacionalistas era a Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) – que anteriormente se chamava Anglo-Persian Oil Company, mas teve o nome alterado por ordem do xá Reza –, pois, alheia às condições precárias que o país vivenciava, continuava a recolher a grande maioria dos lucros do petróleo e deixar com o governo iraniano uma parcela ínfima.

Ainda, a designação de Arthur Millspaugh³⁸ – pelo 13º. *Majlis* – como Ministro das Finanças acabou por descontentar ainda mais a população já empobrecida do país, pois, no intuito de restabelecer a economia iraniana, criou uma legislação fiscal extremamente severa que incluía a retirada dos subsídios dos alimentos. Também, passou a privilegiar a finalização das obras da ferrovia Trans-iraniana que começara em 1927, e, por fim, iniciou um programa de privatização de instituições do estado.

No intuito de amenizar as dificuldades que a população iraniana vivenciava durante a primeira parte da década de 1940, o xá Reza passou a recorrer aos Estados Unidos. De certa maneira, a presença estrangeira no país já era algo de difícil aceitação, entretanto, fazia-se uma distinção com relação aos estadunidenses. Inclusive o próprio xá tentava construir a base desse apoio nas similaridades históricas de ambos. Segundo a perspectiva do xá, o nacionalismo iraniano seria o caminho para lutar pela independência do país com relação aos

³⁸ Arthur Millspaugh, estadunidense, já havia sido Ministro das Finanças do Irã no período de 1922-1927, ocasião em que o xá Reza solicitou o auxílio dos Estados Unidos para reestruturar as finanças e a burocracia do país.

britânicos, da mesma maneira que ocorreu com os Estados Unidos no seu processo de independência e criação do sentimento nacional.

Para fortalecer a luta contra os estrangeiros, o xá precisava conquistar seus aliados junto à população, dessa forma, como no período constitucionalista, o Irã voltou a viver um momento de grande proliferação de publicações (jornais e revistas) e utilizou a imprensa para ressaltar a percepção negativa que os iranianos já nutriam dos estrangeiros. (ANSARI, 2003) Foi durante esse período, também, que houve o surgimento de vários partidos políticos, inclusive o Tudeh, de inclinação marxista e que exerceria forte influência nos acontecimentos futuros do país. Tal era a expressão dos comunistas que expandiam sua influência, inclusive junto aos militares. (MILANI, 2011)

Já no encerrar de uma era e início de outra – entendendo-se, com isso, que surgia uma nova guerra pela frente, mas travada com outras armas: a Guerra Fria –, as tropas dos Estados Unidos e Grã-Bretanha deixaram o Irã em 1946, entretanto, os soviéticos permaneceram na região do Azerbaijão³⁹. E, com o apoio de partidários do Tudeh, passou a administrar a região. Nesse ato do governo soviético já surgia o modelo de estratégia que as potências levariam à frente durante a Guerra Fria, qual seja, cooptando partidários e estendendo suas áreas de influência.

Internamente, o Tudeh também ganhou espaço político e simpatia por parte de políticos de esquerda e jovens de classe média, entretanto, a tensão entre soviéticos e estadunidenses fez com a União Soviética deixasse o Irã em 1949 e a influência do partido na política local acabou entrando num processo decrescente – conciliar o laicismo secular dos comunistas ao fervor

do Islã xiita não era um trabalho simples –, mas não finito. (AXWORTHY, 2008) O ápice

³⁹ Os soviéticos já controlavam a produção de petróleo na região de Semnan (Kavir-i Khurian) – em parceria com os iranianos –, contudo, tinham o interesse em reformular o modelo de participação na concessão ampliar sua área de atuação. De acordo com a proposta soviética, requeria-se uma nova concessão que abrangesse cinco províncias iranianas na fronteira com da União Soviética, dentre ela, o Azerbaijão. O Irã não aceitou a proposta e, como resultado, iniciou-se um conflito armado e o partido Tudeh (alinhado ideologicamente à União Soviética e ao comunismo) passou a apoiar os soviéticos. (AFKHAMI, 2009, p. 88)

desse processo se deu com as acusações de que o partido tramara o assassinato do xá. Assim, seu banimento da política oficial se fez ocorrer, porém, o Tudeh continuou atuando na clandestinidade.

Por outro lado, o atentado que vitimou o xá – um tiro acertou seu rosto e outros três, apenas seu chapéu (foto da página anterior) –, mas não o levou à morte, fez com que ele se tornasse envolto pela aura mística que pregava que sua sobrevivência fora fruto “da tradição divina da realeza persa” (MACKEY, 2008, p. 193). Em consequência disso e para chamar a atenção para sua pseudo-divindade, passara a utilizar a roupa manchada de sangue (do atentado) em determinadas cerimônias.

Aproveitando a onda de simpatia que a população passou a nutrir pelo xá após o atentado, algumas medidas foram tomadas para fortalecer seu poder, dentre elas, a criação de uma segunda casa legislativa – o Senado, que já constava na constituição de 1906, mas nunca fora colocada em prática – e uma mudança no processo de escolha do primeiro-ministro,

[...] Depois convenceu o Majlis a aprovar uma lei que lhe dava o direito de dissolver ambas as câmaras e convocar novas eleições à sua vontade. Finalmente, e talvez o mais importante, obteve do Majlis uma mudança na forma de indicação do primeiro-ministro. Pela Constituição, o Majlis o escolhia e o xá dava sua anuência. Agora passaria a ser o contrário, o Majlis apreciaria *a posteriori* o candidato indicado pelo xá para confirmá-lo ou rejeitá-lo. (KINZER, 2004, p. 84-85)

Ainda assim, das grandes dificuldades que o xá tinha para administrar durante seu reinado, os privilégios que a AIOC nutria eram os que mais geravam repulsa por parte da população e das lideranças nacionalistas. Nas regiões onde o petróleo era refinado, o acesso de iranianos era proibido e os britânicos controlavam a cidade como se fosse seu próprio território.

Assim, levantando como bandeira a influência perversa dos estrangeiros no Irã, um nome destoou dentre os clérigos, qual seja, do aiatolá Seyyed Abol-Ghasem Mostafavi Kashani. Ele não tinha a mesma erudição, tampouco ocupava o mesmo nível hierárquico do aiatolá Borujerdi, contudo, conseguiu agregar cada vez mais adeptos para sua causa nacionalista. Ainda, quando Borujerdi, em 1949, reuniu o clero para oficializar a postura do *quietismo* acerca da questão do petróleo britânico, Kashani foi a voz destoante. Suscitando a *fatwa* do aiatolá Shirazi, que legitimou a Revolta do Tabaco, Kashani não tinha dúvida de que Islã e política deveriam caminhar juntos, inclusive governando o Estado, e não mais como ocorrera até então. Como fora exposto no capítulo anterior, a tradição do xiismo persa aceitara, historicamente, a distinção do exercício do poder por uma autoridade que não fosse

um clérigo, contudo, a partir das colocações de Kashani esse paradigma começou a ser mais fortemente atacado.

Desse imbróglio, uma voz, fora do círculo religioso, começou a ganhar mais espaço para lutar contra o modelo de política iraniana que permitia as injustiças proporcionadas pela AIOC. Contando com o apoio de Kashani, no *Majlis*, Mohammad Mossadegh passou a ganhar cada vez mais espaço ao defender as cores do nacionalismo.

O crescimento político de Mossadegh e as circunstâncias que o levaram ao cargo de primeiro-ministro serão analisados no próximo subcapítulo, contudo, um evento ainda se faz necessário ser contextualizado. Devido à dissidência dentro do clero, abriu-se a possibilidade para algumas ações extremistas. E, nesse sentido, o jovem clérigo Navvab Safavi fundou, em 1946, uma organização conhecida por *Fadayan-e Islam* que promoveria o assassinato de algumas personalidades iranianas que “estivessem alinhadas aos ocidentais”, nesse mesmo ano a vítima foi o intelectual Ahmad Kasravi (AXWORTHY, 2008, p. 233). A importância desse clérigo e organização residem no fato de que ali surgira uma estratégia de atuação que viria a ser chamada de fundamentalista e que ganharia mais ênfase na criação da república islâmica. Contudo, sobre esse fato e desdobramento, voltaremos a discutir mais adiante, quando analisarmos a Revolução Iraniana de 1979.

2.4 MOSSADEGH, CIA E OS HOMENS DE DEUS

Os movimentos que fizeram com que Mossadegh chegasse ao poder podem ser entendidos a partir de variáveis distintas. Primeiramente, deve-se destacar sua crescente base de apoio junto à classe média – muito interessada nos processos de modernização, mas avessa à atuação das potências no país, enfim uma classe que prezava o modelo liberal-nacionalista que se desenhava. Também, de certa maneira, Mossadegh representava os valores que o iraniano tradicional prezava, inclusive, sua respeitabilidade era ainda maior devido à sua idade (quase setenta anos). Nesse sentido, a percepção do conhecimento relacionado à idade está firmemente imbuída na tradição persa⁴⁰ e, com isso, mesmo Mossadegh não sendo um clérigo, sua voz tinha grande repercussão.

No entanto, algumas vertentes mais críticas viam Mossadegh como um homem pragmático; ao mesmo tempo em que se considerava o detentor do título de “Leão de Ouro”,

⁴⁰ Que incorporou essa percepção a partir do Islã que foi transmitido por árabes, onde esse modelo prevalecia na sociedade.

como o Imã Ali, também aceitava fazer concessões aos comunistas e, em certas situações iria aliar-se a eles.

For his many admirers Mossadegh was unquestionably a Lion of God and a hero like Rostam⁴¹, the son of Zal. But for all Iranians – admirers and deprecators – He was more: He was the lodestone, the magnetic field, the lightning rod that lay both chronologically and intellectually at the center of Iranian politics of the twentieth century. Nearly everyone was pulled or pushed, attracted into or repelled out of his orbit. Virtually no one passed through the period of his influence unaffected by his presence. He was among both the first student and the first Iranian professors at the new Iranian School of Political Science, a specialist in European political institutions who, forty years after graduation, would take over mid-twentieth-century Iran to teach his slightly idiosyncratic interpretation of the constitution he had loved in his youth. He, the aristocrat, the descendent of the Qajar dynasty, would come closer than anyone else ever came before 1978 to ending the Iranian tradition of monarchy. A man whose intellectual formation had been completed well before Reza Shah, **Mossadegh was the ultimate product, the last and the most impressive of the liberal and nationalistic tradition of the nineteenth-century reformers.** (MOTTAHEDEH, 2004, p. 115-116) (grifos nossos)

Outro aspecto fundamental diz respeito ao crescimento do nacionalismo naquele período. Notoriamente a mudança de direcionamento político proposto por Mossadegh não era algo que atendesse aos interesses das potências que estavam instaladas no país e controlavam grande parte de suas riquezas minerais. “O principal dilema do país era seu relacionamento com os poderes estrangeiros, particularmente a Grã-Bretanha, e muito particularmente a Anglo-Iranian Oil Company. Muitos iranianos se curvaram às imposições dessas forças; Mossadegh jamais.” (KINZER, 2004, p. 76)

Do acordo de 1933 – firmado com o xá – a AIOC já mantinha uma postura de não cumpri-lo e, mais de uma década após, quando a situação dos funcionários da empresa estava extremamente precária e havia fortes indícios de que os *royalties* pagos ao Irã eram muito inferiores aos que deveriam, os dirigentes da petrolífera se mantinham impassíveis.

O estopim para a crise de governabilidade do xá veio com a aceitação em firmar o Acordo Complementar com a AIOC, nele havia alguns ganhos financeiros ao Irã, redução da área de exploração da companhia e promessa de que mais iranianos seriam treinados para o desempenho de atividades técnicas, contudo, nada versava sobre a participação na administração da companhia. Mesmo com essas características pouco atrativas, o xá resolveu impor o Acordo ao país, mas necessitava da aprovação do *Majlis*, no entanto, muitos parlamentares se puseram contra a proposta do Acordo e outros preferiram não se envolver

⁴¹ Herói místico da antiga Pérsia que foi imortalizado pela obra de Ferdowsi, *Shāhnāma*, ou “Épico dos Reis” no século X.

diretamente no processo, assim, apenas protelaram a votação do acordo para a próxima legislatura – essa estava em seus últimos meses.

No intuito de conseguir formar uma base parlamentar que desse sustentação ao Acordo com a AIOC, o xá utilizou de todos os expedientes ilegais possíveis para eleger seus novos correligionários, entretanto, a voz de Mossadegh se levantou contra essa arbitrariedade e ele marchou para a frente do palácio do xá clamando por novas eleições, e limpas. De fato, alcançou seus objetivos e mudou o panorama político interno do país.

A união de partidos políticos, sindicatos trabalhistas e outras organizações cívicas contra as arbitrariedades do xá fez com que surgisse uma nova força política no Irã, a Frente Nacional. Mais bem estruturada, surgia uma real oposição ao governo do xá, e, pautando seu projeto na limitação da ação estrangeira no país, escolheu Mossadegh como líder.

O cenário político iraniano, de extrema instabilidade, podia ser resumido da seguinte maneira: de um lado os britânicos pressionando para que o Acordo Complementar fosse aceito, porém, não cediam em nada; por outro, cada vez mais a Frente Nacional ganhava simpatizantes ao seu projeto nacional. Inclusive grande parcela dos clérigos se alinhou a Mossadegh contra a interferência estrangeira, exceção feita ao aiatolá Khomeini que via com reservas os posicionamentos de Mossadegh e acreditava que ele estaria se afastando do Islã. Khomeini alinhava-se ao pensamento do aiatolá Borujerdi, ambos percebiam que o nacionalismo proposto por Mossadegh vinha impregnado de futuras mudanças que afastariam o país do xiismo. De certa maneira, entre as arbitrariedades da monarquia, que atendiam aos interesses das potências, e o nacionalismo da Frente Nacional, que poderia desencadear a secularização do Estado, alguns clérigos preferiram manter uma postura *quietista* ou simplesmente não apoiar o projeto de Mossadegh.

Mas como não havia uma voz que controlasse os ulemás xiitas e determinasse o posicionamento oficial da classe⁴², outros religiosos de expressão, apesar de não concordarem em sua plenitude com o projeto de governo de Mossadegh e terem certas reservas sobre sua perspectiva acerca de um estado religioso, preferiram, naquele momento, entender que o menos danoso para o Irã seria dar apoio a Mossadegh. E, como porta-voz dos clérigos alinhados à Frente Nacional, outra liderança religiosa, não tão erudita quanto Khomeini, mas de grande destaque, aiatolá Abol-Ghasem Kashani, conseguiu fortalecer o movimento nacionalista. (MILANI, 2011)

⁴² Esse fato, de certa maneira, ilustra a ausência da *liderança una* na comunidade xiita – como sugeriram alguns aiatolás iranianos que foram entrevistados para essa pesquisa, em Qom –, o que contribui para a discussão acerca da existência do *wilayat al-faqih* “informal”. Contudo, a perspectiva desses religiosos merece melhor atenção e será objeto de abordagem mais específica no capítulo quarto.

Kashani havia sido exilado no Líbano, após a tentativa de assassinato do xá, em 1949, porém, de lá continuou sua campanha contra os Pahlavi e conseguiu eleger-se para o Majlis. Em seu retorno ao Irã foi ovacionado pela multidão e referendou Mossadegh e a Frente Nacional como os verdadeiros defensores do Islã.

O caso de Kashani merece melhor atenção. Efetivamente, não pode ser considerado um líder nacionalista, no entanto,

entendia que o país deveria se libertar da órbita da Grã-Bretanha e trilhar seu caminho pautado pelas leis islâmicas. Seguindo o modelo de atuação que vinha se confirmando dentro da política iraniana do século XX, o ulemá não mais podia permanecer alheio à influência estrangeira no país. Assim, Kashani, que estava muito longe de ter pretensões democráticas para o país – como a Frente Nacional sinalizava –, tampouco aceitar princípios seculares para a sociedade iraniana – era um ardoroso defensor da *sharia* –, usou sua influência religiosa para congrega a população no apoio a Mossadegh. Aparentemente, não havia interesse particular seu nessa atitude que visasse ser alçado ao poder, mas sim, naquele momento buscava fortalecer os princípios islâmicos na sociedade. “O Islã adverte seus seguidores para que não se submetam ao jugo estrangeiro”. (KASHANI *apud* KINZER, 2004, p. 94) Em mais de um momento, dentro do Majlis, Kashani suscitou a *fatwa* do aiatolá Shirazi para justificar a necessidade de lutar contra as potências estrangeiras. Claramente, para Kashani, a função dos religiosos não devia restringir-se ao âmbito espiritual.

Desse modo, o processo que levou Mossadegh a assumir o cargo de primeiro-ministro teve fases distintas e perpassou, primeiramente, pela campanha que comandava no Majlis para que a AIOC fosse nacionalizada. Quem, por sua vez, assumiu o papel de lutar contra essa proposta foi o então primeiro-ministro fiel ao xá, general Ali Razmara. Do Majlis os protestos

foram para as ruas e o sentimento anti-imperialista britânico estava generalizado, no entanto, mesmo com o alerta de Razmara de que haveria a necessidade de flexibilizar o Acordo Complementar para que ele fosse aceito pelos parlamentares, os britânicos continuavam inflexíveis. A postura britânica, muito mais do que ser explicada pela arrogância, estava fundamentada na lógica imperialista que perdurava e, aventar a possibilidade de fazer concessões, era algo imponderável para uma Potência que estabelecera a estrutura do sistema internacional e assumiu o papel de protagonista por anos.

Assim, frente ao impasse, o fim caótico dessa situação se deu com o assassinato do primeiro-ministro Razmara pelo militante da organização religiosa chamada *Fedayeen-I-Islam*. Khali Tahmasibi, quem cometeu o crime, alegou que a morte de Razmara seria um serviço a Deus, pois salvava os iranianos da opressão estrangeira⁴³.

Sem condições para suportar a oposição das ruas, dos políticos e dos religiosos, a AIOC foi nacionalizada em 15 de março de 1951 pelo Majlis. Na sequência, com Mossadegh fortalecido, sua indicação para primeiro-ministro se deu devido a uma manobra equivocada dos parlamentares que apoiavam o xá. Ainda, de acordo com Milani (2011, p. 154), apesar de o aiatolá Kashani ter participado do processo que levou Mossadegh ao poder, sua fidelidade aos pressupostos religiosos pode ser questionado, haja vista a clérigo ter mantido “suas possibilidades abertas” ao negociar com o xá e com os britânicos – secretamente – outras possibilidades de desfecho para o caso.

Convinced that he [Kashani] had restored Mossadeq to power, in the months after July 21, Kashani became even more brazen in dictating policy to the government. He wanted women to be forced to wear Islamic covering when entering government offices; he demanded the right to name certain ministers and veto others; finally, he wanted the government to increase pressure on the Baha'i – a nineteenth century faith that emerged from Iran and whose followers became the bane of Shiite clergy. (MILANI, 2011, p. 154)

O posicionamento de Mossadegh diante dos fatos se, por um lado, fez com que ele obtivesse o apoio que pretendia para iniciar seu projeto de governo, por outro, chamou a atenção dos clérigos para um risco ainda maior de secularização do Estado. Ou seja, para assumir o cargo de primeiro-ministro, Mossadegh exigiu que o Majlis lhe concedesse poderes extras, inclusive com a sujeição das forças armadas a ele. Era uma concessão perigosa para parte dos clérigos que via com receio o posicionamento político de Mossadegh, contudo, a conjuntura favorável ao futuro primeiro-ministro silenciou temporariamente os religiosos. O

⁴³ Apesar de essa ser a versão oficial para os fatos, muitas suspeitas foram levantadas, inclusive de que o crime teria sido premeditado pelo xá e que ele teria levado Razmara à mesquita onde ocorreu o assassinato para criar um clima de instabilidade nacional e, diante disso, pudesse tratar a situação do Acordo Complementar sem interferência do Majlis. No entanto, nada foi efetivamente provado.

panorama político era tão favorável a Mossadegh que a demanda apresentada pelo aiatolá Kashani foi rejeitada quase que completamente, fato esse que propiciou a progressiva perda de apoio dos clérigos.

Assim, a partir de uma manobra política muito bem articulada, Mossadegh se tornou o homem mais poderoso do Irã e o xá passou a ser uma figura decorativa na estrutura de governo, recolhendo-se, posteriormente, em seu castelo na iminência de que seria destituído.

Na sequência, durante o processo de nacionalização da AIOC, os britânicos tentaram boicotar os planos de Mossadegh e três movimentos distintos passaram a pautar os acontecimentos seguintes. Primeiramente, os iranianos não tinham *know-how* para manter as refinarias e a extração de petróleo em funcionamento, uma vez que todas as atividades técnicas sempre foram executadas por funcionários britânicos, e, esses, ao deixarem o país simplesmente abandonaram as estruturas. (AXWORTHY, 2007) Segundo, os britânicos passaram a liderar um boicote internacional ao pouco petróleo iraniano que era extraído, e, como resultado, os trabalhadores não tinham como receber seus salários; também, o pouco dinheiro dos *royalties* que anteriormente era pago pela AIOC e fazia a econômica iraniana funcionar, escasseou. Terceiro, os britânicos, no intuito de reaverem suas perdas, inseriram os Estados Unidos no imbróglio.

Inicialmente o governo estadunidense sentia-se inclinado a reiterar o direito soberano dos iranianos sobre o petróleo e pretendia não se envolver nos problemas do país – tanto que não aceitou fornecer auxílio financeiro ao Irã, mesmo com a viagem de Mossadegh aos EUA para esse fim – entretanto, o posicionamento de Truman passou a mudar quando os britânicos moveram navios de guerra para o Irã e reafirmaram o direito sobre o petróleo. Automaticamente o risco de ocorrer uma guerra e a União Soviética intervir fez com que todo o panorama se alterasse⁴⁴, mas a ação contundente dos Estados Unidos somente viria com a política mais severa de intervenção do sucessor de Truman, Eisenhower. (FISK, 2007)

⁴⁴ A estratégia estadunidense para a atuação no Irã está inserida na lógica da Guerra Fria e na Doutrina Truman, uma vez que “depois da guerra [Segunda Guerra Mundial], a União Soviética procurou estender o seu perímetro de segurança para o sul. Desde a metade do séc. XIX, que a Rússia prosseguia uma política de penetração para o Cáucaso e a Ásia Central, na tentativa de alcançar os “mares quentes”. Depois da II Guerra, a U.R.S.S. conseguiu obter uma presença militar no Médio Oriente, considerado uma zona de grande importância estratégica. Um dos aspectos que pesava na equação de poder soviética eram as vias marítimas de passagem. A liberdade de circulação nessas águas era um interesse vital da U.R.S.S. e dos seus aliados do Pacto de Varsóvia. A II Guerra veio aumentar o interesse soviético no Médio Oriente e facilitou a estratégia de penetração na área. O Kremlin declarou ‘a área a sul de Batum e Baku, na direção do Golfo Pérsico, é reconhecida como o centro das aspirações da União Soviética’. Face a esta demonstração de interesse, a principal preocupação de Washington passou a ser conter o expansionismo soviético no mundo árabe [incluindo os persas do Irã]. [...] No Médio Oriente, a necessidade de contenção da penetração russa combinava-se com o interesse americano em obter uma presença estratégica e obter acesso aos recursos petrolíferos.” (PINTO, 2003, p.48-49)

O novo cenário que se instalara no Irã, de longe lembrava o momento de esperança que levou Mossadegh ao governo. Com o país passando por problemas financeiros, os comerciantes deixaram de acreditar na proposta do primeiro-ministro. O aiatolá Kashani, que fora a voz mais importante, dentre os ulemás, a apoiar Mossadegh, mudou sua maneira de pensar devido aos atos de centralização do poder nas mãos do primeiro-ministro e o receio de que o país estivesse trilhando um caminho muito distante daquele que projetara, ou seja, segundo os discursos proferidos por Kashani, a cada ato de Mossadegh, menos se percebiam os valores islâmicos presentes no Estado.

O conceito de estado de Mossadeq viera do Ocidente, o de Kashani da religião. Kashani exigia a restauração da lei islâmica como núcleo do governo iraniano. Mossadeq insistiu na lei por intermédio do homem, da escrita por representantes eleitos sob as regras da Constituição. Enquanto Mossadeq vira o Irã em termos de nacionalismo secular, Kashani via-o como uma nação de crentes. Como o primeiro-ministro uniu poderes extraordinários em si próprio e permitiu ao partido Tudeh fluir de maneira desenfreada, Kashani uniu-se à instituição do Islã xiita em oposição a Mossadeq. (MACKEY, 2008, p. 204)

Do mesmo modo que Kashani utilizou os elementos da doutrina religiosa para referendar seu apoio a Mossadegh, apropriou-se da mesma linguagem – de amplo e fácil entendimento pelos xiitas – e transformou o primeiro-ministro em um traidor do Islã. A retórica de Kashani teve grande importância nesse evento, contudo, a possibilidade de uma liderança religiosa moldar sua massa de seguidores é um fator significativo para entender o processo que levou à deslegitimação do governo de Mossadegh. Kashani, assim como Shirazi (na Revolta do Tabaco), conseguiram minar um projeto de governo ao direcionarem a população contra ele.

Nesse caso, a utilização da liderança religiosa foi o elemento primordial, pois a ela não cabem questionamentos – ela se autolegitima –, haja vista o xiismo referendar tal modelo. A necessidade de ter um juriconsulto para guiar a vida do seguidor do xiismo é fato pacífico e inquestionável e, Kashani, que gozava de grande prestígio junto aos fiéis, soube utilizar esse elemento para romper com um lado sem cair em contradição e perder a cumplicidade de seus seguidores.

Diante desse panorama, ou seja, sem uma base religiosa para dar apoio e com a crise econômica cada vez mais acentuada, Mossadegh já não tinha condições para preservar o governo. Assim, o partido comunista Tudeh viu a possibilidade de ampliar sua atuação no país e, para tanto, começou a executar atentados contra seus adversários ideológicos.

O risco de o Irã entrar para a órbita do comunismo fez com que o presidente estadunidense Eisenhower desse a ordem para que fosse propagada uma ação para derrubar

Mossadegh do poder. O Golpe de Estado seria executado pelos homens da CIA, de dentro do Irã. Isso porque, apesar de os EUA não terem apoiado financeiramente o governo de Mossadegh, a imagem do país não havia mudado substancialmente. Os Estados Unidos ainda gozavam de respeito dos iranianos, pois não eram entendidos como uma potência colonizadora – no molde britânico.

Inicialmente havia a proposta dos Estados Unidos de minar qualquer apoio popular a Mossadegh e, para tanto, o agente da CIA, Kermit Roosevelt, obteve os contatos de antigos colaboradores britânicos e passou a financiar pequenos movimentos e passeatas contra Mossadegh e em favor do xá – a ação do golpe de estado passaria a ser conhecida por “Operação Ajax”. Também, uma questão estratégica e que faria diferença no embate pelo poder diz respeito ao alinhamento das Forças Armadas. Gradualmente houve a ruptura com o governo de Mossadegh e retorno da lealdade ao xá. (KINZER, 2004; FISK, 2007)

Entretanto, como em uma tragédia grega, o drama se desencadeou em vários atos e reviravoltas.

Primeiramente, apesar de o xá ter sido informado de que Mossadegh seria deposto, preferiu recolher-se em seu castelo e esperar o fato ter-se consumado para retornar a Teerã de modo triunfal. Nesse ínterim, o Coronel Nassiri – sob ordem dos conspiradores da agência estadunidense CIA – dirigiu-se à casa de Mossadegh para informá-lo de que havia

sido deposto do cargo de primeiro-ministro. Mas a situação sofreu uma grande reviravolta porque Mossadegh, além de não acatar a ordem, prendeu o militar.

Como o xá não conseguiu obter notícias acerca da deposição de Mossadegh, resolveu deixar o país com receio de que fosse capturado e responsabilizado pela tentativa de golpe. Assim, pilotando seu avião, fugiu com sua esposa para o Iraque e, na sequência, foi para o exílio temporário na Itália.

A manutenção de Mossadegh no poder não durou muito mais, pois a CIA programou seu ato final para por fim ao breve período em que o Irã viveu o afã de caminhar com suas próprias pernas e ver-se livre da ação estrangeira. Segundo Hiro (1985), a ação final ainda contou com a participação dos aiatolás Karashi e Behbahani – apoiadores do regime monárquico –, que juntaram seus seguidores aos populares que foram cooptados para participarem das passeatas – essas pessoas eram pagas pelos agentes da CIA.

Sem condições para sustentar-se no poder e, para evitar que o massacre pelas ruas ampliasse, Mossadegh deixou o poder. Esse ato “[...] destroyed any chance that Iran had of evolving as a Western-style democracy.” (HIRO, 1985, p. 36)

Futuramente, Christopher Woodhouse – agente britânico que auxiliou no Golpe a Mossadegh – daria uma entrevista a Robert Fisk (2007) reconhecendo que a atuação estadunidense e britânica no Irã teria aberto as portas para os acontecimentos que ocorreriam em 1978. Um risco que foi inebriado pela lógica da Guerra Fria e pela visão defasada de “potência colonizadora” dos britânicos, a qual não abriu mão de seu lucro com a exploração do petróleo e propiciou o surgimento da onda nacionalista iraniana.

Assim, nos dois anos em que o governo de Mossadegh se sustentou foi possível perceber com nitidez que a participação dos clérigos teve um papel de destaque⁴⁵. Fato esse que pode ser constatado, pois, ao final do Golpe de Estado, com retorno do xá ao poder, o aiatolá Kashani não conseguiu manter o mesmo *status* de ativista político que perdurou durante o tenso governo de Mossadegh. Kashani passou para o segundo plano nos eventos políticos e cedeu espaço para o aiatolá Behbahani e o até então adepto do *quietismo*, aiatolá Borujerdi.

Um motivo que pode ser aventado para a perda de prestígio do aiatolá Kashani, além da questionável postura de alternar seu apoio, diz respeito à estrutura do xiismo. De certo modo, o prestígio de Kashani estava ligado à sua rede de seguidores, entretanto, não havia um modelo institucionalizado que atribuíu a liderança xiita à apenas um aiatolá. Como exposto no capítulo inicial, o consenso dentre os ulemás poderia levar ao reconhecimento de determinado

⁴⁵ Hiro (1985) entende que nesse evento houve uma participação relativamente menor de ulemás do que na Revolução Constitucional. Isso porque no Governo Mossadegh o papel do partido comunista Tudeh teria sido mais relevante, além do apoio que a classe média alta (ou mais educada) deu à proposta nacionalista.

aiatolá como “de grande sabedoria e respeito”, no entanto, a estrutura hierárquica não possibilitava que “esse escolhido” se sobrepusesse aos demais. Ou seja, havia o reconhecimento dos ulemás de quem detinha maior conhecimento, mas isso não era o suficiente para “governar o xiismo”.

Seguindo essa estrutura hierárquica, Borujerdi, que já gozava de altíssimo reconhecimento dos demais líderes xiitas, recuperou seu prestígio com o retorno do xá ao poder, pois não havia se integrado ao grupo de clérigos que apoiou Mossadegh. Diante da nova situação política que se desenhava e, considerando o fato de que “os *ulamas* [...] não cogitaram ter nenhum interesse em desafiar a monarquia desde que o xá permitisse que eles exercitassem a autoridade religiosa na paz relativa” (MACKEY, 2008, p. 210), o pacto foi firmado. Até porque, os dois anos seguintes, tanto o xá quanto os ulemás tinham como alvo a destruição do Tudeh, haja visto o receio de que o comunismo se alastrasse pelo Irã encontrava-se num nível de preocupação mais elevado do que a ilegitimidade da monarquia.

The Shah set out systematically to wreak vengeance on his opponents. He set up military tribunals to punish all those who had participated in anti-royalist activities. These were to become a permanent feature of the two years, and claimed 5,000 lives. In addition, it drove about 50,000 men into self-exile. (HIRO, 1985, p. 36)

Ainda, com a ascensão do aiatolá Borujerdi, a atenção dos religiosos voltou-se para os baha'is e foi desferida uma forte campanha contra eles. Inclusive com a destruição da cúpula do tempo Baha'i em Teerã.

Por sua vez, a relação entre xá e ulemás manteve-se acomodada, pois o xá cedeu mais espaço para o ensino religioso nas escolas públicas e não expôs qualquer interesse em secularizar o Estado. De certa maneira, mesmo que temporariamente, Mohammad Reza parecia ter se reencontrado com a fé e a paz, inclusive fez o *haji* e, “on the eve of Behbahani's pilgrimage to Mashhad in October, the Shah solicited the Ayatollah to pray for him at Imam Reza's shrine so that he could meet ‘the needs of the poor’. Shia leaders responded in kind.” (HIRO, 1985, p. 37).

Mas a paz relativa entre ulemás e monarquia somente perduraria até a morte do aiatolá Borujerdi, em 1961. A partir dali, novo campo de tensão se abriria no Irã.

[...] On March 30, 1961, the eighty-nine-year-old Grand Ayatollah Boroujerdi died in the city of Qom. In terms of its effect on the development of Shiism in Iran, his death had an enormous impact. A book published only weeks after the Ayatollahs' death by a group that called itself the National Central Committee of Islamic Societies in Iran discusses, in detail, the perils and promises entailed in the death of the Grand Ayatollah for the Shiite world. Several of the authors of the compilation were virtual unknowns at that time, but they would become in less than two decades the leaders of the Islamic Revolution of 1979.

The book offer fascinating clues to the sophisticated network of Islamic groups that operated in Iran, even during the period when the Shah's authoritarianism was at its height. The Left was self-indulgent, believing that the inevitable laws of history would eliminate religion – “the opium of the masses” – and place them as the revolutionary vanguard on history's pedestal. The Shah and his secret police, on the other hand, were focused on fighting Communists and the National Front and believed the forces of faith to be the best antidote to the spread of the multi-layered network of groups and institutions – everything from armed organization to the most apparently benign classes in how to read the Qu'ran. (MILANI, 2011, p. 271-272)

2.5 O PERÍODO DITATORIAL DO XÁ, OCIDENTALIZAÇÃO E SECULARISMO

Até o final da década de 1950 o xá tentou reconstruir a estrutura de seu poder, pois a manutenção dos religiosos fora das questões políticas proporcionava mais tranquilidade para o governo, haja vista ter de confrontar-se frequentemente com a ação estrangeira das Potências interferindo no país. Entretanto, a ausência total de carisma do xá e o receio de que sua coroa voltasse a correr risco, como no período de Mossadegh, fez com que as instituições de segurança passassem por um processo radical de transformação. A partir daquele momento, a repressão aos movimentos antimonárquicos passara para a “pauta do dia”. No entanto, o ápice desse modelo repressivo somente seria alcançado na década de 1970.

Notoriamente, o xá Mohammad Reza nunca foi um xiita convicto – no sentido de colocar a fé acima dos preceitos ocidentais –, apenas entendia que a aliança com os ulemás era um “mal necessário” e a preservou até 1961. No entanto, quanto mais o xá admirava a cultura ocidental, maior era a percepção dos religiosos de que o país estaria caminhando em direção ao secularismo. O mesmo receio que historicamente assombrara os clérigos no passado recente, voltava a imperar durante este período de governo do xá. Principalmente porque dessa vez o novo projeto de modernização do Irã afetaria as estruturas básicas do poder.

Com o início da década de 1960, além da proposta de modernização do xá, outros eventos significativos passaram a alterar a “paz relativa” que se instaurara. A Frente Nacional, que havia sido desmontada no pós-Golpe da CIA, voltara a atuar no país e trazia, novamente, a proposta nacionalista que tanto apavorava o governo monarquista. Também, gradualmente os comunistas encontraram espaço para agir à margem do governo, mas contando com certa simpatia popular daqueles que não coadunavam com a proposta monarquista, tampouco aceitavam o “xiismo ativista” – como o aiatolá Karashi defendera anos antes.

Além de essas duas forças políticas que passaram a incomodar o xá, a morte do aiatolá Borujerdi fez com que Khomeini pudesse abandonar o *quietismo* de seu mestre e partisse para uma atuação mais pontual contra a monarquia.

É importante retomarmos à morte de Borujerdi, pois esse evento expõe a estratégia do xá para tentar enfraquecer o xiismo no Irã. Como apresentado anteriormente, o processo de liderança dentro do xiismo não é algo completamente objetivo e, com a morte de Borujerdi, havia outros aiatolás que poderiam “herdar sua liderança”. Assim, para que isso não implicasse problemas no país, o xá resolveu que deveria enviar um telegrama de condolências ao aiatolá Hakim⁴⁶ – reconhecida liderança xiita iraquiana –, que adotara a linha do *quietismo* e entendia que as lideranças xiitas não deveriam se envolver com o poder político. Tratava-se, evidentemente, de enfraquecer os ulemás xiitas iranianos, reduzindo sua importância. Contudo, como salienta Madani (2002, p. 18-19), tanto o funeral de Borujerdi, como o de Kashani – no ano seguinte, 1962 – a participação popular foi intensa, e, mais do que participarem de uma celebração fúnebre, buscavam endossar a importância do Islã na vida do país.

Com isso, as transformações que o Irã vivenciava desde a “Revolta do Tabaco” se consubstanciavam na afirmação de que o Islã tinha líderes reconhecidos por seu povo e que a proposta deles já alcançara uma grande camada da população. Desse modo, independentemente de o xá tentar enfraquecer as lideranças locais – apesar de os clérigos iranianos reconhecerem a importância do aiatolá Hakim –, outra figura já vinha galgando espaço junto aos ulemás e sua liderança seria incontestável, qual seja, o aiatolá Khomeini.

O posicionamento político de Khomeini não era algo novo e vinha sendo exposto desde 1942, ocasião em que publicou seu primeiro livro, “Segredos Revelados” (*Kashf al-*

⁴⁶ Durante a pesquisa de campo, em Qom, na qual os aiatolás iranianos foram entrevistados, houve a oportunidade de entrevistar o filho do aiatolá Hakim – seu herdeiro religioso e que atua, como outros da mesma envergadura, no Irã –, e, quando arguido sobre a função do atual aiatolá Khamenei como “líder de toda a nação xiita”, preferiu ficar calado para evitar problemas com o governo. Nesse sentido, a entrevista de Hakim, como será apresentada no capítulo quatro, ajudou a ratificar a hipótese proposta nessa pesquisa.

Asrar), em que externava sua preocupação com a sociedade iraniana e o sistema de ideias ocidentais que invadira o país e gradualmente tentava guiá-lo para a secularização.

Khomeini fazia parte da ala mais radical dos ulemás iranianos e, com as primeiras reformas que o xá começara a promover em 1962 – que se configurariam na “Revolução Branca” –, dentre suas críticas, atacava a maneira com que os recursos financeiros chegariam às cooperativas agrícolas, ou seja, seriam provenientes dos EUA e tinham o intuito de controlar a produção e comercialização agrícola. Desse modo, esta atitude prejudicaria os interesses dos tradicionais *bazaari* e feriria a Constituição. (HIRO, 1985, p. 43)

Além da chamada “ala radical”, outros dois grupos de clérigos surgiram em resposta às ações do xá, quais sejam, os conservadores – herdeiros do posicionamento não-político do aiatolá Borujerdi –, e os centristas, que estavam descontentes com o posicionamento anterior de Borujerdi, mas não faziam muita coisa para alterá-lo.

Leaving aside the small pro-Shah minority among them, the ulema fell roughly into three categories: conservative, centrist and radical. The conservatives [...] [were led by] Ayatollahs Muhammad Reza Golpaygani, Shehab al-Din Marashi-Najafi and Muhammad Kazem Shariotmadari. [...] The centrists [...] tended to concentrated [their criticism] on the educational and social aspects of the Shia institutions. [And] their best known spokesmen were Ayatollahs Murtaza Motahhari and Muhammad Hussein Beheshti. [...] In Qom the radical viewpoint was now being articulated by Hojatalislam Ruhollah Mousavi Khomeini. (HIRO, 1985, p. 43)

Assim, com a exposição que o xá buscava no Ocidente, inclusive sendo capa de revistas dos Estados Unidos – as quais elogiavam o desenvolvimento do Irã e tratavam o monarca como uma pessoa benevolente e que zelava por seus súditos –, o ulemá deixou o *quietismo* providencial para assumir uma atuação mais enfática. Inclusive devido ao fato de que, em 1963, o xá deu início a sua “Revolução Branca”. Segundo Mackey,

[...] a Revolução Branca era pouco mais do que a busca brilhante do xá pela aprovação ocidental. Na verdade, nenhuma retórica superior e nenhuma das cerimônias públicas, nas quais estavam presentes o xá e o camponês, discutiam as causas do descontentamento popular em relação à regra do regime autoritário de Pahlavi, relacionada à ausência de justiça social. Tal como um melodrama ruim, algumas das mudanças introduzidas pelo programa de reforma do xá, na verdade, aumentaram, em vez de diminuírem, a oposição ao regime Pahlavi (2008, p. 227)

A proposta da Revolução Branca era ambiciosa e abrangia 19 metas que e seriam desenvolvidas em etapas – introduzidas num período de 15 anos, mas as 6 primeiras ainda em 1962. De modo prático e objetivo, o projeto do xá subvertia toda a estrutura tradicional de poder já enraizada na sociedade iraniana e ainda tentava reduzir a influência dos ulemás na sociedade. As 19 metas que consistiam a “Revolução Branca” estavam divididas em:

1) Land Reforms Program and Abolishing "Feudalism": The government bought the land from the feudal land lords at what was considered to be a fair price and sold it to the peasants at 30% below the market value, with the loan being payable over 25 years at very low interest rates. This made it possible for 1.5 million peasant families, who had once been little more than slaves, to own the lands that they had been cultivating all their lives. Given that average size of a peasant family was five, land reforms program brought freedom to approximately 9 million people, or 40% of Iran's population;

2) Nationalization of Forests and Pasturelands: Introduced many measures, to not only protect the national resources and stop the destruction of forests and pasturelands, but also to further develop and cultivate them. More than 9 million trees were planted in 26 regions, creating 70,000 acres (280 km²) of "green belts" around cities and on the borders of the major highways;

3) Privatization of the Government Owned Enterprises, manufacturing plants and factories by selling their shares to the public and the old feudal lords, thus creating a whole new class of factory owners who could now help to industrialize the country;

4) Profit Sharing for industrial workers in private sector enterprises, giving the factory workers and employees 20% share of the net profits of the places where they worked and securing bonuses based on higher productivity or reductions in costs;

5) Extending the Right to Vote to Women, who previously did not enjoy suffrage. This measure was criticized by some of the clergy;

6) Formation of the Literacy Corps, so that those who had a high school diploma and were required to serve their country as soldiers could do so in fighting illiteracy in the villages. In 1963, approximately 2/3 of the population was illiterate, with 1/3 found mainly in the capital city of Tehran;

7) Formation of the Health Corps to extend public health care throughout the villages and rural regions of Iran. In 3 years, almost 4,500 medical groups were trained; nearly 10 million cases were treated by the Corps;

8) Formation of the Reconstruction and Development Corps to teach the villagers the modern methods and techniques of farming and keeping livestock. Agricultural production between 1964 and 1970 increased by 80% in tonnage and 67% in value;

9) Formation of the Houses of Equity where 5 village elders would be elected by the villagers, for a period of 3 years, to act as arbitrators in order to help settle minor offences and disputes. By 1977 there were 10,358 Houses of Equity serving over 10 million people living in over 19,000 villages across the country;

10) Nationalization of all Water Resources, introduction of projects and policies in order to conserve and benefit from Iran's limited water resources. Many dams were constructed and five more were under construction in 1978. It was as a result of these measures that the area of land under irrigation increased from 2 million acres (8,000 km²), in 1968, to 5.6 million in 1977;

11) Urban and Rural Modernization and Reconstruction with the help of the Reconstruction and Development Corps. Building of public baths, schools and libraries; installing water pumps and power generators for running water and electricity;

12) Didactic Reforms that improved the quality of education by diversifying the curriculum in order to adapt to the necessities of life in the modern world;

13) Workers' Right to Own Shares in the Industrial Complexes where they worked by turning Industrial units, with 5 years history and over, into public companies, where up to 99% of the shares in the state-owned enterprises and 49% of the shares of the private companies would be offered for sale to the workers of the establishment at first and then to the general public;

14) Price Stabilization and campaign against unreasonable profiteering (1975). Owners of factories and large chain stores were heavily fined, with some being imprisoned and other's licenses being revoked. Sanctions were imposed on multi-national foreign companies and tons of merchandise stored for speculative purposes were confiscated and sold to consumers at fixed prices;

15) Free and Compulsory Education and a daily free meal for all children from kindergarten to 14 years of age. In 1978, 25% of Iranians were enrolled in public

schools alone. In that same year, there were 185,000 students of both sexes studying in Iran's universities. In addition to the above there were over 100,000 students pursuing their studies abroad, of which 50,000 were enrolled in colleges and universities in the United States;

16) Free Food for Needy Mothers and for all newborn babies up to the age of two;

17) Introduction of Social Security and National Insurance for all Iranians. National Insurance system provided for up to 100% of the wages during retirement;

18) Stable and Reasonable Cost of Renting or Buying of Residential Properties (1977). Controls were placed on land prices and various forms of land speculation; [and],

19) Introduction of Measures to Fight against Corruption within the bureaucracy. Imperial Inspection Commission was founded, consisting of representatives from administrative bodies and people of proven integrity.

No que tange à questão de gênero, o modelo patriarcal de sociedade xiita não podia aceitar a proposta que era trazida pelo xá. Para os religiosos xiitas existem papéis distintos para homens e mulheres na sociedade e o próprio Corão assim estabelece, então, a busca pela “equiparação de direitos das mulheres nos moldes ocidentais” era tida como uma afronta aos princípios religiosos. Contudo, segundo Shojairpour (2011)⁴⁷, a “pseudo-emancipação” das mulheres faz com que elas apenas assumam mais uma obrigação, pois o modelo de sociedade ocidental determina que elas tenham de contribuir com “o sustento da casa”, mas não perdem as “obrigações domésticas”. Assim, as mulheres sofreriam com distinções salariais e preconceitos relacionados ao gênero. Nesse sentido, ressalta o *scholar*, conforme ocorreu no período do xá e atualmente no Ocidente, a mulher apenas tem suas obrigações duplicada, enquanto no Islã seus direitos são assegurados. “Por isso havia a firme convicção dos ulemás de que o modelo de autonomia proposto para as mulheres configurava-se numa armadilha”. (SHOJAIRPOUR. 2011) E, quanto à reforma agrária, o grande problema é que ela também atingiria as terras dos líderes religiosos e isso significaria uma redução de recursos para a manutenção de suas obras, e, conseqüentemente, do poder.

Assim como os religiosos se postaram contra a “Revolução Branca”, automaticamente o xá suspendeu as verbas que eram destinadas a eles. O arranjo de tolerância entre ulemás e monarquistas chegara, definitivamente, ao final. E, para sinalar essa nova fase, o xá Mohammad Reza resolveu demonstrar seu poder e impedir que a marcha dos clérigos realizada em Qom (1963) fosse adiante. Para tanto enviou sua força de repressão ao Centro Teológico Faiziyeh – ao lado do importante Santuário Sagrado de Fatima Mazuma. Como resultado, dois estudantes de religião foram mortos e outros buscaram refúgio na casa de Khomeini. (AXWORTHY, 2008)

⁴⁷ Professor Shahriar Shojairpour é PhD em História Islâmica Xiita e História Política do Islã. Informações obtidas em entrevista realizada em Qom, em 09 de junho de 2011.

Durante as cerimônias de sepultamento dos estudantes, Khomeini foi a liderança religiosa responsável pelos discursos. Naquele momento, o recém-aiatolá⁴⁸, soube conciliar a atenção de todos ao mesclar em seu discurso os sentimentos de dor e orgulho pelo martírio. A utilização da linguagem religiosa com finalidades políticas não era nova, contudo, o carisma de Khomeini atraiu a atenção dos xiitas que já não mais aceitavam as atitudes autoritárias do xá.

A construção de um discurso ainda mais politizado viria a ocorrer alguns dias depois, com o início da *Ashura*. Novamente, no Santuário de Fátima Mazuma, Khomeini proferiu mais um discurso contra o xá e o igualou a Yazid, o assassino do Imã Hussein. A utilização desse simbolismo também não era nova no xiismo, e, por isso, seu uso por Khomeini foi muito bem planejado tendo em vista que a ausência de legitimidade do califado de Yazid era inquestionável para os xiitas. Desse modo, o xá Mohammad Reza, segundo a analogia construída por Khomeini, exercia um governo ilegítimo e ainda deflagrava a violência contra os xiitas. Assim, qualquer resistência propagada pelo xá não assustaria os xiitas e os estimularia a resistir, pois, mesmo que os levasse à morte, seriam convertidos em mártires.

Algar resalta a importância da *Ashura* e da celebração do martírio do Imã Hussein para o xiismo, e, por conseguinte, quão importante acaba sendo sua utilização para Khomeini deslegitimar o governo do xá.

In the person of Imam Husain, the whole fate of humanity when faced with overwhelming and tyrannical power is seen to have crystallized in the single significant incident and the commemoration of this incident year after is not merely a matter of pietistic commemoration, it is not a question of remembering a certain event in human history, it is, at least implicitly, a self-identification with Imam Husain and the determination to participate to some degree, through emotion and intention with Imam Husain in what the Shi'i perceive as having been a struggle for justice against the overwhelming power of tyranny. (ALGAR, 1983, p. 12)

Inicialmente a reação do xá foi a mais previsível, ou seja, ordenou o aprisionamento de Khomeini. Mas a reação que adviria do povo não fora esperada pelo monarca. Nas principais cidades iranianas surgiram movimentos contestatórios; em Teerã, a população pobre da região sul marchou em direção ao norte, queria chegar ao palácio do xá. Entretanto, no intuito de conter a revolta que superava todas as expectativas, os soldados foram autorizados a usar a força para conter o movimento popular e, para tanto, abriram fogo contra a população.

⁴⁸ Khomeini alcançou o posto de aiatolá em 1961,

Por três dias o xá se escondeu de todos, com receio de que pudesse ocorrer outro golpe. Mas as revoltas foram contidas e ele ressurgiu com fúria, querendo vingar-se dos propagadores dos movimentos que geravam a instabilidade ao país. Nesse sentido, para restringir o apoio que a população passara a dar a Khomeini, o xá empregou leis marciais severas. Com isso, automaticamente a força da oposição foi reduzida e houve o apaziguamento das revoltas em Mashhad, Qom, Isfahan e Shiraz. Restaurada a paz, Khomeini foi libertado.

Não obstante à tensão gerada com as mudanças sociais propostas e o forte atrito com Khomeini, o xá ainda resolveu integrar ao Status do Acordo de Forças (SOFA), o qual previa que os Estados Unidos poderiam manter arsenais militares no país e que seus cidadãos não responderiam às leis iranianas – tal proposta do presidente Lyndon Johnson fazia parte da estratégia estadunidense na Guerra Fria para conter o avanço do inimigo soviético. Para tanto, os Estados Unidos concederiam uma verba aos conselheiros militares norte-americanos do xá no valor de US\$ 200 milhões para a aquisição de armas. Tão intensas foram as críticas ao acordo que o xá teve muita dificuldade para ratificá-lo junto ao Majlis, e, por sua vez, Khomeini não se calou e proferiu discursos ainda mais duros contra a capitulação do xá aos Estados Unidos e às práticas propostas pela “Revolução Branca”.

The ruling regime has transgressed the sacred laws of Islam and proposes to transgress the established laws of the Qur'an. **The dignity of the Muslims is in danger.** The despotic regime is planning to dishonor resolution contrary to the Constitution... It wants to forcibly drag eighteen-year old girls into compulsory military service and place them in military barracks. In other words, they propose to drive young chaste Muslim women, by force to centres of corruption. The aliens have made the Qur'an and the clergy as their target. The dirty hands of their aliens with the help of such governments intend to do away with the Qur'an and to curb the clergy. We have to face dishonour for the benefit of the Jews from America and Palestine. Not only this, we have to go to the prison, be killed and become the sacrificial goat to fulfil the inauspicious wishes of the aliens. They consider Islam and the clergy as a stumbling block in the performance and fulfilment of their goals. They want these restrictions to be removed with the help of autocratic governments. The ruling regime's existence depends on the removal of these restrictions. The Qur'an and the clergy must be crushed. I declare this '*Īd*⁴⁹' as a mourning for the Muslims. I want to make Muslims beware of the dangers which are on the way for Qur'an and the country having faith in Qur'an. **I declare that the despotic ruling regime is faced with danger. I am concerned and seek refuge of the Almighty Allah from the "black revolution"**⁵⁰ **and from the revolution from below.** The administration is preparing the ground with their ill-intentioned motives for this revolution. **In my opinion this despotic government should be set aside for its crimes of deviating from Islamic laws and the Constitution.** A government which abides by Islamic laws and its sympathetic to the Iranian people should come to power. **O Allah! I have fulfilled my obligation as at present** (You know help in reaching this message to people) **and if I remained alive I shall fulfil my next obligation, if Allah wills.** O Allah save the Holy Qur'an and the honour of the Muslims from the mischief of the aliens. (KHOMEINI *apud* MADANI, 2002, p. 75-76) (grifos nossos)

Em seu discurso, proferido em março de 1964, claramente expressa-se o posicionamento que gradualmente seria constituído até o início da Revolução Islâmica. Khomeini aponta a ilegitimidade de um governante que não aceita os princípios religiosos e a própria Constituição, mas vai além, ao nominar que o xá seria apenas um "fantoche" para atender os interesses do Ocidente e seus aliados. Por fim, ainda há a explicitação de sua "profissão de fé" e da necessidade de executar seu dever como religioso, como muçulmano e como líder que se tornara.

Drasticamente, Khomeini foi preso, e, na presença do então primeiro-ministro, Hassan-Ali Mansur, exigido que se desculpasse pelas declarações contra o xá. Não tendo aceitado tal exigência, Mansur esbofeteou Khomeini (MADANI, 2002) e o enviou para o exílio, em novembro de 1964. Como resultado do ato, em janeiro de 1965, poucos dias antes da data de comemoração do aniversário da "Revolução Branca", Mansur foi assassinado em seu trajeto para o Majlis. Além de ter agredido Khomeini, também fora um dos responsáveis pela aprovação da Lei de Capitulação, que deu a liberdade de atuação dos Estados Unidos no Irã. Sob essas motivações a organização islamista *Fedayan-e Islam* programara o atentando contra o primeiro-ministro.

⁴⁹ '*Īd Naw Ruz* é o Ano Novo no calendário persa, adotado no Irã.

⁵⁰ Nome atribuído ao grupo de clérigos que se posicionou contra a Revolução Branca.

Com Khomeini fora do país e o nível de repressão extremamente alto, a “Revolução Branca” pôde continuar seu curso. Basicamente, o ponto em que o xá focava era na reforma agrária e, com isso, conseguiu reconquistar a simpatia da população mais pobre, que via a oportunidade única de deixar de ser empregada. Esse aspecto da mudança de *status social* da população contou com um grande simbolismo para quem queria tirar do Irã a “pecha” de um sistema feudal – de acordo com a percepção de britânicos e estadunidenses durante o período de Mossadegh –, como pretendia o xá. Entretanto, a transição para o “moderno Ocidente” que o xá tanto admirava não poderia ocorrer de maneira tão brusca, a população não estava preparava para assimilar a responsabilidade de “ser proprietária” e o Estado não contribuiu para que isso ocorresse, assim,

Na redistribuição de terras, os camponeses analfabetos, que por séculos viveram sob o controle benevolente e brutal dos proprietários de terras, foram libertados repentinamente, sem capital ou sem conhecimento, para tornarem-se fazendeiros modernos. Rapidamente, os agiotas que forneciam dinheiro para os grãos ou para a sobrevivência substituíram o antigo proprietário de terras como um novo dono muito menos benévolo. Não tão rápido, os *qanats*⁵¹, vitais para a irrigação, ficaram frequentemente em ruínas, pois a força constituída para assegurar sua manutenção não existia mais. Quando os *qanats* se extinguíram, levaram milhares de aldeias produtivas com eles. Até mesmo nas áreas com água suficiente, os pedaços de terras distribuídos com tanta ostentação, previsivelmente, evidenciaram-se muito pequenos para permitir a vida. As possibilidades de um cultivo cooperativo e a manutenção dos equipamentos necessários para que a cooperativa funcionasse foram transferidos a pessoas que sofriam com o fatalismo, o medo, a superstição e a suspeita ocasionada pelo analfabetismo. Consequentemente, milhões de fazendeiros impacientes e saudáveis observavam os novos tratores, que não sabiam consertar, enferrujarem nos pequenos campos onde não podiam trabalhar, pois não tinham água dos *qanats*, que eles não mantinham. A ladainha de causa e efeito continuou. No final dos anos 1960, os efeitos cumulativos de uma administração medíocre e de uma economia parasita enviaram milhares de novos proprietários de terras e suas famílias para as favelas das cidades, onde procuravam uma maneira de sobreviver. (MACKEY, 2008, p. 228)

A situação exposta por Mackey apresenta o vício dos processos de modernização que muitos “estados jovens” (ou ex-colônias) vivenciaram, isso porque, a sociedade não recebeu o respaldo estatal para completar o ciclo de desenvolvimento e, a ausência de pessoas capazes para lidarem com “a liberdade” – haja vista terem sido alijadas do poder de decisão por serem “hereditariamente empregados” – provoca uma lacuna. No caso do Irã essa situação tinha um

⁵¹ Um dos mais sofisticados sistemas de irrigação tradicionais, conhecidos pelos homens, está associado aos *qanats* iranianos. Os *qanats* são conduítes subterrâneos que recolhem a água de um aquífero na encosta de uma colina e, explorando o gradiente natural da terra, fazem o transporte subterrâneo da água para as áreas agrícolas mais baixas. Os conduítes – geralmente são de 50 a 80 cm de largura, por 90 a 150 cm de altura – variam de 1 a 70 km de comprimento. Sua taxa de descarga é entre 1 l/s a 500 l/s. (GARBRECHT *apud* GOLDSMITH; HILDYARD, 1984)

agravante, pois a expectativa do xá era, basicamente, mostrar para o mundo que seu país estava se desenvolvendo. Seu “público” era o Ocidente, não os cidadãos iranianos.

Assim, o processo de modernização, de fato, fora colocado em andamento a partir de 1965 com a cooptação da elite iraniana e o financiamento de seus projetos pelo capital estrangeiro – que ancorava o desenvolvimento através de financiamento com concessões e barganhas –, no entanto, se no início o xá precisou estruturar o sistema político para manter os burocratas e tecnocratas trabalhando para si, mesmo esse procedimento deixou de ser necessário com a centralização cada vez maior do poder em suas mãos. Mino Samimi, analisando esse período, o qual passou a imperar o totalitarismo no Irã, entende que “[...] the key positions were at the disposal of those who considered themselves bound to obey the Shah as the absolute ruler and king, being always at his service to bow and pay homage to him and carry out his orders”. (*apud* D.I.R.S., 2000, p. 11)

Desse modo, para coroar essa exposição de um “Irã Moderno”, nada melhor do que programar uma cerimônia digna dos grandes heróis persas. Nesse sentido, o xá Reza organizou uma festa gigantesca em Persépolis (1971) com o intuito de comemorar os 2500 anos do Império Persa. Sua intenção era de que cada vez mais a figura do monarca se afastasse do “retrógrado xiismo” e se aproximasse da mitologia dos grandes reis persas. Khomeini, notoriamente, percebeu quais eram as intenções do xá e, com a autoridade religiosa que já personificava, avisou os iranianos: “Anyone who organises or participates

in the festival is a traitor to Islam and the Iranian nation”. (*apud* HIRO, 1985, p. 56)

No entanto, alheio aos problemas sociais⁵² que o Irã vivenciava e às ameaças proferidas por Khomeini – endossadas por grande parte dos ulemás e intensificadas com os

⁵² Apesar do crescimento substancial dos índices socioeconômicos do Irã, no período entre 1963-1970, em que, p. ex., o PNB subiu de \$ 200,00 para \$ 2.000,00 dólares, é importante salientar que além das dificuldades

pontuais discursos que passara a proferir contra o xá, de Najaf, no Iraque, no início dos anos de 1970 – o xá convidou sessenta e oito reis, rainhas, príncipes, princesas e chefes de Estado de várias parte do mundo para participarem da cerimônia, em Persépolis, que duraria uma semana.

Contudo, para esse “Irã Moderno” ser mantido, necessitava da forte repressão da Savak, o órgão responsável pela segurança e serviço de inteligência iraniano, e, para tanto, estava inserido nas várias esferas da sociedade, nos mais diversos grupos sociais e, de acordo com o exposto pela jornalista britânico, Robert Graham, “[...] in the name of protecting the interests of state, Savak could interrogate, imprison, and eliminate individuals without challenge or security”. (*apud* HIRO, 1985, p. 54)

Enquanto isso, em Najaf, mesmo sem poder atuar diretamente contra o governo do xá, Khomeini passara a vislumbrar uma estrutura de governo não mais baseada na monarquia, a qual, segundo sua análise, estava fadada à corrupção, além de ser ilegítima perante os olhos de Deus. Gradualmente, em seus discursos, emergia o modelo de um Estado governado por um religioso (um jurisconsulto), o qual poderia manter a *ummah* unida e impedir que os fiéis se afastassem dos princípios religiosos. Além disso, Khomeini não mais estava imbuído apenas de um clamor nacionalista, mas de todo o arcabouço religioso que sua tradicional formação propiciava. Desse modo, abertamente expunha o que seria o governo islâmico baseado no *wilayat al-faqih* e porque ele diferenciava-se de outros:

Islamic government is not a form of monarchy, especially not an imperial one. In that type of government, the rulers are empowered over the property and persons of those they rule and may dispose of them entirely as they wish. Islam has not the slightest connection with this form and method of government. For this reason, we find that in Islamic government, unlike monarchical and imperial regimes, there is not slightest traces of vast palaces, opulent buildings, servants and retainers, private equeuries, adjutants to the heir apparent, and all the other appurtenances of monarchy that consume as much as half of the national budget. (KHOMEINI, 2005, p. 39)

Para dirimir as críticas de Khomeini à monarquia e recuperar o apoio dos ulemás, o xá utilizou uma artimanha jurídica e criou o que viria a ser conhecido por “os *mullahs* da modernização”. (HIRO, 1985, p. 57) O artigo 39 da Constituição – que estabelece o juramento que o monarca deve fazer ao ascender ao trono – determina que é função do xá difundir o xiismo,

encontradas com a mecanização do campo, como ressaltou Mackey, a concentração de riqueza não deixou de existir. Assim, o *gap* entre pobres e ricos se tornou ainda maior e a industrialização acabou encontrando os menos problemas de processos semelhantes dos que ocorreram em outros países do terceiro mundo. (AXWORTHY, 2008)

Art. 39. No king can ascend the Throne unless, before his coronation, he appear before the National Consultative Assembly, in presence of the Members of this Assembly and of the Senate, and of the Cabinet of Ministers, and repeat the following oath:

"I take to witness the Almighty and Most High God, on the glorious Word of God, and by all that is most honoured in God's sight, and do hereby swear that I will exert all my efforts to preserve the independence of Persia, safeguard and protect the frontiers of my Kingdom and the rights of my People, observe the Fundamental Laws of the Persian Constitution, rule in accordance with the established laws of Sovereignty, **endeavour to promote the Ja'fari doctrine of the Church of the Twelve Imams**, and will in all my deeds and actions consider God Most Glorious as present and watching me. I further ask aid from God, from Whom alone aid is derived, and seek help from the holy spirits of the Saints of Islam to render service to the advancement of Persia." (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ, 1907) (grifos nossos)

assim, o xá criou um departamento governamental responsável pela formação de religiosos “preparados” para difundir o xiismo às áreas rurais. Evidentemente que eles serviriam de estandartes para o governo, contudo, os demais clérigos entenderam que o xá havia extrapolado completamente os limites de suas atribuições ao interferir na estrutura religiosa e criar um corpo alternativo de ulemás.

A clara intenção do xá de dividir os clérigos, além de patrocinar uma campanha contra a *waqf* – doação voluntária a Allah (através dos clérigos), em terras ou espécie, que pode ser utilizada para quaisquer finalidades dispostas pela *sharia* –, que visava desacreditar o aiatolá Khomeini frente aos religiosos e seus seguidores, não surtiu o efeito desejado. Assim, o jeito foi investir na maior repressão com o uso das táticas da Savak além de continuar com o projeto de desenvolvimento do país.

A preocupação principal naquele momento, no que tange ao desenvolvimento, era com o investimento em armamentos. Além da busca por equiparar-se às potências, o xá acreditava que para sua manutenção no poder seria imprescindível constituir Forças Amadas como as do “primeiro mundo”.

Desse modo, durante a crise do petróleo, em 1973, ocasião em que o Irã, juntamente com os demais membros da OPEP (Organização dos Países Produtores de Petróleo), aumentaram o valor do barril de petróleo (de US\$ 3,01 para US\$ 11,65) e levaram muitos países para uma crise econômica mundial, o xá, ao invés de investir em sua economia para sanar as disparidades socioeconômicas que existiam, preferiu investir em armamentos. “Yet more money pumped into the system, though a large amount went back to West – especially to the United States and the United Kingdom – in return for quantities of new military equipment. The shah bought more Chieftain tanks from UK than the British army owner, and the very latest F-14 fighters from the United States.” (AXWORTHY, 2008, p. 247).

Com o avançar da década de 1970, outros adversários do xá passaram a ganhar força no país, grupos organizados, de várias bandeiras e ideologias, começaram a atuar como guerrilhas em locais distintos. Concomitantemente a isso, a força da Savak recrudescceu a segurança e o sistema de torturas “foi institucionalizado”. No ano de 1975 a Anistia Internacional apresentou seu relatório expondo que o governo do xá era um dos maiores violadores dos Direitos Humanos no mundo, mas esse tipo de propaganda não afetava a forma de atuar das forças repressivas do país.

Os órgãos de segurança faziam seu papel e o Irã era um país que atraía muitos ocidentais, principalmente aqueles ligados às indústrias que haviam se instalado no Irã para atender o processo de modernização do país. De certo modo, como ressalta Hiro (1985), para o americano era muito mais vantajoso trabalhar no Irã do que em seu país, pois os salários oferecidos eram muito maiores e havia facilitações para os estrangeiros.

Assim, gradualmente, a lacuna entre pobres iranianos – que tinham abandonado as zonas rurais e se deslocado para Teerã no intuito de buscar um emprego – e estrangeiros – moradores da zona norte da capital, região tão bem estruturada e luxuosa que muitas pessoas a comparavam com bairros de Paris – foi tornando-se mais explícita e os programas do xá não atuaram para dirimir essa diferença. Desse modo, o projeto do “Irã moderno”, que um dia sugeriu que toda a população poderia ter vantagem, nitidamente expôs seu caráter seletivo.

E, não obstante às dificuldades impostas pelo regime repressor do xá, os líderes religiosos que permaneceram no país passaram a utilizar uma rede de contato formada por escolas e centros religiosos, mesquitas, etc., no intuito de difundir a mensagem de Khomeini – que permanecia no exílio. Assim, aiatolá Mutazari, aiatolá Mutahhari, aiatolá Taliqani, além do Dr. Shari’ati e Dr. Mufatti assumiram o papel de difundir as palavras de Khomeini e, ao mesmo tempo, exporem a necessidade de implantar um governo islâmico. (MADANI, 2002, p. 267-282)

As tensões sociais, aliadas à participação cada vez mais enfática de líderes religiosos e mesmo políticos de esquerda, secularistas, etc., fizeram com que um novo cenário fosse se desenhando. De um lado havia uma pequena elite iraniana que ainda vivia das benesses do Estado e obtinha vantagens devido à proximidade com o Ocidente; do outro, todas as demais classes sociais que estavam sendo excluídas. Com isso, os discursos que eram proferidos contra o modelo de governo do xá se tornaram “um hino para a salvação do povo” e, por isso, congregaram muitos seguidores.

Gradualmente o país caminhava para uma nova transformação, no entanto, o xá e os Estados Unidos – pelo menos oficialmente – não tinham detectado a gravidade do problema, tanto que o então presidente estadunidense, Jimmy Carter, declarava publicamente que o Irã era um aliado importantíssimo e que o governo do xá permaneceria estável por mais uma década. O Irã era uma “ilha de tranquilidade no Oriente Médio”!

2.6 REVOLUÇÃO ISLÂMICA, OS HOMENS DE DEUS NO PODER

Sob a perspectiva sociológica, o movimento revolucionário de massa surge a partir do colapso da estrutura social, enfraquecimento da solidariedade coletiva e do sentimento de solidão e isolamento do cidadão. (DELAVARI, 2000, p. 181) No entanto, também pode seguir trajetória oposta, qual seja, a partir da ruptura com o governo, conseguir articular os diversos grupos sociais emanados em um mesmo objetivo. Contudo, ainda assim há a necessidade de que os grupos sociais tenham condições mínimas de articulação, algo que em governos totalitários surge como um fator impeditivo.

A supressão de liberdade no governo do xá era notória, entretanto, além de os clérigos conseguirem articular-se de modo a difundir a mensagem de Khomeini, outros grupos sociais tiveram condições de se organizar para contestar a política externa e interna iraniana. Essas ações somente foram viabilizadas porque houve períodos em que a repressão militar reduzia sua intensidade.

Como num jogo estratégico – um RPG –, os grupos antimonárquicos foram se articulando entre si e contra o governo. Ao final de um processo que pode ser dividido em sete etapas, a monarquia seria deposta e o futuro político do Irã ainda demandaria uma luta interna para formar/consolidar a República Islâmica.

A primeira etapa dessa articulação dos movimentos está localizada entre os meses de fevereiro e outubro de 1977, período em que o xá estava preocupado com sua imagem internacional e, por isso, permitiu que uma comissão da Cruz Vermelha visitasse as prisões do país, também concedeu audiências à Comissão Internacional de Jurista e à Anistia Internacional. Inclusive prometeu restringir os poderes dos tribunais militares que foram estabelecidos no período posterior a Mossadegh.

Aproveitando do verniz de liberalidade ostentado, alguns grupos sociais encontraram espaço para iniciar reivindicações e críticas ao governo do xá. Em maio de 1977, Javadi, ex-membro do Tudeh e reconhecido ensaísta sobre Islã e socialismo, publicou um ensaio

criticando o momento em que o país vivenciava. Automaticamente, como represália, o xá impetrou uma ação contra Javadi e um grupo de magistrados protestou formalmente contra as interferências no sistema Judiciário e a favor de sua autonomia e liberdade.

O espaço propiciado para as manifestações públicas gerou uma celeuma no país e, na sequência escritores também enviaram cartas para o primeiro-ministro exigindo o fim da censura. Membros da Frente Nacional publicaram uma carta aberta ao xá e distribuíram mais de 20.000 cópias à população. Nela expunham o despotismo do monarca e exigiam que a constituição fosse respeitada, assim como os Direitos Humanos.

Paralelamente às manifestações no Irã, o intelectual iraniano Ali Shariati – fervoroso opositor ao regime do xá – foi assassinado na Inglaterra. A classe média iraniana ficou chocada e receosa com o crime, tendo em vista a importância que Shariati alcançou ao conseguir unir os conceitos libertários do marxismo ao xiismo de modo científico, inclusive influenciando Khomeini. O crime fora atribuído à Savak e provocou a articulação mais intensa entre escritores e editores que vieram a formar o “Group for Free Book and Free Thought”, da mesma forma que outro grupo de advogados exigia o fim dos tribunais militares.

A situação ganhou maior dimensão quando um grupo de moradores da zona rural foi desapropriado das moradias que viviam ilegalmente em Teerã. O processo levou ao enfrentamento com os policiais e à morte de alguns dos manifestantes. Com isso, o xá resolveu agir e substituiu o primeiro-ministro no intuito de acalmar os manifestantes. Designou Jamshed Amouzgar ao posto, um político ligado ao Partido Rastakhiz – considerado da linha “liberal progressista”.

Amouzgar implementou algumas medidas paliativas para conter a inflação e mesmo para dar a sensação de transparência para o Judiciário, contudo, vários outros grupos sociais já se organizavam para reforçar as demandas anteriores e trazer novas. Conforme Hiro expõe, com a abertura inicial, mais e mais queixas acumuladas do passado vieram à tona.

In September fifty-four judges wrote to the supreme court stating that the government had violated the constitution, particularly the independence of the judiciary. Thirty opposition politicians, headed by Mahdi Bazargan, formed the Iranian Committee for the Defense of Freedom and Human Rights. In October 120 lawyers set up the Association of Iranian Jurists, which in turn appointed a working group to publicise Savak torture and monitor prison conditions. Dissident academics formed the National Organisation of University Teachers and demanded academic freedom.

By now the National Front had been revived, and so had the Liberation Movement of Iran and the Tudeh. The National Front, led by Karim Sanjabi and Shahpour Bakhtiar, was renamed the Union of National Front Forces. The Liberation Movement, dating back to 1961, was still headed by Mahdi Bazargan. All of these parties had begun publishing semi-clandestine publications. (HIRO, 1985, p. 68)

Frente à grande articulação de movimentos, a segunda etapa do processo revolucionário pode ser caracterizada pelos eventos ocorridos entre novembro e dezembro de 1977, um período marcado, fortemente, pela atuação dos clérigos. Khomeini, através de sermões gravados em fitas K7 e enviados ao Irã⁵³, clamava aos ulemás que formassem *Komitehs* (comitês) em mesquitas para o direcionamento dos fiéis contra a opressão do xá.

Ainda, durante o mês de outubro, o filho mais velho de Khomeini, Mustafa, fora encontrado morto em sua cama, sem sinais de violência. Esse fato, apesar de significar um grande abalo emocional em Khomeini, acabou obtendo uma dimensão mística e política. Mística porque as mortes dos Imãs, segundo o xiismo, deram-se por envenenamento e suspeitava-se que o mesmo teria ocorrido com Mustafa Khomeini⁵⁴. (MADANI, 2002, p. 331) Nesse sentido, Mustafa acabou se transformando em um mártir na luta contra a opressão do xá – reforçada pela suspeita de que a Savak estaria envolvida no crime. A dimensão política do evento pode ser entendida a partir do ganho de popularidade e simpatia que a luta do aiatolá Khomeini obteve.

Tal foi seu potencial que, em novembro, durante a procissão que celebrava o luto pela morte de Mustafa, no sul de Teerã, as forças do xá foram enviadas para conter o movimento e houve um forte confronto. Ainda no mesmo mês, estudantes iranianos, nos Estados Unidos, programaram manifestações contra a visita do xá a Washington e foram seguidos por seus companheiros no Irã. Como resposta, o xá recrudescer a censura no país e ampliou a atuação da Savak, contudo, seu objetivo maior era programar uma ação nos moldes do que fizera contra os clérigos em Qom (1963), mas seu alvo não seriam todos os religiosos, o xá estava focado em reduzir o potencial catalisador do aiatolá Khomeini.

A terceira etapa do processo revolucionário perdurou durante os próximos seis meses, de janeiro a junho de 1978. Esse período pode ser caracterizado pela ampliação das manifestações populares contra o xá nas principais cidades do país, mas também por uma disputa interna acerca do caminho que o Irã deveria seguir. Isso porque, os aiatolás Khomeini e Shariat Madari tinham percepções distintas sobre o momento político iraniano e grande poder de influenciar a população e os ulemás.

⁵³ Alguns sermões também eram gravados em fitas K7 e transmitidos ao Irã via fone, uma vez que na França as condições do sistema de telecomunicações eram muito melhores do que no Iraque. Desse modo, rapidamente os discursos eram retransmitidos às mesquitas e lideranças que fomentavam a Revolução. A utilização do sistema de comunicação, de certo modo, foi a incubadora para a Revolução 2.0 – com ampla utilização da internet, através de redes sociais – que ocorreria nos países árabes no a partir do final de 2010, com a “Primavera Árabe”.

⁵⁴ Não havia como constatar o envenenamento porque as leis islâmicas não permitem que seja feita autópsia.

À parte a disputa interna dos ulemás, a situação para o xá tornou-se um tanto mais complicada quando, no início de janeiro de 1978, o jornal *Ittilaat* publicou um artigo intitulado “Iran: the Black and the Red Revolutionaries”⁵⁵, no qual fazia acusações ao aiatolá Khomeini. Dentre elas, o acusava de ser financiado pelo governo britânico para boicotar a “Revolução Branca” e impedir o desenvolvimento do Irã. O autor do artigo – que futuramente seria descoberto que se tratava de um funcionário do xá – utilizava os laços familiares de Khomeini com a Índia para ligá-lo à Grã-Bretanha e acusá-lo de colonialista, reacionário e contrário às reformas. (MILANI, 2011, p. 389)

O artigo acabou revertendo-se contra o xá, haja vista ter interrompido a disputa interna dos ulemás e criado um momento de solidariedade entre eles. Ainda, a repercussão alcançou uma dimensão maior do que os clérigos de Qom, contou com o rechaço dos *bazaari*. A partir dali intensificou-se o repúdio pelo xá através de manifestações de rua, mas a repressão contra os manifestantes também se deu ferozmente. Assim, enquanto Khomeini clamava por mais demonstrações contra o xá, Shariat Madari classificava a ação dos policiais como “anti-islâmicas” e afirmava que, se exigir a volta da constituição era uma “Black reaction”, então ele poderia ser considerado um reacionário.

Wiser ayatollah like Shariat-Madari knew the danger inherent in the hornets’ nest. He immediately contacted the Court and suggested that the Shah swiftly issue an apology and bring to a speedy close the unfolding eruption. But Shariat-Madari’s wise suggestion was ignored, and within days, even he had no choice but to join the increasingly loud chorus of critics of the regime, all demanding apology. (MILANI, 2011, p. 390)

Como numa ação em cadeia, as manifestações alcançaram Tabriz, Yazd e Teerã. Inclusive, diante dos violentos choques em Tabriz, o xá resolveu tentar estabelecer uma posição mais conciliadora no intuito de aproximar-se do discurso do aiatolá Shariat Madari. Para tanto, visitou o túmulo do Imã al-Rida em Mashhad, prometeu reabrir o seminário Faiziya de Qom (fechado desde 1975), baniu os filmes pornográficos e iniciou uma campanha anti-inflação para conquistar os *bazaari*.

Conforme Shahid-Zadeh expõe, durante esse período de grande tensão nas cidades iranianas, duas “ajudas extras” sugeriram a possibilidade de assassinar Khomeini. Uma delas seria Saddam Hussein e outra do Serviço Secreto Francês. No entanto, estrategicamente o xá rejeitou tais sugestões alegando que a morte de Khomeini poderia transformá-lo em um mártir. (apud MILANI, 2011)

⁵⁵ Versão original do artigo, em farsi, disponível nos Anexos 3.

O desenvolvimento do processo revolucionário deixava claro que as propostas das duas maiores lideranças religiosas iranianas divergiam em um aspecto fundamental, qual seja, Shariat Madari declarava enfaticamente que não estava preocupado com a permanência, ou não, do xá no governo, exigia, sim, a volta do governo constitucional. Por sua vez, Khomeini clamava para que seus seguidores mantivessem os protestos até que o regime do xá fosse deposto.

O embate entre Khomeini e Shariat Madari não ocorrera até então porque a articulação dos clérigos com a massa popular se apresentava como prioritária, também, porque o xá não fomentou tal embate no intuito de conquistar o apoio de Shariat Madari. Pelo contrário, as medidas econômicas adotadas pelo primeiro-ministro Amouzgar gerariam ainda mais recessão e provocariam a entrada da classe trabalhadora ligada à indústria no rol dos insatisfeitos e ávidos por mudança. Gradualmente, a insatisfação generalizava-se e o regime entrava em estado de agonia.

Com a repercussão das medidas adotadas por Amouzgar deu-se o início da quarta etapa dos movimentos, a qual levaria à revolução. De julho a 8 de setembro de 1978, a alta nos índices de desemprego, a perda de benefícios salariais, a corrupção das instituições públicas e a notória concentração de renda em uma classe social, fizeram com que o proletariado se aproximasse das mensagens difundidas por Khomeini. E, nesse sentido, com o início do mês de Ramadan, as mesquitas passaram a *politizar* os sermões para estimular a derrubada do xá. Ainda, muitas mesquitas usavam as fitas K7 com as gravações dos sermões de Khomeini para fortalecer o sentimento de repulsa à tirania, conforme ensinaram os Imãs.

Utilizando todo o arcabouço doutrinário que o xiismo propicia, os sermões não precisavam mencionar diretamente o nome do xá, contudo, a analogia entre a opressão dos Omíadas e dos Pahlavi era notória. Também, a sublimação da vitória através do martírio era outro elemento mencionado com frequência nos sermões. O exemplo do Imã Hussein, mais do que nunca, era exaltado.

Com a onda de protestos pelas principais cidades iranianas, o xá foi obrigado a decretar lei marcial. Entretanto, o evento que faria com que ele fosse ainda mais repudiado ocorreu na cidade de Abadan, em 19 de agosto. Naquela ocasião um incêndio supostamente criminoso vitimou 410 pessoas, entre mulheres e crianças. As suspeitas recaíram sobre a Savak e a população passou a entoar slogans de “Queime o Xá” e “Morte ao Xá”!

Khomeini, de Najaf, proferiu um duro discurso acusando o xá e seu aparato político-militar de planejar o incêndio em Abadan. Em suas palavras alguns elementos se sobressaíram, quais sejam, a caracterização do xá como um assassino voraz e desmedido, sua ligação com

interesses estrangeiros e a necessidade de estabelecer um regime islâmico, pois somente ele representaria a justiça que o iraniano tanto almeja.

These **oppressed people who are being slaughtered daily by those same criminals** and put to death in appalling ways – are they not our fellow-countrymen? All indications are that the heartrending incident in Abadan has the same origin as the **massacres that have taken place in other Iranian cities**. Who benefits from these crimes other than the Shah and his accomplices? Who is there – other than the Shah – that has ever enacted savage slaughters of the people every now and then, and presented us with such barbaric scenes as this? This heart-rending tragedy is intended by the Shah to be his masterpiece, to provide material to be exploited to the utmost by his extensive domestic and foreign propaganda apparatus. He will no doubt have ordered the press and media that are under his control at home, as well as the organs of the oil-hungry foreigners abroad, to publish the news of this event as widely as possible and to attribute it to the **deprived and oppressed people of Iran**, so that the **Iranian nation in its search for justice** will be presented as a group of savages who do not believe in any **humane or Islamic criteria**. **I warn the great Iranian nation that the regime may commit similar savage acts in other cities of Iran in the hope of defiling the pure demonstrations of our courageous people, who have watered the roots of the tree of Islam with their blood. All our speakers and preachers should make clear to the people the dangers that threaten the continuation of the liberating Islamic Revolution.** (KHOMENI, 1981, p. 232) (grifos nossos)

Com receio do crescimento do movimento antimonárquico, o xá resolveu substituir o primeiro-ministro para reduzir a tensão. Deixou o cargo Amouzgar e assumiu Jaafar Sharif-Emami. Contudo, apesar das boas relações que ele mantinha com os clérigos da ala moderada, a tensão momentânea não propiciava erros e o limite para a negociação era a manutenção do xá no poder. Desse modo, quando o aiatolá Abol Hassan Shirazi, de Mashhad, apresentou o manifesto com quatorze pontos – no qual expunha a demanda dos ulemás –, Emami teve que buscar sua implementação o mais rápido possível.

These [demands] included abrogation of all anti-Islamic laws, freedom of expression for the ulema, banning of casinos and cinemas, release of all Islamic prisoners, invitation to Khomeini and other exiles to return, punishing of those responsible for the death of demonstrators, dismissal of Bahais from all official posts, restricting cabinet appointments to Jaafari Shia, and clerical and secular supervision of the Majlis elections. (HIRO, 1985, p. 75)

Com a implementação de algumas medidas simbólicas, o programa de conciliação passou a apresentar algum resultado positivo. Ainda mais quando o aiatolá Shariat Madari concordou em conceder ao novo governo o prazo de três meses para a instauração da Constituição, mas reiterou que se falhasse, ele estimularia a desobediência civil. Diante desse clima houve um acordo para a celebração pacífica do *Ayd-e Fetr* (final do Jejum no mês de Ramadã – foto na página seguinte) e, enquanto os populares rezavam pelas ruas e entregavam flores aos soldados, gritavam: “o exército é parte da nação”; “liberdade para todos os

prisioneiros políticos”; “nós queremos Khomeini de volta”; “irmão soldado, por que você mata seus irmãos?”, dentre outros slogans. (ABRAHAMIAN, 1983, p. 439)

Um aspecto de grande relevância nessa celebração diz respeito à confluência de forças que ela projetou. Em Teerã, movidos de locais distintos da cidade, grupos de diversos níveis socioeconômicos – exceto a elite econômica que ainda estava ligada ao xá – se encontravam durante o *Ayd-e Fetr* e, com isso, configura-se a força da religião e o poder de aglutinação que ela tinha junto à sociedade. Não apenas junto ao segmento dos clérigos, mas dos intelectuais, dos juristas, do proletário, do povo; o xiismo estava impregnado na identidade do iraniano e esse evento demonstrou isso. Ainda, conforme Madani ressalta,

Hundreds of thousands of people who come out of their houses to perform the '*Id Salat*' gathered in a huge crowd. The most prominent thing to observe was the print of Islam and also the anger which the people displayed against the corrupt regime to the entire world. The government could not stop the people from this demonstration of religious strength. The non-violent and peaceful attitude of the demonstrators did not offer an opportunity to the regime for intervention and massacre. (MADANI, 2002, p. 358)

Fonte: www.iranian.com

Khomeini, no intuito de aproveitar a efervescência religiosa do povo e evitar que o discurso político conciliatório propiciasse o apaziguamento dos movimentos reivindicatórios, pronuncia-se com mais voracidade e ênfase na necessidade de destituir um governo entendido como ilegítimo perante o Islã. Mais do que isso, reitera a obrigação de as lideranças religiosas propagarem sua mensagem (ou do Islã).

This year's 'Id al-Fitr has been an epic celebration of heroism for all segments of our population. It was a day that **demonstrated to the whole world the intellectual and practical maturity of our people, and declared with the utmost clarity that the wish of the entire nation is for the Shah to leave, and for his regime of oppression and exploitation of our Muslim people to be abolished.** After performing the 'Id prayer, the Muslim people of Iran performed another valuable act of worship by uttering thundering cries of protest against this **tyrannical bandit regime and demanding a government of divine justice.** To struggle for the sake of these goals is one of the **greatest forms of worship, and to make sacrifices for them is in conformity with the customs of the prophets,** particularly the Most Noble Messenger of Islam and his great successor, the **Commander of the Faithful.** I thank the **Iranian nation** for the **sacrifices** it has made, and I beseech God Almighty to grant it further greatness and strength with the aid of the Qur'an and the ordinances of Islam.

A momentous duty now confronts all the Muslims, particularly the religious and political leaders, as well as others in a position of influence. Our nation has now come to a fork in the road. In **one direction lies victory** and the expulsion of the Shah, and **in the other, eternal humiliation** beneath the boots of his executioners. We must choose between dignity and honor in the sight of God and man, and (God forbid) perpetual abasement and indignity. **I know the Muslim nation of Iran will never submit to a basement.**

Noble people of Iran! Press forward with your movement and do not slacken for a minute, as I know full well you will not? Be certain that, God willing, **victory and triumph are near.**

Let no one imagine that after the blessed month of Ramadan, his God-given duties have changed. These demonstrations that break down tyranny and advance the goals of Islam are a form of worship that is not confined to only certain months or days, for the aim is to save the nation, to enact Islamic justice, and to **establish a divine government on the firm basis of justice.**

At every available opportunity and on every occasion, organize meetings in mosques and public places on an even wider scale than before, and defend the Qur'an and Islamic justice. Any diversionary voice that is raised, by no matter whom, is satanic; it benefits the oppressive rulers and harms Islam and the nation." Pay no attention to the deceptive words of the Shah, his government, and its supporters, for their only aim is to gain another reprieve for their satanic selves. **In order to deceive the people, they mouth empty speeches about freedom at a time when their jails still overflow with religious leaders and university students, with merchants and politicians, with workers and peasants.** Religious and political leaders have been banished to remote parts of the country for the crime of **speaking the truth and demanding freedom.** How can one speak of freedom when the press is still subject to censorship, when the discussion of fundamental matters vital to the country is forbidden, and a semi-military government is in force all across Iran?

The Iranian people will never surrender to the Shah's police; instead, they will continue their public protests. The Iranian people will no longer be deceived by the tricks of the regime. (KHOMEINI, 1981, p. 233-234) (grifos nossos)

No dia seguinte à celebração do *Ayd-e Fetr*, meio milhão de pessoas marcharam para o Majlis e entoaram slogans "Morte ao Xá", "Khomeini é o nosso Líder" e "Nós queremos um

governo islâmico”. Para Khomeini, esse movimento significava que a população já tinha feito sua escolha, então, o ulemá não poderia eximir-se de sua obrigação naquele momento. No entanto, o resultado imediato desse protesto não saiu exatamente como o esperado.

Na sexta-feira, 8 de setembro, dia seguinte às manifestações, o xá decretou lei marcial e toque de recolher à luz do dia, começando às seis horas da manhã. A população não respeitou as ordens e cerca de 15.000 pessoas marcharam para a Praça Jaleh. Como represália, o xá designou sua força militar e, para tanto, inclusive helicópteros foram utilizados na repressão ao movimento. Após o meio-dia, 1.600 pessoas já tinham morrido na praça. No entanto, outros enfrentamentos ocorreram no sul de Teerã, naquela localidade a população criou barricadas e usou coquetéis *molotov* para impedir a ação dos militares, contudo, a força militar era desigual e, com o auxílio, novamente, de helicópteros, provocou outro banho de sangue.

Ao final do dia o governo anunciava a morte de 87 pessoas e outras 205 feridas, entretanto, nos dias seguintes o cemitério Behesht-e Zahra – nas proximidades do sul de Teerã – registrou o enterro de 4.500 pessoas. (FISCHER, 1980, p. 214) Assim, para a história iraniana o dia 8 de setembro passaria a ser conhecido como “Sexta-feira Negra”, uma data que, segundo Khomeini, mostrara à população iraniana que o xá nunca mudou.

Com o massacre concretizado, a via conciliatória proposta pelo aiatolá Shariat Madari fechava-se definitivamente. Para o futuro do Irã somente duas possibilidades se abriam, quais sejam, uma revolução das massas, ou uma contrarrevolução imposta pelos militares e chefiada pelo xá.

A quinta etapa do processo que levaria à derrubada do governo do xá transcorreu de 9 de setembro a 5 de novembro. Um período caracterizado pelo aprisionamento de Khomeini em Najaf e sua posterior mudança para Paris (*hijrah*). Um período, também, marcado pela solidariedade de Yasser Arafat à luta iraniana; como expresso em seu telegrama a Khomeini,

To the Great *Mujahid*, the dignified Imam Khumayni! Grieved at the trouble you are facing in exile away from your dear homeland. Sorry for the conditions created by a plot for you. I do not have the words to express my sympathies to you. Great *Mujahid*, I'm not in position to invite you to my homeland. My country, which is torn off into pieces their internal agents, is still under the domination of international Zionism. I wish I had a homeland where you stepped because my great *mujahidin* like you. We are encircled by a plot according to which our brethren are being annihilated in Lebanon as well. But struggle for the liberation of dear homeland has to continue against colonialism and the agents of colonialism.

The *Mujahid* Imam, the nature of your struggle has astonished us. We learn that you are fighting all the limitations and restrictions which unfortunately the so-called revolutionary governments have imposed on you and are holding the leadership of the struggle [...] Just as your Eminence and the Iranian combatants have always

supported the PLO and helped it we also place all our resources at your disposal.
(ARAFAT *apud* MADANI, 2002, p. 387-388)

e pela fuga de capitais do Irã para outros países e a configuração de que até a classe mais abastada da sociedade iraniana não mais acreditava na viabilidade da manutenção da dinastia Pahlavi.

Parte desse processo de agravamento e descrédito do governo do xá se deu com a divulgação, pelo Banco Central Iraniano (Banco Markazi), de que 177 iranianos influentes teriam enviado mais de dois bilhões de dólares para fora do país. Ainda, que 13 militares de alta patente também teriam enviado 253 milhões de dólares para outros países.

Diante dessa situação, grande parte dos conscritos perdeu a confiança em seus superiores e identificou-se com a proposta khomeiniana. Ainda, nesse cenário de degradação pública e exposição de atos corruptos, os trabalhadores das empresas petrolíferas passaram a fazer paralisações em oposição ao regime. Ato seguido por trabalhadores dos serviços postais, bancários, trabalhadores da saúde, jornalistas, e de diversas áreas que congregavam suas demandas específicas com algumas coletivas, como a dissolução da Savak, o fim da Lei Marcial e o retorno de Khomeini.

Em 17 de outubro, o xá tenta desesperadamente implantar algumas medidas que pudessem abrandar a força das reivindicações populares, no entanto, a credibilidade é praticamente nula e nenhuma de suas atitudes consegue reverter as movimentações populares que se alastravam pelo país.

Por outro lado, com o estabelecimento de Khomeini em Paris (Neauphle-le-Chateau) sua liberdade de atuação e facilidade de expressar-se repercutem diretamente na interação com os ulemás no Irã. Também, o Ocidente teria condições para conhecer melhor o homem que estava liderando a derrubada de um regime “apenas com o uso de sua capacidade de expressão”.

No quadragésimo dia (*Chelleh*) após a “Sexta-feira Negra”, Khomeini pôde demonstrar seu poder de liderança e persuasão ao proferir novo discurso enfatizando a interferência estrangeira no país e a ausência de apoio de outros países islâmicos na luta contra o xá. Contudo, certificava que a derrubada do regime seria uma questão de tempo, pois sua certeza estava atrelada à utilização da mensagem religiosa como algo destinado àquele povo. Assim, como a vontade de Deus é uma lei inquestionável, Khomeini reiterava sua certeza de vitória no discurso religioso.

Now that forty days have passed since the death of **our beloved martyrs in Tehran**, after so many similar days of commemoration following massacres, and

now that government by the bayonet has been officially established, we must anticipate still more such days.

[...]

As long as the criminal hands of the oil-hungry superpowers are at work in our country, the gates of happiness and freedom will remain closed to us.

My beloved ones, summon up all your strength and **break open the chains of slavery!** One after the other, remove the treacherous pawns of the Shah from the scene and cut off the greedy hands of those that manipulate them and their like in the Islamic countries. **The way to happiness, freedom, and independence is barred by those pawns and those who manipulate them, so scatter their ranks and save the country!**

[...]

Great people of Iran! The history of Iran, even world history, has never witnessed a movement like yours; it has never experienced a universal uprising like yours, noble people!

[...]

Beloved sisters and brothers! Be steadfast; do not weaken or slacken your efforts. **Your path is the path of God and His elect. Your blood is being shed for the same cause as the blood of the prophets and the Imams and the righteous.** You will join them, and you have no cause to grieve, therefore, but every reason for joy. Make firm your ranks, strengthen your resolve, preserve your unity of purpose, and join together with all Muslim elements, particularly those in the army. Convey my greetings to them, and tell them that those people their machine guns are killing are their brothers and sisters. **Tell them not to disgrace themselves before God and man any longer in order to satisfy the passions of the Shah, but instead to accept the welcoming embrace of the people.**

My dear ones! Avoid all disagreement, for disagreement is the work of the devil. **Continue your sacred movement in unison for the sake of the ultimate goal, which is the overthrow of the corrupt Pahlavi regime and the liberation of the destiny and resources of our country from foreign control.** Fear nothing in your pursuit of these Islamic goals, for no power can halt this great movement. You are in the right; the hand of God Almighty is with you, and it is His will that **those who have been oppressed should assume leadership and become heirs to their own destiny and resources.**

At the earliest opportunity, I will go to an Islamic country where I will be able to continue my activities, and God Almighty willing, I will spend the rest of my life in the path of God, which means serving you. Until now, **none of the Muslim governments have issued me an invitation, but as soon as I am assured freedom of speech and expression in some Muslim country, I shall go there.** For the time being, I shall remain here.

When one is in the service of Islam, the question of inconvenience – the inconvenience that may arise from being in some particular location – does not arise. What is important is duty and the voice of one's conscience. **Whatever I may be able to do and whatever ultimately happens to me, I am embarrassed in front of you who are shedding your blood for the sake of freedom and Islam. What gladdens my heart in this painful place is the opportunity to serve you.** I share the sorrow of those families throughout the country who, in the midst of their bereavement, are the pride of Iran, and my heart is pained by the memory of those primary school children who were recently killed by the tyrant Shah. (KHOMEINI, 1981, p. 239-241) (grifos nossos)

Após o discurso de Khomeini o país passou a vivenciar um estado de greve geral nunca antes visto. A percepção de Foucault (1978c, p. 331), para o momento, era de que se tratava de uma “grande luta sob emblemas tradicionais”, uma luta que apresentava Khomeini como a salvação e o xá como um modelo retrógrado e violento; uma representação poderosa,

contudo, que “[...] passa uma realidade à qual [milhares] de pessoas mortas acabaram de subscrever⁵⁶”.

No final do mês de outubro praticamente todos os setores público e privado estavam paralisados e, com isso, o xá resolveu propor a Khomeini a implantação de uma monarquia constitucional com o apoio da Frente Nacional e do Movimento de Libertação. Para consultar Khomeini a respeito da proposta, o chefe do Movimento de Libertação, Mahdi Bazargan, e Karin Sanjabi, da Frente Nacional, foram à Paris.

Depois de um encontro com Khomeini, Sanjabi declarou que não daria apoio ao xá e reconheceu a legitimidade da liderança de Khomeini sob o movimento anti-xá. Desse modo, a queda do xá pareceria uma questão de tempo, entretanto, tempo suficiente para que sua força repressiva atuasse contra os universitários em Teerã e fizesse mais mártires para a história da Revolução.

Diante da paralisação dos trabalhadores das empresas petrolíferas – principal setor de arrecadação do país – e da gradual perda de apoio dos militares menos graduados, os eventos finais que se configurariam na queda da monarquia, passaram a apresentar elementos significativos para entender o que viria a seguir. Durante a revolta em Teerã, em 5 de novembro, a qual contou com a participação de 200.000 pessoas – membros de quase todas as classes trabalhadoras, além de estudantes, religiosos, etc. –, os alvos dos manifestantes eram lojas de bebidas, bancos, cinemas, hotéis de luxo, escritórios de empresas aéreas britânicas e estadunidenses, além dos Ministérios da Informação e Cultura, ou seja, repúdio pelo “Ocidente”.

Sem muito mais a perder, o xá jogou sua última cartada, ou seja, deixou de lado o verniz de regime democrático e instalou um governo militar. Também, dando início à sexta etapa do processo revolucionário, de 6 de novembro de 1978 a 16 de janeiro de 1979, o xá demitiu o primeiro-ministro Emami e empossou o general Gholam Reza Azhari com a missão de formar um governo militar e “por fim à violência no país”.

Mesmo com a militarização do governo, o xá continuava a proferir um discurso “comprometido com as instituições democráticas e a legalidade”, e, para reconquistar o apoio popular, passou a perseguir antigos colaboradores que atuaram sob suas ordens. Também instituiu uma comissão para investigar a corrupta Fundação Pahlavi e passou a atender parcialmente as demandas econômicas das classes trabalhadoras. Por fim, cancelou alguns contratos de compras de equipamentos militares.

⁵⁶ Referindo-se à “Sexta-feira Negra”.

A batalha travada entre o xá e Khomeini ganharia mais um movimento, pois, apesar das concessões feitas pelo governo, a repressão perdurava no país e era mantida pelos generais que compunham o Gabinete. Assim, Khomeini aproveitou a celebração do mês de Muharram, no qual se comemora a *Ashura* e proferiu mais um discurso minando a última base de apoio do governo. E, além de utilizar sua persuasiva retórica religiosa para compor um cenário no qual o martírio seria preferível à aceitação do atual regime, também estabelecia que quem viesse a cooperar com o xá seria considerado um traidor do Islã.

With the approach of Muharram, we are about to begin the **month of epic heroism and self-sacrifice** – the month in which **blood triumphed over the sword**, the month in which **truth condemned falsehood for all eternity** and branded the mark of disgrace upon the forehead of all oppressors and **satanic governments**.

[...]

The leader of the Muslims taught us that if a tyrant rules despotically over the Muslims in any age, we must rise up against him and denounce him, however unequal our forces may be, and that **if we see the very existence of Islam in danger, we must sacrifice ourselves and be prepared to shed our blood**.

Now the regime of the Shah is ruling tyrannically over our oppressed people today. He continues to rule in defiance of the law and the wishes of the people, who have risen up against him throughout Iran, and he threatens the higher interests of the Muslims and the dictates of Islam with imminent destruction for the sake of his own satanic rule and his parasitic masters. It is the duty of the entire nation that has now risen in revolt to pursue and broaden its struggle against the Shah with all its strength and to bring down his harmful, disastrous regime.

The military government is usurpatory and contrary to both the law of the land and the shari'a. It is the duty of everyone to oppose it, to refrain from aiding it in any way, to refuse to pay taxes or render any other assistance to this oppressive regime of transgressors, and it is the duty of all oil company officials and workers to prevent the export of oil, this vital resource.

[...]

It is the duty of those well informed about the state of the country to draw up lists of the **ministers serving in this usurpatory government**, or the traitors and officers who are ordering crimes and massacres throughout the country, so that the people will know what to do with them at the appropriate time.

Let the government and senior army commanders know that if they do not cease supporting the criminal Shah, that traitor to Islam and our Islamic land, they will be requited for their deeds in the near future.

Now, with the month of Muharram here like a divine sword in the hands of the soldiers of Islam, our great religious leaders and respected preachers, and all the followers of the Lord of the Martyrs (peace and blessings be upon him), they must make the maximum use of it. **Trusting in the power of God, they must tear out the remaining roots of this tree of oppression and treachery, for the month of Muharram is the month in which the forces of Yazid and the stratagems of Satan are defeated.**

Let assemblies for the commemoration of the Lord of the Oppressed, the Leader of the Free – assemblies in which intelligence triumphs over ignorance, justice over injustice, loyalty over treachery, and Islamic government over government of the *taghut* – let these assemblies be organized as magnificently and as frequently as possible. **Let the bloodstained banners of 'Ashura be raised wherever possible, as a sign of the coming day when the oppressed shall avenge himself on his oppressor.**

[...]

Dear young people at the centers of religious learning, the universities, the schools and **teachers' training colleges!** Respected **journalists!** Deprived **workers** and **peasants!** **Militant** and enlightened **bazaar merchants** and **tradesmen!** And **all**

other classes of the population, from the proud nomadic tribes to the deprived dwellers in slums and tents! **Advance together**, with a single voice and a single purpose, to the sacred aim of Islam – **the abolition of the cruel Pahlavi dynasty, the destruction of the abominable monarchical regime, and the establishment of an Islamic republic based on the progressive dictates of Islam!** Victory is yours, nation arisen in revolt!

[...]

Dear people, organize your gatherings without referring to the authorities, and if you are prevented from holding them, gather in public squares, in thoroughfares and streets, and proclaim the sufferings endured by Islam and the Muslims and the treacherous acts of the Shah's regime.

[...]

There is no excuse for any class of people in the nation to remain inactive today; silence and apathy mean suicide, or even aid to the tyrannical regime. To abandon the straightforward path of the nation and Islam would be treason to Islam and the nation, and support for the enemies of Islam and the nation. **The traitors who imagine that they can defeat this Islamic movement and save the Shah by keeping silent, or in some cases even moving to support his tyrannical regime, are mistaken.** For now it is too late, and the Shah is on his way out; no one can save the Shah by selling himself. Even if he were to be saved, he would not remain loyal to those who saved him, as we can all see.

[...]

The echo of the great Iranian Revolution is reverberating throughout the Islamic world as well as other countries, and it is a source of pride to them, too. Noble nation, you have alerted the noble young people of other Islamic nations, and **we may hope that your powerful hand will raise up the proud banner of Islam in all regions.** This is my petition to God, the Exalted. (KHOMEINI, 1981, p. 242-245) (grifos nossos)

O potencial do discurso de Khomeini foi percebido imediatamente, pois, muitos soldados passaram a desertar em várias cidades do país. Outros, antes de fazê-lo, clandestinamente extraviaram armamento para os *Komitehs* Revolucionários. Com isso, o país praticamente começou a parar: muitas repartições públicas haviam sido invadidas e tomadas pelos manifestantes; a paralisação nas indústrias de petróleo já comprometia o fornecimento de gasolina e o transporte público fora interrompido; o *bazaar* já não funcionava; enfim, o país estava em ebulição, mas o xá negava-se a deixar o poder.

As possibilidades de manobra política do xá já tinham praticamente se extinguido, haja vista Khomeini ter negado mais uma proposta para estabelecer uma monarquia constitucional. Com isso, restava esperar que a ajuda externa pudesse vir, como ocorrera em 1953. Uma “Operação Ajax” seria ideal, mas não fazia parte dos planos de EUA e Grã-Bretanha.

When his [Shah] deteriorating health and his anxious mood and, more importantly, his failing grip on power, rendered him incapable or unwilling to make any decisions, as happened in late 1978, the weakness and vacillations that had been the hallmark of his character in his battle with Mossadeq reemerged, and the entire machinery of the state came to a grinding halt. The Mossadeq mystique also affected both the Shah and his supporters, who mistakenly believed that the United States must have some master plan to keep the Shah, or at least the monarchy, in power. But unbeknownst to the Shah, by early November 1978, both the British and

American Embassies had concluded that doing another August 1953 to save the Shah was not in their interest. (MILANI, 2011, p. 192)

Assim, restou ceder ao líder da Frente Nacional, Shahpour Bakhtir e entregar-lhe o cargo de primeiro-ministro, contudo, esse ato resolveu apenas parcialmente os problemas do xá – que se comprometeria a deixar o país em férias –, mas gerou a expulsão de Bakhtir do partido.

Por outro lado, Khomeini já não se importava com qualquer alteração que o xá viesse a fazer em seu *staff*, seu entendimento de “ilegitimidade do governo” e necessidade de instaurar um governo islâmico pautava o ritmo do processo revolucionário. Mesmo a criação, por Bakhtir, de um Conselho Regencial com militares, não trazia qualquer tranquilidade para Khomeini e, tampouco o legitimava. O discurso de Khomeini já não comportava conciliação, e, mesmo diante da possibilidade de que um golpe militar viesse a ser tentado, a certeza da vitória fazia com que Khomeini estabelecesse, em 13 de janeiro de 1979, o Conselho da Revolução Islâmica.

Now that **the day of victory is nigh for our courageous people**, now that the pure blood of those dear and innocent ones slaughtered by the Shah's bloodthirsty executioners in the struggle to defend justice and truth is about to bear fruit in Iranian soil, **I consider it necessary to bring several points to the attention of the Iranian nation and the people of the world.**

1. In accordance with the rights conferred by the law of Islam and on the basis of the vote of confidence given me by the overwhelming majority of the Iranian people,⁵⁷ for the sake of attaining the Islamic goals of the people, **a temporary council has been appointed**, to be known as the **Council of the Islamic Revolution**. It is to be composed of competent, committed, and trustworthy Muslims and to begin functioning soon. The composition of this Council will be disclosed at the first appropriate occasion. Well-defined, specific tasks have been assigned to this Council. It has been entrusted with the task of examining and studying conditions for the establishment of a transitional government and making all the necessary preliminary arrangements. The composition of the transitional government will also be disclosed at the first opportune and appropriate moment, and it too will begin functioning. **The new government will be entrusted with the following tasks:**

- a. the formation of a Constituent Assembly composed of the elected representatives of the people in order to discuss for **approval the new Constitution of the Islamic Republic**;
- b. the implementation of **elections based on the principles approved by the Constituent Assembly and the new Constitution**; and
- c. the transfer of power to the representatives chosen in those elections.

2. The **present government**, having been appointed by the deposed Shah and the two houses of the existing Iranian Parliament, **is illegal and will never be accepted by the people. Collaboration with this usurpatory government in any manner or form is forbidden by religion and a crime under the law.** In the same way that

⁵⁷ O aiatolá Khomeini recebeu, informalmente, um “voto de confiança” da população nas inúmeras manifestações transcorridas ao longo de 1978, na quais sua liderança foi invocada e ratificada. Quanto ao aspecto formal, no artigo primeiro, da declaração aprovada por uma reunião de três milhões de pessoas em Teerã, em 10 de dezembro de 1978, consta “Ayatullah al-'Uzma, Imam Khomeini, is the leader of the people; wishes are the wishes of the entire people, and this march constitutes ‘affirmation of the vote of confidence that has eagerly been given him several times over....’ Khabarnama [Bulletin of the National Front], nº 22 (Azar, 1357/Dezembro, 1978), p. 13.

the respectable and courageous officials of some ministries and government offices have already done, everybody must refuse obedience to these usurpatory ministers and deny them access to their ministries whenever possible. **The demands of the oppressed people of Iran are not restricted to the departure of the Shah and the abolition of the monarchy.** Their struggle will continue until the establishment of an Islamic Republic that guarantees the freedom of the people, the independence of the country, and the attainment of social justice.

[...]

3. There is a possibility that the treacherous Shah, now about to depart, will commit a further crime – a military *coup d'état*; I have frequently warned that this is probable. It would be his last blow. **The courageous people of Iran know that there are only a few slavish and bloodthirsty individuals in the army, who apparently occupy important positions and whose identities are known to me, and that the honorable elements in the army will never permit these slaves of the Shah to commit such a crime against their nation and religion.** In accordance with my God-given and national duty, I alert the Iranian army to this danger and I demand that all commanders and officers resolutely prevent the enactment of any such conspiracy and not permit a few bloodthirsty individuals to plunge the noble people of Iran into a bloodbath. Iranian army, this is your God-given duty.

[...]

The army belongs to the people, and the people belong to the army. The army will not suffer any harm as a result of the departure of the Shah.

[...]

4. The honorable people of Iran must not cease their ardent struggle until they finally attain their aims, and indeed, they show no sign of ceasing it. They must continue their strikes and demonstrations, and if club-wielding thugs and other trouble-makers attack them, they can defend themselves, even if it results in the death of their attackers. (KHOMEINI, 1981, p. 246-248) (grifos nossos)

No intuito de evitar um golpe militar, Khomeini delegou a alguns membros do Conselho Revolucionário Islâmico, em Teerã, a autoridade para iniciar uma negociação com os “militares confiáveis”, uma vez que a estratégia do xá de retornar ao poder após o golpe tornava-se mais nítida com sua recusa em “passar férias” nos Estados Unidos. Sua intenção era permanecer em algum estado árabe, próximo, assim retornaria rapidamente.

Em 16 de janeiro o xá deixou o país em direção ao Egito. A comoção social levou as pessoas às ruas e a saudação aos ulemás era explícita. Frente a esse cenário, apesar de o xá não ter renunciado ao trono, dificilmente conseguiria retornar ao país, pois os discursos de Khomeini estavam surtindo efeito quando afirmavam que “as Forças Armadas pertencem ao povo e o povo pertence às Forças Armadas. As Forças Armadas não sofrerão qualquer dano com a partida do xá”.

Nas ruas os populares seguiam as instruções de Khomeini e saudavam os militares com flores. Assim, o chefe do *staff* militar, General Gharabaghi, percebendo a nova configuração de forças no país, reafirmou que não haveria qualquer golpe militar.

Com a ausência do xá no país o processo revolucionário entrou em sua etapa final, que transcorria até 11 de fevereiro, porém, para que o tão receado golpe militar não ocorresse, além de Khomeini, outros ulemás assumiram um papel relevante no processo. Em 22 de

janeiro, o aiatolá Taleqani pronunciou-se diretamente aos militares fiéis à monarquia que se tentassem instaurar um golpe, seria decretada a *jihad* contra eles.

Para o efetivo sepultamento do regime monárquico faltava apenas que um representante da legítima vontade do povo assumisse o governo, pois a junta militar e o primeiro-ministro contavam com uma base de apoio mínima. Assim, a única atitude a tomar no momento por parte daqueles que ainda defendiam a monarquia era protelar o retorno de Khomeini, e isso foi feito em 26 de janeiro, dia que se comemoraria o aniversário de morte do profeta. Uma data com forte significado religioso e que seria utilizada para selar o longo processo revolucionário em que a linguagem religiosa se caracterizou como libertária. O Islã xiita, que fora uma das razões para que o império persa se mantivesse poderoso e unido, agora deixaria o papel de coadjuvante para se tornar o protagonista no governo iraniano.

Entretanto, apesar das manobras de fechamento dos aeroportos iranianos para que Khomeini não retornasse ao país, a pressão popular e dos articuladores para seu retorno foi muito maior, com isso, em 1 de fevereiro de 1979 Teerã recebeu o maior inspirador da revolução (foto na página seguinte). Na sequência, Khomeini buscou integrar os *Komitehs* Revolucionários em um *Komiteh* Central. Também passou a receber líderes de outros grupos políticos e sociais que vinham decretar seu apoio à Revolução.

Em 3 de fevereiro Khomeini anunciou que o Conselho Revolucionário Islâmico apresentaria uma proposta de constituição republicana ao povo para que fosse levada a *referendum*. Esse evento aumentou a tensão entre Khomeini e Bakhtiar, contudo, devido à intermediação de figuras ligadas aos dois, Bakhtiar não decretou a prisão de Khomeini – o que poderia se configurar em seu suicídio político – e apenas passou a não reconhecer oficialmente o governo que Khomeini indicaria.

Os acontecimentos que levaram ao fim a dinastia Pahlavi se precipitaram mais rapidamente a partir de 5 de fevereiro, ocasião em que Khomeini nomeou Mahdi Bazargan para chefiar o governo de transição. O país perdeu completamente o referencial político e, gradualmente as Forças Armadas leais ao xá foram desertando ou buscando a neutralidade nos conflitos de rua que ficavam mais intenso.

Oficialmente, o Supremo Conselho Militar anunciou sua neutralidade nos conflitos de rua em 11 de fevereiro e, na sequência, o movimento revolucionário conseguiu derrubar os últimos bastiões de resistência dos grupos leais ao xá e tomar suas propriedades. Em 14 de fevereiro Teerã já estava sob o controle dos revolucionários e, dia 16, as demais cidades também tinham suprimido os movimentos pró-xá.

Chegada de Khomeini em Teerã (1979)

Fonte: (HARMON, 2005, p. G)

Conforme Milani (2011) descreve, o movimento que derrubou o xá pode ser considerado democrático em sua natureza e aspirações. Isso porque, de uma população de 38 milhões, 11% participaram efetivamente dos movimentos. Comparativamente, foi muito mais significativo do que a Revolução Francesa, com 7%, e a Revolução Russa, com 9%. Ainda, os slogans proferidos pela multidão tinham um forte caráter democrático. Percentualmente, entre 30 a 50 por cento deles estavam direcionados contra o próprio xá; de 16 a 30 por cento declaravam seu apoio pessoalmente a Khomeini; e, 38 por cento dos manifestantes clamavam por uma República Islâmica, mas não exatamente implicando num governo clerical. O slogan mais comum dentre os manifestantes era “Independência, Liberdade e uma República Islâmica!”.

No que tange à construção do governo islâmico, que já era tão aclamado pela população iraniana, Milani (2011) expõe que Khomeini teria se omitido em dizer claramente no que se constituía e como seria instituído, no intuito de congregiar ainda mais apoio. Nesse sentido, em todas as centenas de entrevistas concedidas a jornalistas europeus, durante a permanência em Paris, Khomeini dava mais ênfase à ilegitimidade do governo do xá à proposta de governo islâmico (*wilayat al-faqih*). Contudo, apesar de proporcionar esse entendimento, não se pode deixar de considerar que Khomeini já havia divulgado seus discursos de Najaf e, ali, descrevia detalhadamente como seria o “*governo islâmico*”.

Se o governo ideal de Khomeini não se configurava, necessariamente, naquele ambicionado pela população, essa é uma questão que proporciona distintas possibilidades de análise, no entanto, a liderança de Khomeini era uma unanimidade. E isso se deve, não apenas ao papel que ele desempenhou durante todo o processo que levou à queda da monarquia, mas devido a algumas qualidades que compõem a mística xiita e caracterizam um líder, um Imã. Algar vai além nessa análise e expõe as distintas características que Khomeini possuía,

Anyone who has come into the presence of Ayatullah Khomeini was realized that man is a kind of embodiment of the human ideal. It is by exercising this combination of moral, intellectual, political and spiritual ability that he has come to have this tremendous role in Iran. He has gone much beyond the traditional bounds of authority of the *marja-i taqlid*. He has become a symbol, an incorporation of the whole Iranian concept of self-identity. If Muslims look at him, non-Iranian Muslims, they will see in him a precious example of the human ideal of Islam also. (ALGAR, 1983, p. 34)

Diferentemente de Algar, Gheissari e Nasr (2006) entendem que o período posterior à instauração da República Islâmica se caracterizou pela desestruturação das instituições do estado e início da “guerra fundamentalista”. Nesse conceito, Gheissari e Nasr comportam a política anti-Occidente, o financiamento a organizações islâmica em outros países e a

islamização do país desde o aspecto da vestimenta até na implementação de novas políticas educacionais.

War fundamentalism in Iran was driven by two goals: first, to destroy the order – shatter the state and uproot its cultural and social foundations; and second, to consolidate political domination and create a new order. The two goals were interrelated, and they unfolded in tandem, although it appeared at the outset that emphasis was on destroying the Pahlavi state. War fundamentalism was also instrumental in sustaining public morale during the eight-years-long war with Iraq. (GHEISSARI; NASR, 2006, p. 79)

O grande desafio pós-monarquia era determinar como se resolveria o jogo de forças entre os grupos que participaram da queda do xá. Era notória a força do Islã no processo de transformação social, no entanto, a aceitação da República Islâmica demandava ajustes entre os grupos revolucionários. E, nesse sentido, os clérigos estavam armados de uma ideologia e grande poder de influenciar parcela substancial da sociedade – com mais ênfase na classe média e média-baixa –, no entanto as organizações de guerrilha *Fadaiyan-e Khalq* e *Mojahedin-e Khalq* mantinham uma estrutura organizacional mais sólida.

Ainda, a manutenção de Bazargan como primeiro-ministro pode ser entendida de duas maneiras, primeiramente como uma possibilidade de estabelecer um regime democrático no Irã pós-revolução, sem que houvesse a ruptura com as instituições do estado, por outro lado, a parcimônia de Bazargan era vista como uma tentativa do Ocidente de manipular a revolução e não deixar que ela alcançasse seu real objetivo que era a implantação de um governo islâmico, norteado pela *sharia*.

Durante o período em que Bazargan permaneceu como primeiro-ministro – e contava com o apoio do aiatolá Taleqani – a disputa pelo poder foi bastante acirrada, tendo em vista que a liderança maior era de Khomeini, mas Bazargan disputava o governo com o chefe do Conselho Revolucionário Islâmico, aiatolá Motahhari. Também, imbuído da necessidade de extirpar os desvios do governo anterior, a islamização do Judiciário foi uma etapa importante para a consolidação da República Islâmica. De modo impactante, toda a tradição jurídica que havia sido inspirada em valores ocidentais assumiria o caráter islâmico.

Assim, após uma sequência de aprisionamentos, julgamentos sumários e condenações à morte para os antigos colaboradores do xá, a etapa fundamental para a consolidação do *wilayat al-faqih* seria a promulgação da constituição. Com isso, após uma série de manobras políticas que privilegiaram a criação de uma “Assembleia de Especialista” com 73 membros, a qual substituiria a eleição de uma assembleia constituinte, o projeto de Constituição elaborado por Khomeini foi apreciado.

Esse momento foi de substancial importância para Khomeini, pois ele contava com 55 clérigos na Assembleia e isso lhe proporcionou a possibilidade de fazer com que a Constituição se pautasse, primordialmente, na *sharia*. Inclusive, reiterando que qualquer outra legislação que viesse a ferir valores islâmicos não seria implementada, mesmo se houvesse artigos da própria constituição com essas características.

Por sua vez, o aiatolá Beheshti exprimia sua percepção acerca da relação entre a Constituição, a *umma* e a doutrina xiita, também, de acordo com Arjomand (2009), apontava os equívocos ocorridos durante a Revolução Constitucional e que deveriam ser reavaliados no momento de transição para a República Islâmica.

He [ayatollah Beheshti] disclosed the true character of the political regime that the Constitution was designed to create as the “regime of the *umma* and Imamate”. The fundamental error of Iran’s first revolution, the Constitutional Revolution, he argued, was to call the new order it created “constitutional” (*mashruti*), a concept that was “borrowed and did not pertain to the Islamic culture”. The historic mission of the current [Islamic] revolution was to base the Constitution on a correct ideological (*maktabi*) conception of Islam and thereby to convert “the people” into the *umma* (community of believers). “From the perspective of the Islamic ideology”, this *umma* inevitably needs the Imamate. It follows that “the management of society deriving from the *umma* and Imamate is based on the ideological school (*maktab*).” Beheshti’s interpretation of Khomeini’s Mandate of the Jurist as continuous (*mostamerr*) Imamate was thus constitutionalized as the core institution of the new Islamic regime. (ARJOMAND, 2009, p. 29)

O processo de institucionalização da República Islâmica demandava a criação de instituições que atendessem aos pré-requisitos apontados por Khomeini em seu “Governo Islâmico”, no entanto, como exposto anteriormente, o modelo de governo do *wilayat al-faqih* nunca propôs uma forma de governar, somente seus princípios básicos. Desse modo, na década de 1980 deu-se o embate interno entre os clérigos que defendiam o modelo constitucional, mas sem o “poder absoluto” nas mãos do Supremo Jurisconsulto – que, inclusive, tinha o apoio dos *mossadeghistas* –, e os demais, que seguiam a teoria do imamate e, por isso, não faziam distinção acerca da dimensão de seu poder.

O embate interno levou à criação da estrutura de governo que perdura nos dias de hoje – com as emendas constitucionais de 1989 –, ou seja, a ratificação do poder do Líder Supremo acima das instituições criadas, as quais, por sua vez, tentavam trazer a representatividade do povo, porém “sob a vigilância e limites” impostos pelos princípios islâmicos.

No entanto, paralelamente ao embate político para “construir” a República islâmica, o Irã envolveu-se em outras situações de grande relevância internacional e que fizeram com que o país passasse a ser visto como “um perigo para o sistema internacional”. Em que pese essa classificação ser feita pelos oponentes ao regime, o fato é que ainda no início do processo de

transição para a República Islâmica, o sequestro da embaixada estadunidense em Teerã trouxe inúmeros problemas para o estabelecimento do governo islâmico frente aos demais países.

Os Estados Unidos eram, sabidamente, apoiadores do regime do xá, inclusive, o conselheiro de Jimmy Carter, Zbigniew Brzezinski, defendia que fosse implementado um golpe militar contra os revolucionários. (HIRO, 1985, p. 137) No entanto, após o estabelecimento da República Islâmica os Estados Unidos sinalizavam – seguindo a lógica da Guerra Fria – que talvez fosse perspicaz ter o Irã como aliado do que permitir que passasse para a órbita soviética, nesse sentido, apoiar um regime teocrático poderia ser a melhor maneira para manter distante o secularismo soviético. Contudo, o encontro entre Brzezinski e Bazargan, em 1 de novembro, na Argélia, o qual foi televisionado pela rede iraniana, trouxe à tona as preocupações e os eventos do período Mossadegh. Ainda mais, porque um espião da Savak que trabalhava na embaixada estadunidense em Teerã havia sido levado a cooperar com os líderes da Revolução e ofereceu documentos secretos que comprovavam que Carter considerava a possibilidade de oferecer asilo político ao xá. Algo que reforçava as suspeitas dos iranianos acerca de um provável golpe.

Sob esse temor, as organizações Mujahedin da Revolução Islâmica (*Mujahedin of the Islamic Revolution*) e o Movimento dos Muçulmanos Militantes (*Movement of Militant Muslims*) arquitetaram um plano para invadir a embaixada dos Estados Unidos em busca de provas de que estaria sendo articulado um golpe contra a Revolução. Os estudantes que participaram da ação tomaram o prédio da embaixada em 4 de novembro de 1979.

Os desdobramentos dessa ação inicialmente levaram à queda de Bazargan, que “[...] was a reformist [considerado um seguidor de Mossadegh] but not revolutionary in nature” (MADANI, 2002, p. 507), no entanto, mais do que a substituição de ministros, houve a possibilidade para que os partidários de Khomeini e do modelo de *wilayat al-faqih* fortalecessem a República Islâmica para que o “imperialismo não voltasse a atuar no país”. Consequentemente, a ala mais moderada dos ulemás perdeu a voz, assim como as organizações de esquerda. De certo modo, o receio de que o xá pudesse ser re-entronado fez com que todas as classes sociais convergissem em prol da proposta de governo khomeiniana. Tal foi o apoio, que reverteu na aceitação da constituição que havia sido colocada em *referendum*.

E, conforme Armstrong (2001a) apresenta, Khomeini sabia muito bem o potencial da crise que se instaurara com o sequestro dos diplomatas, tanto que expôs a Bani-Sadr (futuro presidente) como poderia aproveitá-la em favor do fortalecimento da República.

Esse ato [sequestro da embaixada estadunidense] representa muitos benefícios. Os americanos não querem que a República Islâmica deite raízes. Mantemos os reféns, concluímos nosso trabalho interno e então os libertamos. Isso uniu nosso povo. Nossos opositores não se atrevem a nos atacar. Podemos colocar a Constituição em votação sem dificuldade e vencer as eleições presidenciais e parlamentares. Cumpridas essas tarefas, soltamos os reféns. (KHOMEINI *apud* ARMSTRONG, 2001a, p. 356)

No entanto, apesar do efeito aglutinador que a “crise dos reféns” trouxe aos khomeinistas, outros aspectos ainda geravam instabilidade. Primeiramente as retaliações econômicas adotadas pelos governos Carter e britânico, no intuito de levar Khomeini a negociar a situação dos reféns; e, em segundo lugar, o reavivamento do atrito que já se configurava desde o período revolucionário e veio à tona quando o aiatolá Shariat Madari boicotou o *referendum* por não concordar com o artigo 110 da Constituição, o qual atribuía ao Supremo Líder o direito de vetar a escolha de um presidente eleito pela população. Segundo Shariat Madari, seria a mudança de “uma monarquia para outra”.

Os atritos entre os dois grandes aiatolás se deram como em um cabo de guerra, no qual Shariat Madari contava com o apoio de sua base no Azerbaijão iraniano e da ala moderada dos ulemás, e, contando com eles, buscou mostrar à população que o modelo constitucional não poderia ser norteadado pelo princípio do *wilayat al-faqih*. No entanto, apesar dos enfrentamentos entre partidários dos dois aiatolás, em várias cidades iranianas, Khomeini conseguiu suprimir o movimento e saiu mais fortalecido, pois eliminou o partido de Shariat Madari e elegeu um presidente alinhado ao seu programa, Bani-Sadr.

Durante o período em que transcorreu o sequestro da embaixada estadunidense (foto da página anterior), Bani-Sadr tentou viabilizar um acordo que pusesse fim ao incidente, no entanto, quando veio à tona o conteúdo dos documentos encontrados na embaixada – que apontavam para algum tipo de intervenção no país –, o presidente passou a apoiar os militantes. Khomeini, por sua vez, de uma posição inicial estrategicamente ambígua, também devotou seu apoio aos estudantes.

Com isso, os sequestradores exigiam que o xá – que havia sido aceito nos EUA para o tratamento de câncer – fosse deportado ao Irã para ser julgado, também, que o governo estadunidense se desculpassem publicamente pela intervenção durante o governo Mossadegh e devolvesse todo o dinheiro iraniano apreendido em seus bancos.

Ainda, devido à forte pressão que Carter sofria nos EUA para encerrar a ação “dos terroristas”, no final do mês de abril programou-se uma ação, “Operation Eagle Claw”, com helicópteros que fariam o resgate dos reféns, no entanto, uma tempestade de areia no deserto provocou a queda de algumas aeronaves e a operação foi abortada. A Operação, que já era vista por alguns comandantes militares como de alto risco e que poderia gerar baixas dentre os reféns, acabou se transformando num fracasso total e colocou em xeque a “política humanitária” do presidente Carter.

Por sua vez, a humilhação pública dos estadunidenses repercutiu positivamente para os khomeinistas, haja vista o fato também comportar uma leitura mais mística, na qual a vontade divina teria impedido que a Potência Ocidental (o Grande Satã) se impusesse frente aos seus domínios sagrados. Nesse sentido, os khomeinistas utilizaram esse fato para ratificar o endosso da “vontade de Deus” em criar uma República Islâmica. (SHOJAIRPOUR, 2001)

A “crise dos reféns” somente passou a encaminhar-se para uma reta final com a morte do xá, no Egito – após ter deixado os EUA, permanecendo no Panamá e não tendo outra opção viável de país que aceitasse seu pedido de exílio e garantisse sua segurança. Desse modo, uma das demandas dos militantes deixou de existir e, diante da repulsa pelo apoio que Carter prestara ao xá, membros do candidato republicano à Casa Branca, Ronald Reagan, conseguiram se articular para iniciar um processo de negociação secreta com representantes do governo iraniano no intuito de resolverem o sequestro para que seu resultado viesse a ser aproveitado nas urnas. Para os iranianos, a negociação parecia o melhor caminho devido à morte do xá e à preocupação de que se um “linha dura republicano” assumisse o governo dos EUA poderia empregar a força para solucionar o caso.

Apesar da tentativa frustrada de salvamento dos reféns, Carter pautava sua política externa pela defesa dos Direitos Humanos e isso impunha algumas limitações em sua

atuação⁵⁸. Também, Reagan sinalizava para a devolução de parte do dinheiro iraniano apreendido. Com isso, o acerto foi de que somente haveria a libertação dos reféns após a eleição nos EUA. E assim transcorreu, seguido à vitória de Ronald Reagan, ou seja, 444 dias após a invasão da embaixada dos EUA em Teerã, os reféns foram libertados e retornaram ao seu país.

Outro evento que propiciou a aceleração do final da “crise dos reféns” diz respeito à invasão que o Irã sofreu, pelo Iraque, no mês de setembro de 1980. De acordo com Workman (1991, p. 6), a guerra Irã-Iraque permite múltiplas formas de entendimento, seja pelas dicotômicas características raciais (arianos versus semitas), sectarismo (xiitas versus sunitas), etnicismo (árabes versus persas) ou religiosidade (secular versus fundamentalista). Outra possibilidade diz respeito à visão megalomaniaca de Saddam Hussein e o domínio de toda a situação política no país, sem contar com adversários. Uma terceira leitura dos fatos apontaria para o enfraquecimento que o Irã teve na região do Golfo após a Revolução Islâmica, fato esse que teria aberto a possibilidade para que Saddam Hussein buscasse o controle absoluto da região.

⁵⁸ Apesar de a política externa estadunidense, no governo Carter, ter esse viés, é fundamental ressaltar que durante a “sexta-feira negra” a preocupação dos republicanos era com a possível instabilidade do governo do xá e não com o massacre que foi praticado contra a população iraniana. Na ocasião, Carter manteve contato com o xá reafirmando seu apoio ao governo “mais estável do Oriente Médio”. (MADANI, 2002)

A quarta possibilidade interpretativa expõe o receio do Iraque de que a revolução xiita se expandisse para seu país, local onde há grande número de xiitas árabes, o que poderia gerar instabilidade para o governo. E a quinta possibilidade analítica aponta para uma disputa territorial entre os dois estados pelo canal de *Shatt al-Arab* – que já havia sido objeto de disputa em 1975, mas chegou-se a um Acordo.

Os múltiplos entendimentos expostos de Workman expressam o momento incomum e de profunda instabilidade que o Oriente Médio vivenciava no início da década de 1980. Um período que vinha agravado pela bilateralidade mundial provocada pela Guerra Fria. Assim, dentre outros fatores que impulsionaram à guerra, deve-se considerar o fato de que assim que a Revolução Islâmica concretizou-se, a presença do Grande Aiatolá Muhammad Baqir al-Sadr passou a gerar instabilidade para o governo de Saddam Hussein. Al-Sadr era um dos mais graduados *mujtahids* do Iraque e, ao congratular Khomeini pela vitória da Revolução, reiterou seu posicionamento contrário ao regime do partido Baath, “[...] other tyrants have yet to see their day reckoning”. (*apud* HIRO, 1985, p. 166) Por considerar o regime de Saddam Hussein “anti-islâmico” e qualquer relação com ele significaria um *haram*, em 9 de abril de 1980, al-Sadr foi executado e, em setembro do mesmo ano Saddam Hussein iniciou o ataque ao Irã.

A estratégia de Saddam consistiu-se, primeiramente, em tentar desestabilizar a Revolução fomentando a população árabe do Khurzistão iraniano a buscar a autonomia – inclusive oferecendo armas para lutarem contra os khomeinistas. O Khurzistão era uma região de grande interesse estratégico para o Iraque devido às suas reservas de petróleo, assim, ao alegar seu direito à autonomia, considerava a possibilidade de sua anexação tendo em vista as duas regiões terem a população predominantemente árabe. Em represália à ação iraquiana, Khomeini propagava a necessidade de se fazer a revolução no Iraque, tentando congrega a população xiita do país. As rádios iranianas frequentemente diziam: “Aiatolá al-Sadr é o Khomeini do Iraque”!

Dois outros aspectos distinguiam a liderança de Khomeini e Saddam Hussein durante a guerra, quais sejam, o líder iraniano estava com as Forças Armadas desestabilizadas devido ao julgamento sumário dos militares que foram considerados apoiadores do regime do xá e/ou contrarrevolucionários, no entanto, tinha o potencial de fazer com que sua população lutasse até a morte em busca de igualar-se ao martírio do Imã Hussein; por outro lado, a liderança de Saddam Hussein estava fundamentada no poder que o partido Baath exercia sob a população. Também, apesar de as perdas humanas iranianas terem sido três vezes maiores que as do Iraque, o custo para que Saddam Hussein armasse seus exércitos fez com que o país se endividasse demasiadamente, gerando grande dependência de países estrangeiros.

Ainda, como a guerra ocorreu durante o processo de construção e estabilização da República Islâmica, praticamente foi entendida pela população iraniana como sua continuidade. Nesse sentido, novamente, o poder carismático de Khomeini, envolto na legitimidade constituída pela doutrina xiita e referendada pelo *wilayat al-faqih*, pode ser considerado o elemento distintivo que fez com que os xiitas continuassem lutando apesar das inúmeras baixas.

Do mesmo modo, conforme Hiro (1991) expõe, a guerra facilitou no processo de construção da política interna, pois, no governo estava sendo travada uma árdua disputa para determinar como funcionaria o sistema de governo islâmico e, concomitantemente, havia a necessidade de recrutar pessoas para a Guarda Revolucionária e o Basij, instituições que defenderiam os valores islâmicos. Com isso, se as forças mossadeghistas, liberais, marxistas, dentre outras, lutavam para impor suas propostas ideológicas, os khomeinistas contavam com o fortalecimento de um braço armado para defender os interesses do que era entendido como “modelo islâmico”.

[...] the Islamic government used the war as a reason to postpone decisions on major socio-economic issues of land reform the ownership of foreign trade, personal taxation, labour relations and the role of the private sector. Meanwhile, Khomeini and his lieutenants continued to reiterate the commitment of the Islamic regime of the relief of the needy, ‘the bare-food’ – for they were in the forefront to provide recruits for the Revolutionary Guards Corps and its auxiliaries, the Basij militia, composed of volunteers. But improvement in the living standards of ordinary Iranians could not occur so long as the war had unquestioned priority over development projects. (HIRO, 1991, p. 258)

A guerra Irã-Iraque, substancialmente, não trouxe ganhos para as partes. No que tange ao Irã, apesar de prejudicar drasticamente sua economia, repercutiu no ganho de popularidade dos clérigos, tendo em vista que sua participação na guerra se dava de fato e não apenas como distantes espectadores. Uma forma distinta de perceber as lideranças políticas, pois, não se tratava de uma retórica, a classe religiosa tomou as armas em mãos para enfrentar os inimigos. Dentre os inúmeros clérigos que lutaram na guerra, Khamenei (na foto ao lado, imagem de Khamenei durante a guerra, em banner

comemorativo exposto na Al-Mustafa International University, Qom, em maio de 2011) ganharia mais destaca após a morte de Khomeini, ao assumir o cargo de Líder Supremo.

Em 1988, depois de oito anos de destruição mútua e retardamento no desenvolvimento econômico do Irã, chegou-se a um acordo de cessar-fogo. Mais do que nunca, diante da impossibilidade de construir uma política econômica diversificada, o Irã passou a depender ainda mais do petróleo. De certa forma, se o direcionamento político consolidava o modelo de República Islâmica, economicamente o país ainda vivenciaria um processo ainda mais severo, tendo em vista a pressão externa e as sanções que dificultariam seu desenvolvimento.

No último ano de vida do aiatolá Khomeini, ainda havia a necessidade de fazer alguns ajustes no modelo de governo para que sua ausência não gerasse uma luta pelo poder e desestruturasse a República. Politicamente os membros do Partido Republicano Islâmico já ocupavam postos fundamentais para a manutenção do regime. Com a saída de Bani-Sadr da presidência, Mohammad-Ali Rajai foi eleito, mas com menos de um mês do governo foi assassinado. Em substituição a ele, Ali Khamenei foi eleito em 1981 e permaneceu até 1989. Um dos grandes problemas do sistema de governo estabelecido pela Constituição dizia respeito à divisão de poderes entre primeiro-ministro e presidente, no entanto, a partir das mudanças constitucionais de 1989, o cargo de primeiro-ministro deixou de existir e surgiu o Primeiro Vice-Presidente, contudo, sem os mesmos poderes que o primeiro-ministro.

A primeira década da Revolução Islâmica trouxe todos os desafios que regimes em transição vivenciam, desde a tentativa de construção de um governo conciliador até a utilização do “monopólio da violência” por parte do Estado para preservar o caráter islâmico da revolução. No entanto, conforme Eshteshami (1995) e Arjomand (2009) destacam, um grande equívoco do período pós-revolução é buscar abordá-la de modo a criar uma classe de clérigos monolítica, pois, a disputa no interior do *mainstream* xiita foi tão árdua quanto a travada com grupos que não aceitaram o modelo islâmico de governo. O diferencial, neste caso, é que os ulemás tiveram mais espaço de atuação na arena política, pois detinham a prerrogativa de estarem inseridos no novo modelo de governo islâmico.

Assim, Khomeini, além de atuar frente aos eventos expostos neste subcapítulo, também teve de conciliar grupos de clérigos que divergiam com relação à própria perspectiva revolucionária, ou seja, preservar a “pureza” da Revolução ou dedicar-se ao Estado iraniano? Como desdobramento destas perspectivas houve o surgimento de dois grupos mais atuantes no Majlis e na política, efetivamente. Às vezes classificados como Radicais ou Moderadores, mas também poderiam assumir a denominação de Fundamentalistas e Pragmatistas.

De acordo com Mackey (2008),

[...] os fundamentalistas pendiam para uma interpretação revolucionária do Islã com ênfase em uma sociedade igualitária não marcada por divisões de classes agudas criadas pela acumulação imprópria de riqueza. Embora profundamente antiocidentais, os fundamentalistas têm consciente e inconscientemente adotado ideais socialistas ocidentais e incorporam-nos em um modelo islâmico de exportação adequado. Eles vêem a República Islâmica como o “Estado redentor”, que reúne o poder do Islã para criar uma nova coligação política das nações islâmicas capaz de desafiar tanto o Oriente quanto o Ocidente. [...] os pragmatistas são, em termos mais amplos, fundamentalistas transformados em moderados pela verdadeira experiência de administração, [...] são menos definidos pela ideologia que pelo reconhecimento de que o Irã deve viver no mundo real da economia e da diplomacia, [ainda,] sustentam um sistema econômico de iniciativa privada justificado pela aprovação do Islã à propriedade privada. [...] Embora compartilhem com os radicais um compromisso com a exportação da revolução, eles rejeitam a subversão e a violência a favor de projetar uma imagem do Irã como uma comunidade islâmica bem-sucedida e próspera. (2008, p. 338-339)

Além de controlar estes grupos, Khomeini soube preservar a Revolução quando percebeu que os pragmatistas, identificados pelas figuras de Mohammad Khatami e Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, estavam ganhando espaço no governo ao ponto de propiciarem uma aproximação com o Ocidente que, segundo o Líder Supremo, não estava sendo pautada pela multilateralidade. Assim, a *fatwa* que condenou o autor do romance “Versos Satânicos”, Salman Rushdie, à morte, acabou por desconstruir a imagem que os pragmatistas estavam tentando construir do Irã e, conseqüentemente, no cenário da política interna os fundamentalistas se saíram fortalecidos.

Este embate entre forças opostas dentre os ulemás perdurou até seu enfrentamento mais duro que acabou por ocorrer com a morte de Khomeini. Se, por um lado, não houve derramamento de sangue, por outro, ficou exposto que a *ijtihad* viria a ser utilizada para justificar o não cumprimento do princípio basilar do *wilayat al-faqih*.

2.7 KHAMENEI: A REVOLUÇÃO SEM O CARISMA DE SEU IDEALIZADOR

Quando a rádio de Teerã, em tom de profunda solenidade, anunciou a morte de Khomeini,

“O espírito alto do líder dos muçulmanos e líder dos nobres, Sua Eminência o Imã Khomeini, alcançou a condição mais alta; um coração repleto de carinho, de Deus e de seu verdadeiro povo, que suportou inúmeras misérias, parou de bater”. (MACKEY, 2008, p. 328)

a nomeação do aiatolá Ali Khamenei como sucessor de Khomeini já havia sido articulada pelos apoiadores do *wilayat al-faqih* no intuito de preservar as características do sistema de

governo e impedir revisões que pudessem comprometer os objetivos da Revolução. O processo seguiu o modelo weberiano de “rotinização do carisma”, pois se entendia que a liderança carismática de Khomeini já havia concretizado a revolução, com isso, a década de 1980 servira para criar as instituições que preservariam essa estrutura.

No entanto, deve-se ressaltar que o aspecto sucessório se apresentou como uma das mais difíceis questões a ser superada, isso porque, de acordo com Mackey, “[...] os herdeiros [ulemás] foram deixados para lutar na segunda década da revolução sangrenta pelas próprias divisões e aguentando o fardo do legado do aiatolá” (2008, p. 329). Sem a figura do Imã conciliador, os ulemás reacenderam a disputa pelo poder e, com isso, para que o grupo de Khomeini permanecesse governando o Irã subverteu-se a própria base legal que propiciou sua ascensão ao poder.

Os khomeinistas estavam certos de que, caso a transmissão ocorresse de acordo com a normativa constitucional, ou seja, com o *marja* sendo alçado à função de Líder Supremo, o Grande Aiatolá Hussein-Ali Montazeri Najafabadi seria o sucessor natural de Khomeini. No entanto, esse era justamente o grande receio dos khomeinistas, uma vez que poderia haver rupturas no modelo de governo islâmico, pois Montazeri já sinalizava para tal linha de atuação.

Assim, “para o bem da Revolução”, o pragmatismo teve de imperar novamente para fazer com que o *mainstream clerical* suportasse a nova forma de entender a escolha do sucessor de Khomeini. Nesse sentido, Weber nos lembra de que este processo de transição – aqui caracterizado pela “rotinização” e que perpassa pela escolha do líder –, para que alcance o sucesso, deve atender a um dos seguintes procedimentos:

1. Encontrar um sucessor que possua sinais de carisma semelhante ao líder;
2. A nova liderança deve ser endossada pelo julgamento divino, ou revelada por pessoas que falem em nome de Deus, com isso, a legitimidade da sucessão seria mais facilmente respaldada pela sociedade;
3. Aceitar a delegação do Líder carismático, tendo em vista seu poder de persuasão;
4. O novo líder pode ser escolhido por um conselho que comporte pessoas de reconhecido conhecimento, haja vista somente os pares desse novo líder teriam o poder de reconhecer nele as características distintivas dos demais para lhe atribuírem os poderes especiais para governar; ou,
5. Haver a possibilidade de transmissão hereditária do carisma, assim, filhos e netos da liderança poderiam assumir o cargo de líder.

O modelo weberiano apresenta algumas dificuldades que deveriam ser enfrentadas, e a principal delas diz respeito a encontrar um sucessor que detivesse carisma semelhante ao de Khomeini e que compartilhasse de seus ideais político-religiosos submetendo-se plenamente à doutrina do *wilayat al-faqih*. No entanto, caso não fosse possível encontrar esta figura carismática, que a transição se desse pelas mãos do idealizador da Revolução, pois, além de deter a propriedade de falar em nome de Deus, poderia transmitir o carisma ao sucessor.

A subversão das próprias regras estabelecidas pela Constituição seria mais bem aceita se endossada por Khomeini, mas ainda assim haveria a necessidade de que tais procedimentos se dessem à luz da legalidade, ou seja, a Constituição teria de ser emendada. Com isso, o apoio de Khomeini, mesmo fragilizado pela doença, foi de fundamental importância para que houvesse sua aprovação em *referendum*.

Assim, a articulação conseguiu remover o detentor do título de *marja*, em detrimento de Ali Khamenei, que já ocupava o cargo de presidente desde 1981 e estava plenamente articulado com as forças políticas revolucionárias, no entanto, não gozava do prestígio religioso que se esperava que um Líder Supremo devesse ter para reger a *ummah*.

Outro aspecto de extrema importância relacionado à reforma constitucional diz respeito à alteração do entendimento acerca de quem deveria ser o Líder Supremo afetar diretamente a construção doutrinária que Khomeini trouxe para o *wilayat al-faqih*. Desde Najaf, Khomeini procurou explicitar que o governo de um juriconsulto estaria pautado pela legitimidade de ser a continuidade do modelo estabelecido pelo profeta e os Imãs, desse modo, uma prerrogativa do *marja*, no entanto, repousando em seu pragmatismo, e, vislumbrando a necessidade de manter a Revolução protegida de “ataques internos”, transformou o cargo do Supremo Líder numa função prioritariamente estatal e não mais com o caráter universalizante que originalmente detinha.

Arjomand (2009) faz uma importante consideração acerca do conselho constituído para elaborar as alterações constitucionais, o qual ficou conhecido por Conselho Maslahat, pois assimilava o princípio sunita de *mashalat* (interesse público) que era fortemente rejeitado pela tradição xiita. Para o autor teria ocorrido a “sunização do xiismo”

With the traditional dualism of religious and political authority being replaced by theocratic monism, the Leader of the Islamic Republic assumes a position similar to the Ottoman Sultan as the Caliph: he legitimizes the entire apparatus of the state and all the public law as Islamic and he can legislate on the basis of expediency and public interest. It can be further argued that the Leader's authority is more extensive than the Caliph's because, as the Supreme Leader, he is enticed to issue “governmental ordinances” with implicit divine sanction. (ARJOMAND, 2009, p. 41)

A sublimação de Ali Khamenei como Líder Supremo, sem o mesmo carisma de Khomeini, provocou imediatamente seu obscurecimento frente à figura do presidente Rafsanjani. Situação esta que perduraria até 1993, início de seu segundo mandato. Ehteshami (1995) expõe que esta data acaba sendo emblemática porque Khamenei percebeu que se não revertisse a situação de passividade que se manteve durante o governo de Rafsanjani, poderia ter sua liderança colocada em xeque, ou se tornar uma figura ilustrativa na estrutura de governo. Também, devido à recessão econômica que Rafsanjani teve de administrar, a possibilidade de reconstruir a imagem do Líder Supremo viabilizou-se melhor.

Não obstante à recuperação do prestígio de Khamenei, o presidente que sucedeu Rafsanjani, Mohammad Khatami, trouxe uma perspectiva diferente para a política externa do Irã no que tange ao seu relacionamento com o Ocidente. Emanado de uma postura ainda mais moderada, a qual propunha um “Diálogo entre Civilizações”, de certo modo, conseguiu atrair a atenção dos governantes ocidentais e, concomitantemente, se tornou um risco para os tradicionais defensores da Revolução, isso porque, apesar de Khatami deixar claro que se tratava de uma proposta de diálogo, e não monólogo, como o “Ocidente” vinha agindo com o “Oriente” há séculos, os ulemás não tinham a intenção de “abrir o Irã” para atores que não fossem confiáveis.

A exuberância e vitalidade da cultura europeia devem-se a sua abordagem crítica em relação a tudo, inclusive a si mesma. É chegado o tempo de a Europa dar outro passo adiante e ver a si mesma com olhos diferentes, isto é, como é vista pelos outros, o que não significa esquecer sua grande herança cultural, nem retroceder a um novo tipo de obscurantismo. Ao contrário, seria um estímulo para que a cultura e civilização europeias se abram para novas experiências e adquiram um conhecimento mais preciso da geografia cultural global. No “orientalismo” o Oriente é tratado como objeto de estudo, não como um interlocutor, um “outro” disposto a dialogar. Para que tenha lugar um verdadeiro “diálogo entre civilizações”, é indispensável que o Oriente seja um participante real das discussões, não um mero objeto de estudo. Este é um passo muito importante que a Europa e a América do Norte devem dar para a realização de um verdadeiro diálogo entre civilizações. Este não pode ser um projeto unilateral. Nós também, como iranianos, muçulmanos, asiáticos, devemos dar grandes passos rumo a um verdadeiro conhecimento do Ocidente, como ele realmente é. Este conhecimento nos ajudará a melhorar nosso modo de vida, econômico e social. Dar esses passos, humildes e ousados, tanto para nós como para os ocidentais, requer um caráter semelhante àquele promovido e realizado na Europa primeiramente pelos italianos. (KHATAMI, 2006, p. 137-138)

O embate de forças no Irã acaba assumindo uma dimensão muito mais complexa do que no período de Khomeini. Khatami, com um discurso que contemplava a mais pura diplomacia, propunha a reconstrução da ponte entre as nações que se rompeu com a Revolução Islâmica, no entanto, tanto para “Ocidente” como “Oriente” este discurso conciliador não era bem visto. Por parte dos EUA, Khatami poderia servir melhor como um instrumento para desestabilizar o governo iraniano, mais do que, de fato, estar interessado na

proposta de “diálogo”; por sua vez, no Irã, Khatami passou a ser visto como uma “figura de risco”, pois dava a entender que estaria propondo uma revisão sobre o modelo islâmico de governo.

Com isso, os embates entre Khamenei e Khatami se tornaram mais intensos e após seu segundo mandato como presidente, a conjuntura política iraniana apontou para uma mudança mais radical. O discurso moderado de Khatami⁵⁹ não conseguiu eleger seu sucessor e, como resultado da situação interna e da política externa do presidente estadunidense George Bush, o Irã elegeu Mahmmud Ahmadinejad como presidente com o endosso do aiatolá Khamenei.

Pautado por uma política populista e extremamente aguerrida contra Estados Unidos e Ocidente, Ahmadinejad conquistou a população mais pobre tentando incorporar os discursos de Khomeini, haja vista, apesar de ele não ser um clérigo, era exímio defensor da República Islâmica.

Com isso, no governo de Ahmadinejad, com o Irã reforçando seu papel de grande antagonista do modelo de governo proposto pelo Ocidente, no qual uma teocracia islâmica seria inadmissível, a perspectiva de derrotá-lo perpassaria por construir condições políticas e econômicas que fariam com que o governo do Líder Supremo ruísse. E, para tanto, sanções foram impostas e o isolamento foi tentando. Contudo, devido, exatamente, ao pragmatismo dos atores e sua visão racional (uma perspectiva eminentemente Realista), China e Rússia mantiveram-se próximas do Irã e, por isso, o país conseguiu superar, razoavelmente, suas dificuldades econômicas.

Tentativa mais enfática de provocar o isolamento do Irã voltou a ocorrer durante o governo do ex-presidente dos Estados Unidos, George W. Bush. Alegando legitimidade de atuação, com base nos atentados de 11 de setembro, elaborou o conceito de “eixo do mal”⁶⁰. De certa forma, ali estavam expostos os países que conflitavam com os interesses ocidentais: Iraque, Coréia do Norte e Irã. Também, na ocasião, aventava-se a possibilidade de ser incluída nesse eixo, a Síria. O que, consequentemente, poderia “legitimar” qualquer tipo de

⁵⁹ Durante o período em que foram realizadas as entrevistas com os aiatolás no Irã, tentou-se manter contato com o ex-presidente Mohammad Khatami através de sua fundação Baron, contudo, devido ao isolamento que ele estava vivenciando por parte do governo, não foi possível contatá-lo. Os membros da fundação ficaram receosos acerca de meu contato e, após duas ligações iniciais, disseram que Khatami não poderia falar. Quando solicitado auxílio à universidade Al-Mustafa (que me recebera para a pesquisa) para contatar Khatami, automaticamente disseram que não seria possível intermediarem qualquer contato, contudo, se eu o fizesse, forneceriam o transporte a Teerã. Com isso, evidenciava-se o isolamento político e institucional vivenciado por Khatami.

⁶⁰ A expressão cunhada por Bush, em 2002, traz duas referências implícitas, quais sejam, “Eixo”, mesmo termo que designava os inimigos dos EUA durante a II Guerra Mundial (Alemanha, Itália e Japão) e “Império do mal”, como os soviéticos eram percebidos pelos EUA durante a Guerra Fria. Dessa maneira, a conotação negativa dos conceitos anteriores seria agregada ao “eixo do mal”.

ação contra ela. Assim, Bashar al-Assad, presidente sírio, acatou a Resolução do Conselho de Segurança da ONU e retirou suas tropas do Líbano⁶¹, estratégia que não evitaria completamente a atuação do Ocidente contra o país durante a “Primavera Árabe”.

O Iraque não teve a mesma sorte da Síria e, devido ao seu rompimento com os Estados Unidos e aliados, tornou-se um “risco para o mundo”. Sob a alegação de que estaria em vias de constituir ADMs (Armas de Destruição em Massa), foi instituída uma frente de países, liderada pelos Estados Unidos, e programou-se a invasão ao Iraque. Paralelamente à alegação do risco que o mundo estaria correndo devido às ADMs, um segundo elemento foi agregado à cruzada *bushiana*, qual seja, a necessidade de exterminar o regime autoritário de Saddam Hussein e proporcionar aos iraquianos o direito de vivenciar a democracia.

A Coreia do Norte, por sua vez, apresenta-se como a parte do “eixo do mal” de maior dificuldade para a imposição de medidas drásticas. Isso porque possui armas nucleares. Assim, quando pretende obter alguma vantagem, ameaça a Coreia do Sul e/ou Japão. Na sequência há a mobilização internacional para condená-la, no entanto, a questão é apaziguada antes que chegue ao estágio de irreversibilidade e ocasione a guerra. Nesse ínterim, negociações são feitas e os norte-coreanos alcançam sua demanda, ou parte dela.

Justamente devido à dificuldade de imposição de medidas de força contra a Coreia do Norte que o Irã tornou-se uma preocupação estratégica para os demais atores (detentores da tecnologia nuclear). Alcançar o status de potência nuclear o levaria ao patamar de “não mais suscetível a ameaças militares”. E, tendo em vista o receio histórico acerca do modelo de governo proposto pela República Islâmica⁶², haveria um risco que as potências não pretendem correr.

Em 2005, com a eleição de Mahmoud Ahmadinejad à presidência, em detrimento ao aiatolá Hashemi Rafsanjani (moderado), configurou-se a reação do rigor imposto ao Irã por parte do governo Bush. Durante o processo eleitoral, grande parte do discurso de Ahmadinejad estava direcionada a revitalizar os princípios da revolução de Khomeini e atribuir a culpa pela pobreza da população às sansões impostas ao país. Com isso, conseguiu

⁶¹ A Síria mantinha tropas no Líbano desde 1976, contudo, após o final da Guerra Civil libanesa (1990) e retirada das tropas israelenses do país (2000), a situação de sua permanência tornou-se alvo de críticas de organismos internacionais. Vários países pressionaram, entretanto, somente em 2004, com a Resolução do Conselho de Segurança nº 1559 que o governo sírio percebeu o risco de não atender à determinação e tornar-se passível de uma invasão, haja vista o Iraque tinha sido invadido em 2003.

⁶² Ressalva deve ser feita ao pequeno período posterior à Revolução Iraniana, quando os Estados Unidos aventaram a possibilidade de apoiarem um regime teocrático em detrimento ao socialismo que sempre batera à porta do Irã. Dentro da lógica distinta da Guerra Fria, ter um aliado cujo sistema de governo diferira de seu maior antagonista na arena internacional (URSS) era mais produtivo do que perdê-lo completamente de sua órbita, como estava acontecendo com a deposição do xá.

angariar a simpatia popular e impedir que candidatos mais flexíveis à integração com o Ocidente obtivessem êxito.

Dessa forma, imbuído de poder e legitimidade proporcionados pelo cargo que ocupa, Ahmadinejad passou a proferir discursos cuja eficiência era duvidosa. Ao mesmo em tempo que tentava trazer à tona a discussão acerca da legitimidade de existência do Estado de Israel, tratava da questão do holocausto como um fato fictício.

Alguns países europeus insistem em dizer que Hitler assassinou milhões de inocentes judeus em fornalhas, e insistem nisso até o ponto em que se qualquer um provar algo contrário àquilo, condenam essa pessoa à prisão. Embora não aceitemos essa alegação, se supormos que seja verdade, nossa pergunta aos europeus é: O assassinato de judeus inocentes, por Hitler, é razão para eles apoiarem a ocupação de Jerusalém? Se os europeus são honestos, deveriam dar algum de seus territórios na Europa – como a Alemanha, Áustria ou outros países – para os sionistas, e eles poderiam criar um estado na Europa. Vocês oferecem parte da Europa e nós apoiamos. (AHMADINEJAD *apud* TAKEYH, 2007, 187)

O efeito imediato das alegações anti-holocausto foi a não discussão acerca de outro argumento muito utilizado por Ahmadinejad, qual seja, de que no atual sistema internacional nada pode ser “dito e feito” contra os israelenses, pois os judeus já sofreram o holocausto. Segundo o presidente iraniano, a violência sofrida pelos judeus lhes daria “salvo conduto” para atuarem como quisessem no intuito de prevenirem novos massacres. Para tanto, Ahmadinejad expunha como exemplo a atuação israelense no Líbano e contra os palestinos, as quais a comunidade internacional pouco intervém, e, quando o faz, não impõe penalidades a Israel⁶³.

A liderança religiosa iraniana acabou, mesmo que indiretamente, endossando a argumentação das potências ocidentais acerca da sua periculosidade ao apoiar os discursos de Ahmadinejad, ao invés de tratar de questões que pudessem viabilizar o desenvolvimento nuclear iraniano dentro dos patamares assumidos pelo país com a assinatura do TNP (Tratado de Não-Proliferação Nuclear).

Por outro lado, como um “estado não confiável”, sequer o direito de enriquecer urânio dentro dos níveis legais se torna possível ao Irã, haja vista o rigor da fiscalização proposta violar, inclusive, sua soberania. Outro aspecto questionável acerca da confiabilidade diz respeito ao seu relativismo no sistema internacional anárquico. A cooperação ocorre a partir

⁶³ Várias resoluções do Conselho de Segurança foram baixadas contra a atuação do Estado de Israel, no entanto, poucas delas foram colocadas em prática efetivamente. A Resolução 425, de 1978, que exigia a restauração da soberania territorial do Líbano, nunca foi executada pela ONU. Apenas no ano 2000 Israel foi expulso do Líbano por forças do Hezbollah.

de vantagens compartilhadas, e, nesse caso, pouco está sendo oferecido ao Irã para que ele interrompa seu programa nuclear.

Também não se discute o fato de que o suposto desenvolvimento do programa nuclear iraniano voltado para fins não-pacíficos não significaria, necessariamente, “uma declaração de guerra”. Para tanto, haveria a necessidade de não considerar o Irã como um ator racional, alegação essa, pouco sustentável. Ainda mais se for considerado todo o processo que fez com que os ulemás alcançassem o poder no país. Não se trata, com isso, de loucos fanáticos, vestidos de preto, que a mídia internacional veicula.

Lançando mão, ainda, dos argumentos de Kenneth Waltz, acerca do equilíbrio de poder, poderíamos considerar que a guerra fria somente foi tratada como um enfrentamento velado de forças porque os dois principais atores detinham a tecnologia nuclear. E, mesmo os Estados Unidos percebendo o regime soviético como uma “excentricidade abominável”, em momentos críticos, como a “crise dos mísseis” (1962), constatou que a União Soviética atuaria de modo racional, evitando o confronto nuclear.

Assim, historicamente a opção nuclear nunca foi utilizada, exceto no final da Segunda Guerra Mundial, e pelos Estados Unidos. Atualmente, mesmo com a tensão reinante no Oriente Médio e, considerando o fato de que Israel, Paquistão e Índia possuem armas nucleares, esse tipo de enfrentamento não se apresenta como uma saída viável, devido, exatamente, à possibilidade do revide e destruição mútua.

Disso é possível discorrer que o risco de o Irã se tornar uma potência nuclear estaria mais ligado à autonomia alcançada por ele do que sua suposta intenção de atacar o Estado de Israel, Arábia Saudita ou quaisquer outros aliados dos Estados Unidos. É mais viável supor que o Irã continuaria apoiando militar e economicamente grupos palestinos e/ou libaneses na luta contra Israel a investir num ataque nuclear.

Entretanto, para o Ocidente, a possibilidade de haver um “Irã Nuclear” apresenta-se como inadmissível, tendo em vista a perda do controle geopolítico da região e sua divergência política-religiosa-cultural. Assim, considerá-lo “não confiável” pode ter sido a maneira para construir um modelo de ator que não se encaixe no paradigma do sistema internacional, ou seja, transformá-lo num “estranho no ninho”. E, a partir daí, buscar subsídios para excluí-lo completamente, anulando-o, ou forçando-o a adequar-se.

Portanto, as questões que se impõem são: será que os aiatolás têm interesse em se sujeitarem ao modelo proposto de restrição de seu programa nuclear sem qualquer vantagem suplementar? Em que poderia mudar o status do Irã ao abandonar o programa nuclear e voltar à órbita das demais potências? E, por último, mas não menos importante, até que ponto a

manutenção de um líder como Ahmadinejad representando o país – haja vista ter sido reeleito em 2009 – traz benefícios para o Irã?

É fato que a discussão acerca de o programa nuclear iraniano ser para fins pacíficos, ou não, se tornou acessória. Atualmente o que se espera é que o Irã esteja bem distante dessa tecnologia. Prova disso foi a não aceitação do acordo firmado com os iranianos sob a égide de Brasil e Turquia.

Próximo a mais uma eleição presidencial no Irã, desta vez, sem a possibilidade de Ahmadinejad participar, ainda, com certo receio de que os acontecimentos ocorridos durante a reeleição do atual presidente possam voltar a acontecer, Khamenei procura fortalecer sua base para que a Revolução mantenha-se mais viva do que nunca. E que isso não ocorra somente nas mentes dos iranianos, mas que seja possível controlar o país a partir da conquista de uma base parlamentar sólida e um presidente alinhado.

Independentemente do carisma de Khamenei não se igualar ao de Khomeini, e isso ser de fácil constatação, inclusive através de uma simples conversa com pessoas comuns pelas ruas de Qom, Isfahan, Teerã, Mashhad, etc., o culto à imagem de Khomeini é

algo necessário para manter a revolução viva, além de vincular as imagens dos dois Líderes. Em 2011, durante a comemoração de mais um aniversário de morte de Khomeini (foto acima), o santuário que ganhou seu nome, nos arredores de Teerã, recebeu uma quantidade enorme de fiéis. E, presentes para aplaudirem os discursos de Khamenei, estavam as maiores autoridades do Irã na atualidade. Sentados abaixo da imagem gigantesca de Khomeini, assistiram e aplaudiram o discurso do atual Líder Supremo, prova de que conseguiu consolidar seu *wilayat al-faqih*.

(3)

O XIISMO “MODELO”

A DOCTRINA XIITA QUE ADENTRA O SÉCULO XX E EXPÕE SEUS NOVOS DESAFIOS

A partir da análise preliminar acerca do surgimento do xiismo, assim como seu alastramento através do mundo árabe, persa e demais localidades, é possível perceber que a construção da doutrina passou por fortes embates teológicos até assumir uma dinâmica específica e ter como parâmetro a visão usulita.

Se, por um lado, a ratificação da existência de uma divindade suprema fora um problema superado e o monoteísmo conseguiu fortalecer a fé islâmica, por outro, o processo de construção de vertentes racionais para essa fé não foi tão simples. A mística acerca da magnitude da divindade e do exercício da fé, nem sempre foram aspectos que contaram a favor para o desenvolvimento da religião, e, por certo, foram até objetos de embates teológicos (não somente no Islã, mas dentre cristãos e judeus, inclusive). Assim, quanto mais se buscava conhecimento para “entender a fé”, mais elaborada se tornava a doutrina.

Outro aspecto que deve ser considerado para entender o potencial agregador de fiéis do Islã diz respeito ao seu caráter “salvador e de predestinação”. O Islã nasce com uma missão e não poder fugir dela, assim, a construção de uma religião que tinha “a obrigação” de difundir a derradeira palavra de Deus aos homens fez com que aqueles que falassem em seu nome (ou interpretassem as palavras de Deus) tivessem muito mais poder.

“Em nome de Allah, O Misericordioso, O Misericordador. Louvor a Allah, O Senhor dos Mundos. O Misericordioso, O Misericordador. O Soberano do Dia do Juízo! Só a Ti adoramos e só a Ti imploramos ajuda. Guia-nos à senda reta, à senda que nos agraciaste; não à dos incursos em Tua ira nem à dos descaminhos.”
(CORÃO, 1:1-7)

Recitando e falando em nome de Deus, automaticamente o poder que dele emana faz com que seu exercício seja entendido como legítimo. Essa construção segue uma determinada lógica e sua assimilação não gera problemas para os fiéis, exceto no processo de determinação de quem daria essa legitimidade para o exercício do poder. Assim, de certa maneira, como

foi possível perceber a partir dos desenvolvimentos históricos do xiismo, gradualmente os ulemás procuraram reforçar sua importância dentro da estrutura político-social, mesmo que não exercendo o poder diretamente. A própria construção do xiismo mantém a seguinte visão de si:

La persona religiosa utiliza los sentidos para conocer el mundo, la vida, la doctrina y la religión, pero cuan a menudo sucede que las percepciones sensoriales son el fundamento y el punto de partida de las leyes de intelecto, es decir, que esas percepciones preparan el terreno del pensamiento y de su juicio. (SUBHANI, 2004, p. 49)

A religião, historicamente, tem sido utilizada como elemento gerador de configurações ontológicas ou metafísicas para que as pessoas possam organizar suas vidas e suas práticas cotidianas. Dessa maneira, explica-se o a razão pela qual a “gente simples” busque orientar sua vida conforme os ditames das crenças e doutrinas religiosas. Porque, conforme Hume (2005) expõe, por mais que não responda a todas as dúvidas existenciais, confere sentido à vida.

E, no que tange ao modelo de crença e da estrutura da sociedade islâmica, Pace (2005) recorre a Georg Simmel para interpretá-la. Assim, tendo em vista suas particularidades,

A religião islâmica pode ser considerada, de fato, rigorosamente falando, como uma verdadeira gramática gerativa da nova sociedade que nasce no coração da península arábica. Não se quer dizer que, uma vez delineado um modelo de sociedade, esta vá depois se reproduzir sem particularidades variantes no espaço. A realidade histórica do passado e a realidade contemporânea aí estão para demonstrar como os muçulmanos de carne e osso quiseram e tiveram muitas vezes que adaptar um ideal modelo societário às diversas circunstâncias da história, às particulares características culturais de sociedades em que o modelo procurou fincar pé e aos não previsíveis desenvolvimentos dos acontecimentos. **Não resta dúvida, porém, que o Islã é um sistema de crença que faz de tudo para reduzir a complexa variedade das situações sociais, que em cada época se vê outra vez forçado a encarar, em esquemas interpretativos que pretendem ser universais e necessários para o crente de todos os tempos e de todos os lugares.** Inclusive quando essa pretensão perde o seu mordente ao buscar um razoável equilíbrio com a realidade específica que os propagadores da fé islâmica procuram fazer passar por sua parte. (PACE, 2005, p. 116-117) (grifos nossos)

Desse modo, é importante ressaltar que a vitória usulita, ao difundir o uso da razão nas práticas religiosas, procurou fortalecer seus dogmas e legitimá-los. Por sua vez, a construção doutrinária, que reforçava a fé, também reafirmava a imprescindível função do ulemá. Para justificar a razão da vida, filosofia e religião buscavam integrar-se e responder aos anseios da população. Assim, como aponta Armstrong (2008), Mulla Sadra conseguiu fortalecer a perspectiva divina e sua realização em vida,

A união com Deus não ocorre só depois da morte. Como alguns hesicastas, Mulla Sadra acha imprescindível realizá-la nessa vida por meio do conhecimento. Não só

do conhecimento intelectual, racional: em sua ascensão a Deus, o místico tem de viajar pelo *alam al-mithal*, o reino da visão e da imaginação. Deus não é uma realidade objetivamente cognoscível, mas será encontrado na imaginação de cada muçulmano. Quando o Corão ou as *hadith* falam em paraíso, inferno ou trono de Deus, não se refere a uma realidade que está num lugar separado, mas a um mundo interior, oculto pelos véus dos fenômenos sensíveis. (ARMSTRONG, 2008, p. 329)

Se a razão foi o instrumento dos xiitas para desenvolver e preservar a fé, por sua vez, todo um arcabouço doutrinário foi construído para suportá-la. O exercício do poder estava fortemente ligado à legitimidade de seu uso. Nesse sentido, os ulemás, gradualmente foram incorporando, em níveis distintos, os três tipos de poderes weberianos à sua égide.

A legalidade do exercício do poder estaria disposta na própria construção doutrinária, inclusive, como será visto a seguir, quando se constrói o modelo do *wilayat al-faqih* busca-se atribuir direitos a quem exerce o poder, inclusive ratificados pela Constituição. Também é possível encontrar traços do poder tradicional, e, para tanto, retomamos ao primeiro capítulo, quando se ressaltou a importância da sociedade tradicional árabe e como ela foi preservada. O poder patriarcal imperava naquela sociedade e foi mantido na estrutura islâmica, assim, o ulemá se beneficia de tal dinâmica.

No que tange ao terceiro poder, somente alguns clérigos conseguiram conciliá-lo e a prova maior de seu exercício temos no aiatolá Khomeini – que terá sua trajetória analisada nos capítulos posteriores. Weber o define como:

III. Poder carismático, mediante a dedicação afectiva à pessoa do senhor e aos seus dons gratuitos (carisma), em especial: **capacidades mágicas, revelações ou heroísmo, poder do espírito e do discurso**. O eternamente novo, o fora do quotidiano, o nunca acontecido e a sujeição emocional são aqui as fontes da rendição pessoal. Os tipos mais puros são a **autoridade do profeta, do herói guerreiro, do grande demagogo**. (WEBER, s/d, p. 09) (grifo nosso)

Muitos dos elementos que servem para justificar o poder dos ulemás estão dispostos na doutrina e nas tradições xiita. Assim, para um melhor entendimento da amplitude que o poder pode ser exercido, esse capítulo apresentará alguns aspectos da doutrina e tradições a partir da utilização do modelo weberiano como referencial teórico.

Seguindo o modelo metodológico exposto anteriormente, aqui, serão utilizadas, prioritariamente, fontes xiitas para a construção do arcabouço doutrinário tendo em vista que se busca analisar a auto-percepção xiita acerca da religião. Também, como poderá ser percebido no transcorrer do capítulo, nem todos os elementos da doutrina xiita serão analisados, isso porque serão privilegiados aqueles que repercutem diretamente na atuação dos ulemás ou na percepção dos fiéis acerca de seus membros. Não se pretende, com isso,

criar um “xiismo simplificado”, apenas, para efeito da proposta dessa pesquisa, alguns elementos podem suportar a hipótese levantada e por isso estão presentes nesse capítulo.

Por último, não é pretensão de esse estudo fazer uma análise teológico-comparativa do xiismo com qualquer outra religião ou seita islâmica, apenas entender como seus “instrumentos religiosos específicos” foram utilizados para o exercício do poder pelos ulemás e conseguiu alcançar o nível máximo com a implantação da República Islâmica do Irã, através do *wilayat al-faqih*.

3.1 O MARTÍRIO DO IMÃ HUSSEIN

Analisar um evento da magnitude que se configura, para os xiitas, o martírio do Imã Hussein significa vislumbrar a essência da religiosidade de seu povo. Contudo, conforme Momen (1985) ressalta, há uma grande diferença ao referir-se aos xiitas do período dos Imãs e dos dias de hoje. Sem a contextualização e a correta aplicação dos conceitos que se inter-relacionam com o momento, a ocorrência de equívocos torna-se iminente. Assim, para efeito de referendar tal fato, há de se estabelecer a distinção inicial acerca do que poderíamos classificar como *Xiismo Político*, ou seja, indica a crença de que os membros da Casa de Hashim⁶⁴ são as pessoas mais dignas a deterem a autoridade política na comunidade islâmica, mas não creem que deva haver qualquer cargo religioso para eles; e o *Xiismo Religioso*, que englobaria aqueles que creem que alguns membros da Casa de Hashim recebem a inspiração divina e, assim, são o canal de orientação de Deus para os homens. Por isso, podem, ou não, deter a autoridade política de fato. (MOMEN, 1985, p. 63)

À luz dessa primeira distinção, caberia entender a visão xiita acerca do martírio de seu terceiro Imã, Hussein ibn ‘Ali (imamato, 680). De acordo com a interpretação da maioria dos ideólogos xiitas, o martírio seria um ato de auto-sacrifício resultante do desejo de mexer com a consciência dos muçulmanos e reverter o *ethos* da comunidade islâmica que tendia a subjugar-se diante das arbitrariedades – esse aspecto foi ressaltado durante a apresentação do surgimento do xiismo e do breve período em que tiveram governantes desse segmento religioso, os Buídas.

Assim, o ato heroico de Hussein honrava os procedimentos do profeta frente a todos aqueles que repudiaram sua palavra e a justiça. Isso porque, entendia-se que a incisiva ação da

⁶⁴ Título concedido ao bisavô de Mohammad, fundador do clã Banu Hashim, de Meca. Muito comumente conhecido como Hashemita.

casa dos Omíadas para manter o poder no Islã configurava-se num ato de usurpação e que violava a legitimidade dos descendentes do profeta. Desse modo, o retorno ao *ethos* muçulmano já iniciara com a designação de Ali à liderança, mas correu o risco de retroagir caso Hussein não reafirmasse os princípios do profeta através do martírio.

Aos olhos de analistas ocidentais, Hussein teria cometido dois equívocos ao se deslocar a Kufa, primeiramente ter acreditado no apoio da população local na luta contra os Omíadas para o restabelecimento de seu poder; em segundo lugar, ter superestimado o fato de ser neto de Mohammad e que isso poderia lhe dar proteção ilimitada. Com relação ao segundo equívoco, corroboraria a razão pela qual Hussein não formou um exército que pudesse auxiliá-lo e optou, apenas, por deslocar-se com poucas pessoas em sua caravana.

Por outro lado, a não formação de um exército para enfrentar os Omíadas referenda a perspectiva de que Hussein já partira para Kufa no sentido de “encontrar seu destino” e que não tinha a intenção de levar um exército, pois apenas a partir de gestos heroicos poderia expor a situação que seu povo vivenciava perante o domínio dos usurpadores. Uma visão de martírio como salvação e, novamente, de mudança do *ethos*.

Shahid é a palavra, em árabe, que comumente é traduzida como mártir, contudo, seu significado literal seria “aquele que está presente como testemunha”. Devido à maneira com que o termo foi utilizado no Corão e nos primórdio da história islâmica, passou a ser entendido como “aquele que testemunha a verdade”. A partir dessa definição estabelece-se quem está qualificado a ser mártir. Para atingir o status de mártir é necessário morrer ou ser morto na defesa dos princípios do Corão, contudo, o martírio só torna-se válido em circunstâncias específicas. Muitas vezes justificadas apenas por *fatwas* que guardam legitimidade restrita, tendo em vista que a própria autoridade religiosa pode ser questionada.

O grande paradigma da fé xiita encontra-se no entendimento da magnitude do ato de martírio do Imã Hussein. A demonstração de sua fé abriu a possibilidade para que os xiitas se entregassem a ela na certeza de que estariam agindo em nome de Deus, e mais, que esse deveria ser o “verdadeiro caminho” em sua direção. Assim, a partir dessa perspectiva, a “revolução de Hussein” teria alcançados os objetivos esperados. Sheik Taleb Hussein al-Khazraji, ao analisar os resultados do martírio de Hussein, entende que “sua revolução” tenha alcançado todos os aspectos, sejam eles educativos, políticos, sociais, etc. Para tanto, Al-Khazraji assim elenca os objetivos alcançados:

1 – A liberdade da vontade da nação, antes aprisionada pelos tiranos.

2 – Tirar a legitimidade do governo Omíada, que foi construído com base na opressão e matança.

- 3 – Inspirar os significados islâmicos, os quais estavam sendo apagados pelo Omíadas.
- 4 – Desmascarar os Omíadas e mostrar a verdadeira face deles para o povo. Esta revolução destruiu a falsa imagem religiosa que os Omíadas mantinham. Eles não se importavam com a religião, apenas buscavam a vingança pelo assassinato dos avôs de Yazid na batalha de Badr, e demonstravam isso de uma forma muito clara.
- 5 – Espalhar o ódio das pessoas contra os Omíadas, os quais eram os inimigos do Islam e da mensagem do profeta Mohammad (S.A.A.S.), e fazer que a nação se sentisse culpada por não ter apoiado o Imam al-Hussein (A.S.) em sua revolução contra o tirano Yazid.
- 6 – Quebrar as barreiras de medo e receio que as pessoas possuíam em relação aos tiranos opressores, substituindo o medo pela resistência e a Jihad contra os opressores e tiranos.
- 7 – A derrota dos Omíadas. Pois o Imam al-Hussein (A.S.) venceu com o seu sacrifício. Os historiadores e os estudiosos dizem: *“O que Mu’awiyah construiu para seu partido e seu filho Yazid durante anos, Hussein destruiu em questão de dias”*.
- 8 – Demonstrar a verdadeira face dos Ahlul Bait (A.S.) e o papel fundamental deles nos assuntos da nação, já que eles são os maiores exemplos para esta nação.
- 9 – Firmar o xiismo, o qual representa o verdadeiro Islam de Mohammad, e unir os muçulmanos, fazendo-os uníssonos ao declarar que o Califado é um direito justo dos Ahlul Bait (A.S.), não dos tiranos e opressores da nação.
- 10 – Descobrir o potencial da nação, a qual, na época, estava adormecido e sem rumo. O sangue do Imam al-Hussein (A.S.) fez com que o que era oculto se manifestasse, e as pessoas se descobrissem.
- 11 – Espalhar os ensinamentos do Imam al-Hussein (A.S.), suas lições e as razões da sua revolução. Este é um dos frutos da revolução do Imam al-Hussein (A.S.). Todos os locais por onde os Ahlul Bait (A.S.) passaram se transformaram em santuários e locais sagrados, onde os fiéis e muçulmanos se unem anualmente para saldar os Ahlul Bait (A.S.) e amaldiçoar os tiranos que lutaram contra o Islam e seus representantes por direito.
- 12 – Criar um sentimento de responsabilidade social, que levou ao povo o espírito revolucionário exuberante. Dessa forma, surgiram as revoluções e as manifestações populares que se espalharam na causa do Imam al-Hussein (A.S.), o senhor dos mártires, que tinha sacrificado sua alma, seu corpo e sua família.
- 13 – Reconhecer a legitimidade e importância da resistência contra o opressor.
- 14 – Despertar a visão política entre a nação, fazendo de todos observadores e fiscais da política de seus governantes.
- 15 – Corrigir o desvio que atingiu o Islam, colocando em prática as suas leis de forma integral e correta. (AL-KHAZRAJI, 2008, p. 154-156)

Cada um dos 15 itens mencionados por al-Khazraji faz parte de uma leitura que foi sendo construída gradualmente pelos ideólogos do xiismo. Historicamente os Omíadas e, mais particularmente, Yazid, se transformaram nos algozes dos xiitas, e, por analogia, sempre que houve algum momento de opressão ao grupo, retomava-se ao posicionamento que o Imã Hussein assumira e estabelecia uma linha de atuação que a contemplasse. Acima de tudo, “[...] the martyrdom of Husayn has given to Shi’i Islam a whole ethos of sanctification through martyrdom.” (MOMEN, 1985, p. 33)

E, na condução da doutrina, interpretações acerca do martírio foram surgindo no intuito de não estabelecer limites para lutar contra a injustiça e arbitrariedade, inclusive, se fosse o caso, doando a própria vida (martírio). Grande parte dessa construção advinha do legado xiita que referendava o sofrimento, uma vez que o igualava à opção de Hussein

quando serviu de vítima de Yazid. Demant ainda salienta outro aspecto de grande relevância, qual seja,

Although Hussein's voluntary sacrifice seemed futile at the time, it actually saved the Shiism, for it racked his surviving sympathizers with guilt and shame, and made them vow to never again betray [referindo-se aos habitantes de Kufa que teriam se comprometido em auxiliar Ali, mas desistiram e, parte dessa "traição" teria provocado o massacre em Karbala] 'Ali's just case. (DEMAN, 2006, p. 110)

Tal é a força mitológica da batalha de Karbala que, de acordo com a tradição xiita, pouco antes de ser assassinado, o Imã Hussein reiterara os valores da tradição, hereditariedade e religião ao dizer:

“Sou Hussein, filho de Ali;
Jurei que jamais me submeteria;
Protejo a família de meu pai;
E sigo a religião do meu profeta”⁶⁵

Quanto à força simbólica do martírio – não somente de Hussein, mas de todos os demais Imãs –, Momen ressalta que “[...] the essence of this Shi'i attitude is summed up in the word *mazlumiyyat* which means the patience endurance of suffering caused by tyrannical actions of those who have Power over you.” (1985, p. 236)

Assim, a rudeza com que é percebida a violência impetrada contra Hussein reverbera em toda a comunidade xiita; para ela,

A revolução de Hussein difere de tudo isso [refere-se ao fato de que as revoluções iniciariam com ideais nobres, contudo, quando os grupos vencedores galgam o poder, deixariam de lado os objetivos iniciais em prol de interesses pessoais]. Ela foi pura em seus objetivos e meios, sã em suas posições, séria em sua conduta com o amigo e o inimigo. Ela primou na prática da conduta nobre até durante a luta sangrenta e o combate doloroso. Destaca-se a profundidade desse lado iluminado da revolução de Hussein, seu esplendor e grandeza, quando avaliamos a crueldade e o horror que o exército omíada de Kufa praticou. Esse exército cometeu contra o Imam Hussein (AS) e seus aliados, mulheres e filhos, o que nenhum exército cometeu contra inimigo algum. A sua conduta é considerada, quanto à crueldade e ao horror, um novo método de tratamento do inimigo, assumindo a condição de marco inicial dos crimes hediondos que foram cometidos, ao longo da história, contra a comunidade islâmica e não islâmica. É uma questão que merece ser longamente avaliada. (CENTRO ISLÂMICO NO BRASIL, s.d.)

Apesar da idolatria construída em cima de um mito, é inegável que um paradoxo se configura. Enquanto os Imãs têm suas atitudes de vida elogiadas e louvadas por manterem a paciência ao serem submetidos ao sofrimento imposto por aqueles que detinham o poder político, inclusive, lançando mão da *taqiyyah* (dissimulação religiosa) para preservar a vida; ao mesmo tempo, o maior exemplo dentre os Imãs, Hussein, tem suas características também

⁶⁵ (AL-KHAZRAJI, 2008, p. 99).

exaltadas e louvadas por não ter se submetido à tirania e lutado até a morte. Essas posturas tão díspares, contudo, louvadas de maneira similar, dão uma gama de possibilidades de ação incrível para os xiitas. E todas elas são justificadas pela doutrina. (MOMEN, 1985, p. 236) Viabiliza-se, assim, a opção de lutar até o fim, ou esconder-se para preservar a vida.

Ainda, de acordo com William F. McCants⁶⁶, a posição central do martírio de Hussein na formação da identidade xiita encontra paralelo na descrição da Paixão de Jesus de Nazaré. Ambos foram traídos por seus seguidores, deixados para morrer sozinhos e abandonados. Contudo, a morte, nas narrativas, servira apenas como uma ferramenta para a vitória. A narrativa principal de traição, abandono, sofrimento e martírio constituem a base emocional do cristianismo e do islamismo xiita.

Como resultado da enorme devoção ao mito de Hussein e Karbala – local em que ocorrera o

martírio –, a comunidade xiita passou a celebrar a *Ashura* (10º dia do mês de Muharram, do calendário islâmico), ou seja, uma peregrinação à Najaf (proximidade de Karbala, onde o corpo de Hussein fora enterrado, mas a celebração também é realizada em outras localidades onde há grande concentração de xiitas) no intuito de manter vivo o estigma de sofrimento e superação. Proibida ou controlada pelos governantes sunitas, a *Ashura* nunca foi aceita tranquilamente, haja vista levar os fiéis ao extremo da devoção. Tal a força e o simbolismo da celebração que líderes despóticos, como Saddam Hussein, primeiramente restringiram sua execução, e depois a proibiram no país.

⁶⁶ Especialista em assuntos do Oriente Médio e Segurança. Perspectiva sobre Imã Hussein exposta em: “The Wronged One: Shi’ih Narrative Structure in Baha’u’llah’s Tablet of Visitation for Mullah Hussein”

Durante a celebração da *Ashura*, muitos xiitas se autoflagelavam para sentirem a mesma dor que o Imã Hussein sofrera e, com isso, demonstrarem sua fidelidade a ele. Contudo, as imagens de pessoas se ferindo com lâminas ou espadas, além de a ocorrência de muito sangue escorrendo por seus corpos, gera certa preocupação aos adversários do xiismo quanto aos limites da fé. Por outro lado, a prática do uso de lâminas na celebração é proibida pelos aiatolás iranianos, mas em outras localidades é comum, mesmo não sendo aconselhável.

No que tange aos supostos excessos dos fiéis durante a *Ashura*, conforme é veiculado pela mídia internacional, al-Khazrajj é enfático ao afirmar que não passa de um equívoco doutrinário. De acordo com o Sheik,

[...] algumas vezes [a *Ashura* é] erroneamente representad[a] ou interpretad[a] por pessoas desviadas ou ignorantes que não sabem como devem demonstrar seu amor e sua fidelidade ao Imam al-Hussein (A.S.). Entre estes estão aqueles que se cortam com lâminas ou batem com espadas em sua cabeça até que sangrem, e até mesmo aqueles que cortam o próprio abdômen ou andam sobre o fogo até chegar ao santuário do Imam (A.S.). Enfim, o objetivo destes indivíduos é de alguma forma sofrer e sangrar como se fossem o próprio Imam al-Hussein (A.S.), dessa forma eles desejam demonstrar o seu amor e fidelidade ao Imam (A.S.). Porém, todos os sábios, eruditos e líderes religiosos islâmicos decretaram a condenação e proibição destas atitudes que ferem a crença islâmica e ofendem ao Imam (A.S.). Além do fato destas atitudes mancharem tão bela e grandiosa manifestação de amor e fidelidade ao Imam al-Hussein (A.S.) realizadas por milhares de pessoas, de forma pacífica e exemplar. (AL-KHAZRAJJ, 2008, p. 239)

Alheia à perspectiva pacifista apresentada por Khazrajj, muitas vezes o poder de trazer à tona o mito de Karbala serve para sublimar outros atos de violência sofridos por xiitas e reiterar a necessidade de continuar uma luta. Tamanha é a força de seu uso que Sayyed Hassan Nasrallah, secretário-geral da organização xiita libanesa, Hezbollah, após assumir este posto – com o assassinato do ex-secretário-geral, Sayyed Abbas Mussawi (1952-1992) –, proferiu um discurso impregnado da figura de Hussein e Karbala.

In the name of God the Merciful, the Compassionate. I had to write this down to be able to summarize the feelings and attitude on the day of your journey to heaven where God Almighty is awaiting, **a journey that started as you wished and chose with enthusiasm; a death that epitomized the events at Karbala. You were [Mussawi] just like al-Hussein, a body without a head; just like al-Abbas, with your hands severed; and just like the greatest Ali, with your torn flesh.** It is as if your infant son Hussein is the sucking child of Karbala, who did not die from a severed vein, but whose body parts mingled with your own. It is as if your spouse and life's companion Um Yasser, as if Zenaib [irmã de Hussein que foi obrigada a marchar até Damasco após a batalha de Karbala e foi proibida de usar véu] is screaming in revolution not through words or tears, but with her blood that speaks even louder at a time when words have lost their value. **As if your bombed and destroyed cortège were Hussein's tents burning the desert, as if you were that same Hussein, the commander on the battlefield, Hussein the rebel in the face of oppression and despotism, and Hussein who rejected humiliation and shame.** Just like the committed and faithful Abbas [meio-irmão de Hussein que também foi martirizado em Karbala], loyal to the revolution and the leader, You, My Master,

epitomize all that Karbala represented, from resistance to enthusiasm, to the path, to the tragedy. (NASRALLAH, 18/02/1992 *apud* NOE, 2007, p. 52) (grifos nossos)

A manutenção do mito, segundo Hobsbawm (2002) serve para fortalecer o sentimento de pertencer a um grupo. A possibilidade de vivenciá-lo como ocorre na *Ashura* faz com que a identidade seja reafirmada a cada momento.

Desde a utilização do mito na vida cotidiana (como a exposição da imagem do Imã Hussein numa barbearia, foto ao lado) até seu uso como elemento gerador de transformações, a classe dos ulemás sempre teve ciência desse poder e o cultivou.

Daí a importância de utilizar os signos de Karbala nos discursos e cerimônias públicas. Quanto mais se vive o mito, mais se aproxima dele. Assim,

busca-se o entendimento de que a racionalidade se funde à fé, gerando experimentações particulares, como a elaborada pelo xiismo.

Nesse sentido, a liderança construída pelo aiatolá Khomeini, mais fortemente a partir da década de 1960, nunca deixou de pautar-se pelo exemplo do Imã Hussein. E, para subsidiá-la, toda uma estrutura organizativa foi constituída. Daí retoma-se a mais um conceito fundamental do xiismo, a hierarquia. Uma vez que houve o reconhecimento da liderança estabelecida por Khomeini, a grande maioria dos clérigos se alinhou à sua proposta de

governo e transformação do sistema político. Weber nos lembra de que para o poder carismático ser efetivado é fundamental que toda uma estrutura se forme em torno dele. Assim, Khomeini conseguiu, ao mesmo tempo, utilizar a linguagem religiosa para fortalecer e legitimar sua liderança junto à população xiita e contar com o apoio dos ulemás para ratificá-la.

A existência da maior parte das relações de poder, *legais* segundo o seu carácter básico, assenta, tanto quanto na sua estabilidade se expressa a fé legitimadora, em fundamentos mistos. O costume tradicional e o “prestígio” (carisma) coadunam-se com a fé - em última análise, também implantada - no significado da legalidade formal: o abalo de um deles por exigências inabituais, em face da tradição, feitas aos governados, por um infortúnio extraordinário que aniquila o prestígio, ou pela infracção da correcção legal formal habitual, faz vacilar em igual medida a fé legitimadora. Mas em todas as relações de poder é decisivo, para a consistência incessante da obediência efectiva dos governados, sobretudo o facto da existência do corpo administrativo e da sua acção incessante, dirigida à execução dos regulamentos e à coacção (directa ou indirecta) da sujeição à autoridade. A garantia desta acção, que leva a cabo o domínio, é o que se pretende dizer com a expressão “organização”. **Por seu turno, para a lealdade ao senhor, tão importante em toda a parte, do corpo administrativo é decisiva a sua solidariedade de interesses com o senhor - tanto do ponto de vista ideal como material.** (WEBER, s/d, 11-12) (grifos nossos)

Os discursos que Khomeini viria a proferir em Najaf, no início da década de 1970, traziam todos os elementos apontados por Weber para a legitimação do poder. No capítulo quarto, analisaremos esses discursos para entendermos suas implicações na construção do movimento revolucionário que levou à Revolução Islâmica. A seguir passaremos a analisar o processo hierárquico do xiismo e a base racional que legitimaria o imamato.

3.2 A LEGITIMIDADE DO IMAMATO

O termo Imã (aquele que fica à frente de sua congregação; o líder) é comumente utilizado para personificar as lideranças que sucederam ao profeta Mohammad, e, devido a isso, transformou-se em um conceito fundamental do xiismo, ou seja, o instituto do Imamato. Entretanto, somente a partir do século X, quando a *ocultação*⁶⁷ já tinha ocorrido, foi que os clérigos xiitas passaram a elaborar o conceito de “Imamato do Duodécimo”. (HALM, 2004, p. 38)

Para o entendimento da magnitude desta instituição cabe, primeiramente, lembrar que já havia o conceito de *shi’at ‘Ali* (seguidores de Ali) mesmo antes do processo de cisão no mundo muçulmano. (MOMEN, 1985) Junto aos seguidores de Mohammad, subsistia

⁶⁷ A importância e o significado da *ocultação* para a doutrina xiita são tratados no subcapítulo 3.3.

claramente uma linhagem da família do profeta e uma segunda, de seus companheiros. Esse fato tornou-se mais evidente com o processo sucessório em curso, como pôde ser percebido no primeiro capítulo.

Assim, conforme foram sendo escolhidos os primeiros califas (chefe do estado e líder da nação islâmica), gradualmente a percepção de liderança, dentro da *umma*, foi se distanciando. Se, por um lado os sunitas passaram a entender que o sucessor seria uma pessoa imbuída de conhecimento e retidão, porém, falível, por outro, os xiitas apostaram na infalibilidade do Imã, além de outras características reconhecíveis nele,

[...] o Imam, tal como o profeta, destaca-se pela sua excelência entre todos os homens, e os supera em bravura, generosidade, castidade, amor à verdade, justiça, prudência, sabedoria e moral. Ele herda estes conhecimentos do Profeta ou do Imam que lhe antecedeu. Para qualquer questão que seja suscitada, ele sabe a resposta por inspiração divina, e, se ele se debruça sobre algum assunto, obterá o mais perfeito conhecimento dessa matéria, porque os Imames não recebem a sua sabedoria somente do raciocínio e do conhecimento humano, embora a sua sabedoria aumente com a experiência de vida. (ISLAMSHIA, s.d.)

A partir dessa opção de liderança, as tradições dos Imãs foram sendo mais bem estruturadas e minuciosamente expostas através dos *ahadith*. Da mesma maneira, os locais onde os Imãs foram sepultados passaram a receber uma atenção especial das cidades e mesmo dos próprios religiosos. Dessa forma, a construção de uma tradição foi de grande importância para referendar a autoridade dos Imãs. Festivais e peregrinações aos túmulos dos doze Imãs passaram a incorporar uma obrigação extra ao fiel, haja vista o Islã tradicional apenas impor o *hajj* (peregrinação) à Meca.

No que tange à doutrina, a explicação para o imamato se justifica pela necessidade de que a última mensagem divina revelada por Mohammad continue como foi exposta, ou seja, os Imãs deveriam divulgar, proteger e ensinar os fundamentos do Islã para a humanidade. Devido a essa altíssima obrigação, os xiitas entendem que não poderia ser qualquer pessoa com essa incumbência, recairia, por conseguinte, àquele que gozasse da mais alta autoridade e respeito. Porém, conforme Halm (2004, p. 29) expõe, a percepção de hereditariedade, que iria ganhar força posteriormente, ainda no período do sexto Imã, Ja'af al-Sadiq (702-765), era debatida e havia correntes que entendiam que a transmissão poderia ocorrer de irmão para irmão (como no caso de Hassan e Hussein) e não somente de pai para filho. Entretanto, para o Duodécimo e Ismaelita, essa questão foi resolvida e o caso dos irmãos se tornou uma exceção à regra.

Ainda, com base nesse arcabouço de exigências para o desempenho do papel de Imã, a transmissão se daria diretamente de Deus para o profeta e, desse, para o Imã (a sucessão

ocorrera até a *ocultação* do Décimo segundo imã, *ghayba*). Nesse contexto, o imamato assumiria a característica e necessidade de preservar a hereditariedade, haja vista ser a mesma vontade de Allah sendo replicada aos fiéis. Também, os xiitas são categóricos ao afirmar que, por se tratar da vontade de Allah, não caberia a escolha de sua liderança através de votação popular, tampouco aquele que fosse escolhido teria sua legitimidade questionada (crítica direta aos primeiros três califas), ou seja, o Imã recebe uma função vitalícia.

A vontade divina, expressando o pedido de Allah para que os muçulmanos seguissem os Imãs, segundo a interpretação xiita, estaria fundamentada no próprio Corão.

Ó vós que credes! Obedecei a Allah e obedecei ao Mensageiro e às autoridades⁶⁸ [para os xiitas, na conotação de “autoridade” caberia a interpretação de que estaria legitimando o governo dos Imãs], dentre vós. E, se disputais por algo, levai-o a Allah e ao Mensageiro, se sois crentes em Allah e no Derradeiro Dia. Isso é melhor e mais belo, em interpretação. (4:59)

[...]

E dizem: “O Misericordioso tomou **para Si** um filho.” Glorificado seja Ele! Mas eles [anjos] são seus servos honrados. (21:26)

Não O antecipam no dito e atuam por Sua ordem. (21:27)

⁶⁸ Este versículo é o fundamento primeiro da constituição do estado islâmico e determina a base da religião e da disciplina política. (na)

Contudo, de acordo com Momen, aos olhos dos ulemás xiitas, as provas racionais da necessidade do imamato são igualmente, senão mais importantes, de aquelas derivadas da *Tradição*, para tanto, expõe as linhas principais de raciocínio que são utilizadas para chegar a ratificar a necessidade do Imã frente à *ummah*:

- i. Since **there are verses in the Qur'an that are not clear** and guidance is needed to understand these passages, God could not have caused the Qur'an to be revealed without also providing someone to explain it.
- ii. Since **there are many possible interpretations of the sacred law (the *Shari'a*)**, the Imam is needed to give authoritative guidance on the application of the law. Otherwise the people would err in applying the sacred law and a just God could not hold a people responsible for their breaking the law if they had been properly guided in it.
- iii. Since **a perfectly just ruler is necessary to maintain order in the world**, God, who is beneficent and does not wish to see tyranny and anarchy in the world, must of necessity provide such a ruler – the Imam. The analogy is made with the human body: the mind is needed to control and co-ordinate the body as well as to make sense of the incoming sensory data. In human society, the Imam fulfils the same role.
- iv. **It is proved from the above that the leader is needed for the Muslims to rule and guide them.** If God had left it to the choice of the people, then they might have chosen someone who was not adequate for the task and this would have made God's favour to making incomplete. Since the best course then is for God to choose and designate the leader, and since God is beneficent and all-wise and would always choose the best and most expedient course, this must result in God's provision of an Imam. (MOMEN, 1985, p. 159)

Tomando por base a importância dos aspectos racionais para a construção da doutrina xiita, a partir do momento em que o Mahdi entrou em estado de *ocultação* um questionamento logo se impôs, qual seja, como lidar com a ausência de liderança. Quem teria a prerrogativa para conduzir os xiitas até seu retorno, haja vista essa ser uma crença basilar do xiismo? E mais: haveria a necessidade de a comunidade ser tutelada por alguém?

As interpretações acerca do procedimento a ser adotado levaram os xiitas a criarem linhas de pensamento que coadunassem com necessidades específicas de grupos locais (fortalecendo os *mullahs*), ou seja, não havendo uma liderança central, debatia-se sobre quem teria a prerrogativa para guiar a comunidade a partir dos desafios que surgiam. Assim abria-se o caminho para a interpretação do livro Sagrado, e, conseqüentemente, fortalecia o valor da jurisprudência⁶⁹ na condução da *ummah*.

Se havia a necessidade de buscar o entendimento sobre os desígnios do profeta, por sua vez, os xiitas tinham certa liberdade para escolher que *mullahs* deveriam seguir, entretanto, esses clérigos não possuíam as mesmas características dos Imãs. O dom da infalibilidade, ou mesmo a ausência de maldade em sua constituição, fazem do Imã uma

⁶⁹ A questão acerca da jurisprudência xiita é tratada em 2.5 desse capítulo e, os desdobramentos da percepção de guia da comunidade são abordados em 2.6, o qual se analisa o instituto do *wilayat al-faqih*.

figura que transcenda todos os patamares da humanidade. Em alguns aspectos, a imagem do Imã guarda semelhanças como os santos da igreja católica.

Assim, com base no entendimento dos clérigos, o instituto do Imamato foi sendo fortalecido e a figura dos Imãs, por conseguinte, cada vez mais veneradas. Sheik Muhammad Husayn Na'ini, um respeitado clérigo iraniano que teve grande participação na Revolução Constitucional, no início do século XX, também justifica a necessidade da existência de um líder a guiar a comunidade xiita,

They argue that every portion of the human community, in whatever corner of this world, is in need of a ruler. A ruler is indispensable to establish peace, justice, and order, and to protect his subjects from foreign attacks and aggression. Another point which the *fuqaha* (jurista xiita) stress that, since having a ruler is normal and indispensable, reason demands that the Islamic community should not be left without any instructions regarding rulership. Consequently, the Prophet could not, by any means, have died without appointing a ruler as his successor. From this reasoning emerges the *Shi'i* doctrine of *Imamah* and the *Imam's* function as ruler. (HAIRI, 1977, p. 165)

De certa maneira, a fundamentação racional com a qual os xiitas buscam justificar a existência do imamato, ao mesmo tempo em que unifica seus princípios – pois seriam estabelecidos por apenas um líder –, fortalece a estrutura hierárquica da religião. Por conseguinte, fere o princípio de igualdade dentre os muçulmanos. No entanto, essa distinção que é criada dentre os fiéis acaba não sendo um fator completamente negativo, haja vista a ação de outros elementos relacionados à Tradição fazerem com que a figura de um aiatolá seja referendada e aceita. Ou seja, ao mesmo tempo em que os xiitas se reconhecem como seres iguais entre si, aceitam que outros são mais “capacitados” por deterem algumas características que admiram.

De acordo com Algar, a questão da liderança está ligada diretamente à doutrina usulita, ou seja,

The *usulis* believe that in the absence of the Imam, the entirety of the community is divided into those who are either *mujahids* or who are not *mujahids*. If they are not *mujahids*, that is if they do not have the necessary power of comprehension of the law and the independent reasoning to attain that state, they must of necessity follow the guidance of one who is and this following of the guidance is known as *taqlid*. (ALGAR, 1983, p. 17)

Com isso, a escolha do “guia para a comunidade” acaba sendo algo facilmente incorporado à estrutura social, bastando, para tanto, estabelecer as regras para sua escolha. E, nesse sentido, mais uma vez a perspectiva weberiana do “carisma hereditário” encontra eco nos procedimentos adotados pelos xiitas, pois

[...] a fé já não se põe então só na pessoa enquanto tal, mas no “legítimo” herdeiro da dinastia: o carácter só imediato e extraordinário do carisma é transformado de um modo muito fortemente tradicionalizante e altera-se também de todo, no seu sentido, o conceito da “graça de Deus” (= senhor por pleno direito próprio, não em virtude do carisma pessoal reconhecido pelos governados). A pretensão dos senhores é, em seguida, totalmente independente das qualidades pessoais. (WEBER, s/d)

Assim, se o processo de transmissão do poder guarda relação próxima com uma perspectiva dinástica, o entendimento acerca da *ocultação* ganha uma dimensão ainda maior e serve como um divisor de águas. A partir dessa perspectiva, a próxima etapa desse estudo será analisar o simbolismo da *ocultação*.

3.3 O SIMBOLISMO DA “OCULTAÇÃO”

Historicamente os xiitas sempre recorreram ao Imã de sua época para buscar orientação, haja vista ele ser considerado o guardião do saber divino (*ilm*) para aquela geração. Com base nessa atribuição, a função do Imã mesclava entre ser um líder espiritual infalível e um juiz ideal (*qadi*). “Como os sunitas, os xiitas queriam apreender Deus tão diretamente quanto os muçulmanos, que, na primeira comunidade, testemunharam a revelação do Corão manifestando-se ao profeta.” (ARMSTRONG, 2001b, p. 113)

Grande parte dessa construção teológica só foi possível devido à obra dos *scholars* xiitas que, gradualmente foram estruturando a doutrina.

In the first period of their religious history, the Imami Shiites benefited from direct guidance and teaching of their Imams. In the second period of Imami history, from the occultation of the twelfth Imam until the Mongol invasion in the thirteenth century CE, eminent scholars emerged as influential guardians and transmitters of the teachings of the Imams, compiling Hadith collections and formulation the Ja'fari school of law. [...] It was under their [Escola mutazalita] influence that Imami theology developed its rationalistic inclination. The earliest comprehensive collections of Imami traditions, which were first transmitted in Kufa and other parts of Iraq, were compiled in the Iranian city of Qom. By the late ninth century CE, when the development of Imami tradition as well under way. Qom had already served for more than a century as center for Imami Shiite learning. The earliest and most authoritative of the Imami Hadith collections consist of four canonical compendia that deal with the subjects of theology and jurisprudence. (DAFTARY; NANJI, 2007, p. 224)

Também, a perspectiva de idealização da figura do Imã ganha muita força com a elaboração de um mito como o da magnitude da *ocultação*. Esse mito começa a ser construído quando morre o Décimo Primeiro Imã, Hassan al-Askari (874), e, nesse mesmo dia, tem início o desaparecimento de seu filho, de aproximadamente cinco anos (12º Imã, Abu al-Qasim Muhammad al-Mahdi). Esse episódio passaria a ser conhecido por *pequena ocultação*

(*ghayba al-sughra*) (874-941) e a simultaneidade de eventos (morte de pai e desaparecimento de filho) guarda numerosos significados para o pensamento místico, haja vista al-Askari converter-se num símbolo de resignação à tarefa espiritual de conduzir al-Madhi à *ocultação*.

Assim, o misticismo que impera acerca da figura do Décimo Segundo Imã, de certa maneira, possibilitou a manutenção da crença viva, e, em 941, quando se deu a *grande ocultação* (*ghayba al-kubra*), a atitude do agente (*bab*) de informar que o Imã somente retornaria futuramente – para inaugurar uma era de justiça –, acabou servindo como uma meta de vida e consolo pelas prováveis mazelas que ocorreriam até seu retorno.

O mito da Ocultação desse Imã [12º, Abu al-Qasim Muhammad al-Mahdi] não pretendia ser entendido literalmente, como a afirmação de um fato mundano. Era uma doutrina mística, que expressava o sentimento divino como algo impalpável, ausente ou simplesmente fora do alcance, presente no mundo mas não do mundo. E também simbolizava a impossibilidade de implementar uma política verdadeiramente religiosa nesse mundo, uma vez que os califas tinham destruído a abordagem política de Ali e afastado o *ilm* da terra. (ARMSTRONG, 2001b, p. 114)

Também, para justificar a ausência de um líder para os xiitas, tornar-se-ia necessária a elaboração do desdobramento do mito da *ocultação*, ou seja, o estabelecimento de seu retorno no *Dia Derradeiro*. Para os teólogos islâmicos, a necessidade do “retorno”, ou a “ressurreição”, já estaria contemplada no próprio Corão, quando expressa que: “E supuseste que vos criamos, em vão, e que não seríeis retornados a Nós?” (23:115). Ainda, no intuito de estabelecer a existência de um *outro mundo* onde o Imã Oculto não estaria morto, de onde estaria à espera do momento para instaurar a Justiça Divina, o Corão afirma: “Consideraríamos os que crêem e fazem as boas obras como os corruptores, na terra? Ou consideraríamos os piedosos como os ímpios?” (38:28)

Por fim, seguindo a argumentação de Subhani (2004), o Corão enfatizaria o valor da ressurreição quando afirma que

A Ele será vosso retorno, de todos vós: é, deveras, a promessa de Allah. Por certo, Ele inicia a criação; em seguida, repete-a [ou seja, cria novamente, na ressurreição], para compensar, com equidade, os que crêem e fazem as boas obras. E os que renegam a Fé terão, por bebida, água ebuliente, e doloroso castigo, porque renegam a Fé. (10:4)

De maneira clara, os conceitos de Ressurreição e de estabelecimento de Justiça Divina acabam ficando ligados. Ainda, segundo a perspectiva xiita, a Justiça seria implementada com o retorno de um **membro da família do profeta (*Ahl-ul Bait*)**. Para referendar esse fato, e tratá-lo como um aspecto concordante entre as doutrinas xiita e sunita, lança-se mão da narrativa do sábio sunita, Ahmad Ibn Hanbal, a qual afirma que, “Ainda que não reste do mundo mais que um dia, Deus alongaria esse dia até que surja um homem de minha

descendência que o preencherá de justiça e igualdade, assim como fora repleto de injustiça e ilegalidade⁷⁰.” (apud SUBHANI, 2004, p. 258)

Se, no momento inicial da *ocultação* a ausência do líder da comunidade trouxe apenas um problema doutrinário, posteriormente, com o surgimento de estados com maioria xiita, fez-se necessário desenvolver melhor o conflito entre as “consequências da ocultação e a realidade política” (MOMEN, 1985, p. 170), haja vista perdurar a seguinte questão: Se o Imã Oculto continuava vivo (em outro mundo, dimensão, paraíso, etc.), era o Senhor da Era e o líder da *ummah*; haveria justificativa teórica para a existência desse mundo?

O desdobramento dessa questão fez com que alguns teólogos entrassem em atrito direto com governantes, pois, a legitimação de um governo poderia implicar na ratificação do lugar usurpado do *verdadeiro líder*, o Imã Oculto. Esse imbróglio acabou assumindo a tônica das discussões no século XX, e, por isso Khomeini teorizou sobre o *wilayat al-faqih*.

3.4 BADĀ, TAQIYYAH E JIHAD

No intuito de construir o arcabouço necessário para a análise do posicionamento das lideranças xiitas, com ênfase nos discursos proferidos pelo aiatolá Khomeini – proposto para o capítulo 4 –, nesse subcapítulo serão expostos alguns conceitos que auxiliarão na construção de um *paradigma teológico xiita*.

Tais elementos, independentemente de não terem sido constituídos para esse fim, passaram a servir como recurso estratégico no processo que culminou com a criação da República Islâmica. Gradualmente as lideranças religiosas perceberam que a incorporação desses conceitos aos discursos e, também, na postura assumida publicamente poderiam constituir numa potente estratégia para trilhar o caminho em direção a um xiismo que, além de subsidiar as ações de governo, pudesse implantar seu “modelo idealmente aceito e vivenciável”.

3.4.1 BADĀ

Por volta do século X a base da Lei Islâmica já tinha sido construída. Nesse sentido, perdurava – dentre os juristas muçulmanos, de maioria sunita – o consenso geral (*ijma*) de que o já havia sido produzido sobre a Lei Islâmica era satisfatório para nortear os princípios

⁷⁰ N.T. - traduzido da versão em espanhol, que segue: “Aunque no quedara del mundo más que uno solo día. Dios alargaría ese día hasta que surja un hombre de mi descendencia que lo llenará de justicia y equidad, así como habrá sido llenado de injusticia y iniquidad”, Musnad Admad Ibn Hanbal, t1, p.99, e t.3, p.17 e 70.

essenciais da vida de seus fiéis. Com base nisso, concluiu-se que interpretações individuais (*ijtihad*) não mais seriam necessárias e mesmo desaconselháveis. Em detrimento a esse fato, caberia somente aos muçulmanos seguirem ou imitarem (*taqlid*) o passado, de acordo com que foi concebido pelos antigos juristas das leis de Deus. (ESPOSITO, 2005, p. 83-84)

Tal situação foi possível ser mantida enquanto havia certo consenso acerca dos princípios básicos do Islã, contudo, gradualmente foram surgindo Escolas distintas e, essas, por sua vez, estabelecendo novas interpretações para a Lei Islâmica. Mais efetivamente, essas divergências foram percebidas entre xiitas e sunitas, haja vista o xiismo ser muito mais suscetível a práticas populares e as incorporou na religião.

Uma diferença substancial se dava na maneira com que os sunitas e xiitas se relacionavam com Deus, ou seja, para os sunitas os ulemás eram apenas intermediários na interpretação da religião, porém, para os xiitas eles eram muito mais do que isso, aproximando-se da imagem de pessoas diferenciadas em sabedoria e retidão moral. De certa maneira, esse desvio se configurava no que comumente passou a ser conhecido como inovação (*bid'ah*).

A partir dessas inovações foi possível chegar a novos conceitos, haja vista existir flexibilização doutrinária. Dentre os vários conceitos que foram construídos pelas doutrinas, *badā* acabou assumindo um valor específico, haja vista buscar explicar a relação de Deus com os homens e o domínio que exerce sobre eles. De certo modo, *badā* (alteração da vontade divina) buscava justificar como funcionaria o destino das pessoas.

Partindo da premissa inicial da religião islâmica de que Deus é onisciente, onipresente e onipotente, por conseguinte, concluiríamos que ele poderia determinar o destino dos homens. Entretanto, conforme a doutrina dispõe, ele não restringiria completamente a liberdade humana, daria liberdade para que o *homem determinasse seu destino*.

Essa perspectiva de que Deus *não sabe do destino dos homens* é vista como uma heresia por parte da grande maioria dos muçulmanos. Somente os xiitas assumem essa percepção que guardaria alguma proximidade com o conceito de *livre arbítrio*, uma vez que Deus teria o domínio sobre o destino dos homens, contudo, daria *certa liberdade* de atuação para eles, o que poderia inferir na mudança de seu destino.

Para os críticos dessa perspectiva xiita de destino, Mutahhari (s.d.) expõe que ela levaria ao subentendimento de que Deus estaria delegando uma prerrogativa sua e perderia o domínio sobre os homens, haja vista não saber qual seria o seu destino. Em outras palavras, Deus diria aos homens: "Vocês estão encarregados do cumprimento do *destino divino*, e são vocês que podem avançar, parar ou reverter o curso da história."

Contudo, Subhani (2004), diverge dessa crítica atribuída à percepção de *badā* pelos xiitas e expõe que haveria um duplo significado para o conceito e que em momento algum o *destino divino* teria sido repassado para as mãos dos homens. Ocorre que haveria um desdobramento do conceito de *badā* em dois níveis. Num primeiro, Deus não estabeleceria qualquer possibilidade de alteração no destino dos homens; e, no segundo, essa alteração estaria condicionada à disposição dos acontecimentos. Contudo, Deus sempre saberia qual seria o destino das pessoas, mesmo quando desse a oportunidade para que elas construíssem um novo, tal fato já seria de seu conhecimento.

Primero: Dios, Glorificado Sea posee un Poder y Dominio absolutos. Tiene el poder de cambiar cualquier destino y hacer que otro destino ocupe ese lugar cuando lo desee, poseyendo desde antes el conocimiento de ambos destinos, a la vez que es imposible que ocurra un cambio en Su conocimiento, puesto que haber establecido un primer destino no es algo que limite el Poder de Dios o lo anule de alguna manera, al ser el Poder de Dios contrario a lo que sostienen los judíos que se encuentra limitado (puesto que dice: “las manos de Dios se encuentran encadenadas”), sino que Su poder es Absoluto, tal como lo manifiesta el Sagrado Corán: “sino que Sus manos están libres”⁷¹

[...]

Segundo: El que Dios, Glorificado Sea, utilice su Poder e Dominio y proceda a hacer que un destino ocupe el lugar de otro, no sucede sin que haya una causa prudente y un beneficio. Parte de ese cambio está relacionado en realidad a las acciones, comportamiento, elección, y voluntad del ser humano, y asimismo a su forma de vida correcta o incorrecta. Esos son los asuntos que preparan el terreno para el cambio en su destino. (SUBHANI, 2004, 339-341)

O debate acerca do conceito de *badā* continua ocupando certo destaque, uma vez que, tendo em vista que o homem poderia *construir seu destino*, maior seria a necessidade de esforçar-se no caminho de Deus. Também, a perspectiva aberta de que há a possibilidade de reverter situações adversas a partir da assimilação do “caminho correto”, de certa maneira fomentou os ulemás a apontarem as falhas no regime repressivo da família Pahlavi.

Ainda, mesmo durante o período em que os xiitas estariam subjugados pelo poder ditatorial e com tendências seculares, a possibilidade do entendimento desse momento a partir da *badā* proporciona a chance de revertê-lo. E, se Deus impôs uma realidade adversa aos seus fiéis, para alterá-la bastaria, conforme Subhani expôs, “[...] prepara[r] el terreno para el cambio em su destino” (2004, p. 341)

⁷¹ Fragmento da surata (5:64), cujo conteúdo completo, na versão em língua portuguesa seria: “E aos judeus dizem: ‘A Mão de Allah está atada [deus está sendo avaro para com eles, restringindo-lhes os ganhos. Foi assim que blasfemaram os judeus, quando, desmentindo o profeta, caíram em desprestígio e, conseqüentemente, começaram a sofrer prejuízo nos negócios, e empobreceram-se]’. Que suas mãos fiquem atadas e que sejam eles amaldiçoados pelo que dizem! Ao contrário, Suas mãos estão estendidas: Ele despende de **Seus dons** como quer. E, em verdade, o que de teu senhor foi descido, para ti, acrescenta a muitos deles transgressão e renegação da Fé. E lançamos, entre eles, a inimizade e a aversão, até o Dia da Ressurreição. Cada vez que acendem um Fogo a guerra, Allah apaga-o [fazer guerra contra Allah é inútil, pois Deus a faz malograr]. E eles esforçam-se em semear a corrupção na terra. E Allah não ama os corruptos.” (p. 184-185)

A própria construção da Revolução Islâmica repousa parte de sua fundamentação na *badā*, haja vista existir a possibilidade divina de alterar o destino das pessoas. E, nesse sentido, os discursos de Khomeini vinham fortemente impregnados com esses valores religiosos, mas também libertários. Como foi apresentado no capítulo anterior e será complementado no próximo, a possível “chave para a revolução” estava na capacidade de alterar o *ethos* de uma nação e apresentar possibilidades melhores a ela, desde que rejeitando o modelo anterior.

3.4.2 TAQIYYAH

Como foi exposto no capítulo inicial, ao abordar os desenvolvimentos históricos do xiismo, devido à percepção distinta e leitura diferenciada acerca da fé islâmica, em muitas ocasiões, durante diferentes dinastias muçulmanas, houve perseguições sectárias. Muitas vezes os xiitas foram obrigados a migrar para fugir de massacres. Ocorre que essa constante perseguição que os xiitas sofreram – e alguns poderiam dizer que ainda sofrem – fez com que desenvolvessem uma estratégia de fuga e/ou defesa bastante controversa.

Ainda durante o imamato de Ja’far al-Sadiq (743-765), frente ao risco iminente de os xiitas serem vítimas de atos violentos, al-Sadiq desenvolveu a *taqiyyah* ou dissimulação, a qual permite aos xiitas negarem sua fé, se necessário, para evitarem a perseguição. Uma liberalidade doutrinária que, segundo Axworthy (2008, p. 128), guardaria semelhanças com a doutrina da “reserva mental”, elaborada pela Igreja Católica, por razões semelhantes, no período da Contra Reforma.

Apesar de muito comumente a palavra *taqiyyah* ser traduzida como “dissimulação”, ela abrange um corpo de significações maior, quais sejam, “ocultar ou dissimular suas crenças, convicções, ideias, sentimentos, opiniões e/ou estratégias em um momento de perigo iminente para preservar-se de um dano físico e/ou uma lesão mental”. Contudo, segundo a doutrina xiita, **ocultar as crenças não significa o abandono das mesmas**, apenas trata-se de uma necessidade real cujo reconhecimento estaria explicitado em várias passagens corânicas, assim como nas Tradições sunita e xiita. Dessa maneira, segundo a percepção xiita, uma palavra que melhor atenderia a significação de *taqiyyah* seria “diplomacia”, porque “[...] the true spirit of ‘al-Taqiyya’ is better embodied in the single word ‘diplomacy’ because it encompasses a comprehensive spectrum of behaviors that serve to further the vested interests of all parties involved”. (SHI’ITE ENCYCLOPEDIA, 2001)

Independentemente do conceito clamado pelos xiitas para que seja atribuído à *taqiyyah*, é fato que sua utilização sempre foi objeto de ressalvas por parte de seus oponentes.

Assim, muitos doutrinadores xiitas se dedicaram a apontar, nas escrituras sunitas inclusive, em que circunstâncias a *taqiyyah* teria seu uso legitimado⁷².

Retomando à situação vivida por as-Sadiq, Esposito (2005) salienta que a prática da *taqiyyah* é de tal liberalidade que permite aos xiitas dissimulem sua crença, mesmo deixando de executar as obrigações impostas pelos cinco pilares do Islã. Evidentemente que a heterodoxia da prática aumentou o nível de desconfiança dos xiitas, haja vista o conceito de perigo poder ser relativizado para se utilizar a *taqiyyah* e, em decorrência disso, a desconfiança por parte da credibilidade dos reais valores da fé fica comprometida. Ou seja, tudo poderia estar sendo parte de uma estratégia de segurança e se configurar numa grande dissimulação, o que levaria os xiitas a serem sempre vistos de maneira distinta.

Por outro lado, alheio à dúvida criada acerca do procedimento, Subhani reitera que a *taqiyyah*, além de ser ratificada pelos ensinamentos corânicos, é parte de uma construção racional, daí sua aceitação pelos xiitas.

La licitud de la *taqīyah* no solo se desprende de los indicios transmitidos, sino que la sana razón juzga lo correcto y necesario de la misma. Ello es testimonio en situaciones graves y peligrosas, puesto que por un lado es obligatorio y necesario resguardar la vida, los bienes y el honor, y por otro lado es un precepto religioso manifestar la creencia y actuar según la misma, pero si la manifestación de creencia conlleva un peligro para la vida, los bienes y el honor, y esas dos obligaciones se contraponen en la práctica, el juicio de la sana razón determina anteponer la más importante.

[...]

El Sagrado Corán [16:106 e 3:28] menciona claramente respecto al caso de ‘Ammâr Ibn Iâsir que no hay inconveniente para quien haya caído en manos de los incrédulos que manifieste palabras de incredibilidad para salvarse, mientras que su corazón desborda de fe y se encuentra rebosante de la creencia correcta. (SUBHANI, 2004, 324-325)

Apesar de os xiitas utilizarem o recurso da *taqiyyah* e entenderem sua legitimidade, ainda assim a atitude de alguns ulemás foi colocada em dúvida por terem auxiliado governos corruptos – desviados dos princípios islâmicos – e, posteriormente, justificarem tal ato a partir do risco iminente a suas vidas. Assim, se, por um lado, a necessidade de salvaguardar a vida é um princípio defendido pelo Livro Sagrado do Islã, por outro, a *dissimulação* proposta pela *taqiyyah* acaba trazendo desconfianças para os demais interlocutores dos xiitas.

No entanto, Sheik Muhammad Ridha al-Mudhaffar esclarece que há um procedimento para utilizar a *taqiyyah* e não se trata de uma ato que vise “enganar alguém”, mas sim, como é sempre ressaltado, defender-se em situações limites.

⁷² Como o objetivo desse estudo não é discutir se a *taqiyyah* é um ato legítimo, ou não, mas sim reforçar a tese de que os xiitas a reconhecem como tal e fazem dela uma prática viável, não será exposto o debate doutrinário entre sunitas e xiitas sobre esse tema. Contudo, além de uma bibliografia especializada nesse tema, parte da fundamentação xiita acerca da *taqiyyah* pode ser encontrada em <http://www.al-islam.org/encyclopedia/>.

[...] al-Taqiyya should conform to specific rules vis-a-vis the situation wherein eminent danger is present; these rules, listed in many books of Fiqh (Jurisprudence), along with the severity of the danger determine the validity, or lack of, al-Taqiyya itself. It is not mandatory to practice it (al-Taqiyya) at all times; on the contrary, it is permissible, and sometimes necessary, to abandon it (al-Taqiyya) altogether; as in the case where revealing the truth will further the cause of the religion, and provide a direct service to Islam; and (when the revealing of the truth is such that it constitutes) a jihad (striving) for (Islam's) sake; (verily,) in such a situation, wealth and life should be forsaken. Furthermore, **al-Taqiyya is prohibited in instances wherein the killing of innocent people and the spread of corruption will result;** and in cases wherein the marring of the religion will result, and/or a significant harm will befall the Muslims, either by leading them astray or corrupting and oppressing them.

Either way, al-Taqiyya, as the Shia uphold it, does not make of the Shia a secret cooperative that seeks to destroy and corrupt, as the enemies (of the Shia) wish to present them; (these critics launch their verbal attacks) without really heeding the subject (of al-Taqiyya); and (without even) laboring to understand our own opinion on the matter (of al-Taqiyya).

Nor does it (al-Taqiyya) mandate that the religion and its injunctions become a secret of secrets that cannot be disclosed to those who do not subscribe to its teachings. How so, when the books of the Imamiyah (the Shia) that deal with the (subjects of) Fiqh, Kalam, and beliefs are in abundant supply, and have exceeded the limits (of publications) expected from any nation professing its beliefs. (*apud* SHI'ITE ENCYCLOPEDIA, 2001) (grifos nossos)

Apesar de as autoridades religiosas xiitas afirmarem que o uso da *taqiyyah* não pode ser tratado como uma fuga, ou um ato de covardia, uma vez que só é aplicável em situações específicas, Momen nos traz que “[the] paradox⁷³ has indeed given Shi’is religious justification for an extraordinary political versatility”. (1985, p. 236) Inclusive, essa versatilidade política seria uma das razões pelas quais o aiatolá Khomeini, nos momentos pré-Revolução, teria conseguido contar com o apoio de grande parte da comunidade ocidental – principalmente no momento de exílio na França –, ou seja, teria dissimulado e não revelara seu projeto islâmico na totalidade.

Entretanto, contrária a essa crítica, de acordo com o aiatolá Garomi⁷⁴, Khomeini seria um exemplo de personalidade que optou por não lançar mão da *taqiyyah*, uma vez que se não assumisse a responsabilidade por enfrentar as atrocidades cometidas pelo xá, a comunidade xiita estaria em risco. Assim, a atuação de Khomeini se afastaria da *taqiyyah* para se aproximar do heroísmo do Imã Hussein. Para complementar seu entendimento, Garomi lança mão de exemplos de situações em que Khomeini enfrentou o xá, inclusive sendo obrigado a exilar em outro país.

Além do caso específico relacionado à atuação do aiatolá Khomeini, muito comumente aventa-se a possibilidade de os muçulmanos negarem a fé islâmica no sentido de

⁷³ O paradoxo mencionado por Momen refere-se a fato de que no Islã xiita, ao mesmo tempo em que atribuem grande valor à paciência e capacidade de os Imãs vivenciarem a opressão, também valorizam aqueles que fogem do sofrimento e lançam mão da *taqiyyah*.

⁷⁴ Em entrevista realizada na cidade de Qom, Irã, em 11 de maio de 2011.

se integrarem à nova sociedade e depois virem a colocar em prática a *jihad*. Por mais que essa possibilidade seja negada pelos juristas xiitas, uma vez que essa não é a finalidade da *taqiyyah*, a popularização do conceito como “dissimulação” proporcionou esse entendimento distorcido.

3.4.3 JIHAD

Além de as obrigações estabelecidas aos muçulmanos como elementares (que formam os cinco pilares do Islã⁷⁵), a elas foi agregada a necessidade de empreender a *jihad*, o qual compreenderia a militância em nome da fé. Nos dias de hoje, o conceito de *jihad* é difundido como “guerra santa”, entretanto, apesar dessa apropriação por algumas lideranças islâmicas, conforme Demant (2006) expõe, trata-se de um equívoco, pois mais propriamente corresponderia a “lutar no caminho de Deus”.

Sobre o “equívoco dessa interpretação”, Peters (2005, p. 01) justifica que é evidente que o conceito de *jihad*, tendo em vista o período conflituoso que o profeta Mohammad vivenciou para expandir o Islã e a forte influência das ideias pré-islâmicas das tribos do norte da Arábia, assimilou o entendimento de que “[...] war was the normal state, unless two or more tribes had concluded a truce. War between tribes was regarded as lawful and if the war was fought as a defence against aggression, the fighting had an addition justification”, entretanto, a jurisprudência islâmica acabou formalizando alguns entendimentos a partir das diversas escolas que surgiram no xiismo e sunismo.

Retomando ao entendimento de “lutar no caminho de Deus” (*jihad*), segundo Armstrong ressalta, a análise (e difusão) de certos eventos históricos serviu para respaldar seu significado. No caso da *jihad*, no período posterior à morte de Ali já era difundido, ali os Kharajitas “[...] conclamavam todos os verdadeiros muçulmanos a se reunirem a eles numa luta (*jihad*) por padrões islâmicos mais elevados [numa crítica ao califa omíada].” (2001, p. 80), assim, a *jihad* deveria ser empregada contra usurpadores, apóstatas e infiéis.

Nasr, por sua vez, expõe que tal desentendimento acerca do conceito de *jihad* advém da percepção equivocada que o Ocidente assimilou sobre o Islã ser “a religião da espada”,

Its translation into holy war combined with the erroneous notion of Islam prevalent in the West as the 'religion of the sword' has helped to eclipse its inner and spiritual significance and to distort its connotation. Nor has the appearance upon the stage of history during the past century and especially during the past few years of an array

⁷⁵ Todo muçulmano tem a obrigação de seguir os cinco preceitos básicos da religião islâmica, são eles: 1) *Shahada* ou Testemunho, confissão que efetua a conversão; 2) *Salat*, obrigação de fazer cinco orações ao dia; 3) *Zakat* ou Esmola, obrigação de dar esmolas e contribuir com parte de seus rendimentos; 4) *Ramadã*, mês que se deve jejuar do nascer ao pôr-do-sol; e, 5) *Hajj*, peregrinar, pelo menos uma vez na vida, até Meca, cidade sagrada, onde se encontra a Caaba.

of movements within the Islamic world often contending or even imposing each other and using the word *jihad* or one of its derivative forms helped to make known the full import of its traditional meaning which alone is of concern to us here. Instead recent distortions and even total reversal of the meaning of *jihad* as understood over the ages by Muslims have made it more difficult than ever before to gain insight into this key religious and spiritual concept. (NARS, s.d.C)

Desse modo e, a partir de sua conotação religiosa, significaria “esforçar-se” no caminho de Deus, ou seja, agir de acordo com os preceitos do Corão e da *sharia*. Momen (1985) sintetiza a forma com que a *jihad* deve ser empregada da seguinte maneira,

Participation in *jihad* is obligatory for all able-bodied male Muslims. However, since it is only the Imam Who can call for offensive *jihad* against non-Muslim world, this obligation has effectively lapsed with the occultation of the Imam though defensive *jihad* is still obligatory. However, *jihad* in its metaphorical meaning, the war against one's own corrupt desires and inclinations, is an ever-present battle. Some forms of missionary endeavour in the non-Muslim world have also been referred to as *jihad*. (1985, p. 180)

Mais propriamente, no xiismo, o conceito de *jihad* foi utilizado a partir de interpretações conflitantes, ou seja, tendo em vista que a partir da *Ocultação* os xiitas passaram a viver na ausência de uma liderança formal e somente o Imã poderia clamar pela *jihad*, as escolas jurisprudenciais tenderam a atribuir certas prerrogativas aos ulemás, haja vista esse entendimento ter ganho mais força com a prevalescência usuli. No entanto, a *jihad* que se aproximaria à “guerra santa”, em defesa do Islã, continuou sendo uma prerrogativa do Imã Oculto.

Moghadam (2003), ao analisar o conceito de *jihad* a partir da percepção de três expoentes do xiismo, quais sejam, Ali Shariati, aiatolá Sayyid Mahmud Taleqani e aiatolá Murtaza Mutahhari, apresenta quatro aspectos de extrema relevância para entender como os xiitas assimilaram a *jihad* e sua diferença com relação ao entendimento sunita. “Sunnis and Shi'is, for instance, are all obliged to defend their religion, lives, territory and property” (p. 05), porém, tendo em vista que diante dessas situações legitimar-se-ia o emprego da *jihad*, a questão que se sobrepõe é: o que pode ser considerado um perigo para o Islã? O que pode ser considerado um “ataque de fora” ou a “defesa do Islã”?

O debate acerca da questão sobre o uso da *jihad* continua sendo um ponto bastante polêmico e gerador de tensão frente ao Ocidente. Isso porque, a possibilidade interpretativa do conceito de “perigo” para o Islã abre caminho para o surgimento de lideranças religiosas que promovam análises particulares e propagadoras do conflito entre muçulmanos e não-muçulmanos. Em particular essa possibilidade analítica seria mais viável junto aos sunitas, tendo em vista que no aspecto doutrinário os xiitas recorrem à necessidade de que o 12º Imã retorne da *ghayba* (Ocultação) para proclamar a *jihad*. No entanto, como Moghadam salienta, “[...] not all Shi'is have internalized this doctrine as a binding law”. (2003, p. 05)

De certa maneira, de acordo com a perspectiva de Shariati, Taleqani e Mutahhari, quatros aspectos estão fortemente presentes no entendimento do conceito de *jihad defensiva*, presente na doutrina xiita, e esses diferem completamente do sunita, quais sejam,

The first recurrent theme is that jihad must be waged against a tyrannical rule, [...] persecution by what they deemed an illegitimate monarchy that claimed to rule Iran by divine right, and they therefore best embody historical Shi'í grievances, the ultimate grievance being the martyrdom of Hussein at Karbala. [...]

A second theme is the sacred role of martyrdom (shahadat). The Shi'í *mujtaheds* and thinkers discussed here extol martyrdom for the sake of God as the greatest service to God possible. Here again, the primary historical example for Shi'ís is of a *shahid* is Hussein, who "witnessed" the great injustice that has taken place. "Witnessing," a central idea within "shahadat" from which the word also derives its name, helps the Shi'í community remember its historical suffering. From a practical point of view, it also helped Shi'ís throughout the centuries maintain a common historical bond and a communal unity that defied sporadic persecutions by Sunni rule. [...]

The third recurrent theme within the Shi'í doctrine in general, and its views on jihad in particular, namely the idea of resistance. Taleqani and Mutahhari's acknowledgement of the existence of personal anger, which they believe necessary to be expressed as long as they are in line with the commandment of God, are a case in point, and reflect the depth of anger in Shi'ism, and the idea of resistance that it helped foster in Shi'í identity and doctrine.

A fourth recurrent theme is the idea that jihad can legitimately be waged when the dignity of Muslims is at stake. "Man must defend his rights, to defend his dignity. This is the truth of jihad..." Taleqani states. Mutahhari legitimizes jihad in order to defend one's "self-esteem," and regards a "dishonorable peace" as tantamount to surrender. The need to uphold one's dignity is also reflected in Ali Shariati's description of a shahid who, by his death, chooses not to "flee the hard and uncomfortable environment." (MOGHADAM, 2003, p. 05-06)

A partir da discussão suscitada, é possível perceber que há o entendimento de que existem níveis distintos de *jihad* e, consequentemente, formas de empreendê-la. Inicialmente há a distinção de dois níveis, quais sejam, a **Grande Jihad** e a **Pequena Jihad**. E, a **Pequena Jihad** compreenderia outros dois subníveis: a **Jihad Elementar** e a **Jihad Defensiva**.

Através da **Grande Jihad** (*al-Jihad al-Akbar*) o indivíduo é preparado para os ensinamentos do profeta e confrontado consigo. Somente a partir da superação de seus medos e aceitação plena dos ensinamentos islâmicos que o indivíduo estaria preparado para seguir em frente e ter condições de implementar a **Jihad Defensiva**. É nesse nível que as organizações islamistas (ou governos islamistas, como comumente os analistas ocidentais classificam o modelo iraniano) entendem ser o ponto de partida para a **Jihad Armada**, porque é onde se distingue o que é ensinamento de Deus do que é satânico. Assim, superada essa etapa, o muçulmano estaria preparado para seguir no caminho do Islã.

A **Pequena Jihad** (*al-Jihad al-Asghar*), por sua vez, está dividida em dois subníveis. A **Jihad Elementar** (*al-Jihad al-Ibtida'i*), que é comumente conhecida por ‘guerra santa’ ou ‘guerra ofensiva’, e é entendido como uma guerra em escala mundial contra os infiéis. No entanto, devido ao grau de abrangência e às implicações contidas na **Jihad Elementar**, a maioria dos ideólogos xiitas entende que somente o profeta ou o ‘Imã Oculto’ teriam atribuição para decretá-la.

O segundo subnível da **Pequena Jihad** é a **Jihad Defensiva** (*al-Jihad al-Difa'i*). Nesse nível de *jihad* que se travaria a luta contra aqueles que agredem os fiéis, o país e a *ummah*. Nele não haveria a necessidade da autorização do ‘Imã Oculto’ para sua deflagração, bastaria o entendimento do *wali al-faqih*⁷⁶. Muitas vezes esse nível de *jihad* é utilizado pelas organizações islamistas, como o Hezbollah, para justificar suas ações. Como exemplo disso, temos a declaração de seu secretário-geral, Hassan Nasrallah, “The defensive jihad constitutes armed and unarmed struggle. An armed struggle means fighting the enemy with blood and involves martyrdom. An unarmed struggle involves political, economic, and cultural means. Our defensive jihad in Lebanon involves both forms.” (HAMZEH, 2004, p. 38)

Ainda, reportando ao cenário político libanês em que está inserido o Hezbollah, a afirmação de Nasrallah poderia ser traduzida da seguinte maneira: a **Jihad Armada** seria contra os israelenses e a desarmada, contra os cristãos, os quais seriam contrários à instauração de um regime islâmico no Líbano. A utilização do conceito de *jihad* acaba tendo uso político e, muitas vezes, sua aplicação guarda mais proximidade com uma perspectiva pragmática do que, necessariamente, um aspecto doutrinário rígido.

Nesse sentido, de importância impar para o entendimento do uso do conceito de *jihad*, cabe trazer o fragmento do discurso de Khomeini para os estudantes de religião em Najaf

⁷⁶ “Guardião dos Juristas”, a autoridade suprema do Islã xiita na ausência do 12º Imã. Mais detalhes sobre a construção dessa teoria serão dados no item 2.6 desse capítulo.

(1972), ocasião em que fomentava a difusão de sua proposta sobre o *wilayat al-faqih*, mas vinculada à deposição do xá iraniano.

If you present Islam accurately and acquaint people with its worldview, doctrines, principles, ordinances, and social system, they will welcome it ardently (God knows, many people wants it). I have witnessed that myself. A single word was enough once to cause a wave of enthusiasm among the people, because then, like now, they living now in the shadow of the bayonet, and repression will let them say nothing. They want someone to stand up fearlessly and speak out. So, courageous sons of Islam, stand up! Address the people bravely; tell the truth about our situation to the masses in simple language; arouse them to enthusiastic activity, and turn the people in the street and the bazaar, our simple-hearted workers and peasants, and our alert students into dedicated *mujahids* [aquele que toma parte na *jihad*, aquele que luta pela realização dos propósitos de Deus na Terra]. The entire population will become *mujahids*. All segments of society are ready to struggle for sake of freedom, independence, and the happiness of the nation, and their struggle needs religion. Give the people Islam, then, for Islam is the school of *jihad*, the religion of struggle; let them amend their characters and beliefs in accordance with Islam and transform themselves into a powerful force, so that they may overthrow the tyrannical regime imperialism has imposed on us and set up an Islamic government. (KHOMEINI, 2002, p. 119-120)

Apesar de haver essa flexibilidade interpretativa, muitos ideólogos xiitas expõem suas decisões respaldadas pelo próprio Corão. No que tange à aplicação da ***Jihad Armada***, a surata (9:41) daria a justificativa ao assim dispor: “Sai a campo armados, leve ou pesadamente, e lutai, com vossas riquezas e vós mesmos, no caminho de Allah. Isso vos é o melhor. Se soubésseis!”. E, em “então, não obedecais aos renegadores da Fé, Muhammad, e, com ele [Corão], luta contra eles, vigorosamente” (25:52), haveria a justificativa para a ***Jihad Desarmada***. Nele faz-se uma alusão à proibição que havia em Meca da utilização de armas e que as lutas travavam-se política, econômica e culturalmente.

Com base na leitura incorporada pelo Hezbollah do entendimento de *jihad*, é possível afirmar que sua amplitude pode variar de acordo com o intérprete. Como os ideólogos do Hezbollah seguiam os ditames do aiatolá Khomeini e, para ele o muçulmano deveria aplicar a *jihad* contra o Imperialismo (personificado na figura dos EUA, tendo em vista sua atuação no intuito de desestabilizar a República Islâmica) e o Estado de Israel – usurpador das Terras Sagradas, Jerusalém –, a legitimidade da luta do Hezbollah contra os israelenses encontrava sua legitimidade.

Ainda, acreditando que todo muçulmano deveria aplicar-se nessa luta da mesma forma que o Imã Hussein o fez em Karbala, a figura do *mártir* ganhou projeção. Morrer na defesa dos ideais islâmicos passou a ser valorizado e transformado num ato de honraria, assegurando ao *mártir* seu lugar dignificado no *post mortem*. Considerando, ainda, que os xiitas

constantemente foram excluídos, a quantidade de muçulmanos disposta a lutar para reverter essa ‘injustiça’ faz com que grande número de fiéis assumam a proposta de morrer pela *jihad*.

3.5 JURISPRUDÊNCIA, HADITH, IJTIHAD E FIQH

Uma prerrogativa inicial para que uma pessoa se considere muçulmana é acreditar que “não há deus, senão Deus e que Mohammad é o mensageiro de Deus”, ou seja, aceitar o conceito de *Tawhid* (a unicidade de Deus). Além desse conceito, tanto xiitas quanto sunitas acreditam em mais dois, quais sejam, *Nubuwwa* (missão profética) e *Ma’ad* (a ressurreição), contudo, os xiitas agregam outros dois conceitos às suas crenças, *Imama* (o Imamato) e *’Adj* (Justiça Divina ou Dia Derradeiro). Diante dessas condições impostas pelo Corão (5:136), ser muçulmano exige não apenas que professe sua fé, mas realize a vontade divina. E, por conseguinte, a “vontade divina” se expressa através de leis.

Nesse contexto em que os fiéis muçulmanos são colocados, Esposito (2005) nos traz uma questão de cunho teológico: “Does an omnipotent and omniscient God predetermine all acts and events and thus constitute the source of evil and injustice; or are being free to act and therefore responsible for sin?”. (p. 70) Tal questão é de extrema importância, uma vez que estabelece a maneira com que os muçulmanos devem se posicionar diante da “vontade divina”. Segundo, ainda, Esposito (2005), haveria uma vertente *determinista* que alega que o “livre arbítrio” enfraqueceria o conceito de onipotência de Deus. Por outro lado, fontes contrárias a essa perspectiva alegam que negar o “livre arbítrio” seria o mesmo que não levar em consideração o Dia Derradeiro e o julgamento dos atos executados pelo fiel. Fundamentalmente, a possibilidade do “livre arbítrio” também traz consigo um possível entendimento secundário de que o homem poderia cometer erros em suas opções, assim, a perspectiva divina nunca seria prejudicada, haja vista ser o homem quem se afasta da doutrina e não a doutrina que está errada. Essa perspectiva será utilizada por vertentes mais radicais, no século XX, que entendem que uma das razões da “decadência” dos muçulmanos (frente ao Ocidente), seria o afastamento de suas fontes (principalmente do Corão). Esta discussão, evidentemente, insere-se no conceito de *badā* analisado anteriormente.

Embates à parte, o fato é que a construção do Islã se fez através de fontes restritas, como o Corão e a Tradição (*Sunna*) do profeta, o intelecto e o consenso dos sábios. Dessa maneira, as leis e jurisprudências construídas formam o arcabouço jurídico que constitui a *fiqh*.

No que tange às diretrizes estabelecidas para que o fiel siga os procedimentos ditados pela *fiqh*, o próprio Corão, nas suratas (4:59; 33:21), expõe:

“Ó vós que credes! Obedecei a Allah e obedecei ao Mensageiro e às autoridades [esse versículo, de acordo com Helmi Nasr, seria o fundamento primeiro da constituição do estado islâmico e determina a base da religião e da disciplina política], dentre vós. E, se disputais por algo, levai-o a Allah e ao Mensageiro, se sois crentes em Allah e no Derradeiro Dia. Isso é melhor e mais belo, em interpretação.” (4:59)

[...]

“Com efeito, há, para vós, no Mensageiro de Allah, belo paradigma, para quem espera em Allah, e no Dia Derradeiro, e se lembra amiúde de Allah.” (33:21)

À luz dessas fontes que deveriam guiar a vida dos muçulmanos, surgiram os *ahadith* (singular, *hadith*), que são os registros dos atos do profeta. Contudo, no século XIX já havia centenas de milhares de *tradições* que se proliferavam pelo mundo muçulmano e nem sempre sua originalidade podia ser constatada. Os *ahadith* eram criados por fontes distintas e por interesses, muitas vezes, particulares (causas políticas ou religiosas). O relacionamento pragmático entre ulemás e califas, conforme foi exposto no primeiro capítulo, fomentou a produção de muitos entendimentos questionáveis pela doutrina, porém, que foram incorporados aos *ahadith*.

É importante salientar o valor dos *ahadith* para a construção da jurisprudência islâmica. O *hadith* faz parte, tanto das doutrinas xiitas quanto sunitas, contudo, as diferenciações surgiram a partir do processo de seleção e aceitação dos mesmos. Entretanto, alguns *ahadith* são de aceitação mútua. Também, no que tange à doutrina xiita, torna-se necessário analisar o *hadith* a partir de sua procedência, e, somente após esse procedimento que contará com o respaldo doutrinário para ser colocado em prática.

Segundo o entendimento do xiismo, para que um *hadith* se constitua numa prova de valor (*huyyah*), é necessário que seja possível detectar sua cadeia de transmissão. Ou seja, se um *hadith* ou narração tem a procedência direta dos Imãs do *Ahlul Bait* e ela é constatada, automaticamente será aceito e entrará em vigor.

De acordo com Subhani (2004), “[...] los Imames de Ahl-ul Bait (P) no son *mujtahidîn* o ‘muftis’ – en lo sentido convencional y frecuente de ambos términos –, sino que todo lo que transmitió de ellos son realidades que ellos obtuvieron a través de las siguientes vías: [del Mensajero de Dios (BP), del libro de ‘Alî (P) y las inspiraciones divinas]”. (p. 376) Assim, com base nessa procedência, é possível mensurar o nível de confiabilidade do *hadith*, ou seja, “these were then classed according to their reliability in to one of four categories:

sahih (correct), *hasan* (good), *muwaththaq* (trustworthy) and *da'if* (weak).” (MOMEN, 1985, p. 174)

Quanto às duas primeiras vias de transmissão, não há grandes dúvidas acerca de sua confiabilidade por parte dos xiitas, contudo, a questão da “inspiração divina”, que é respaldada pela doutrina, acaba assumindo um aspecto mais místico, o que torna sua aceitação ainda mais relutante por parte dos demais muçulmanos, inclusive, reiterando a crítica constante de que os xiitas seriam hereges, frente ao Islã, por aceitarem tais entendimentos da fé. Sobre o significado da “inspiração divina”, Subhani complementa sua justificativa da seguinte maneira:

La inspiración no es particular de los profetas. A lo largo de la historia hubo entre las personalidades sagradas quienes gozaban de tal inspiración, y a pesar de que no eran profetas, les eran impartidos algunos secretos desde el mundo de lo oculto. El Sagrado Corán se refiere a ello cuando habla del acompañante del profeta Moisés (P) (esto es, Al-Jidr, con él sea la paz), quien enseñó a Moisés algunas cosas. [...] Estas personas no aprendieron sus conocimientos, ni los adquirieron a través de la enseñanza, sino que, como lo expresa el Sagrado Corán era un conocimiento infundido por Dios (*ladunnî*). (SUBHANI, 2004, p. 379)

Como foi exposto no capítulo anterior, a supremacia da Escola usulita sobre o xiismo fez com que alguns princípios acerca da jurisprudência fossem deixados de lado, pelo menos pela grande maioria dos fiéis. Nesse sentido, para efeito de um entendimento mais objetivo

acerca de suas diferenças, a tabela a seguir expõe as características das Escolas para ressaltar o que passou a personificar o *mainstream* xiita, no que tange às fontes da Doutrina e da Lei.

ESCOLA USULITA	ESCOLA AKHBARITA
1. Aceita quatro fontes de autoridade em matéria de doutrina e lei: o Corão, a Sunna, o consenso (<i>ijma'</i>) e o intelecto (<i>'aql</i>);	Aceita, somente, as duas primeiras e algumas delas só aceitam a segunda (desde que o Corão somente pode ser entendido como a fonte das Tradições)
2. Aceita e utiliza o significado literal do Corão e das Tradições, afirmando que é possível conhecer o significado deles através do uso do intelecto;	Considera que o Corão e as Tradições somente podem ser entendidos onde encontram-se explícitos pelo comentário (<i>tafir</i> and <i>ta'wil</i>) dos Imãs;
3. Considera os quatro livros “canônicos” das Tradições por conterem muitas tradições confiáveis;	Considera os quatro livros por serem de confiança;
4. Aceita como autoridade somente Tradições de Imãs transmitidas através de xiitas de confiança;	Permite que seja feita uma pesquisa mais ampla acerca da Tradição, quando se refere a determinado problema, permitindo Tradições de sunitas ou outras fontes (desde que a transmissão seja "protegida de fabricação") e até mesmo de uma fonte desconhecida, se houver boas evidências de que a apoiam;
5. Divide as Tradições em quatro categorias: <i>sahih</i> , <i>hasan</i> , <i>mutawatir</i> e <i>da'if</i> ; e	Reconhece apenas duas categorias; <i>sahih</i> e <i>da'if</i> ; e
6. Considera que as doutrinas ou as decisões legais derivadas da transmissão (<i>naqli</i>) de fonte (Corão e Tradições) não podem contradizer o que é derivado dos princípios racionais.	Considera que o que for derivado da transmissão (<i>naqli</i>) de fontes sempre precede sobre o que é derivado do uso da razão.

Fonte: (MOMEN, 1985, p. 223)

Como é possível perceber, a razão passou a exercer um papel fundamental na construção da Legislação Islâmica, principalmente na Escola usulita. A necessidade de interpretar leis não muito claras ou explicitar o conteúdo dos textos revelados propiciou o surgimento de pessoas especializadas em *ijtihad* (luta intelectual), ou seja, na capacidade de deduzir as normas através das fontes.

A *ijtihad*, por sua vez, compreende o uso da razão e deve ser aplicada de várias maneiras, quais sejam, tomando como base a opinião pessoal, a preferência por um jurista e o raciocínio analógico (*qiyas*). (ESPOSITO, 2005, p. 82) E, a justificativa para a utilização da *ijtihad* à luz da lei islâmica (*sharia*) é definida por Subhani a partir das novas necessidades que o homem tem com o processo de desenvolvimento.

[...] desde que el devenir de los sucesos y acontecimientos no se circunscribe a lo que hubo en épocas del Mensajero de Dios (BP), entonces, las transformaciones subsiguientes en la vida plantean nuevas necesidades y estados, cada uno de los cuales, evidentemente, necesita un juicio legal determinado. (2004, p. 383)

Dessa maneira, uma questão muito polêmica ganha espaço, pois, para os xiitas da Escola usulita, a porta da *ijtihad* permanece aberta para os jurisconsultos (*fuqahâ*, plural de

faqih) continuarem a interpretar a *tradição* à luz dos tempos, haja vista o Islã representar “[...] la ley divina completa y la religión íntegra”, dessa maneira, não poderia silenciar-se “[...] en relación a los nuevos sucesos que se manifiestan” e abandonar “[...] a la humanidad confundida en medio de las variables de la historia y la vida frente al cauce de los nuevos sucesos.” (SUBHANI, 2004, p. 383)

Também, a importância de um jurisconsulto ganha contornos mais fortes, uma vez que todo xiita deve pautar sua vida pelo ensinamento de um deles. Parte-se do pressuposto de que esses teólogos têm capacidade para “entender a vida” a partir dos referenciais aceitos pela religião. Assim, todo xiita tem o direito de escolher o jurisconsulto que seguirá e, sempre que surgir qualquer dúvida por parte do fiel é obrigação desse religioso saná-la⁷⁷.

Desse procedimento incorre a questão pertinente à responsabilidade pelos atos, ou seja, uma vez que o xiita escolhe seu jurisconsulto e passa a segui-lo, caso esses ensinamentos venham a se configurar em um “pecado” no “Dia do Juízo”, a responsabilidade não é de quem seguia, mas de quem determinou o procedimento. Daí a maior importância do jurisconsulto, tendo em vista que o xiita tem o “Dia do Juízo” como elemento que pauta sua vida e procedimentos.

Para que os seguidores possam ter com clareza quais são os procedimentos que devem seguir, os jurisconsultos, assim que alcançam esse nível, publicam sua *resalah*. Nela são estabelecidos princípios e o modo de agir dos xiitas – ritual da purificação, culto, questões sociais, negócios e assuntos políticos – para que não incorram em “pecados”.

Alcançar o estágio de jurisconsulto no xiismo é um processo longo e muitos religiosos não se sujeitam a tal, devido à responsabilidade no direcionamento dos fiéis. Entretanto, num país como o Irã, em que há uma elite religiosa no governo, os jurisconsultos acabam gozando de mais poder, pois, além de deliberarem sobre as questões relacionadas à religião, também são eles que recebem o *zakat* de seus seguidores. Desse modo, quanto maior o número de seguidores, maior é a arrecadação, maior o investimento em construção de escolas religiosas, institutos filantrópicos, etc., ou seja, significa poder.

Mesmo diante desse “fator atrativo”, devido à hierarquização do xiismo, poucos aiatolás alcançam o status de *marja al-taqlid*, mas esse foi o caso de Khomeini e, por isso que

⁷⁷ Os jurisconsultos iranianos mantêm serviços de atendimento aos seus seguidores para que quaisquer dúvidas sejam dirimidas o mais rápido possível, para tanto, eles sanam as dúvidas por telefone, e-mail e mensagem de celular (SMS). Durante o período que estive no Irã para concluir essa pesquisa o representante da Friends of Islam Foundation (que me acompanhou pelo país) teve dúvida se minha presença nas mesquitas para as orações seria algo permitido, uma vez que não sou muçulmano. Para que não incorresse em um “pecado”, ele encaminhou a pergunta ao seu jurisconsulto e o entendimento foi de que bastaria que eu fizesse a ablução para entrar na mesquita e participar das cerimônias, contudo, outros jurisconsultos assumem posições mais exclusivistas com relação à entrada de não-muçulmanos nos templos.

seus discursos tinham tanta importância. De certo modo, sua abordagem acerca de problemas políticos, ou mesmo as leituras particularizadas acerca dos ditames sagrados, eram assimilados sem questionamentos. Exceto por outras lideranças de status semelhante, como o aiatolá Shariat Madari. Desse modo, a *ijtihad*, como elemento doutrinário, conseguiu dar dinamismo ao xiismo, tendo em vista a possibilidade de proporcionar novas leituras à religião, no entanto, pode ser utilizada para a construção de percepções pragmáticas.

No próximo item desse capítulo passaremos a analisar essa estrutura de governo que sustenta os religiosos no poder, ou seja, o *wilayat al-faqih*.

3.6 WILAYAT AL-FAQIH

Considerando o fato de que o sistema *wilayat al-faqih* é o objeto principal desse estudo, inicialmente, nesse subcapítulo, será apresentado o entendimento que os xiitas têm acerca desse sistema de governo e o porquê seria legítimo perante a doutrina. Ainda serão apresentadas algumas críticas com relação à suposta “apropriação dele” pelo aiatolá Khomeini no intuito de autoproclamar-se o Supremo Líder dos xiitas, no entanto, a discussão e exposição do pensamento das atuais lideranças religiosas xiitas sobre o tema estarão no próximo capítulo. Nele também serão trazidos os discursos do aiatolá Khomeini que geraram esse debate – em Najaf, no início da década de 1970.

Dessa forma, a primeira questão que se impõe é: o que *wilayat al-faqih*?

Wilayat deriva da palavra *wilā* e significa “poder, autoridade ou o direito sobre algo”. Incorporada pela teologia xiita, *wilayat* passou a significar “a autoridade investida pelo profeta e *Ahlul Bayt* como representante de Allah na Terra”. E, de acordo com o aiatolá Murtaza Mutahhari⁷⁸, *wilayat* compreende quatro dimensões, quais sejam,

⁷⁸ Aiatolá Murtaza Mutahhari foi um dos principais arquitetos da nova *consciência islâmica* no Irã. Mutahhari nasceu em 02 de fevereiro de 1920, perto Mashhad. Em Qom, estudou Fiqh, Usul, Tafsir e Filosofia Islâmica, de 1944 até 1952, ocasião que partiu para Teerã. Em Qom ele fazia parte dos privilegiados discípulos de Allama Tabatabai e do Imã Khomeini. Mutahhari foi um dos seguidores da escola filosófica de Mulla Sadra, um ramo da teosofia conhecido por “filosofia sublime”. Já em Teerã, Mutahhari lecionou filosofia e ideologia islâmica em seminários e, mais tarde, na Universidade de Teerã. Atuando, também, no campo da política, Mutahhari passou a ser respeitado como um dos grandes pensadores contemporâneos islâmicos do Irã. Reconhecidamente como um grande detentor do conhecimento acerca das ideologias modernas, conseguiu apresentar as perspectivas islâmicas em diferentes esferas. A obra de Mutahhari pode ser considerada como a contribuição mais duradoura e importante para o renascimento do Irã pautado, politicamente, por princípios islâmicos. Quando a Revolução Islâmica do Irã triunfou, em 1978, Mutahhari foi feito presidente do Conselho Revolucionário, mas em seguida (01/05/1979) foi assassinado por um grupo conhecido como Furqan. Ainda assim, Mutahhari continua a ser um dos pensadores mais influentes do Irã.

El derecho del amor y devoción (*wilā'-e muhabbat*): Este derecho coloca a los musulmanes bajo la obligación de amar a Ahlul Bayt;
 La autoridad en la guía espiritual (*wilā'-e imāmat*): Esto refleja el poder y autoridad de Ahlul Bayt en la guía a sus seguidores en los asuntos espirituales;
 La autoridad en la guía sociopolítica (*wilā'-e zi'āmat*): Esta dimensión de *wilayat* refleja en derecho que Ahlul Bayt tiene para liderar a los musulmanes en los aspectos sociales y políticos de la vida;
 La autoridad de la naturaleza universal (*wilā'-e tasarruf*): Esta dimensión refleja el poder sobre todo el universo con el cual han sido investido el Profeta y Ahlul Bayt por la Gracia de Al-lah Todopoderoso. (*apud* RIZVI, 2009, p. 82)

Também, para justificar a universalidade do poder do *wali*, os xiitas reportam primeiramente ao fato de que Allah investiu ao profeta e ao *Ahlul Bayt* o poder de governar seu povo. Dessa maneira, já criou um modelo verticalizado de poder e estabeleceu uma hierarquia a ser seguida. Até porque, é através dessa hierarquia que se preserva a unicidade de Deus (*tawhid*). Assim, no intuito ratificar esse modelo, os xiitas lançam mão do seguinte exemplo de delegação: os muçulmanos acreditam que Allah é quem concede a vida e a morte às pessoas e que tal fato está explicitado no Corão, “Allah leva as almas, ao morrerem...” (39:42), mas ao mesmo tempo o Corão também atribui a morte aos anjos, “Dize: ‘O Anjo da Morte, encarregado de vós, levar-vos-á as almas.’” (32:11) (RIZVI, 2009)

Com isso, se esses versos forem entendidos de maneira horizontal, ou seja, com Allah e os Anjos tendo a mesma prerrogativa, automaticamente incorreriam em *shirk* – idolatria ou politeísmo –, então, para o correto entendimento é necessário que os versos sejam compreendidos de modo verticalizado, reiterando a supremacia divina e sua possibilidade de atribuir obrigações a outrem.

Ainda que seja aceita a verticalização, outra questão que muito comumente acaba sendo objeto de questionamentos diz respeito às dimensões do poder do *wilayat*. Isso porque, é questionado se os imãs teriam os poderes religioso e político sobre a *ummah* ou se esse segundo recairia ao califa. O entendimento de que haveria dois tipos de lideranças sob a *ummah* – muito comum no sunismo – desmontaria a estrutura proposta por Mutahhari da universalidade do poder do *wilayat*. No entanto, os xiitas repudiam quaisquer entendimentos que procurem criar uma espécie de secularização dentro da religião e pautam suas justificativas com os *ahadith* produzidos e que ratificariam a unicidade dos poderes temporal e religioso dos imãs, haja vista serem o prolongamento das atribuições do profeta.

Para os críticos à universalidade dos poderes – que comprometeria às duas últimas dimensões exposta por Mutahhari –, sua fundamentação básica incorre no fato de que não há designação oficial, por escrito, de que o Imã Ali assumiria a liderança espiritual e política da *ummah*. Nesse sentido, esses críticos, além de diminuïrem a importância do Dia do Ghadir

Khum, colocam em dúvida os *ahadith* que ratificam a transmissão de poder do profeta a Ali. Ainda, no que tange à oralidade, lembram do fato de que no Islã há uma tradição oral muito forte, haja vista os próprios versos corânicos terem sido ditados ao profeta e o mesmo se deu com grande parte da estrutura legal islâmica. Assim, a tradição oral é de suma importância no Islã e não deve ser desconsiderada ou depreciada.

Também deve-se reiterar que a questão relacionada ao Ghadir Khum é um ponto de discussões entre sunitas e xiitas e também entre xiitas e “orientalistas” (SAID, 2003). A originalidade do sermão em que o

profeta Mohammad teria designado Ali como seu legítimo representante é tratada com certa desconfiança pelos sunitas. Ou, aqueles que o reconhecem, lançam mão do argumento de que o contexto em que foi proferido pelo profeta não deve ser entendido como uma designação e que tal apropriação (ou entendimento particular) seria uma arbitrariedade xiita que se configuraria em mais uma heresia ou manipulação histórica.

De fato, muitos *ahadith* apresentam a passagem de Ghadir Khum ratificando o sermão que o profeta proferira em sua última viagem à Medina. Conforme Majd expõe, o sermão sintetiza o modelo de estrutura de poder que perduraria após sua morte.

The main issue that the Prophet (PBUH&HF) addressed in his speech in Ghadir Khum was that Allah appointed Ali Ibn Abi Talib (PBUH) as the guardian (*Wali*), the master (*Mawla*), the leader (*Imam*), and the commander (*Amir*) of all believing men and women, the deputy and the executor of his affairs (*Wasi*), and his successor (*Khalifa*). His sayings and commands should be preferred over the opinions of all others in every matter. Obeying him is obeying Allah, and disobeying him is disobeying Allah. Whoever follows him (and his sayings) is a believer under the guardianship of Allah, and whoever turns away from him (or his sayings) is a disbeliever under the guardianship of Satan. (MAJD, 2005, p. 03)

A teoria do *wilayat al-faqih* é fruto da análise e entendimento de jurisconsultos xiitas que buscaram em suas fontes a explicação para o processo sucessório após a morte do profeta. Evidentemente, como vimos, essa questão foi extremamente traumática para os muçulmanos e gerou o cisma. Porém, no intuito de legitimar o imamato do Imã Ali – e dos demais imãs – o

wilayat al-faqih foi adotado pelos xiitas. Contudo, após a *Ocultação* do Imã Mahdi não mais tornou-se um sistema usualmente em prática⁷⁹ e somente na década de 1970 que essa teoria popularizou-se com os discursos do aiatolá Ruhollah Mostafavi Moosavi Khomeini.

Considerando o fato de que os religiosos iranianos já viviam um processo de transformação em seu *status* desde o final do século XIX, com a Revolta do Tabaco, o modelo de *wilayat al-faqih* encaixava-se perfeitamente na demanda dessa classe. E, considerando, ainda, o fato de que o Irã vivia sob o regime ditatorial do xá e a Revolução Branca já não atendia às expectativas da população, a proposta de um governo diferente daquele em curso conseguia angariar seguidores em todas as instâncias da sociedade iraniana.

Assim, sem que fossem feitas análises mais profundas sobre seus desdobramentos e, simplesmente, afirmando os valores xiitas – que a população reconhecia nos aiatolás –, a proposta do governo de Khomeini ganhou, gradualmente, mais espaço no momento pré-Revolução. Com uma linguagem impregnada de conceitos religiosos que buscavam reafirmar a tradição xiita de luta do Imã Hussein, a proposição do confronto direto ao modelo de governo do xá – e consequentemente, o ocidental – foi endossada pelos iranianos.

A fonte da teoria do *wilayat*

Fonte: (HAMZEH, 2004, p.32)

al-faqih de Khomeini encontra-se na compilação de suas palestras intituladas *Hokumat-e Eslami: Velayat-e Faqih* (Governo Islâmico: Regência do Jurista) e, segundo Axworthy, reforçaram e ultrapassaram os princípios já defendidos pela escola usulita,

In this text the usuli thinking of previous two centuries – a line of thought that had helped the ulema developed a hierarchy and had allowed them in effect to stand in

⁷⁹ Essa questão é polêmica e gera diferentes interpretações, as quais implicam desdobramentos que merecem maior atenção e que poderiam, ou não, justificar a afirmação de que Khomeini teria criado o modelo de *wilayat al-faqih* para atender interesses pessoais. Assim, no capítulo seguinte essa questão vai ser retomada para que sejam expostas as opiniões acerca desse fato.

for the Hidden Imam – was developed to its logical extreme: permission for the ulema to rule directly. (AXWORTHY, 2008, p. 253)

Segundo a doutrina *khomeiniana*, o cidadão comum é inatamente falível e carece de capacidade moral e intelectual para entender os significados esotéricos do Corão, da Sunna do profeta e das Tradições dos Imãs. Com base nessa elitização do conhecimento religioso, a incumbência para guiar os fiéis, até o momento do retorno do ‘Imã Oculto’, recairia aos *mujtahids* e, com isso, eles acabariam exercendo as funções dos Imãs. Ocorre que, para os xiitas

tradicionalistas, os *mujtahids* não eram infalíveis, assim, cada grupo poderia escolher aquele que coadunasse com sua maneira de pensar e agir. E, dentre os *mujtahids*, haveria um que seria aclamado como o maior deles, o ‘vice-governador do Imã’, a ‘fonte de imitação’ (*marja’ al-taqlid*). No entanto, o diferencial da interpretação de Khomeini advém do fato de que: possuir o maior conhecimento religioso não é o suficiente para guiar os xiitas, faz-se necessário ser o *a’lamîiah* (ser o sábio islâmico mais qualificado) também em assuntos políticos e sociais. Dessa forma, nem sempre ao membro mais velho dentre os ulemás recairia o título de *wilayat al-faqih* (aquele que possui a supremacia do conhecimento), (ZÂDEH, 2005) inclusive, no processo sucessório que transcorreu após a morte de Khomeini esse detalhe teria sido levado em consideração para a escola do aiatolá Ali Khamenei como Líder Supremo.

Khomeini, em algumas ocasiões, teve concorrentes para o mais alto posto do xiismo, entretanto, acabou prevalecendo sua autoridade. Daí, a doutrina de Khomeini acrescentava que quando se alcançava o grau maior entre os *mujtahids*, os demais deveriam segui-lo. Surge, dessa maneira, o desenho de um Estado prescrito pelo líder político e religioso. “O governo de um [...] Estado islâmico teria que se basear no princípio da *vilayat-e faqih*”⁸⁰ [é

⁸⁰ “Um *vali* era um regente, ou vice, alguém que represente uma pessoa com real autoridade – esse foi o título assumido por Karim Khan Zand no século XVIII quando ele mesmo adiou sua tomada de poder como xá.

mais utilizada nessa tese a forma adaptada da língua árabe: *wilayat al-faqih*], a vice-regência (esperando o imã), do *faqih*, ou seja, legista-mor do *fiqh*, que concentraria poderes em suas mãos, assegurando a concordância das leis com a xaria.” (DEMANT, 2004, p. 229)

O modelo teórico de *wilayat al-faqih*, segundo Khomeini, derivaria do Corão (5:44):

Por certo, fizemos descer a Tora; nela, há orientações e luz. Como ela, os profetas, que se islamizaram, julgavam aos que praticavam o judaísmo e, **assim também**, os rabis e os sacerdotes, porque custodiavam o Livro de Allah, e eram testemunhas dele. Então, não receeis os homens, e receai-Me. E não vendais Meus sinais por ínfimo preço. E quem não julga conforme o que Allah fez descer, esses são os renegadores da Fé. (s.d., p. 180) (grifos do tradutor)

e, a partir dele, Khomeini teria buscado o embasamento para estabelecer os níveis de poder e hierarquia a serem seguidos.

Para o desenvolvimento da teoria de *wilayat al-faqih*, Khomeini revisita a obra de dois religiosos – Mulla Ahmad Naraqui (d. 1245/1829) e Sheik Muhammad Husayn Na’ini (d. 1936) – que estabeleceram princípios semelhantes a esta teoria, contudo, não deram a mesma ênfase à “prerrogativa política do ulemá”. O poder central atribuído aos clérigos aparecia apenas de maneira indireta nas obras dos autores citados, devido não ser o enfoque principal de seus ensinamentos.

[...] The most that previous Shi’i writers have claimed is that kings and rulers should be guided in their actions and policies by the Shi’i *faqih* (a concept embodied in the 1906 Constitution of Iran). Khumayni, on the other hand, asserts that the *faqih* should supplant the ruler and rule in this place. Where highly technical matters may need to be dealt with which are beyond the knowledge, but superintendence of all social and political matters must remain in the hand of a just *faqih*. (MOMEN, 1985, p. 196)

Khomeini vai além ao estabelecer que os clérigos que não se envolvessem em matérias procedentes de aspectos políticos e sociais, deveriam ser denunciados. Nesse caso, esses clérigos estariam traindo a verdadeira missão atribuída a eles pelos Imãs. Tal é a força que Khomeini estabelece para o cumprimento da missão delegada aos religiosos que só percebe traição maior em seu não cumprimento quando subjuga aqueles que tomariam parte no “ulemá da corte” (clérigos que aceitaram exercer postos no governo do Xá).

Imbuído do poder que sua doutrina propõe, Khomeini determina que

Se um jurista merecedor é dotado dessas duas qualidades [justiça e conhecimento das leis islâmicas], então a regência será a mesma do Profeta no governo da comunidade islâmica, e é incumbência de todos os muçulmanos obedecê-lo (*apud* MACKEY, 2008, p. 281)

Velayat significa regência, tutela ou assistência –, ou melhor, por extensão, a autoridade de um vice ou regente. O termo *faqih* significa ‘um jurista’, um expert em Lei Islâmica – *fiqh*.” (AXWORTHY, 2008, p. 253)

Tendo sua teoria formulada e aceita pelos xiitas, o processo de aplicação deu-se de modo institucional com a criação da República Islâmica do Irã. E, logo na elaboração da constituição do país o princípio do *wilayat al-faqih* foi reconhecido.

The Wilāyat of the Just Faqīh

In Keeping with [the Islamic principle of] governance (wilāyat al-amr) and the perpetual necessity of leadership (imāmah), the Constitution provides for the establishment of leadership by a qualified faqīh, recognized as Leader by the people. [This is in accordance with the hadīth]:

(The direction of [public] affairs is in the hands of those who are learned concerning God and are trustworthy in matters pertaining to what He has made lawful and unlawful. [Thihaf ul- ‘ugul, p. 176])

Such leadership Will prevent any deviation from authentic Islamic duties by the various organs of the State. (THE CONSTITUTION OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN, 2010, p. 21)

Ainda durante o processo de implementação do modelo islâmico de governo houve alterações/adequações aos interesses do novo Estado, ou, como alguns críticos pontuam, aos interesses da privilegiada “nova classe de religiosos”. Contudo, há de ressaltar o fato de que havia um segmento de personalidades xiitas, de relevância, como Aiatolás Khu’i e Muntazari, Sheik Murtada Mutahhari e Sayyid Fadlullah, que questionavam a autoridade suprema do *faqih* e, mais precisamente, de Khomeini perante a *ummah*. No entanto, algumas vozes foram “abafadas” e outras continuaram protestando, mas sem conseguir alterar a situação política do país.

Mesmo diante de controversas, uma vez assumido para si o direito de falar em nome da *ummah* – essa questão de o Líder Supremo representar todos os xiitas no mundo é controversa e voltará a ser discutida no próximo capítulo –, no momento seguinte à efetivação do regime islâmico, Khomeini e seus correligionários optaram pela criação de um modelo misto de governo, uma república teocrática com instrumentos democráticos. Segundo Demant, o modelo proposto por Khomeini se configurava em algo novo até então:

Neste regime misto teocrático-democrático, mas com maior influência teocrática, os poderes legislativo e judiciário se concentravam no jurista supremo, o faqih. Não surpreende que tal jurista supremo tenha sido o próprio Khomeini. A administração cotidiana do Irã ficava, no entanto, com um governo e um presidente responsáveis perante o parlamento, o majlis, eleito por voto universal. Partidos políticos foram legitimados (contanto que respeitassem a constituição). Os candidatos, porém, precisavam do aval prévio de uma comissão que os avaliava segundo critérios islâmicos. Esse multipartidarismo muçulmano representava o lado democrático do novo sistema. O outro lado, teocrático, consistia no Conselho dos Guardiões, uma comissão (a metade composta de ulemás e presidido pelo próprio Khomeini) que conferia as leis do parlamento e que podia vetá-las caso não condissessem com as normas do Islã. (2004, p. 233)

Sobre essa estrutura de governo, Shojairpour⁸¹ entende que a democracia prevalece uma vez que há o endosso da população ao Líder Supremo. Isso porque, como foi exposto, a instituição do *wilayat al-faqih* advém de um processo no qual o xiita, antes de mais nada tem de reconhecer que o poder emana de Deus. E a ratificação desse entendimento vem disposta na constituição do país,

In the view of Islam, government does not derive from the interests of a class nor does it cater to the domination of an individual or group. It represents, rather, the crystallization of the political ideal of a people sharing a common faith and outlook, organized in order to pave the way, in the process of its intellectual and ideological development, for movement towards the ultimate goal – the movement towards God. (THE CONSTITUTION OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN, 2010, p. 18)

O segundo questionamento que aflorou após a concretização do modelo teórico do xiismo *khomeinista* estava relacionado à difusão da Revolução e, nesse sentido, a grande comunidade xiita libanesa (adepta do Duodécimo) apresentava-se como um possível caminho a ser explorado.

Alguns reflexos desse processo de “alastramento da revolução” e assimilação do conceito de *wilayat al-faqih* fora do território iraniano, de forma embrionária, ocorreu no

⁸¹ Professor Shahriar Shojairpour é especialista em História Islâmica Xiita e História Política do Islã. Informações obtidas em entrevista realizada em Qom, em 17 de maio de 2011.

Líbano. Isso porque a tradição religiosa xiita soou mais forte, em detrimento à construção de um estado nacional libanês⁸². O fruto da ligação entre xiitas dos dois estados é percebido no próprio documento constitutivo do Hezbollah. Seu Manifesto veio a público em 16 de fevereiro de 1985 e deixava clara a ligação com a liderança de Khomeini; nele a conotação do *faqih*⁸³ apresentava-se objetivamente:

We must obey the *Wali al-Faqih*, disagreement with him is not permitted. The guardianship of the *faqih* is like the guardianship of the Prophet Mohammed and the infallible Imam. Just as the guardianship of the Prophet and the infallible Imam is obligatory, so too is the guardianship of the *faqih*... His wisdom derives from God and the family of the Prophet, and he approaches the divine... When the *Wali al-Faqih* orders someone to obey and that person disobeys, that is insubordination against the Imam. When the *faqih* orders someone to obeyed, such obedience is obligatory. (JABER, 1997, p. 71).

Exposta a base constitutiva do *wilayat al-faqih*, no próximo capítulo será aprofundada a discussão acerca da universalidade do governo do Líder Supremo e qual a percepção das atuais lideranças religiosas sobre o assunto. Com isso pretende-se verificar se houve alguma alteração no entendimento inicial proposto por Khomeini e em que sentido o *wilayat al-faqih* continua sendo o principal elemento para a preservação da República Islâmica do Irã.

⁸² Essa perspectiva somente é possível ser aplicada à conjuntura histórica do início da década de 1980, posteriormente a esse período, outros aspectos políticos e sociais influíram na realidade libanesa. Para entendimento mais aprofundado acerca da conjuntura política libanesa ver: COSTA, Renato José da. O Islamismo e suas Implicações no Processo Democrático Libanês. [Dissertação de Mestrado em História Social] Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 2006.

⁸³ *Faqih* é escolhido por sua capacidade de ministrar e captar a palavra de Deus, ele é considerado o guardião durante a ausência do Décimo segundo Imã e a extensão de sua autoridade é amplamente difundida sem haver outra pessoa com iguais atribuições.

(4)

AS VOZES DOS ULEMÁS

O *WILAYAT AL-FAQIH* E A BUSCA PELA AUTONOMIA ISLAMO-PERSA

Para a construção de um novo modelo de governo no Irã houve a necessidade de romper com a história persa, no sentido de abandonar as amarras impostas pela dominação de reis e imperadores. De certa maneira, a (re)apropriação do conceito de *wilayat al-faqih* por parte das lideranças do movimento revolucionário foi primordial para que o processo fosse concluído e a República Islâmica Iraniana ganhasse vida. Em que pese à discordante perspectiva de que não houve a criação de uma nova teoria, mas, sim, seu reavivamento, Demant reitera a importância de Khomeini nesse processo, contudo, expõe o caráter revolucionário exacerbado do discurso,

A relevância de Khomeini é tríplice: ele foi o maior idealizador e teórico da Revolução Iraniana, seu principal estrategista e líder revolucionário, além de ter sido ainda o governador que mudou a face pública do país no período formativo pós-revolucionário. O que sua teoria [Demant entende que houve a criação de uma teoria, não a revitalização de uma pré-existente] carecia em sutileza foi compensado no vigor de seu programa político. Khomeini providenciou o projeto da futura República islâmica sob o auspício da simbologia islâmica. Seu lema era: “Que cada lugar seja Karbala, que cada dia um Ashura” – o que traduzia em termos xiitas a exortação antiimperialista dos anos 1960 e 1970 para “criar um, dois... muitos Vietnãs”. (DEMANT, 2004, p. 229)

apesar da comunhão criada em torno da Revolução, que congregou, inclusive a Esquerda iraniana sob a égide de Khomeini, é importante ressaltar que esse processo de migração de “um projeto da Esquerda” para a aceitação da liderança dos clérigos se deu pelo fato de os ulemás já estarem muito mais bem estruturado que as demais classes. Também, pela assimilação de grande parte da classe média iraniana do modelo teórico de Ali Shariati, no qual os elementos do xiismo foram incorporados ao paradigma marxista.

Conforme foi exposto nos capítulos anteriores, a partir do século XX os clérigos passaram a construir o cenário ideal para potencializar sua importância na estrutura política do

Estado e ainda contaram com os desdobramentos políticos externos que influíram diretamente no Irã. Dessa forma,

o destino das massas foi decidido quando o poder real parecia estar em mãos da esquerda e o Tudeh fixara o objetivo de estabelecer uma República Muçulmana Democrática, ou seja, renunciara ao papel de liderança da revolução para seguir a agenda política dos *mulás*. Diante do retorno triunfante do exílio de Khomeini, o Tudeh imediatamente declarou seu apoio total à formação do Conselho Revolucionário. [Contudo], a revolução foi, de fato, tomada dos trabalhadores em 1979, principalmente pela política hesitante das organizações de esquerda. Os *mulás* militantes estavam em melhor posição para dirigir a revolução, pois eram a única força com intenções política definidas, organização e uma estratégia prática. (COGGIOLA, 2007, p. 87)

Assim, a partir desse direcionamento da Revolução, os movimentos que não compartilhavam da mesma perspectiva de governo foram, gradualmente, suprimidos e o *wilayat al-faqih* consolidou-se como o “modo de pensar e governar os xiitas”. Com isso, questioná-lo tornou-se algo inaceitável pela estrutura de poder do Estado, ou seja, uma atitude contrarrevolucionária.

Passados mais de trinta anos da instauração da República Islâmica torna-se necessário reavaliar seus pressupostos no sentido de entender como os próprios clérigos, que detêm o poder político no país – apesar de haver uma vertente muito forte liderada por não-religiosos, como o atual presidente Mahmud Ahmadinejad –, percebem o modelo de *wilayat al-faqih* e até que ponto ele continua sendo a base para a sustentação do Estado. Nesse sentido, esse capítulo recoloca os conceitos de poder e dominação para serem aplicados aos desdobramentos históricos iranianos, também discute o modelo de *wilayat al-faqih* “de Khomeini”, para, na sequência, apresentar as principais questões que foram discutidas com as lideranças religiosas iranianas (aiatolás) durante o período em que a pesquisa foi desenvolvida no Irã, ou seja, entre os meses de maio e junho de 2011.

Tendo como base os conceitos que foram discutidos no capítulo anterior, aqui, para efeito de corroborar com a hipótese apresentada, buscar-se-á expor como Khomeini utilizou a “flexibilidade” doutrinária do xiismo para construir um discurso político-religioso que alcançasse os interesses da nação xiita e estimulasse a mudança de status social de seu povo.

A República Islâmica do Irã pode ser dividida em dois períodos distintos, quais sejam, antes e depois da morte de seu idealizador, aiatolá Khomeini, em 1989. E, com base nesse delimitador temporal podemos aventar a possibilidade de que a ausência de Khomeini significou o enfraquecimento de algumas disposições doutrinárias, haja vista sua utilização ter sido possível graças à interpretação pragmática de seu idealizador.

Desse modo, no intuito de abarcar as opiniões das principais lideranças religiosas xiitas que atualmente desempenham papel preponderante na estrutura do Estado, e, rediscutir a função do *wilayat al-faqih*, a opção por entrevistas despadronizadas ou não-estruturadas (MARCONI; LAKATOS, 2009) apresentou-se como mais eficaz. Isso porque, todo o processo histórico que ocorreu na Revolução Islâmica já era claro, cabendo apenas interpretações distintas (muitas vezes entendidas como ideológicas) para justificá-la, no entanto a contribuição significativa para essa pesquisa seria entender como os próprios clérigos percebem o momento atual que o Irã vivencia. Também, a opção por esse modelo de entrevista deu-se devido ao entendimento de que o método qualitativo contempla melhor os aspectos visados por essa pesquisa, ou seja, expõem se o pragmatismo na interpretação da doutrina xiita significa a preservação da Revolução e seu alastramento, ou uma possível estagnação territorial e desenvolvimento interno.

Como exposto inicialmente, os clérigos entrevistados para essa pesquisa foram Aiatolá Mohammad Ali Garomi, Aiatolá Mahmoud Hashemi Shahtoudi, Aiatolá Mohammad Yazdi, Aiatolá Mohsen Gharavian e Aiatolá Mahdi Hadavi Tehrani. Todos foram entrevistados em seus escritórios, na cidade de Qom, Irã. De certo modo, a possibilidade de fazer a entrevista no próprio ambiente do entrevistado apresenta duas variáveis que devem ser consideradas, quais sejam, primeiramente pode-se trazer tranquilidade ao entrevistado e levá-lo a direcionar a entrevista ante atender aos interesses do entrevistador, pois encontrar-se-á num local em que tem completo domínio e é vedado de interferências externas. Por outro lado, essa situação pode fazer com que o entrevistado sinta-se completamente confortável e seguro e não avalie imediatamente suas observações. Nesse sentido, essas duas variáveis foram consideradas no momento de fazer as entrevistas.

Também, tendo em vista que o pesquisador não tem o domínio da língua farsi (persa) e a maioria dos clérigos entrevistados somente falavam essa língua e árabe, houve a necessidade de utilizar um tradutor. Inicialmente a própria Al-Mustafa International University cedeu um tradutor de farsi-inglês, contudo, não era um profissional nessa área e as entrevistas não foram traduzidas *ipsis litteris*, em algumas circunstâncias o tradutor explanou sobre a ideia geral do entrevistado acerca do questionamento. Cabe salientar que também foi utilizado outro tradutor farsi-português para algumas entrevistas. Ambos eram alunos de religião da Universidade, o primeiro era iraniano e o segundo, brasileiro.

Nesse sentido, mais essa variável foi considerada ao analisar as respostas dos entrevistados. Também, quando houve dúvida sobre a tradução feita pelo tradutor iraniano acerca de determinado posicionamento do entrevistado, apresentou-se a gravação ao tradutor

brasileiro para que ele traduzisse as palavras do entrevistado. Para tanto, não foi dito o que o tradutor iraniano expôs e, mesmo o tradutor brasileiro ouvindo a tradução não comprometeu seu posicionamento, pois ele não falava inglês. Desse modo, sempre que havia alguma dúvida acerca do entendimento que um dos tradutores trazia sobre o pronunciamento do entrevistado, apresentava-se ao outro tradutor para que ele trouxesse a sua versão. Assim, reduziu-se a possibilidade de que houvesse distorção no que os entrevistados diziam. Para tanto foi fundamental que um dos tradutores só falasse inglês e farsi e o outro português e farsi.

A partir dessas considerações, passaremos a analisar o conceito de poder e como ele foi assimilado de modo pragmático por Khomeini.

4.1 AS REGRAS DO PODER

Como toda sociedade moderna, e a iraniana não fugiu à regra, o processo de sujeição a um poder centralizado também ocorreu. Nesse sentido e, tendo como referência a análise histórica desenvolvida nesse estudo, é possível perceber que a instituição do poder – nesse caso utilizamos a concepção de Weber de que “[...] power means: any probability (chance) of imposing one’s own will in a social relationship, even against resistance, irrespective of the basis on which that probability rest” (*apud* BRUUN, 2007, p. 245) – dentro do Império/Estado era clara e sua hierarquização também foi assimilada pelos persas (e depois iranianos).

A existência de um xá que exercesse a dominação sobre seus súditos fez com que a sociedade pudesse manter-se unida nos momentos críticos em que o império (Estado) foi confrontado⁸⁴. Contudo, o processo que leva à legitimação da liderança – que, de acordo com Weber (2004), advém de características distintas, mas que podem ocorrer simultaneamente – dos xás persas não pode ser entendido somente a partir dos “tipos puros”, mas sim, como uma mescla de elementos que formariam seu “arcabouço de dominação”.

In the evolution of political charisma, kingship represents a particularly important case in the historical development of the charismatic legitimization of institutions. The king is everywhere primarily a war lord, and kingship evolves from charismatic heroism.

In the form it displays in the history of civilized peoples, kingship is not the oldest evolutionary form of ‘political’ domination. By ‘political’ domination is meant a power that reaches beyond and which is, in principle, distinct from domestic authority. It is distinct because, in the first place, it is not devoted to leading the

⁸⁴ Nesse caso também há de considerar que a islamização dos persas também fez com que surgisse um inimigo natural ao seu lado, qual seja, o Império Otomano. Assim, a relação conflituosa entre xiismo e sunismo também é um elemento facilitador da união persa.

peaceful struggle of man with nature; it is, rather, devoted to leading in the violence conflict of one human community with another. (WEBER, 1991, p. 251)

Nesse contexto apresentado pela citação de Weber, o monarca assemelha-se, em suas funções, ao papel que os xás persas desempenhavam. O poder das armas era um elemento fortemente reconhecido pelos súditos para a preservação do império, contudo, nesse caso ainda há a sobreposição da religiosidade xiita, isso porque, o poder do xá também subsistia a partir do momento em que concomitantemente era entendido como um defensor do Islã.

No entanto, como foi exposto durante o desenvolvimento desse estudo, paralelamente à estrutura política que se fundamentava diante da dominação dos xás, a Pérsia era envolvida pela forte influência do xiismo. Assim, da mesma maneira que nas sociedades baseadas em regras e hierarquia encontramos indivíduos dispostos a serem dominados e outros que buscam a dominação, no caso iraniano a dupla ascendência política (por parte do xá) e religiosa (por parte dos ulemás) propiciou momentos de coalizão no exercício do poder e outros momentos de conflito.

Weber (2004) expõe que dentro de uma sociedade é necessário que haja elementos que detenham o poder ou que possuam formas de autoridades legitimamente reconhecidas. Lewis (2002) ressalta que nas sociedades pré-islâmicas existia um modelo de liderança semelhante ao que fora legitimado pelos muçulmanos após o processo de conversão e, dentre os aspectos principais, o modelo patriarcal tinha grande influência. Ainda, quando essa estrutura de dominação é ampliada para o nível estatal, Weber enfatiza que não basta que a centralização do poder perdure, faz-se necessário que mecanismos sejam criados ao redor para a execução de suas ordens.

Como foi tratada nos capítulos anteriores, a rede de apoio em torno daquele que exerce a dominação é fundamental para a legitimação e sedimentação do exercício do poder. Tendo isso em vista, os monarcas persas não deixaram de considerar essa questão à luz do “direito divino atribuído à dinastia” e/ou pelo “direito de se sobrepor aos ilegítimos”, nesse segundo caso – ocorrido, basicamente, através de guerras ou golpes de estado (em período contemporâneo) – a questão da legitimidade, ou não, muitas vezes estava ligada à base de apoio que a nova dinástica constituía para ser reconhecida.

Ainda, é fundamental assinalar que o processo de dominação distingue-se do simples exercício de poder por parte de um soberano, isso porque, a dominação procura encontrar a estabilidade, fugir ou reduzir os confrontos. Desse modo o processo que a enseja preocupa-se com sua legitimação e tenta expor à sociedade que sua presença é necessária para a manutenção da própria estrutura social.

O Irã, muito claramente, conseguiu, apesar das tensões pontuais (internas e externas), manter um soberano que exercesse a dominação a partir da legitimação hierárquica e também frente à religião. Esse processo de legitimação do xá estava baseado no entendimento de que um soberano que defendesse a religião (xiismo) receberia o endosso dos fiéis e dos ulemás. Esse modelo coaduna com a percepção weberiana de que a dominação é fundamental para a sociedade, pois serve como regulador de ações e modelador da ordem social.

Ainda, Eaton nos traz que Weber, em sua análise acerca do mundo muçulmano, aponta para alguns entendimentos que podem ser aplicados no desenvolvimento do império persa, isso porque,

Weber understood Islamic policy as a patrimonial state, that is, an entity in which the army, the *'ulama'* bureaucracy, and the merchants were all dependent upon an imperial household, and whose financial and political structures depend upon the conquest and integration of new lands [inicialmente as terras tiveram grande importância para agregar os interesses desses grupos, mas a relação não sofreu alteração com a “estabilização territorial”, a dependência continuou devido à família real continuar “as conquistas para o país” em outros campos econômicos]. (*apud* HUFF; SCHLUCHTER, 1999, p. 168)

Com isso é possível perceber que, apesar de os xás constituírem mecanismos para a manutenção no poder, o elemento que poderia desequilibrar nessa estrutura era a religião – representada pelos ulemás. Como detentores da legitimidade em falar em nome da religião, basicamente eles se sujeitaram a um papel coadjuvante⁸⁵ até o final do século XIX. No entanto essa realidade passou a mudar com a *fatwa* do aiatolá Shirazi, a qual o aiatolá Khomeini – em seus discursos em Najaf, na ocasião da exposição do modelo do *wilayat al-faqih* –, expôs que

Again, when Mirza Muhammad Taqi Shirazi gave orders for *jihad* – or “defense,” they called it – all *'ulama* obeyed, because his order was a governmental ruling. (KHOMEINI, 2005, p. 112)

Cabe lembrar que a estrutura de poder dentro do xiismo começou a ser construída a partir da sucessão do profeta Mohammad, assim, muito claramente, o modelo do imamato ganhou legitimidade. Entretanto, com a *Ocultação* gerou-se uma lacuna no poder e foi nesse momento que os xiitas passam a delegar o direito de serem governados por pessoas que se encarregassem de defender os seus valores, mesmo não sendo religiosos. Evidentemente que

⁸⁵ Quando, aqui, utiliza-se esse termo coadjuvante, não se pretende, com isso, deixar de considerar a importância de algumas dinastias xiitas dentro do processo histórico analisado, inclusive, essa questão foi tratada nesse estudo em dado o devido destaque, p.ex., aos Buídas. Contudo, para efeito metodológico, entende-se que o exercício do poder pelos próprios ulemás só viria a acontecer com a Revolução Islâmica no Irã, no final da década de 1970. Ali, para esse estudo, os clérigos conseguem alcançar o papel de protagonistas em sua história, pois além de exercerem o poder, subvertem o modelo ocidental instituído.

esse entendimento traz uma simplificação que não corresponde à realidade plena, e essa tornou-se uma das faces para compreender o modelo do *wilayat al-faqih*. A suposta sujeição a esse modelo deu-se por uma questão conjuntural, como Khomeini expõem.

O *wilayat al-faqih*, de acordo com Khomeini, representa o exercício do poder legitimado por Deus e, se entendido dessa forma, pressupõe que não teria havido qualquer interação humana para alterar os desígnios, apenas, conforme alguns aiatolás defenderam em suas entrevistas, a situação política não permitia que fosse colocado em prática. Por outro lado, outros aiatolás entendem que o *wilayat al-faqih* continuou sendo colocado em prática e que havia o reconhecimento dos ulemás de qual deveria ocupar o posto de *marja*. No entanto, novamente, o argumento utilizado para justificar a não-busca pelo direito de governar politicamente a *ummah* recaí à impossibilidade de enfrentar o poder dos xás. Mas, nesse caso, ainda caberia justificarem o porquê de, independentemente de não governarem, chegaram a apoiar governos islamicamente ilegítimos.

É fato que os ulemás, assim como os xás, gozaram de legitimidade para o exercício do poder que estava fundamentado na religião ou na tradição. E, nesse sentido, a dominação pode ser entendida como consentida porque ambos conseguiram o endosso da população. Porém, o elemento que muitas vezes é entendido como desequilibrador nessa balança é a influência das potências estrangeiras no Irã. Fator altamente significativo e que vai pontuar os discursos de Khomeini; neles, essas potências são os “imperialistas” que tentam subjugar o Islã.

Com base nesse embate pelo poder entre xá e ulemás, é pertinente lembrar que o recorte analítico proposto nesse estudo aponta para o momento em que a ruptura começa a ser feita e os clérigos utilizam sua dominação carismática para sobrepô-la à dominação legal do xá. Mas como o processo de transição – até a Revolução Islâmica ocorrer – será mais extenso e a Revolta do Tabaco apenas sinalizava que a intenção do ulemá não era tomar o poder, mas sim, impedir que as potências estrangeiras interferissem no “aval dado ao xá para governar em nome do Islã”, o agravamento dessa situação e consequente luta pelo poder somente veio a se desenhar no transcorrer dos eventos ocorridos no século XX.

Com o xá perdendo gradualmente sua legitimidade para governar o Irã, os ulemás perceberam que a cisão estava feita, assim, logo no início do século XX o processo de elaboração da Constituição apontou para o caminho atrituoso que o país seguiria.

Enfim, a desconstrução da legitimidade do governo do xá e o (re)fortalecimento dos princípios xiitas ganharam mais força com os discursos proferidos pelo aiatolá Khomeini em Najaf. Assim, a seguir será analisado como Khomeini direcionou o Irã para o caminho do

governo islâmico e congregou a população para o seu domínio, como, ainda, utilizou os elementos doutrinários para, de modo pragmático, fundamentar a Revolução.

4.2 O PODER DO *WILAYAT AL-FAQIH* “DE KHOMEINI”

Dentre 21 de janeiro e 8 de fevereiro de 1970, durante seu exílio na cidade de Najaf, Khomeini proferiu treze discursos que se tornariam a base para a proposição do governo que seria instaurado no Irã uma década depois. Khomeini, ao proferir esses discursos, tinha a clara intenção de apontar os equívocos dos governos seculares – principalmente aqueles que, segundo seu entendimento, eram “imperialistas”⁸⁶ –, assim como reafirmar que o sistema monárquico era completamente contra os princípios islâmicos.

Mas não se restringia a essas questões, Khomeini tinha a preocupação de expressar à sua audiência, e ao mundo, que os muçulmanos possuíam um sistema de governo moderno e que poderia ser implantado, contudo, não ocorria devido à ação das forças “imperialistas”. Nesse sentido, os alvos das críticas de Khomeini eram Grã-Bretanha e Estados Unidos, os quais, de acordo com Coggiola, faziam parte do rol de patrocinadores do xá.

Internacionalmente, o xá Reza Pahlevi tinha a seu favor um insólito consenso internacional. Até o último momento, seu governo teve apoio de países como a China, Estados Unidos e mesmo a União Soviética – os russos, na verdade, sempre preferiram o xá, com quem estabeleceram pacata convivência. Apoiada em forte esquema repressivo e em suas relações com os Estados Unidos, a monarquia iraniana montou um vasto sistema de corrupção e privilégios. E, sob Reza Pahlevi, o Irã foi o único membro da Opep a ignorar o embargo de petróleo a Israel, decretado pelos árabes em 1973. Até 1979, foi responsável por 60% do petróleo consumido naquele país. (COGGIOLA, 2007, p. 63)

Devido à sua formação – um juriconsulto de reconhecida erudição –, Khomeini, ao proferir seus discursos, buscava explicar detalhadamente seus argumentos e sempre referir-se às fontes. Essa é uma característica dos juriconsultos xiitas, pois, como pudemos constatar nos capítulos anteriores, para determinado aspecto doutrinária ser considerado legítimo há a necessidade de que a fonte seja fidedigna – e toda uma estrutura para apuração da legitimidade da fonte é constituída.

Evidentemente que, como também foi exposto anteriormente, existem divergências com relação às fontes reconhecidas pelos xiitas e sunitas, e mesmo dentre seitas xiitas

⁸⁶ Nesse subcapítulo, partindo do pressuposto de que a proposta desse estudo não é discutir a dimensão e a aplicabilidade do conceito imperialismo, tampouco problematizar a perspectiva que Khomeini tem do mesmo, mas sim, mostrar que ele tem um entendimento específico acerca dele, para tanto, utilizaremos a palavra “imperialismo” entre aspas. Desse modo ressaltamos que o que está sendo exposta é a concepção khomeiniana, não a desse autor ou de quaisquer outros.

distintas. Nesse sentido, essa etapa do estudo não pretende confrontar as fontes utilizadas nos discursos de Khomeini para atribuí-las o caráter de “verdadeiras” ou “falsas”, esse já é um debate travado pelos especialistas em jurisprudência e não agregaria valor a essa análise. Além de que, mais especificamente sobre o *wilayat al-faqih*, no transcorrer desse estudo apresentou-se claramente que existe uma contradição explícita acerca dos entendimentos khomeiniano e ocidental. Para o primeiro, não houve a criação de um novo sistema de governo, mas sim, a aplicação de algo estabelecido pelo profeta e seus Imãs, mas para o Ocidente há o nítido entendimento de que Khomeini utilizou seu poder carismático e erudição para envolver todos os xiitas sob sua guarda numa atuação pautada pelo pragmatismo de quem ambicionava o poder, inclusive, forjando um sistema de governo.

Assim, o intuito dessa etapa do estudo é especificar como Khomeini entende o *wilayat al-faqih* para, na sequência podermos analisar qual a sua assimilação pelos atuais aiatolás iranianos. Se a adoção desse sistema islâmico de governo foi a chave para a instauração da República e sua manutenção até os dias de hoje, como sugere esse estudo, é preciso entender os argumentos utilizados por Khomeini para apresentá-los aos iranianos (talvez, até aos xiitas do mundo, conforme entendimento) e o porquê a população foi suscetível a eles.

Notoriamente, como esse estudo vem expondo, a partir do século XX, com a participação cada vez maior dos clérigos nos temas políticos, seus discursos vinham impregnados de todos os elementos religiosos que faziam parte da doutrina e tradição xiita e, mais particularmente, nos discursos de Khomeini em Najaf, eles chegaram a um possível equilíbrio, inclusive com a adoção de outros conceitos – a luta entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos; oprimidos e opressores – que muito bem se enquadravam à realidade dicotômica da Guerra Fria.

Os três aspectos principais que surgem dos discursos de Khomeini (2005) são:

- 1 – A necessidade do estabelecimento e manutenção do poder político islâmico para alcançar as metas, preceitos e critérios islâmicos;
- 2 – O dever dos *scholars* religiosos (os *fuqaha*) exporem o que é o Estado Islâmico e assumirem posições nos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, com isso, a doutrina do *wilayat al-faqih* seria consolidada; e,
- 3 – As diretrizes para um programa de ação para o estabelecimento de um Estado Islâmico, incluindo várias medidas de reforma nos próprios seminários.

Khomeini entende que toda a percepção distorcida que se tem acerca do Islã faz parte de um grande equívoco que foi construído pelos judeus e pelos cristãos, esses últimos, desde

o período das Cruzadas. Nesse sentido, sua exposição se complementa salientando o fato que posteriormente criou-se uma estrutura intelectualizada – a partir dos Orientalistas (SAID, 2003, 1995) – que se destinava a distorcer os princípios do Islã para a efetivação de outros fins, sejam eles territoriais ou econômicos; “as a result, many persons, particularly the educated, have formed misguided and incorrect notions of Islam” (KHOMEINI, 2005, p. 2).

Para reforçar os valores religiosos e expor a necessidade de que se construa “a verdadeira imagem” do Islã, como é clamado pelo aiatolá, reforça-se a ideia de que a religião islâmica está comprometida com “a verdade e a justiça [...] com a liberdade e a independência, [...] [ou seja,] é uma luta daqueles que estão contra o imperialismo.” (KHOMEINI, 2005, p. 2)

Segundo Khomeini, as leis que foram trazidas aos homens por Deus versam sobre todas as esferas da vida, não apenas sobre os aspectos religiosos,

At the time when the West was a realm of darkness and obscurity – with its inhabitants living in a state of barbarism, and America still peopled by half-savaged redskins – and the two vast empires of Iran and Byzantium were under the rule of tyranny, class privilege, and discrimination, and the powerful dominated all without any trace of law or popular government, **God**, Exalted and Almighty, by means of the Most Noble Messenger (s), **sent laws that astound people with their magnitude**. He instituted laws and practices for all human affairs and laid injunctions for man extending from even before the embryo is formed until after he is placed in the tomb. **In just the same way that there are laws setting forth the duties of worship for man, so too there are laws, practices, and norms for the affairs of society and government. Islamic law is a progressive, evolving, and comprehensive system.** (KHOMEINI, 2005, p. 4) (grifos nossos)

Para reforçar a estratégia do Ocidente – Khomeini também utiliza o termo “imperialistas” para referir-se a ele – de esvaziar a religião islâmica, os eventos vivenciados pelo Irã durante o século XX são objeto de profunda análise e, consequentemente, críticas. Ao referir-se ao período Constitucional, Khomeini salienta que a base da Constituição foi o modelo belga – com alguns excertos da Constituição francesa realocados na iraniana –, que muito pouco expressava os valores xiitas. Sobre as cláusulas que alguns membros do ulemá lutaram para serem inseridas na versão final do documento, Khomeini entende que “[...] they added some of the ordinances of Islam in order to deceive the people, but the basis of the laws that were now thrust upon the people was alien and borrowed.” (KHOMEINI, 2005, p. 6)

A própria referência ao modelo de governo e à sucessão hereditária já é entendida, por Khomeini, como uma violação dos direitos islâmicos. As Leis Suplementares à Constituição, que foram aprovadas em outubro de 1906, e relatam “os direitos ao trono” – artigos 35 até 57 –, “[...] represent the same sinister, evil system of government that prompted the Doylen of the Martyrs (‘a) [Imã Hussein] to rise up in revolt and seek martyrdom in an effort to prevent

its establishment. He revolted in repudiation of the hereditary succession of Yazid⁸⁷, to refuse it his recognition.” (KHOMEINI, 2005, p. 7)

Há algumas diferenças substanciais entre as leis ocidentais e as leis islâmicas, e, segundo a perspectiva khomeiniana, como os muçulmanos tiveram suas “leis reveladas” isso seria objeto de orgulho, haja vista representarem a perfeição. Nesse sentido, Khomeini se refere à sábia proibição do uso de álcool, drogas, além da obrigatoriedade do uso do *chador* – apenas para citar alguns exemplos. Sobre o álcool ele entende que seja ilógico permitir o uso de algo que comprovadamente gere prejuízo às pessoas, à sociedade e ao Estado.

Avançando nas questões legais, Khomeini entende que a assimilação de leis estrangeiras pelas sociedades islâmicas não trouxe vantagens. Isso porque, o sistema legal islâmico (*Sharia*) é simples, objetivo e trata as questões com muita rapidez. Diferentemente do sistema ocidental onde, muitas vezes, uma causa pode levar vinte anos para ser julgada. Inclusive, no que tange ao sistema penal, também exaltado por Khomeini, as penalidades foram impostas por Deus e o homem não tem o direito de alterá-las (como nos modelos seculares). Khomeini vai além, ao questionar qual seria a validade de recitar o verso corânico,

À adúltera e ao adúltero⁸⁸, açoitai a cada um deles com cem açoites. E que não vos tome compaixão alguma por eles, no cumprimento do juízo de Allah, se credes em Allah e no Derradeiro Dia. E que um grupo de crentes testemunhe o castigo de ambos. (24:2)

se a situação que prevalece na sociedade⁸⁹, cujo governo [do xá] endossa, defende aqueles que comentem o adultério. Assim, o ato de recitar os versos acaba não tendo sentido, por isso, “it is enough that we understand what penalties have been provided for adulterer and adulteress without attempting to secure their implementation or otherwise struggling against the existence of adultery in our society.” (KHOMEINI, 2005, p. 60)

Ainda, Khomeini retoma e aprofunda suas críticas aos “agentes do imperialismo”, pois eles teriam a intenção de apresentar as provisões legais islâmicas – através de livros, jornais, mídia de modo geral – como ações muito severas, pois “[...] the laws of Islam are harsh because they have originated with the Arabs, so that the ‘harshness’ of the Arabs is reflected in the harshness of Islamic Law!” (KHOMEINI, 2005, p. 9), no entanto, Khomeini exemplifica que existe pena de morte em países do Ocidente e esse fato é relativizado, mas

⁸⁷ A figura de Yazid é constantemente relacionada ao xá em várias partes dos discursos, com efeito, a intenção é clara de deslegitimar um monarca, haja vista a ilegitimidade de Yazid perante os xiitas não precisa ser explicada.

⁸⁸ Nesse caso, trata-se apenas de o adultério cometido entre pessoas não comprometidas pelo casamento, uma vez que o adultério comprometido por pessoas envolvidas em matrimônio é punido com apedrejamento. Evidentemente que existem todos os procedimentos impostos pela lei antes de a aplicação da pena.

⁸⁹ Refere-se ao Irã do xá, mas estende a interpretação para os países que estão sob a égide do “imperialismo”.

quando o Islã penaliza com a morte, chibatadas ou apedrejamento, é tido como severo demais. Para o aiatolá, tais penas, além de constarem na *Sharia*, o que já seria razão suficiente para ser cumprida sem quaisquer questionamentos, ainda trazem um aspecto “educativo”, pois fazem com que as pessoas evitem incorrer nos erros.

A argumentação de Khomeini acaba sendo muito clara e objetiva ao salientar que para “salvar as pessoas” dos vícios e dos desvios que as distanciam da religião, a pena imposta tem valor “educativo”. Uma simplificação que, de certa maneira, suprime a liberdade e justifica-se em nome do “bem das pessoas”. Essa questão de haver a necessidade de alguém indicar o caminho e a maneira de o xiita agir, se, aos olhos ocidentais pode parecer uma violenta restrição à liberdade, e mesmo, a instauração da censura, é preciso inserir na análise da questão a importância do jurisconsulto para um xiita. Como foi discutido anteriormente, todo xiita escolhe ser guiado por um líder religioso, desse modo, a argumentação de Khomeini adequa-se a esse modelo doutrinário.

Contudo, se a crítica feita à suposta violência das penas islâmicas é colocada em xeque pelo Ocidente, Khomeini aproveita um evento da época para demonstrar que a violência pode ser expressa de outras maneiras e encontrar legitimidade duvidosa,

[...] we see the masters of the ruling class of ours enacting slaughters [“os imperialistas”] in Vietnam over fifteen years devoting enormous budgets to this business of bloodshed, and no one has the right to object! But if Islam commands its followers to engage in warfare or defense in order to make men submit to laws that are beneficial for them, and kill a few corrupt people or instigators of corruption then they ask: ‘What’s the purpose for that war?’” (KHOMEINI, 2005, p. 11)

Conforme Khomeini avança em seus discursos, conclui que os problemas que a “sociedade mundial” vivencia dizem respeito ao modelo de governo imposto pelo Ocidente e à assimilação dele pelas nações. Khomeini ressalta que a criação de escolas estrangeiras, assim como Missões Cristãs, no Irã – durante o período do xá foi algo frequente, mas essa prática também alcançou outros países do Oriente Médio –, serviu para que mantivesse a situação de miséria que a população islâmica vivia, pois, o sistema de governo do *wilayat al-faqih* traria a “justiça social”. “If we want to form an Islamic government, then we must do it in our cloaks and turbans; otherwise, we commit an offense against decency and justice!” (KHOMEINI, 2005, p. 14)

Khomeini faz sua exposição sobre as vantagens de um governo islâmico e discorre que para resolver os problemas sociais e acabar com a miséria no mundo é necessário que esse governo esteja fundamentado na fé e na moral. Como crítica direta aos Estados Unidos,

salienta que não é necessário conquistar o espaço para resolver os problemas sociais, é algo mais simples e a tecnologia não pode ajudar diretamente.

Os discursos de Khomeini procuravam enfatizar que o progresso e a modernidade apresentados ao mundo como símbolos de sucesso – por parte dos “imperialistas” –, de fato, eram uma armadilha, pois apenas um seleto grupo teria acesso a eles, os demais continuariam na periferia do mundo, provendo o desenvolvimento dos “imperialistas”. Desse modo, como havia um forte sentimento antiimperialista na década de 1970, os discursos de Khomeini, cujo cunho religioso é inegável, extrapolavam essa fronteira e alcançavam a população oprimida pelo modelo econômico mundial. Um discurso semelhante ao dos países do “terceiro mundo”, entretanto, com a perspectiva de solução distinta, pois o embate principal da época era ideológico, não religioso.

Ainda, no que tange à existência de um modelo islâmico de governo que atenda aos interesses do povo, Khomeini reporta-se ao período do profeta Mohammad e salienta que naquele momento sua liderança foi absoluta, ou seja, abrangia tanto o aspecto político como o religioso. O sucesso de um governante com legitimidade para atuar em múltiplas esferas apresenta a continuidade do argumento de Khomeini para justificar a perspectiva xiita do processo de sucessão. Khomeini expõe que se Mohammad não tivesse feito a indicação de um sucessor para desempenhar o “poder executivo”, teria falhado em sua missão, pois não lhe coube apenas revelar as leis islâmicas, mas fazer com que elas se propagassem.

Construindo essa justificativa, Khomeini reforça a importância do imato para a propagação da fé e como princípio básico do xiismo; e clama:

You must tell people: ‘We believe in the Imamate; we believe that the Prophet (s), appointed a successor to assume responsibility for affairs of the Muslims, and that he did so in conformity with the divine will. Therefore, we must also believe in the necessity for the establishment of government, and must strive to establish organs for the execution of law and the administration affairs’. (KHOMEINI, 2005, p. 15-16)

A necessidade de o ulemá assumir o poder executivo pauta os discursos de Khomeini, pois, segundo sua argumentação, a separação entre religião e política foi algo construído pelos “imperialistas”. Se, eventualmente, algum ulemá ratificou tal sistema, efetivamente, ele estaria se beneficiando das benesses estrangeiras, pois, ao exercício do poder, desde o período do profeta, sempre estiveram vinculados tanto os aspectos políticos quanto os religiosos.

Ainda, todo o interesse dos “imperialistas” pelo Irã teria um objetivo claro que passaria longe de preocupações com o bem-estar da população, eles estariam interessados nas riquezas minerais do país: no petróleo. De certo modo, como o petróleo passa a ser uma

importante *commodity* no mercado internacional a partir do início do século XX e, concomitantemente, a intervenção estrangeira no Oriente Médio data desse período, é possível perceber uma relação próxima entre a mudança de *modus operandi* dos ulemás até o final do século XIX e sua maior participação no início do XX.

Em consonância com tal perspectiva, Khomeini apresenta sua argumentação geral sobre o porquê de o Islã estar sofrendo com a ação dos “imperialistas”, e vai além, pois segundo seu ponto de vista, haveria uma maneira para resolver esse problema e, para tanto, bastaria colocar em prática o sistema de governo do *wilayat al-faqih*, pois ele contempla toda a carga de justiça que o Islã propaga. Ainda, no intuito de complementar sua argumentação, Khomeini salienta que não basta ter boas leis, é necessário que haja uma estrutura para implementá-las. Nesse modelo, devido à sua natureza, elas exigem que haja um executor.

Mas quem seria esse executor? A essa questão Khomeini retoma, novamente, ao período do profeta e enfatiza que após sua morte, como exposto anteriormente, a sucessão estaria designada, mas mais do que isso, esse ato, *per si*, implicaria a necessidade do estabelecimento de um governo para promulgar “os comandos divinos”. Qualquer entendimento que restrinja a necessidade do governo para apenas aquele período de tempo ou lugar específico, incorre num equívoco, pois Khomeini, reportando aos versos corânicos,

Esta é uma Mensagem para os homens, para que se guiem e, com ela, sejam admoestados, e para saibam que Ele é Deus Único, e, também, para que os dotados de discernimento meditem. (14:52)

É de admirar que os homens que revelemos a um homem, dentre eles: “Admoesta os humanos⁹⁰ e alvissara aos que crêem que terão, junto de seu Senhor, real primazia?” os renegadores da Fé dizem: “Por certo, este [o profeta Mohammad] é um evidente mágico. (10:2)

Dize, Muhammad: “Ó homens! Sou-vos, apenas, evidente admoestador. (22:49)

Muhammad não é pai de nenhum de vossos homens, mas o Mensageiro de Allah e o selo [último] dos Profetas. E Allah, de todas as cousas, é Onisciente. (33:40)

Para que admoeste quem está vivo e para que o Dito se cumpra contra os renegadores da Fé. (36:70)

reforça que seus desígnios são permanentes e devem ser promulgados até o fim dos tempos.

Se os islâmicos possuem um sistema cuja perfeição advém de Deus e, por isso, pode suplantar todos os problemas da humanidade, Khomeini passa a discutir uma segunda questão de grande relevância e que serve para reforçar a necessidade de logo estabelecer o *wilayat al-faqih*. Para ele, não seria justo que após a *Ocultação* prevalecesse a anarquia; assim, todo o código islâmico deveria ser reinserido na sociedade.

The nature and character of Islamic Law and the divine ordinances of the *shā'ih* furnish additional proof of the necessity for establishing government, for they

⁹⁰ Os humanos: a Humanidade, em todas as épocas, até o dia do Juízo. (NASR, s.d.)

indicate that laws were laid down for the purpose of creating a state and administering the political, economic and cultural affairs of society. (KHOMEINI, 2005, p. 22) (grifo do autor)

Khomeini justifica a utilização dos instrumentos islâmicos, reiterando que eles já contemplam todos os aspectos da vida humana. Na *Sharia* há a regulação dos atos dos homens desde a forma embrionária até sua morte, nela também estão expostas como devem ser as relações sociais (familiares e como vizinhos), comerciais, políticas, econômicas, etc. E, no Corão e na Suna “contain all the laws and ordinances man needs to attain happiness and the perfecting of his state”. (KHOMEINI, 2005, p. 23)

Para que esse “sistema perfeito” entre em vigor, torna-se necessário que existam pessoas que saibam como fazê-lo funcionar, e, nesse sentido, a presença de um clérigo é primordial. Existem muitas instâncias para sua atuação, desde a arrecadação de impostos religiosos até sua adequada destinação – que está expressa nos *ahadith*, por isso, os *fuqaha* têm mais capacidade para entender –, desde a designação das penalidades impostas pela lei até sua devida aplicação, e, sem que se esqueça a guarda e defesa do território.

If the Muslims had acted in accordance with the command, and after forming a government [legitimamente instituído pelo *wilayat al-faqih*], made necessary extensive preparations to be in a state of full readiness for war, a handful of Jews would never have dared to occupy our lands and to burn and destroy the Masjid al-Aqsā⁹¹ without the people’s being capable of making an immediate response. All this has resulted from the failure of the Muslims to fulfill their duty of executing God’s law and setting up a righteous and respectable government. If the rulers of Muslim countries truly represented the believers and enacted God’s ordinances, they would set aside their petty differences, abandon their subversive and divisive activities, and join together like the fingers of one hand. Then a handful of wretched Jews (the agents of America, Britain and other foreign powers) would never have been able to accomplish what they have, no matter how much support they enjoyed from America and Britain. All this has happened because of the incompetence of those who rule over the Muslims. (KHOMEINI, 2005, p. 26-27)

Retomando sua argumentação contra os governos que foram instituídos contra as leis islâmicas, Khomeini expressa que mesmo durante o imamato de Ali não foi possível manter a estabilidade do governo porque os Omíadas subverteram as bases do sistema islâmico. Esses problemas foram incorporados pelos Abássidas e, dando continuidade à argumentação de Khomeini, o próprio governo do xá possuiria essas características perversas e anti-islâmicas. Assim, conclui: “[...] the existence of a non-Islamic political order necessarily results in the non-implementation of the Islamic political order. Then all non-Islamic systems of

⁹¹ Masjid al-Aqsā é o local em Jerusalém onde o profeta Mohammad ascendeu ao céu no décimo primeiro ano de sua missão (Corão, 17:1). Também há um complexo de mesquitas e outros prédios que foram construídos no local e, em 1969 – dois anos depois da ocupação de Jerusalém pelos israelenses –, o chefe desse complexo fora ferido gravemente por um incêndio criminoso.

government are the systems of *kufir*⁹² since the ruler in each case is an instance of *tāghūt*,⁹³ and it is our duty to remove from life of Muslim society all traces of *kufir* and destroy them.” (KHOMEINI, 2005, p. 28)

A necessidade de recriar a ordem na *ummah* acaba sendo um argumento recorrente nos discursos de Khomeini e, para justificar essa necessidade, há a exposição da interferência que as potências exerceram no mundo islâmico – principalmente no início do século XX –, ocasião em que dividiram toda a região e “criaram nações artificialmente”. Para Khomeini a força do imperialismo ultrapassa os valores e interesses locais e impõe a tirania para alcançar seus objetivos. A estratégia dos “imperialistas” perpassa pela criação de elites dentro dos países dominados que governem em seu favor.

[...] the imperialists imposed on us an unjust economic order, and thereby divided our people into two groups: oppressors and oppressed. Hundreds of millions of Muslims are hungry and deprived of all forms of health care and education, while minorities comprised of the wealthy and power live a life of indulgence, licentiousness, and corruption. The hungry and deprived have constantly struggled to free themselves from the oppression of their plundering overlords, and their struggle continues to this day. (KHOMEINI, 2005, p. 30)

Diante da situação exposta por Khomeini, novamente, a única maneira que se apresenta para que essa situação se encerre é fazer com que os ulemás assumam o poder e imponha o sistema islâmico. Mas, no entender de Khomeini, não é uma opção que está sendo oferecida ao ulemá, eles têm de assumir sua obrigação perante Deus. Para tanto, ainda recorre ao profeta Mohammad como exemplo e enfatiza que ele não teve a opção de escolher, lhe foi atribuída a missão de difundir o Islã.

Desse modo, partindo da perspectiva khomeiniana de que o governo islâmico traria a solução para os problemas existentes na sociedade, cabe lembrar que a diferença básica entre esse e uma república ou monarquia constitucional está no “fator garantia de infalibilidade do sistema”, que diz respeito à elaboração das leis. Somente no sistema islâmico as leis foram elaboradas por Deus, por isso não há equívocos, nos outros sistemas temos a participação dos homens, por isso há a possibilidade de estarem sujeitos à imperfeição. E esse aspecto é importante, na visão de Khomeini, porque a sociedade islâmica é pautada, exclusivamente, por leis. Não se pode atribuir o valor da dúvida às leis, uma vez que elas regem toda a sociedade. Elas têm de ser perfeitas.

⁹² Rejeição da orientação divina, ou seja, a antítese do Islã.

⁹³ Aquele que ultrapassa todas as fronteiras do despotismo e tirania, e, por conseguinte, clama para si as prerrogativas da divindade, seja explícita ou implicitamente.

Assim, modelos monárquicos estão fadados ao fracasso, segundo Khomeini, pela própria estrutura tirânica e a necessidade de manter toda uma corte em torno do monarca – que lança mão de leis que versam sobre as necessidades dos monarcas e suas cortes, mas não do povo. Além do que, todo esse gasto, que poderia ser revertido ao povo, serve de ostentação e reforça a dicotomia entre oprimidos e opressores. Por sua vez, o sistema islâmico além de ser simples, afasta de sua órbita toda a burocracia que está investida na monarquia.

Exposta a fragilidade da monarquia, Khomeini passa a construir o perfil de como deveria ser esse governante do *wilayat al-faqih*, ele lembra que para uma sociedade baseada em leis, o conhecimento sobre elas é imprescindível, ou seja, a hierarquização⁹⁴ dentro da religião é um elemento importante.

Since Islamic government is a government of law, knowledge of the law is necessary for the ruler, as has been laid down in tradition. Indeed such knowledge is necessary not only for the ruler, but also for anyone holding a post or exercising some government function. The ruler, however, must surpass all others in knowledge. In laying claim to the Imamate, our Imāms also argued that the ruler must be more learned than everyone else. (KHOMEINI, 2005, p.41)

Mas não é apenas o conhecimento das leis islâmicas que se torna necessário para governar; seguindo os princípios estabelecidos pelo profeta, ainda seria obrigatório seu conhecimento das disposições e preceitos do Islã e sua excelência em crenças e moral. Para as demais instâncias de governo, Khomeini expõe que não são necessárias todas essas características, basta que domine o conhecimento suficiente para a função que vai exercer. Nesse sentido, explicita-se o porquê de no modelo islâmico apenas os altos postos terem de ser ocupados por clérigos.

Apesar dessas características requeridas para o governante, Khomeini enfatiza que o *faqih* não pode ser comparado ao profeta, tampouco aos Imãs, o status deles seria distinto, e, apenas a função de governar seria a mesmo,

When we say that after the Occultation, the Just *faqih* has the same authority that the Most Noble Messenger and the Imāms (‘a) had, do not imagine that the status of the *faqih* is identical to that of the Imāms and the Prophet (‘a). For here we are not speaking of status, but rather of function. By “authority”, we mean government, the administration of the country, and the implementation of the sacred laws of the *shari’ah*. (KHOMEINI, 2005, p. 45)

⁹⁴ Posteriormente, em outra parte de seus discursos Khomeini afirmará que não há hierarquia dentre os *fuqaha*, contudo, o estabelecimento da República Islâmica mostrou que, apesar de o Supremo Líder ser eleito por seus pares, na sequência ele passa a ter ascendência sobre os demais nos aspectos políticos. No que tange aos aspectos religiosos é necessário retomar o princípio de que cada xiita tem o direito de escolher seu jurisconsulto e imitá-lo, assim, nesse sentido uma suposta *fatwa* do Líder Supremo somente encontraria empregabilidade se versasse sobre temas políticos ou se os demais *fuqaha* endossassem. Essa questão será discutida com os aiatolás iranianos nos próximos subcapítulos.

Ainda, Khomeini enfatiza que a função dos *fuqaha* é de extrema importância, pois apenas eles têm condições para analisar a procedência e aplicabilidade da Tradição. Também, complementa sua exposição lembrando que alguns *fuqaha* se submeteram aos “imperialistas” e legitimaram governos usurpadores, inclusive encobrindo o correto entendimento sobre as leis islâmicas. De certo modo, Khomeini remete à atuação de vários clérigos que se sujeitaram aos desígnios do xá, inclusive, como foi exposto no capítulo 2, tal situação tornou-se flagrante com a criação de um “clero paralelo” para legitimar as ações do governo.

Khomeini deixa claro que a partir do momento em que o governo islâmico for estabelecido e os *fuqaha* tiverem de assumir suas obrigações com o povo e o Islã, terão de atuar com veemência, pois eles são a fortaleza do Islã.

The meaning of the statement of the Imām (‘a) that the *fuqahā* are the fortresses of Islam is that they have a duty to protect Islam and that they must do whatever is necessary to fulfill that duty. It is one of the most important duties and, moreover, an absolute duty, not a conditional one. (KHOMEINI, 2005, p. 59)

E, Khomeini complementa,

It is an issue to which the *fuqahā* of Islam must pay attention. The religious teaching institution must give due thought to matter and equip itself with the means and strength necessary to protect Islam in the fullest possible sense, just the Most Noble Messenger (s) and the Imāms (‘a) were the guardians of Islam, protecting its beliefs, ordinances and institutions in the most comprehensive manner. (KHOMEINI, 2005, p. 59)

A forma com que Khomeini expõe a necessidade de os *fuqaha* governarem, uma vez que são considerados os *curadores*⁹⁵ dos profetas, salienta que a eles compete a implementação das ordenanças divinas na cobrança de impostos [religiosos], a proteção das fronteiras e as execuções penais dispostas em lei. Não se espera nada mais deles, complementa Khomeini, além da obrigação de que cumpram exatamente o que está disposto nas leis islâmicas, sem excesso ou claudicância.

Complementarmente, Khomeini traz que

There is a tradition of Imām Ridā (‘a) in which he says approximately the following: “An upright, protecting, and trustworthy *imām* is necessary for the community in order to preserve it from decline,” and then reasserts that the *fuqahā* are the trustees [no sentido de curador/administrador/depositário] of the prophets (‘a). Combining the two halves of the tradition, we reach the conclusion that the *fuqahā* must be the leaders of the people in order to prevent Islam from failing into decline and its ordinances from failing into abeyance. (KHOMEINI, 2005, p. 65-66)

⁹⁵ Mais do que simples administradores, para Khomeini eles são considerados os depositários de uma obrigação imposta pelos profetas, daí a maior obrigação deles.

Ainda, para referendar a legitimidade de os *fuqaha* exercerem a função de governar a *umma* na ausência do *Imã Oculto*, Khomeini lança mão de mais um conceito, qual seja, a “prova de Deus”. Segundo Khomeini, uma “prova de Deus” é aquela em que Deus expôs os assuntos relacionados à conduta; todos seus feitos, ações e ditos constituem uma prova para os muçulmanos. E, com base na exposição sobre a importância dos *fuqaha* para o restabelecimento do sistema de governo islâmico, eles se constituiriam numa prova para o povo.

Today, the *fuqahā* of Islam are proof to the people. Just as the Most Noble Messenger (‘a) was the proof of God – the conduct of all affairs was entrusted to him so that whoever disobeyed him had a proof advanced against him – so, too, the *fuqahā* are the proof of the Imām (‘a) to the people. All the affairs of Muslims have been entrusted to them. God will advance a proof and argument against anyone who disobeys them in anything concerning government, the conduct of Muslim affairs, or the gathering and expenditure of public funds. (KHOMEINI, 2005, p. 73)

Khomeini lembra que o profeta Mohammad foi o maior exemplo de governante, e os demais devem pautar sua conduta por esse modelo. Da mesma maneira que ele dava uma ordem para destruir o que quer que fosse prejudicial ao Islã e aos muçulmanos – e, conforme o entendimento khomeiniano, suas ordens eram sempre justas – tinham convicção de seus atos; se tivesse se omitido a dar uma ordem como essa, teria negligenciado sua obrigação com os muçulmanos e com toda a humanidade. Khomeini reforça que, quem governa sob os muçulmanos, ou sob qualquer sociedade humana, em geral, deve sempre levar em consideração o bem-estar e interesse públicos; concomitantemente, deve ignorar os sentimentos e interesses pessoais. Por esta razão, o Islã está preparado para subordinar os indivíduos aos interesses coletivos da sociedade e tem erradicado numerosos grupos que constituíam uma fonte de corrupção e danos à sociedade humana.

Conforme Khomeini aprofunda em sua exposição acerca da legitimidade do governo dos *fuqaha*, maior é sua preocupação em fundamentá-la a partir do Corão e dos *ahadith*. Sua construção e desencadeamentos levam à constatação de que um jurista deve governar o estado islâmico e que esse modelo é o melhor possível porque foi estabelecido por Deus. Assim, não há margem de erro, conclui, a visão khomeiniana.

A relação entre a atuação e a omissão dos *fuqaha* é outro aspecto abordado por Khomeini e, indiretamente, auxiliaria nos desenvolvimentos posteriores que desencadeariam na Revolução Islâmica no Irã. Para Khomeini, um *faqih* tem condições de saber se um determinado governante está se afastando dos preceitos islâmicos, e, nesse caso, ele não pode se omitir e deve procurar uma forma para “proibir o mal”. Se esse governante não retornar ao caminho “na senda reta ao Islã” e à obediência às leis de Deus, ainda, se tentar silenciá-lo (o

faqih) pela força das armas, indubitavelmente estará em guerra com todos os muçulmanos, pois esse movimento alcançará o status de rebelião em grupo (*fī'a bāghiya*). “It will then be the duty of the Muslims to engage in an armed *jihād* against that ruling group in order to make the policies of the ruling society and the norms of government conform to the principles and ordinances of Islam.” (KHOMEINI, 2005, p. 101)

Para reforçar a mensagem de que apesar das dificuldades os muçulmanos não podem se sujeitar ao opressor, Khomeini expõe:

It is true that at present, you do not have the power to prevent the innovative practices of the rulers or to half the corruption in which they are engaged. But at least do not stay silence. If they strike you on head, cry out in protest! Do not submit to oppression; such submission is worse than oppression itself. In order to counteract their press and propaganda apparatus, we must create our own apparatus to refuse whatever lies they issue and to proclaim that Islamic justice is not what they claim it is, but on the contrary, has a complete and coherent program for ordering affairs of the family and all Muslim society. All these matters must be made clear so that people can come to know the truth and coming generations will not take the silence of the religious leaders as proof that the deeds and policies of the oppressors conform to the *sharī'ah*, and that the perspicacious religion of Islam allows them to “consume what is forbidden,” or in other words, to plunder the wealth of the people. (KHOMEINI, 2005, p. 101-102)

Em seus últimos discursos aos estudantes de Najaf, Khomeini se dedica a reforçar a necessidade de lutar contra o opressor e trabalhar em função de construir as condições para que o *wilayat al-faqih* seja estabelecido. Porém, como foi apontando no início desse subcapítulo, Khomeini enfatiza que esse não é um sistema novo, mas o mais justo e, por isso, deveria ser restabelecido. Também, Khomeini retoma à *fatwa* do aiatolá Shirazi para expor sua importância e salientar que muitas vezes a existência de circunstâncias específicas faz com que os *fuqaha* atuem de modo particular,

As I stated previously, the subject of the governance of *faqīh* is not something new that I have invented; since the very beginning, it has been mentioned continually. The ruling given by late Mīrzā Hasan Shirāzi prohibiting the use of tobacco was in effect a governmental ruling; hence all other *fuqahā* were obliged to follow it, and indeed the great *‘ulamā* of Iran did follow it, with only a few exceptions. It was not a judicial ruling on a matter being disputed by few individuals, based purely on his own determination. It was instead a governmental ruling based on the interests of Islam and the Muslims and his determination of secondary consideration (*‘unvān-i-sanavi*).⁹⁶ As long as this secondary consideration obtained, the ruling retained its validity, and when the consideration no longer applied, the decree also ceased to apply. (KHOMEINI, 2005, p. 111-112)

⁹⁶ “Secondary Consideration”, ou “Aspecto Secundário”, subentende-se que ocorre quando determina circunstância está imbuída de forte significação legal. Nesse caso, o tabaco não é algo religiosamente proibido, contudo, devido à necessidade de retaliar a Grã-Bretanha, ele tornou-se proibido. Assim, uma determinada circunstância gerou a proibição. Para mais detalhes sobre esse evento, ver subcapítulo 2.1

Khomeini, com base em toda sua exposição sobre o *wilayat al-faqih*, entendia que o dever do muçulmano era propagá-lo. “You have neither a country nor an army now, but propagating activity is possible for you, because the enemy has been unable to deprive you of all the required means.” (KHOMEINI, 2005, p. 113) Falando com uma audiência formada por religiosos, Khomeini entende que a melhor maneira para fazer com que as pessoas venham a conhecer o *wilayat al-faqih* é levando-o para todos os meios, sejam eles o popular ou junto aos intelectuais. Propagar e instruir: foram eleitas como as duas ações mais importantes para os *fuqaha*.

Também, o perigo dos “imperialistas” e de seus aliados não é esquecido por Khomeini; ele alerta que será construída uma rede de informação que terá a única finalidade de difundir inverdades sobre o Islã e o governo islâmico, mas Khomeini se apega aos jovens religiosos para ajudá-lo,

You, the younger generation in the religious institution, must come fully to life and keep the command of God alive. Develop and refine your thinking, and lay aside your concern with the minutiae and subtleties of the religious sciences, because that kind of concentration on petty details has kept many of us from performing our more important duties. Come to the aid of Islam; save Islam! They are destroying Islam! Invoking the laws of Islam and the name of the Most Noble Messenger (s), they are destroying Islam! Agents – both foreigners sent by the imperialists and native employed by them – have spread out into every village and region of Iran and are leading our children and young people astray, who might otherwise be of service to Islam one day. Help save our young people from this danger! (KHOMEINI, 2005, p. 115)

Se, conforme aponta Khomeini, a transformação advirá a partir do momento em que as pessoas conhecerem o governo islâmico, então, uma atenção especial é dada à nova geração de religiosos. Quando Khomeini clama para que eles “deixem de lado as minúcias e sutilezas das ciências religiosas” em prol de refinarem seu pensamento, ele está dando uma ênfase ainda maior aos aspectos políticos do Islã. Para sedimentar a perspectiva do governo islâmico, Khomeini sabe que a transição dificilmente será pacífica, pois há interesses muito maiores do que os islâmicos em jogo. Khomeini nomeia os interessados (“imperialistas” e todos em sua órbita) e, no ponto inicial, foca nos seminários.

It is the duty of the teaching institution today in Qum, Mashhad, and elsewhere to propagate Islam, to expound this faith and school of thought. In addition to Islam, you must make yourselves known to the people of the world and also authentic models of Islamic leadership and government. You must address yourselves to the university people in particular, the educated class. The students have had their eyes opened. I assure you that if you present Islam and Islamic government to the universities accurately, the students will welcome it and accept it. The students are opposed to tyranny; they are opposed to the puppet regimes imperialism imposes; they are opposed to thievery and the plundering of public wealth; they are opposed to this consumption of what is forbidden and this deceitful propaganda. But no

student could be opposed to Islam, whose form of government and teaching are beneficial to society. The students are looking to Najaf, appealing to help. Should we sit idle, waiting for them to enjoin the good upon us and call us to our duties? Our young people studying in Europe are enjoining the good upon us; say to us: “We have organized Islamic associations; now help us”! (KHOMEINI, 2005, p. 116)

A estrutura de ação que Khomeini conclama que seja montada, caracteristicamente, já desenhava um modelo revolucionário. No entanto, o princípio básico era de que o conhecimento do Islã seria o diferencial para que o resultado lograsse efeito. Retomando suas analogias entre o momento presente e o período do profeta Mohammad, Khomeini lembra que no início do Islã houve dificuldade para a difusão da nova religião, o profeta ficou vários anos sem difundi-la, contudo, quando ela chegou aos povos, por ser a verdadeira mensagem de Deus, alcançou sua aceitação. Desse modo, para que o Irã deixasse de sofrer com a tirania do xá, bastaria que as pessoas conhecessem o Islã.

The Muslims will be able to live in security and tranquility and preserve their faith and morals only when they enjoy the protection of government based on justice and Law, a government whose form, administrative system, and laws have been laid down by Islam. It is our duty now to implement and put into practice the plan of a government and the political and social principles of Islam to broad segments of humanity, we will create a strong new current of thought and powerful and popular movement that will result in the establishment of an Islamic government. (KHOMEINI, 2005, p. 138-139)

A força do movimento constituído por Khomeini, como foi apresentado nos capítulos anteriores, fez com que a Revolução se tornasse “uma verdade” e conseguisse transformar o curso da história iraniana. Talvez mais do que a história de um país, a proposta de Khomeini era fazer com que “as pessoas conhecessem o Islã” e a partir desse momento a transformação dar-se-ia. Evidentemente que todos os mecanismos apontados por Khomeini para divulgar o *wilayat al-faqih* foram utilizados, contudo, a Revolução Islâmica do Irã tem de ser analisada a partir de outras variáveis, não apenas a questão religiosa. Mas nenhuma delas pode dirimir o impacto do que foi planejado em Najaf e levado para o Irã (e o mundo).

As consequências dos discursos de Najaf são claras e a Revolução Islâmica ocorreu pouco menos de dez anos depois do “chamado de Khomeini”, no entanto, tendo em vista que a instauração do *wilayat al-faqih* fez com que toda uma classe de religiosos passasse a governar o país, nos próximos subcapítulos serão discutidas algumas questões relacionadas à proposta original de Khomeini para entendermos qual foi a importância do *wilayat al-faqih* para essa transição.

4.3 WILAYAT AL-FAQIH, A SUBJETIVIDADE DA CRIAÇÃO

A força dos discursos de Khomeini está em sua grande capacidade argumentativa e poder de envolver a audiência, talvez a maior prova desse fato seja a concretização da República proposta por ele. Para tanto, o que se destaca no discurso do Grande aiatolá é a utilização objetiva de signos que potencializaram sua mensagem.

Nesse sentido, a estratégia de Khomeini pode ser definida da seguinte maneira, por um lado ele fortalece seus discursos a partir de referenciais religiosos que têm o elemento dogmático islâmico como embasamento fundamental; por outro lado, a utilização da perspectiva de conflito entre opressores e oprimidos suprime as deficiências racionais que a religião não consegue atender. Assim, os discursos ganharam força e conquistaram uma gama imensa de seguidores que passou a colocar em prática seus ensinamentos.

É fato que a grande capacidade de jurisconsulto conquistada por Khomeini fez com que ele trouxesse aos xiitas um modelo de governo islâmico que conciliava as glórias do período do profeta com as promessas de resolução dos problemas sociais que os estados modernos não tinham conseguido. E, nesse sentido, não há dúvidas de que o *wilayat al-faqih* foi assimilado pela sociedade iraniana, haja vista estar implantado há mais trinta anos.

Tendo por base essa perspectiva; para a etapa de entrevistas com os aiatolás não houve a necessidade de discutir a originalidade⁹⁷ do *wilayat al-faqih* a partir das fontes, mas sim, o entendimento que tinham sobre esse sistema de governo. Isso porque, mais do que acender uma discussão sobre a fidedignidade das fontes utilizadas por Khomeini, a questão preponderante recaia sobre o entendimento que os próprios aiatolás tinham acerca dos fatos. Se constatada a reprodução argumentativa de Khomeini nas respostas dos aiatolás, por conseguinte, implicaria em sua ratificação.

Contudo, ressalta-se, ainda assim não seria possível afirmar se a assimilação se deu pela aceitação dos argumentos religiosos utilizados para expô-la (dogmatização), ou por pragmatismo, haja vista o fato de os ulemás assumirem uma posição de destaque ainda maior na sociedade com a instauração do *wilayat al-faqih*. Desse modo, entrevistar as atuais lideranças religiosas iranianas xiitas apresenta-se como uma maneira para entender como a proposta do *wilayat al-faqih* repercute, atualmente, junto aos ulemás que ajudaram na construção da Revolução.

Assim, as entrevistas foram estruturadas da seguinte maneira: após o primeiro questionamento sobre o *wilayat al-faqih* as demais questões versaram sobre desdobramentos

⁹⁷ No sentido de procedência, se era uma teoria criada ou recuperada.

desse tema. Desse modo, todos os entrevistados apresentaram suas impressões sobre as mesmas questões propostas, contudo, a importância maior ou menor sobre a abordagem de cada uma delas deu-se pela própria possibilidade metodológica escolhida, a qual atribuía ao pesquisador/entrevistador a condução dos temas de acordo com o perfil específico do entrevistado.

Diante da modalidade de entrevista proposta, os juristas – da mais alta hierarquia xiita – sentiram-se confortáveis em discutirem quaisquer questões relacionadas ao *wilayat al-faqih*, um tema de amplo domínio para eles, inclusive, em todas as solicitações de entrevistas – nas quais apenas indicava-se o tema – nenhum questionamento extra foi feito. Ou seja, os aiatolás iriam falar sobre algo que conhecem profundamente e em seu ambiente.

Ao iniciarem as entrevistas, constantemente trazia-se uma questão relacionada à anterioridade da teoria do *wilayat al-faqih* aos discursos de Khomeini em Najaf. Sobre esse fato, o aiatolá Garomi⁹⁸ (2011), enfaticamente assumiu o mesmo entendimento de Khomeini, ou seja, o *wilayat al-faqih* já existia e os sábios xiitas já haviam falado sobre isso em inúmeras ocasiões; os *ahadith*, segundo o aiatolá, indicam esse fato com muita clareza. Para reforçar sua argumentação, Garomi lança mão do seguinte exemplo:

Na época do falecimento do Profeta já era sabido que a liderança deveria ser seguida através do Imã Ali [aqui, Garomi reporta-se ao evento do Ghadir Khumm, no qual teria havido a designação de Ali como seu sucessor] e mesmo após a *Ocultação* esse procedimento era de domínio público. Ocorre que a formalização somente veio a ser feita pelo aiatolá Khomeini. Mas isso não desmerece seu trabalho intelectual, pelo contrário, somente uma pessoa com uma capacidade diferenciada como jurista poderia ter exposto com tanta presteza a importância de restaurar o *wilayat al-faqih*. (GAROMI, 2011)

Na mesma linha argumentativa de Garomi (2011), o aiatolá Yazdi⁹⁹ (2011) entende que o conceito de *wilayat* foi expresso pelo profeta e, conseqüentemente, sua autoridade

⁹⁸ O aiatolá Garomi, além de ser considerado um grande jurista, esteve com Khomeini durante o processo de construção da Revolução e, durante as entrevistas – foram duas –, sempre que era feita qualquer menção a um entendimento distorcido sobre os propósitos do primeiro Líder Supremo do Irã, tratava da questão com muita objetividade e “dizia que o que Khomeini queria dizer é...”. Normalmente, para fundamentar suas respostas, Garomi recorreu às fontes religiosas. Também é importante salientar que Garomi é internacionalmente conhecido por uma prática mística do xiismo, qual seja, o *Estekhareh*. De acordo com sua explicação, quando alguém vive um processo de dúvida acerca de determinada situação e não consegue escolher qual seria a melhor opção a ser adotada, ela procura o aiatolá Garomi e, num ato de abrir o Corão, é apresentada qual deve ser a melhor opção a ser adotada. Normalmente, ao final da oração da noite Garomi permanece no salão de orações e atende as pessoas. Muitas vezes não há nem a necessidade de expor ao aiatolá seu anseio, basta olhar para Garomi que ele entende qual deve ser o problema e busca auxiliar a pessoa através do Corão. Também é possível fazer a consulta através do telefone e, durante as entrevistas com o aiatolá algumas vezes ele as interrompeu para atender alguém cuja necessidade era tida como “urgente”.

⁹⁹ Diferentemente do aiatolá Garomi, o aiatolá Yazdi ostenta uma gama bastante grande de seguranças em seu escritório, contudo, somente os equipamentos de gravação e fotografia foram vistoriados e depois entregues para

perante a população é inquestionável. Como Khomeini, Yazdi também recorre ao Corão (fonte inquestionável para os muçulmanos) para impor credibilidade à sua argumentação e cita vários versos que, por sua vez, são os mesmos dos discursos de Khomeini em Najaf. Assim, avançando em sua explanação, além de afirmar que o sistema político já existia, expõe que os versos também provam que o profeta detinha os poderes político e religioso.

Para enfatizar essa dupla função do governante, Yazdi salienta que “mesmo a liderança religiosa não se resume às orações, existem outras ações políticas que estão interligadas à religião. Também, não se pode deixar de mencionar a importância das dimensões social e jurídica na atuação do governante [referindo-se ao profeta]”. (YAZDI, 2011)

Independentemente das divergências acerca do processo de sucessão no Islã – pós-morte do profeta –, Yazdi (2011) é enfático ao salientar que a designação de Ali como Imã representa o início da construção do modelo de governo que os xiitas buscavam implantar. Nele, encontravam-se as características do religioso e do guerreiro disposto a defender o Islã e os muçulmanos dos usurpadores.

O aiatolá Hadavi¹⁰⁰, por sua vez, expõe que quando se trata de **conceitos e ideais** no xiismo, eles devem ser **entendidos de modo universal**, tal como o *wilayat al-faqih*. Assim, esses **elementos** sempre mantêm sua integridade, pois não se diferem, tampouco se alteram com o tempo ou lugar. Nesse caso, os **entendimentos** são atemporais e sem fronteiras. Contudo, lembra Hadavi (2011) que “além desses temas universais, que não se alteraram, há temas que estão condicionados ao momento histórico que ocorrem, ou mesmo pelo local”.

Ocorre que no período do Profeta essa combinação de elementos existia e por isso que ele foi capaz de constituir o governo com essa configuração. Ele foi o

serem utilizados durante a entrevista. Yazdi é considerado um aiatolá conservador e, durante a entrevista esse aspecto ficou bastante evidente. Mesmo expondo pontos de vista que talvez pudessem ser mal-entendidos pelo Ocidente, não hesitou em responder as questões que foram formuladas. Inclusive, em algumas circunstâncias para demonstrar os aspectos “corretos” do Islã, questionou a razão pela qual o Brasil teria aceito a união entre pessoas de mesmo sexo. Essa questão, para ele, não encontra justificativa nas leis divinas.

¹⁰⁰ Aiatolá Hadavi é um clérigo considerado moderado, suas interpretações sobre a *Sharia* encaixam-se entre a percepção dos clérigos linha-dura do Irã – ora no poder – e os reformadores iranianos que almejam maior liberdade político-social e interpretações menos radicais do Islã. Hadavi é um aiatolá que tem grande acesso ao cenário internacional e constantemente participa de eventos de grande envergadura tanto no Oriente Médio quanto na Europa. Foi o único aiatolá que falava inglês, por isso, não houve a necessidade de tradutor. Em alguns aspectos o ponto de vista de Hadavi aproxima-se da perspectiva do ex-presidente iraniano Mohammad Khatami sobre a abertura do Irã para o Ocidente, contudo, como pode ser constatado no transcorrer da entrevista, Hadavi ratifica a importância da manutenção do *wilayat al-faqih* para a manutenção dos “ganhos obtidos com a Revolução”, enquanto Khatami é mais crítico nesse aspecto. Cabe fazer a ressalva, aqui, que, apesar de Khatami ser uma figura de extrema importância no Irã contemporâneo, sua perspectiva acerca da situação política iraniana não foi objeto de estudo dessa pesquisa uma vez que ele não detém o título de aiatolá – um requisito necessário que fora estipulado na metodologia proposta.

responsável por trazer a estabilidade para uma região e “criar um Estado”. Nesse Estado ele exercia tanto o poder religioso como o poder político. Mas havia uma estrutura montada para lhe dar suporte e os emires governavam algumas localidades sob as determinações do Profeta.

Nos dias de hoje, no Irã, houve a assimilação de outros mecanismos para dirigir o Estado, tais como a separação entre poderes, temos um Legislativo, um Judiciário e um Poder Executivo. O modelo atual atende às necessidades da sociedade contemporânea. (HADAVI, 2011)

Seguindo a mesma justificativa de Khomeini, Hadavi complementa sua argumentação sobre as diferenças na estrutura do governo (maior centralidade na época do profeta e dos Imãs e divisão em Poderes no Irã atual), mas não nas atribuições dos governantes, afirmando que: “é importante destacar que os sistemas políticos são diferentes porque temos momentos históricos diferentes, locais diferentes, sociedades diferentes, políticas diferentes, enfim, esse é um momento contemporâneo e suscetível a algumas mudanças. Contudo, se levarmos em consideração os aspectos universais do xiismo, não houve alteração.” (HADAVI, 2011)

Hadavi expõem com mais ênfase que a ideia central do *wilayat al-faqih* é de um sistema em que o controle recaia sob alguém que seja capaz de compreender os conceitos islâmicos e seus valores. “Se houver alguém que, na ausência do profeta e dos Imãs, detenha essas características, deverá exercer a função de governar. Considerando que nenhuma pessoa que exerça o papel de *faqih* estará se igualando ao profeta e aos Imãs, pois somente eles eram infalíveis”. (HADAVI, 2011)

Como se os aiatolás entrevistados estivessem na mesma sala em que Khomeini proferiu seus discursos, em Najaf (1970), ou estudaram a fundo “sua cartilha”, percebe-se que a linha argumentativa deles não abre possibilidades para divergências. Assim, visivelmente a questão sobre a existência do modelo de governo islâmico – *wilayat al-faqih* – precedente à exposição de Khomeini é algo incorporado pelos religiosos.

Como as respostas seguem um mesmo padrão, duas possibilidades se apresentam para esse entendimento, quais sejam, primeiramente de que o trabalho elaborado por Khomeini conseguiu alcançar os religiosos porque clarificou os aspectos que faltavam para legitimar o *wilayat al-faqih* e, com isso, a assimilação foi natural; ou, uma segunda possibilidade seria de que o trabalho proposto por Khomeini – de difundir o modelo de governo islâmico em todos os lugares, para todas as pessoas, de todas as classes, etc. – tenha alcançado êxito e fora incorporado, mas não de modo crítico, apenas a partir da massificação na difusão da teoria.

A primeira opção apresentaria um desenvolvimento natural do xiismo no sentido de reafirmar suas tradições a partir dos estudos de jurisprudência, já a segunda opção tem um caráter mais pragmático, pois a assimilação do modelo de governo islâmico, pelos ulemás, não implica na concordância da argumentação khomeiniana, mas sim num sentimento

corporativista em nome dos clérigos que galgariam o poder. Assim, não obstante Khomeini já ser detentor do carisma para exercer a dominação, contaria com o efeito legal e uma estrutura burocrático-religiosa para dar sustentação.

Avançando nos questionamentos acerca do *wilayat al-faqih*, um segundo aspecto relacionado a esse governo mereceu maior atenção, qual seja, se ele já havia sido instituído antes mesmo da *Ocultação*, por que não teve continuidade? Por que, somente a partir da Revolta do Tabaco houve o posicionamento mais enfático de uma liderança contra o governante, levando-a a retroagir em seu posicionamento?

Garomi (2011) ratifica seu posicionamento anterior ressaltando que em todo o período posterior à *Ocultação* sempre existiram lideranças. Contudo, a impossibilidade de exercer os poderes político e religioso, simultaneamente, fez com que aceitassem o governo de um rei. E, no que tange à liderança do aiatolá Shirazi, Garomi reitera que foi mais uma das lideranças de seu período. Inclusive, seu poder como *marja* era de tamanho reconhecimento que fez com que o xá revisasse o acordo com os britânicos.

Yazdi (2011) busca a referência nas fontes para afirmar que tanto o profeta quanto os Imãs que o sucederam deixaram claro como deveria ocorrer o governo após a *Ocultação*. Dessa maneira, não seria possível atribuir ao aiatolá Khomeini a criação de um sistema de governo como o *wilayat al-faqih*.

Quanto ao período da *Ocultação*, Yazdi (2011) enfatiza que é necessário ter atenção com esse momento porque os ulemás reconheceram nos reis apenas o direito de governar, mas continuaram detendo o “monopólio” da religião. Ainda, de acordo com Yazdi (2011), “não houve uma sujeição aos governantes, muitos aiatolás se posicionaram contra os xás que foram tiranos e, por isso, inclusive foram martirizados. Contudo, se, eventualmente, se aproximaram [ulemás] dos reis, isso ocorreu porque reconheceram neles os valores islâmicos.”

Esse posicionamento exposto por Yazdi possui fundamentação histórica, de fato encontramos divergências entre governantes e ulemás, contudo, há a contemporização com os clérigos que atuaram para dar suporte a governos tirânicos e essa questão, para Yazdi, é apenas um aspecto de menor importância.

Como desdobramento da questão anteriormente proposta, à ausência de um Líder Supremo nesse período da *Ocultação* traz dúvidas, porque o *wilayat al-faqih* não determina a divisão do exercício do poder, como teria ocorrido com o suporte dos ulemás aos xás.

Para entender esse modelo de liderança é preciso voltar a atenção para a similaridade entre o período de liderança do primeiro Imã, Ali, e o que ocorreu após a *Ocultação*. Nos vinte e cinco anos que sucederam à morte do Profeta, todos sabiam que a liderança deveria ser exercida por Ali, contudo, houve uma cooperação com os

califas no intuito de preservar a comunidade muçulmana. Passados esses anos, devido às condições propícias, Ali assumiu sua liderança. Em todo o período, a partir da *Ocultação*, os aiatolás sabiam da existência do *wilayat al-faqih*, no entanto, devido à impossibilidade de colocá-lo em prática, acabaram aceitando o governo de uma pessoa que não fosse um jurista. Independentemente de esse período de tempo ter sido 25 anos na época do Imã Ali, ou alguns séculos, da *Ocultação* ao estabelecimento da República Islâmica, o sistema de governo sempre existiu, apenas não tinha como ser implantado. (YAZDI, 2011)

Ainda, segundo Yazdi, quando se comparam os períodos dos aiatolás (depois da *Ocultação*) com o período dos Imãs, constata-se que os Imãs foram ajudados e receberam apoio da população para exercerem o poder, inclusive, no aspecto político; entretanto, quando não há o suporte da população para esse fim o modelo de governo não se concretiza. “Por isso que ocorrera essa ausência de clérigos exercendo o poder político; a população, por se afastar da religião, com receio de ser reprimida por tiranos ou por inúmeras outras razões que poderiam ser elencadas, não referendaram os aiatolás como líderes políticos, apenas religiosos.” (YAZDI, 2011)

Gharavian¹⁰¹, por sua vez, entende que a clareza acerca do *wilayat al-faqih* é resultado do entendimento que os juristas fizeram das fontes que são reconhecidas pelos xiitas. Assim, não há dúvida de que o modelo existe desde a *Ocultação*. “Vários dos sábios xiitas mencionam a existência teológica com muita clareza, então, como um sistema de governo, ele nunca deixou de existir, mesmo depois da *Ocultação*.” (GHARAVIAN, 2011)

Com base na argumentação dos aiatolás, torna-se clara a percepção deles de que não foi a ausência de conhecimento sobre o *wilayat al-faqih* que fez com que os ulemás não exercessem o poder político, mas a conjuntura histórica. A ação de governantes opressores, como os califas, impedira o restabelecimento dos ditames divinos. Novamente, uma argumentação completamente alinhada aos discursos de Khomeini.

Hadavi expõe que a partir da *Ocultação* coube ao *faqih* referir às principais fontes islâmicas, pois só ele é capaz de responder as principais questões contemporâneas. “O *faqih* é

¹⁰¹ Aiatolá Gharavian é considerado um dos maiores especialistas em *wilayat al-faqih* e, sua entrevista foi concedida em sua escola, onde ministra aulas para poucos estudantes de conhecimento mais aprofundado sobre o tema. Logo após ministrar uma aula para dois de seus alunos, ele disponibilizou-se a responder as questões. Sem qualquer restrição, respondeu plenamente as questões, contudo, após vinte minutos de entrevista Gharavian disse que teria um sobrinho que falava muito bem inglês e gostaria que ele também participasse da entrevista “para treinar a língua”, teria sido sua alegação. Prontamente foi aceito e o jovem de aproximadamente 24 anos tornou-se o tradutor. Inicialmente cheguei a considerar que Gharavian poderia estar em dúvida quanto à tradução do iraniano que me acompanhava como tradutor, entretanto, posteriormente conclui que se tratou, apenas, de criar uma situação para introduzir seu sobrinho para ter uma oportunidade de apreciar como seu tio é reconhecido internacionalmente por seu conhecimento. Essa conclusão é plausível, pois na cultura iraniana valoriza-se demais o status social da pessoa e, muitas vezes, a menção de que “fulano é importante” abre portas. Agrega-se a essa questão a valorização que o iraniano atribui ao conhecimento – seja ele religioso ou científico. Sem a arrogância da expressão brasileira “você sabe com que está falando”, mas com resultado semelhante, dizer que determinada pessoa “é importante e quer falar com...” abre portas.

capaz de sanar quaisquer dúvidas, assim como controvérsias. E, se esse *faqih* é obediente aos princípios islâmicos, isso se chama Justiça!”. (HADAVI, 2011)

Como na argumentação khomeiniana, Hadavi reforça que a diferença entre as atribuições de governar dos *fuqaha* e o profeta é que somente Mohammad foi capaz de trazer a religião e levá-la ao povo da maneira que deveria ser seguida. Os *fuqaha* buscam seus entendimentos a partir das fontes, eles não criam.

Novamente, ratificando a argumentação de todos os aiatolás, o elemento que teria inviabilizado a continuidade do sistema político implantado por Mohammad seria “a conjuntura política”,

Evidentemente que todas as características do Profeta fizeram com que ele fosse um grande líder religioso e político, contudo, as circunstâncias têm de ser levadas em conta. E por essa mesma razão que houve um grande período na história xiita que não foi possível colocar em prática o modelo de governo do *wilayat al-faqih*. (HADAVI, 2011)

4.4 LIDERANÇA SUPREMA E O XIISMO NO MUNDO

Partindo do pressuposto de que o *wilayat al-faqih* é um sistema político que sempre existiu¹⁰², ainda, considerando o fato de que o profeta Mohammad e os Imãs exerceram a função de governantes (tanto no aspecto político quanto religioso), a questão que foi apresentada aos aiatolás fazia referência ao entendimento acerca do conceito de liderança. Mohammad foi o líder de todos os muçulmanos, mas com a implantação do *wilayat al-faqih* por Khomeini, o Supremo Líder iraniano responderia pela liderança da *umma*?

Shahrudi¹⁰³ (2011) expõe que para tornar-se o Líder Supremo, com base no modelo do *wilayat al-faqih*, é necessário que o *marja* seja escolhido através de votação por seus pares, e, nesse sentido, não há limitação para que cada país escolha o seu líder. Mas há de ressaltar a

¹⁰² Apropria-se dessa perspectiva para dar continuidade à análise das entrevistas, uma vez que no subcapítulo anterior os entrevistados convergiram para esse entendimento.

¹⁰³ Aiatolá Shahrudi foi chefe do Poder Judiciário até 2009 e, atualmente ocupa o cargo de membro do Conselho de Guardiães. Durante o período em que foi Chefe do Judiciário entrou em atrito direto com o então presidente, Khatami, devido às supostas perseguições que os parlamentares estavam sofrendo quando se pronunciavam no Majlis. De posições bastante enfáticas, Shahrudi é uma personalidade de muita influência, sendo cotado por alguns iranianos para ser o provável substituto de Khamenei. Para entrevistá-lo, em seu escritório, houve a necessidade de passar pelo maior sistema de segurança que presenciei no Irã. Além de revistas convencionais, também foi necessário passar por detector de metais. Os equipamentos para a entrevistas foram confiscados e somente entregues na sala em que transcorreria a entrevista. Shahrudi foi o mais formal de todos durante a entrevista, entretanto, não hesitou em responder quaisquer das perguntas. Sempre havia um assessor ao seu lado, mas ele não interviu em qualquer momento.

necessidade de haver pessoas com as características exigidas¹⁰⁴ para o exercício da função. Até porque, segundo ao aiatolá,

Desse modo, as pessoas que fizerem a revolução em seu país terão todo o direito de escolher quem melhor lhes convier. Com isso, caso todos os países do mundo façam suas revoluções e estabeleçam o *wilayat al-faqih* neles, teremos um governo sem fronteiras. Qualquer entendimento diferente desse só ocorre porque não há a compreensão da religião xiita. (SHAHROUDI, 2011)

Não fugindo dessa linha argumentativa, Garomi expõe que

Existe um consenso de sábios que elege o Líder Supremo e, onde quer que ele esteja instaurado, terá a possibilidade de deliberar sobre a escolha de sua liderança. As lideranças escolhidas têm de governar de acordo com as regras do país, então, se houver o entendimento de que um brasileiro possa exercer o *wilayat al-faqih* no Brasil [desde que tenha havido sua islamização] e ele for referendado por seus pares, terá todo o direito. Assim, o aiatolá Khamenei não pode ser considerado um líder [político] dos xiitas fora do Irã. (GAROMI, 2011)

Apesar da objetividade com que a questão é abordada por Garomi, a questão subsidiária, nesse caso, é que a grande maioria dos religiosos é formada em Qom e os estrangeiros frequentam escolas diferentes dos iranianos. Assim, até que ponto há real interesse em permitir que outros países tenham juriconsultos próprios, que deixem de seguir os iranianos?

Shahroudi (2011) ratifica o entendimento de Garomi sobre a questão e afirma ser um grande equívoco das pessoas, fora do xiismo, perceberem o Supremo Líder do Irã como uma liderança universal, ele tem suas atribuições políticas apenas dentro do país, e, para ratificar sua argumentação, salienta que a Constituição iraniana¹⁰⁵ é clara ao tratar das atribuições do Líder. A *ummah*, complementa Garomi, de fato, “[...] não tem fronteiras, mas somente no sentido de que qualquer pessoa que acredite em Allah e no profeta Mohammad possa se tornar muçulmana, assim, essa regra vale para o mundo inteiro. Sem fronteiras para a religião, mas nos aspectos políticos existem limitações.” (GAROMI, 2011)

Desse modo, não se pode confundir o papel do aiatolá Khamenei como juriconsulto – nesse caso ele tem seguidores pelo mundo inteiro – com seu papel de governante, Líder Supremo da Revolução Islâmica, cuja jurisdição restringe-se ao Irã. (SHAHROUDI, 2011)

¹⁰⁴ Shahroudi elenca as mesmas características expostas por Khomeini em seus discursos.

¹⁰⁵ Artigo 5º, “Durante o tempo em que o 12º Imam (que Deus acelere sua reaparição) estiver oculto, **a direção dos negócios e a chefia do povo da República Islâmica do Irã ser da responsabilidade de um jurisprudente** justo e piedoso, conhecedor de sua época, corajoso, eficaz e hábil a quem a maioria do povo conhece e aceita ser seu Líder. Caso o jurisprudente não tenha tal maioria, um Conselho Dirigente, ou Conselho de Direção consistindo de jurisprudentes que reúnam as qualificações acima, assumirá a mesma responsabilidade”. (apud AL-KHAZRAJI, 2005, p. 69) (grifos nossos)

Um exemplo dessa distinção entre as atribuições de Khamenei pode ser percebido no caso do Hezbollah¹⁰⁶, do Líbano, em que a grande maioria dos membros desse grupo segue o aiatolá Khamenei como jurisconsulto, no entanto, não quer dizer que se o aiatolá Khamenei der uma ordem política eles terão de acatar. Evidentemente que não, pois estão dentro do Líbano e devem seguir as leis do governo instituído no país. (SHAHROUDI, 2011)

Hadavi, complementarmente, apresenta outro exemplo para justificar a diferença na atuação do Líder Supremo,

Quando uma pessoa aceita viver em um país que não é muçulmano, ela tem de seguir aquelas leis. Se, por exemplo, uma pessoa é estrangeira e recebe um visto ou assume a nacionalidade do país, subentende-se que ela irá se submeter àquelas leis. Desse modo, não será possível seguir todas as leis do Líder Supremo, pois essa pessoa estará sob o regime de outro sistema de leis. Contudo, não quer dizer que o muçulmano tenha de aceitar em sua plenitude essas leis, por exemplo, se ele for proibido de fazer suas orações seria um caso em que as leis islâmicas devem prevalecer [exceto se representar um risco e ele for obrigado a lançar mão da *taqyyiah*, um procedimento doutrinário aceitável pelos xiitas, conforme foi exposto nos capítulos anteriores]. (HADAVI, 2011)

Yazdi, assumindo um entendimento distinto dos demais aiatolás, expõe que

[...] os ulemás atenderam à demanda da população, dentro do possível, em toda a história do xiismo. Assim, **Khamenei é o líder de todos os xiitas no mundo**, porque os Imãs são para todos os xiitas e, como Líder Supremo ele os representa. Não haveria razão para termos mais de um, seria ilógico. (YAZDI, 2011) (grifos nossos)

Apesar de entender a figura do Líder Supremo como uma autoridade universal, Yazdi pondera acerca da dificuldade de aplicação do conceito,

Para um *marja* não há fronteiras para os seus seguidores em questões religiosas, assim, em qualquer lugar que estejam podem acatar as determinações expressas por seu líder. Contudo, no que tange aos aspectos políticos, a regra deveria ser a mesma, mas existem problemas devido ao fato de que há xiitas que vivem em outros países, e, acatar uma determinação política contrária ao Estado poderia gerar problemas para eles¹⁰⁷. Assim, o Líder Supremo, como um sábio que é, acaba limitando sua atuação, para não colocar os xiitas em perigo. Mas, teoricamente falando, como não há fronteiras para o *wilayat al-faqih*, o atual aiatolá Khamenei é o líder de toda a nação xiita, e o próximo que o suceder deverá seguir os mesmos preceitos, pois é a vontade de Deus. (YAZDI, 2011)

¹⁰⁶ Nesse exemplo exposto pelo aiatolá Shahroudi existe um elemento polêmico, pois há um posicionamento político iraniano, do próprio aiatolá Khamenei, contra a existência do Estado de Israel e, por sua vez, é acatado pelo Hezbollah. Nesse caso, qualquer proposta de alinhamento político libanês ou aproximação do governo israelense será repudiada pelo Hezbollah. Mas não, necessariamente, por razões políticas, e, sim, por aspectos religiosos. A proximidade entre Hezbollah e Irã aponta para questões que transcendem o simples alinhamento religioso, muitas questões políticas ditadas pelo Irã refletem no Líbano. Para mais detalhes sobre a atuação do Hezbollah no sistema político libanês e suas ligações com o Irã, ver: COSTA, Renato José da. O Islamismo e suas Implicações no Processo Democrático Libanês. [Dissertação de Mestrado]. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), 2006.

¹⁰⁷ Como exemplo, Yazdi expõe a dificuldade de os xiitas professarem sua fé na Arábia Saudita devido à perseguição que sofrem dos *wahabbitas*. Inclusive, são proibidos de proferirem suas súplicas durante o *hajj*.

Gharavian (2011), conciliando as perspectivas anteriores, entende que há dois aspectos para serem analisados no intuito de entender a dimensão da liderança suprema exposta no *wilayat al-faqih*, quais sejam, uma que seria a prática e a outra a teórica. Com relação ao aspecto teórico, pode-se dizer que os xiitas entendem que o ideal seria que todos vivessem unificados pela religião e, sendo assim, haveria o estabelecimento do *wilayat al-faqih* e a eleição de um Líder Supremo para todos xiitas. Entretanto, na prática, não é possível atribuir a liderança do *wilayat al-faqih* a todos os xiitas do mundo. “Ocorre que, quando dizemos que a liderança do Líder Supremo engloba todas as nações [no sentido de estado nacional], estamos expressando um ideal, uma teoria.” (GHARAVIAN, 2011)

Ao ser proposto que Gharavian analisasse a função do aiatolá Khomeini durante o período posterior à Revolução, ele assim a classificou:

Se levarmos em consideração os aspectos políticos que envolvem os países do mundo, podemos dizer que ele foi o líder do Irã, no entanto, se consideramos os aspectos religiosos, diremos que ele foi o líder de todos os xiitas do mundo. Diante das condições existentes no mundo, os xiitas em todo o mundo devem seguir as leis impostas por seus governantes e, dentro do possível, obedecer ao que é imposto pelo Líder Supremo, no momento, o aiatolá Khamenei. (GHARAVIAN, 2011)

Para Hadavi, de acordo com os conceitos islâmicos, não há fronteiras para o xiismo. Fronteiras, para ele, são somente conceitos ideológicos e políticos, não islâmicos, no entanto, elas ditam algumas regras para o estabelecimento da liderança proposta pelo *wilayat al-faqih*.

O conceito de *ummah* difere do entendimento ocidental de nação. Como todos os muçulmanos do mundo fazem parte da *ummah*, então, sua liderança é única. Deve haver um Líder. Essa é a ideia principal, o conceito reinante no Islã, no entanto, ela só pode ser implementada em condições específicas. Por isso que o Líder deve ser único, porque a *ummah* é única. Entretanto, se as pessoas não reconhecerem essa liderança, evidentemente não vão segui-la, mas o *wilayat al-faqih* é um conceito aceito pela grande maioria dos xiitas. (HADAVI, 2011)

Analisando o discurso do próprio aiatolá Khomeini, Garomi (2011) ressalta que “[...] Khomeini fala que o modelo de governo [*wilayat al-faqih*] é o ideal, mas não que o líder iraniano deva ser esse líder para toda a nação xiita”. Desse modo, Garomi complementa sua exposição reiterando que “[...] cada estado deve buscar o seu líder porque a difusão do xiismo fará com que em cada região venham existir pessoas capacitadas a cuidarem da religião e, consequentemente, capazes de exercer a função de Líder Supremo em seu estado. Por isso Khomeini diz que é um sistema sem fronteiras, porque é para o mundo inteiro”.

Assim, com relação à legitimidade do governo do *wilayat al-faqih*, Shahroudi (2011) reitera que ela está fundamentada em seu processo de escolha, pois há votações para escolher o Líder Supremo.

Ainda, com relação à legitimidade de governos que vierem a surgir e a implantação do *wilayat al-faqih*, Hadavi (2011) expõe que, uma vez que adotarem esse sistema, a liderança do Líder Supremo será frente à sua nação (estado nacional). E mais, essa liderança somente advirá se a eleição perpassar por um Conselho de Sábios, pessoas que tenham condições para reconhecer as características necessárias para uma pessoa exercer a função de *faqih*.

É importante deixar claro que todas essas características exigidas para que uma pessoa exerça a função de Líder estão dispostas e formalmente presentes na constituição iraniana [artigo 5º]. E, evidentemente, quando se faz isso, subtede-se que seu limite de atuação é dentro das fronteiras do país. Muitas vezes, o que faz com que as pessoas entendam que o Líder Supremo do Irã também seja o líder de todos os xiitas é o fato de que, como disse anteriormente, a *ummah* não tem fronteiras. (HADAVI, 2011)

Para ratificar os valores defendidos pelo país e distanciar o sistema do *wilayat al-faqih* de um instrumento para implantação de um regime ditatorial, Hadavi expõe que

A Constituição iraniana, apesar de ser constituída de vários elementos que contemplam a doutrina xiita, ela deixa claro que o Líder Supremo é do país e não algum tipo de governante com poder fora de suas fronteiras. É uma constituição como as demais de outros Estados e que foi feita a partir dos princípios de sua nação, mas que não pretende ter caráter universal. Cada estado que, eventualmente vier a fazer sua revolução estabelecerá sua constituição, e cada um deles escolherá os procedimentos que devem ser adotados para a escolha de seu líder. (HADAVI, 2011)

Outra questão que está relacionada à liderança do Líder Supremo e é geradora de interpretações distintas, diz respeito ao fato de que após a *Ocultação* do Décimo Segundo Imã os xiitas necessitariam de uma liderança para guiá-los até seu retorno, e, nesse sentido, o *wilayat al-faqih* serviria para estruturar esse governo e determinar a nova liderança.

Partindo dessa problemática, apresentou-se a seguinte questão aos aiatolás: Seria possível conciliar essa perspectiva ao entendimento de que – como a grande maioria dos aiatolás reconhece – é legítimo o estabelecimento de vários governos de *fuqaha* em localidades distintas? Desse modo, quem guiaria a *ummah*?

Gharavian (2011), enfaticamente, expõe que o processo de liderança não deve ser entendido dessa maneira, ou seja, para ele o xiismo assemelha-se à Igreja Ortodoxa, a qual em cada lugar há um líder, “esse é o *wilayat al-faqih*”.

Garomi (2011) também afirma que **não há uma pessoa como representante do Imã Mahdi** – para os xiitas, ele ainda está em vida¹⁰⁸ e é o único representante de Allah –, mas existem os *mujtahids* que teriam essa atribuição. Ainda, para Garomi, ao eleger esse Líder

¹⁰⁸ Para o xiita, o Imã Mahdi não está morto, permanece num estado de *ocultação*, contudo, conforme os iranianos comumente dizem, “tudo aqui pertence ao Imã Mahdi, o autêntico representante de Allah”.

Supremo para determinado estado, ele teria todas as atribuições de chefes de estado e de líder religioso. Todos esses Líderes Supremos teriam o mesmo valor diante do Imã Mahdi, sem hierarquização, haja vista terem sido escolhido por seus pares, em seus países.

Existem ditos do Imã Mahdi que afirmam que “quando o poder não estiver em nossas mãos, que não estivermos presentes, dominando, o poder estará nas mãos dos *mujtahids*”. Por isso, reitero, é muito importante a eleição junto aos sábios para saber quem ocupará o cargo mais alto. Também faz parte de um pressuposto lógico, ou seja, para evitar que todos queiram governar ou mesmo fazer seus pensamentos prevalecerem, há uma eleição para escolher aquele que julgam ser o mais capacitado para ser o *marja*. Nesse sentido, a população não tem como votar, apenas os *fuqaha* que são capacitados e possuem conhecimento profundo acerca das leis islâmicas. (GAROMI, 2011)

Yazdi (2011), por sua vez, avalia que, para entender a universalidade do governo – compreendendo quem é o líder na ausência do Imã Mahdi – é necessário analisá-la a partir de perspectivas distintas, ou seja, há dois aspectos envolvidos, um é o direito de governar o povo e o outro a possibilidade de executar esse direito. O direito de governar as pessoas não é atribuído pelas próprias pessoas, ele é dado por Deus. Contudo, a questão do exercício do poder depende, também, da vontade do povo. “Assim, consideremos o exemplo do Líder iraniano; ele foi eleito por um Conselho que não representa a vontade do povo, mas sim, a vontade de Deus”.

Enquanto claramente se apresenta uma semi-convergência para o entendimento de que existe a atuação dupla do Líder Supremo do Irã, ou seja, suas disposições têm caráter universal quando versam sobre religião e caráter nacional quando deliberam sobre política, ainda assim cabe problematizar a universalidade das questões religiosas que poderiam interferir no “interesse nacional” de outro estado.

Gharavian (2011) não descarta essa possibilidade porque muitas questões, para os xiitas, são de cunho político e religioso concomitantemente. Como no caso do *hijab*, pois, para ele, sua obrigatoriedade envolve um entendimento religioso e político, por isso, mesmo em outros lugares do mundo os xiitas devem usá-lo. Outras questões, segundo Gharavian, são mais simples, como leis de trânsito, nesse caso, não há nenhum aspecto religioso. Desse modo, Gharavian reafirma que para evitar os conflitos, os seguidores do aiatolá Khamenei no exterior devem segui-lo apenas nas determinações religiosas, quanto aos aspectos políticos, devem seguir os seus próprios governantes.

Seguindo o ponto de vista de Gharavian, de que os xiitas têm de aceitar as leis dos países em que vivem, e, concomitantemente, têm de respeitar as determinações do Líder Supremo. No caso de o Líder determinar – através de uma *fatwa* – um procedimento que vá

contra as leis do Estado, Hadavi (2011) entende que isso somente ocorreria em última instância – haja vista a responsabilidade dos atos de uma pessoa que ocupa esse nível de poder exigir dela a análise de todas as consequências do ato antes de tomar uma decisão –, e, nesse caso, o xiita deveria contrariar a lei do Estado e seguir a determinação do Líder (desde que o reconheça como tal).

Questionado se o caso do Hezbollah caberia esse tipo de procedimento, uma vez que a grande maioria de seus membros tem como jurisconsulto o aiatolá Khamenei, Hadavi (2011) entende que sim, e que os militantes deveriam optar por seguir o Líder Supremo às normas do estado libanês, uma vez que, para ele, Israel viola princípios islâmicos.

Problematizando, ainda, a questão de uma suposta existência de diversas lideranças instituídas pelo *wilayat al-faqih* em diversos estados islamizados, caberia a pergunta: A quem recairia a atribuição por decretar a *jihad*?

Para Garomi (2011) o *marja* teria o direito de chamar por uma *jihad* “regionalizada”, isso porque, a própria estrutura do xiismo já permite ao jurisconsulto usar as *fatwas* para os seus seguidores.

Por exemplo, ele pode fazer uma *fatwa* dizendo que todos seus seguidores têm de ajudar os pobres da Palestina, e eles farão sem questionar. O que o aiatolá Khamenei pode fazer, se quiser, é utilizar uma *fatwa* para deliberar sobre determinado assunto e seus seguidores em qualquer lugar do mundo terão de proceder conforme sua deliberação. Os jurisconsultos têm o poder para clamar pela *jihad* para seus seguidores, não para todos os xiitas. Não há uma autoridade universal. (GAROMI, 2011)

Partindo do pressuposto de que, conforme Garomi expõe, o poder dos jurisconsultos está restrito aos seus seguidores, no caso de, por exemplo, o Líder Supremo do Irã utilizar uma *fatwa* e Garomi não concordar, como ficaria a situação dos seus seguidores, haja vista Khamenei ser detentor do poder religioso sobre seus seguidores e do poder político sobre os cidadãos iranianos?

Nesse caso, posiciona-se Garomi (2011), se o aiatolá Khamenei fizer uma *fatwa* cujo conteúdo for religioso, apenas seus seguidores devem acatar, contudo, se tiver teor político e versar sobre o Irã, toda a população iraniana deve seguir, uma vez que ele foi referendado como Líder Supremo, inclusive por Garomi. Assim, prevalece a hierarquia apenas para as questões políticas, uma vez que os jurisconsultos legitimam o governo do aiatolá Khamenei frente aos seus seguidores, somente, quanto aos aspectos político-administrativos do país.

O entendimento de Garomi, indiretamente suprime parte dos poderes do *wilayat al-faqih*, tendo em vista que seu poder religioso estaria limitado aos próprios seguidores. No entanto, é importante lembrar que a própria concepção do xiismo atribui à pessoa o direito de

escolher seu jurisconsulto. E, a partir do momento em que faz essa escolha está desobrigado a proceder como outro determinar. Nesse caso, poderia contrariar, inclusive, o Líder Supremo, pois estaria respaldado pelas leis divinas.

Considerando o exposto por Garomi e a doutrina xiita, constataríamos que na instância religiosa não há conflitos entre os aiatolás, pois cada um tem a liberdade de atuar de acordo com seus entendimentos, haja vista serem capacitados para tal ao adquirirem o nível de *mujtahids*.

Então, chegamos à conclusão de que há duas partes; uma parte da jurisprudência relacionada ao conhecimento religioso – o que é certo, o que é pecado, o que é errado, etc. –, e todos os sábios que chegam a essa instância têm atribuição para deliberarem sobre esses temas, mas não sobre a administração do país. E a outra parte é o *wilayat al-faqih* que também se fundamenta na jurisprudência. O *wilayat al-faqih* cuida da administração do país e, para isso, parte do conhecimento e do que diz a jurisprudência. O *wilayat al-faqih* é resultado direto da escolha dos jurisconsultos. (GAROMI, 2011)

Muito enfaticamente os aiatolás ressaltam o valor da escolha do Líder Supremo a partir de um Conselho de Sábios, contudo, muito comumente o *wilayat al-faqih* é percebido, por analistas estrangeiros, como um sistema político restritivo, e, para os mais radicais em suas críticas, como um sistema ditatorial. Contudo, a percepção dos aiatolás sobre o modo de escolha de seu líder, e, mesmo sobre a forma com que a população participa das demais instâncias do processo eleitoral apontaria para um sistema misto, algo que Shojairpour¹⁰⁹ (2011) classificou como “teodemocracia”.

Para Hadavi, antes de atribuir uma característica específica ao sistema iraniano é necessário definir o conceito de democracia. Para ele, se democracia for entendida

[...] como um governo do povo, então, pode-se dizer que em um específico aspecto, o *wilayat al-faqih* pode ser considerado democrático. E qual seria? O povo participa das eleições e é livre para tomar suas decisões. Agora, evidentemente que para se tornar o Líder Supremo é necessário que a pessoa detenha algumas características que a qualifique como alguém detentor de profundo saber islâmico, então, não pode ser qualquer um. E, nesse sentido difere do entendimento de alguns países sobre o que vem a ser democracia. (HADAVI, 2011)

Hadavi entende que o Irã tem um modelo de democracia que atende aos princípios islâmicos, haja vista cada país escolher as características que seu governante deve ter a partir de seus princípios. Assim, o Irã não difere em nada nesse procedimento. Para ratificar a clareza e transparência do processo de escolha, novamente, Hadavi (2011) enfatiza que “todos

¹⁰⁹ PhD em Ciências Islâmicas e História do Xiismo. Foi entrevista do para essa pesquisa em Qom, em 09 de julho de 2011.

[os procedimentos] estão expostos em nossa Constituição e estão fundamentados no que os muçulmanos entendem ser o correto”.

Por sua vez, Garomi (2011) entende que o modelo utilizado para a escolha do Líder Supremo é consensual, e, a partir da perspectiva islâmica, também democrático.

A população escolhe seus representantes e dentro da estrutura político-eleitoral, os demais membros vão sendo eleitos. Evidentemente que, por se tratar de uma República Islâmica – que foi escolhida pelo povo no pós-Revolução –, alguns pré-requisitos são necessários para exercer alguns cargos, basicamente, o conhecimento elevado sobre religião, jurisprudência, etc. Existem divergências, é claro, até porque não da pra agradar a todos, mas é o mais próximo do ideal [tendo em vista os princípios islâmicos]. (GAROMI, 2011)

Seguindo a linha argumentativa de Garomi, Hadavi (2011) expõe que o fato de o sistema iraniano não possibilitar a eleição de qualquer pessoa para o cargo de Líder Supremo não pode ser considerado antidemocrático, pois “[...] no Irã se vive um modelo distinto das demais democracias do mundo, mas não menos funcional e não menos aceito por sua população”.

Garomi (2011), avançando nessa questão, entende que o sistema de governo iraniano e, por conseguinte, o *wilayat al-faqih*, foi votado, por isso é democrático. Contudo, quando colocado frente às limitações impostas para que outras pessoas exerçam o direito de serem votadas como parlamentares – já que para ser o Líder Supremo haveria a necessidade de ter certas características que só um religioso tem –, Garomi entende que devido ao fato de ser uma República Islâmica faz-se necessário, primeiramente, que a pessoa seja muçulmana, depois, que tenha certo nível de conhecimento – mas não quer dizer que necessite ser um religioso. Outro elemento que seria um impeditivo para pleitear a participação numa eleição seria se a plataforma da pessoa for contra a própria Revolução, “Seria uma incoerência dar poder para quem pretende sabotar a Revolução, por isso, não podemos permitir”. (GAROMI, 2011)

Algo que pode ser depreendido acerca das considerações de Garomi é que a sociedade iraniana, além de ser altamente hierarquizada no sentido religioso, também acaba sendo no sentido social, haja vista estabelecer que uma pessoa somente teria direito de governar se alcançasse “certo grau de conhecimento”. Fato esse que pode ser cultural, como vários aiatolás ressaltam, mas que não deixa de ter um caráter exclusivista. E, complementarmente, Garomi entende que deixar uma pessoa governar o país, mesmo não detendo as características que o próprio povo estabeleceu como ideais, seria uma atitude ilógica. O mesmo que apostar no erro, negar seus princípios ou assumir que seus princípios estão errados.

Com base nesse entendimento se depreende outra questão que poderia ter caráter antidemocrático, qual seja, a limitação da participação das oposições no país. No entanto o que ocorre é que a oposição acaba sendo permitida no nível da política administrativa – pode questionar a capacidade da pessoa eleita –, mas nunca no nível macro, do sistema de governo.

Hadavi acrescenta que muitas vezes há interpretações radicais acerca do conceito de democracia, tal qual: “todos têm o direito de fazer o que bem entenderem, podem eleger quem quiserem... sem buscar qualquer tipo de qualificação”. Apesar de discordar, salienta que no Irã, com exceção do *faqih*, em outras instâncias do poder o povo tem liberdade para fazer sua escolha. A única limitação para quem quer se candidatar em um pleito eleitoral, conforme Garomi (2011) também apontou, é que ela concorde com os princípios da Revolução, caso contrário, para Hadavi (2011) “[...] seria uma atitude ilógica”.

Yazdi (2011), por sua vez, no que tange ao modelo iraniano de escolha do Líder Supremo, apresenta um argumento fortemente pautado na doutrina xiita, para ele, uma vez que foi determinado por Deus quem deve ser o líder, não há razão para contestações. “Existe limite para as pessoas expressarem sua ‘liberdade’”.

Há diferenças de ponto de vista com relação ao conceito de liberdade – entre Ocidente e muçulmanos. Existem regras ditadas por Deus que estabelecem o que é normal para a natureza humana, e, a partir dessas regras é que a República Islâmica atua. Seria um equívoco deixar as pessoas incorrerem em atentados contra a natureza humana se quem dirige o país são sábios que, por deterem o conhecimento religioso, espera-se que eles guiem os muçulmanos no caminho correto. Desse modo, o que pode parecer uma supressão de liberdade, na verdade é a manutenção dos desígnios de Deus. (YAZDI, 2011)

Dos dizeres de Yazid entende-se que o homem precisa ser tutelado, pois não tem conhecimento absoluto acerca dos desígnios de Deus, então, se fundamenta o sentido do jurisconsulto nessa sociedade. Garomi (2011), por sua vez, é enfático ao afirmar que esteve com o aiatolá Khomeini antes e depois da Revolução e que seu entendimento acerca a função do Líder Supremo é a expressa por ele, inclusive, as fontes utilizadas para elaborar o entendimento sobre o *wilayat al-faqih* ele as conhece muito bem e pode afirmar que qualquer interpretação distinta dessa, não faz parte da proposta de Khomeini. “A liderança tem de ser votada, Khomeini foi escolhido democraticamente, Khamenei seguiu os mesmos ritos e os demais deverão seguir”.

4.5 ULEMÁS IRANIANOS E A ELITIZAÇÃO DO XIISMO

Tomando por base os discursos de Khomeini proferidos em Najaf, claramente, a figura do governante xiita surge consubstanciada em características que dificilmente seriam

encontradas em uma pessoa sem formação religiosa. Assim, de certo modo, mesmo fundamentado pela doutrina xiita – como os aiatolás entrevistados também expuseram –, há uma nítida concentração do poder nas mãos dos ulemás.

Dessa observação inicial surgiram alguns desdobramentos que poderiam auxiliar no entendimento de como os aiatolás percebem a concentração de poder e o reflexo disso junto à sociedade. Também, de modo complementar, procurou-se problematizar uma situação que vem se configurando gradativamente no Irã, qual seja, devido ao fato de Qom ter se tornado o centro mundial de difusão do xiismo, pessoas de todo o mundo vão ao país em busca de formação religiosa em suas *hawsas*, contudo, há a separação entre alunos iranianos e estrangeiros. Ainda, para que os estrangeiros desenvolvam seus estudos é necessário que saibam falar farsi, desse modo, dois aspectos ganharam importância nas entrevistas com os aiatolás: Primeiramente entender como eles percebem a concentração de poder junto aos ulemás e, segundo, se não estaria acontecendo a “iranização” do xiismo. Ou seja, se não estaria sendo criada uma elite religiosa dentro do xiismo para ditar as diretrizes da religião a partir dos preceitos xiitas, persa.

Shahroudi (2011) parte do pressuposto de que não há nenhum problema em exigir que o governante seja detentor de certas características, até porque, “é um preceito natural e está evidenciado pelas leis”, e complementa,

[...] para que uma pessoa se torne um *marja* são exigidas muitas características. Toda uma formação em jurisprudência e conhecimento político, também tem de ser uma pessoa com fé em Deus e seguro de suas crenças. Além disso, deve ser uma pessoa bondosa, justa com as demais e valorizar o ser humano. Também é fundamental que essa pessoa venha de uma família conhecida, uma boa família. (SHAHROUDI, 2011)

Os conceitos exposto por Shahroudi apresentam certa subjetividade que poderia apontar para o corporativismo dentre os clérigos. Ou seja, avaliar o conhecimento de uma pessoa a partir de seu grau de erudição é um critério objetivo e mensurável, entretanto, características como “bondade”, “generosidade” acabam abrindo margem para dúvidas. Ainda, Shahroudi reporta-se a outra característica que é fundamental: a hereditariedade.

A história da vida da pessoa também é um elemento importante quando se considera a possibilidade de ela se tornar um Líder Supremo. Não pode pairar qualquer dúvida acerca de seus procedimentos religiosos, nunca pode ter sido acusado de ser um pecador. Precisa ter conduta ilibada. E o ponto mais importante para que essa pessoa governe sob o *wilayat al-faqih* é que seus pares reconheçam todas essas características nela, pois serão eles que a elegerão. (SHAHROUDI, 2011)

As colocações de Shahroudi, se comparadas aos tradicionais modelos democrático do Ocidente, levariam à conclusão de que estão estruturadas para potencializar e/ou legitimar um

regime ditatorial/de exceção¹¹⁰, no entanto, o histórico da Revolução Islâmica não se apresenta dessa maneira, primeiramente houve o aval da população para que a transição ocorresse, e, grande parte disso se deve ao reconhecimento do direito de os religiosos governarem o país. Direito esse que, conforme Shahroudi (2011), está disposto nas regras que advêm da jurisprudência da religião, “ninguém pode ser acusado de manipulá-las para obter vantagens, elas foram estabelecidas a partir de fontes documentais reconhecidas pelos xiitas”.

Como exposto anteriormente, para que uma pessoa se torne um jurisconsulto tem de ter o reconhecimento dos ulemás, caso contrário, não gozará do mesmo prestígio. Assim, partindo do pressuposto de que a grande maioria dos jurisconsultos xiitas é de nacionalidade iraniana, os supostos candidatos teriam de receber “a certificação” deles. Apenas esse fato já apontaria para uma elitização do xiismo, mas um caso específico chama a atenção e foi trazido à discussão com os aiatolás. Como tratar o caso do aiatolá libanês Muhammad Hussein Fadlallah, que apesar de ter uma grande quantidade de seguidores pelo mundo, os iranianos não o consideravam um *mujtahid*, haveria alguma preocupação de o Irã perder sua liderança hegemônica na difusão do xiismo?

O Irã nunca teve problemas com o Sayyed Fadlallah, inclusive o Líbano o atribui grande honra, no que tange ao não reconhecimento de seu título de *mujtahid* pelos ulemás iranianos, foi apenas uma questão histórica relacionada à vida dele que impediu que houvesse esse reconhecimento – alguns teólogos iranianos o aceitaram como *mujtahid*, inclusive nesse caso houve um caráter democrático. (SHAHROUDI, 2011)

O aiatolá Muhammad Hussein Fadlallah, falecido em julho de 2010, possuía algumas características que poderiam conflitar com os interesses iranianos, e, por isso, outra análise poderia ser aventada, e que levaria a um entendimento contrário ao exposto por Shahroudi: primeiramente, toda sua formação como religioso se deu em Najaf (Iraque). Para quem busca fazer com que Qom fortaleça seu status, acaba não sendo uma grande propaganda; segundo, sua base de apoio estava no Líbano, onde havia muitos seguidores do aiatolá Khomeini e, por continuidade, do aiatolá Khamenei. Assim, o reconhecimento de uma liderança interna no Líbano poderia deslocar o foco da proposta da Revolução nos moldes iranianos; e, terceiro, independentemente do título de *mujtahid*, Fadlallah já era considerado o “mentor espiritual” do Hezbollah, assim, poderia haver a redução da ascendência iraniana sob a organização.

Apesar dessas proposições, Shahroudi é categórico ao afirmar que isso é um grande equívoco. Para ele, o caso de Fadlallah foi apenas uma excepcionalidade e, para dirimir

¹¹⁰ Se bem que muitos regimes ditatoriais não têm a preocupação de se legitimarem junto à população, haja vista que se impõem pela força, mas no caso iraniano, desde o início do processo – como exposto nos capítulos anteriores – houve a preocupação de legitimar o governo. A prova maior disso são os discursos de Khomeini.

dúvidas, lembra que “no Iraque há o aiatolá [Ali al-]Sistani e nós temos grande aceitação por ele”. Também, no intuito de demonstrar que não há restrições aos estrangeiros, Shahroudi (2011) lembra que “antes da Revolução, a grande maioria dos iranianos seguia o pai do aiatolá Hakim, que era árabe e iraquiano”.

Ainda que a questão referente ao reconhecimento do aiatolá Fadlallah desperte dúvidas com relação à preocupação iraniana de preservar o “controle do xiismo”; quanto à existência de alunos estrangeiros que tivessem vindo estudar em Qom e se tornado jurisconsultos, Shahroudi (2011) afirma que “existem¹¹¹, no entanto, para chegar a esse ponto os estrangeiros têm de se dedicar vinte anos, ou mais. Ocorre que a maioria deles não tem paciência, não consegue se dedicar tanto tempo para chegar a esse nível”.

Gharavian (2011), por sua vez, discorda de que o sistema de governo do *wilayat al-faqih* seja restritivo e antidemocrático, que tenha levado os ulemás ao governo a partir de interesses de uma classe apenas. Desse modo, primeiramente ele expõe que “depende de que definição para democracia se utiliza. No caso iraniano, utiliza-se o entendimento de que a maioria da população teve o direito de escolher seu sistema de governo, por isso o *wilayat al-faqih* não foi imposto, as pessoas reconheceram seus valores xiitas e o adotaram”.

Quanto à questão da eleição indireta do Líder Supremo, por um Conselho formado apenas por religiosos, Gharavian (2011) entende que esse não é um limitador no entendimento de que o Irã seja mais, ou menos, democrático do que outros países, até porque, como citado por ele, outros países considerados “democracias sedimentadas” também adotam a eleição indireta para seu governante.

Apesar das colocações de Gharavian, deve-se lembrar de que mesmo havendo o princípio semelhante de eleição indireta para a escolha de seus líderes, no Irã há um limitador que exclui algumas pessoas de participarem do pleito, o que, em princípio faria com que os clérigos mantivessem o poder sob seu controle, impedindo, inclusive, o surgimento de opositores. Também, a ausência de alternância no poder – como no caso do Supremo Líder –

¹¹¹ Shahroudi não apresentou dados que pudessem confirmar sua afirmação, contudo, num breve levantamento junto aos estudantes da Al-Mustafa International University sobre a existência de algum jurisconsulto formado ali, na escola de estrangeiros, ninguém soube mencionar um nome. As considerações expostas por Shahroudi representam um dado real, no que tange à desistência de alunos que vão estudar religião no Irã e não aguentam, contudo, há de salientar que existem escolas para estrangeiros e outras para iranianos. E, muitas vezes, utiliza-se como justificativa que a dificuldade para cursar uma “escola para iranianos” está no aprendizado da língua, entretanto, tal justificativa acaba ficando comprometida uma vez que todo estrangeiro que vai estudar religião no país, anteriormente é obrigado a estudar a língua farsi em tempo integral por um período de seis a doze meses. Durante esse processo de aprendizado da língua o método empregado utiliza a doutrina xiita como ferramenta, assim, ao mesmo tempo em que se aprende a língua, transmite a doutrina ao aluno.

significaria a sedimentação do modelo teocrático e o corporativismo instrumentalizado. (DAHL, 2001; LIJPHART, 2003)

Gharavian (2011) diverge dessa colocação “porque a liderança do Supremo Líder não é perpétua, ele só pode continuar no poder enquanto o Conselho dos Sábios que o elegeu reconhecer que suas qualidades [do artigo 5º da Constituição] perduram. Caso incorra em qualquer falha – ou mesmo impedimentos físicos e/ou psicológicos –, automaticamente será deposto do cargo”.

Se o governo dos ulemás, para Gharavian, também é uma atribuição divina, acabaria não havendo conflitos entre os conceitos de Democracia e Teocracia, quando aplicados ao Irã, pois

[...] deve-se levar em consideração que é uma sociedade religiosa, que aceita os princípios fundantes do xiismo. Desse modo, evidentemente que o Líder Supremo deve ser um religioso e, mais ainda, que seja o mais capacitado dentre seus pares. Nesse sentido, como uma pessoa que não tem formação religiosa poderia avaliar tal requisito? Não poderia, e, por isso que há um conselho de sábio que o faz. Mas deve-se, novamente, lembrar que em outras instâncias do poder a população escolhe seus representantes e nem todos são religiosos. (GHARAVIAN, 2011)

Garomi (2011) não diverge dos demais aiatolás de que há a necessidade de ter como líder o mais bem capacitado de todos os *mijtahids*. Também não entende que esse modelo gere a elitização de uma classe dentro da estrutura social iraniana, até porque, quanto mais bem capacitado for o governante, melhor será a repercussão de seu governo para a população.

Ainda, para Garomi,

é obrigação dos clérigos buscar o melhor para sua população. Da mesma maneira que há uma confiança dos seguidores quando escolhem seu juriconsulto, essa lógica deve ser trazida para a política também. Não poderia esperar que os clérigos se omitssem numa questão tão importante. Contudo, eles são passíveis de erro, mas utilizam todo o conhecimento que adquiriram para reduzir ao máximo isso, e, por essa razão, entendem que algumas pessoas não podem fazer parte do governo. Seria um desserviço para a nação iraniana, que passou por uma Revolução para conquistar o que tem hoje. (GAROMI, 2011)

4.6 A REVOLUÇÃO ISLÂMICA E O MUNDO

Os eventos que sucederam à Revolução Islâmica mostraram o poder do discurso de Khomeini no intuito de direcionar a nação iraniana à concretização de um processo de mudança com a derrubada da monarquia. Contudo, como foi exposto no transcorrer desse estudo, as linhas divergentes – que apoiaram a Revolução, mas não o modelo do *wilayat al-faqih* – tiveram de ser suprimidas para que a Revolução Islâmica alcançasse êxito. Nesse

sentido e, considerando o fato de que o sistema político adotado pelo Irã diverge de todos os países do Ocidente, a grande dúvida que passou a pairar junto à comunidade internacional diz respeito aos limites e intenções dos “revolucionários”. Assim, essa questão foi tratada durante as entrevistas com os aiatolás.

Considerando os momentos pré-Revolução Islâmica, questionou-se: é possível dizer que a preocupação maior dos iranianos era tirar o xá do poder, ante qualquer intenção de seguir um líder religioso que gozasse do “direito legítimo” de governar sob o modelo do *wilayat al-faqih* – como apontava a teoria trazida por Khomeini?

Para Garomi (2011) houve vários tipos de motivações, o próprio governo do xá era tido como ilegítimo, mas o *wilayat al-faqih* não teria sido utilizado no intuito de destituí-lo do poder, simplesmente buscou-se restabelecer a ordem, uma vez que quem deveria governar era uma autoridade religiosa.

Allah quem escolhe o governante, porque ele é o real governante de tudo. Os homens são iguais entre eles, então Deus quem deve escolher quem deve ser o governante. O xá não foi uma pessoa escolhida por Deus para governar, além de ser um opressor da população iraniana. O *wilayat al-faqih* não surgiu para depor o xá, mas como a população já conhecia o modelo de governo, apenas utilizou a ocasião “propícia” para restabelecer a ordem. (GAROMI, 2011)

Ainda, para Garomi, as oposições que existiam no momento da Revolução eram poucas e, para justificar o quão pouco valiosas eram, segundo o aiatolá, prevaleceu o que havia sido orientado por Khomeini.

Havia a possibilidade de que os iranianos trilhassem outro caminho, mas a certeza trazida por Khomeini de que o *wilayat al-faqih* seria a solução para a opressão gerada pelo xá fez com que todos se organizassem nesse sentido. Os demais grupos acabaram sendo vozes destoantes dentro de uma certeza religiosa. Por fim, com as transformações que ocorreram no país esses grupos se dissolveram e atualmente poucos existem, mas grande parte dessa transformação, como ressaltado, deve-se à certeza da restauração do *wilayat al-faqih*. (GAROMI, 2011)

Considerando o fato de que há a percepção de que o estabelecimento do *wilayat al-faqih* “resolveu” os problemas do Irã, automaticamente a questão que se impõe é sobre a intenção de os aiatolás iranianos expandirem a Revolução para outros países. E, nesse sentido, Shahroudi (2011) enfatiza que não há o interesse de o Irã avançar suas linhas territoriais sobre qualquer país, “[...] o trabalho dos iranianos têm de ser feito dentro dos seus limites. O Irã não procura expandir suas fronteiras físicas”.

Se o Irã não tem um projeto de expansão, qual seria a razão de o Ocidente repudiar o sistema do *wilayat al-faqih* e atribuí-lo características de uma ditadura, além de um regime supressor dos Direitos Humanos?

Gharavian (2011) entende que o fator principal é que os ocidentais não têm conhecimento suficiente sobre o *wilayat al-faqih* e, por outro lado, há uma campanha muito forte na mídia para que continue dessa maneira, assim poderá ser atribuída ao sistema qualquer característica que os detratores das campanhas queiram. Para tanto, ressalta Gharavian (2011), “[...] a saída seria que pesquisadores, formadores de opinião, pessoas comprometidas com a verdade, viessem até o Irã para conhecer o sistema de governo e depois divulgar no Ocidente como ele realmente é, não como atribuem que ele seja”.

Shahrudi (2011), como expôs anteriormente, reitera que não há um projeto de os xiitas restaurarem à *ummah* sob um governo universal do *wilayat al-faqih*.

No entanto, caso venham a surgir mais países que adotem o sistema de governo islâmico, do mesmo modo que há um conselho que escolhe o Líder Supremo do Irã, esse modelo poderia ser transposto para uma esfera superior e os “líderes regionais” de cada *wilayat al-faqih* elegeriam, entre eles, alguém para governar toda a *ummah*, haja vista todos estarem vivendo sob a mesma lei islâmica. (SHAHRUDI, 2011)

Apesar de Shahrudi fazer tal suposição acerca da constituição do modelo de “*wilayat al-faqih* universal”, não entende que seja uma preocupação dos ulemás. Para ele, os valores da Revolução são transferíveis, mas não a revolução.

Se, por um lado, os aiatolás afirmam que não há o interesse em expandir¹¹² a Revolução Islâmica para outros lugares, por outro, sentem-se fortemente incomodados com o Ocidente por utilizar uma estratégia neoexpansionista. Gharavian, para justificar seu ponto de vista, expõe:

Mas não é a mesma coisa [expandir] que os Estados Unidos fazem quando espalham para o mundo *the american way of life*? Não há fronteiras para os pensamentos e as pessoas têm o direito de conhecer outros modelos de vida para poderem fazer suas escolhas. Nesse caso, entendo que os líderes da Revolução Islâmica têm o interesse em **espalhar a filosofia islâmica e sua maneira de pensar para outros países, mas somente no sentido científico, através de sua maneira de pensar.** (GHARAVIAN, 2011) (grifos nossos)

Com base na intenção de difundir os valores islâmicos pelo mundo, Garomi também enfatiza que esse é um dever do muçulmano, haja vista o Irã estar vivendo sob um modelo de governo que contempla o desejo de Deus. Assim, difundir seus preceitos torna-se uma obrigação, como Khomeini fez desde Najaf.

O ser humano não tem direito de mandar, um no outro, todos são iguais, todos têm os mesmo direitos. O orientador de todos os homens no mundo é Allah e só ele quem pode mandar no ser humano, pois é o criador. Allah, para mandar nas pessoas, para guiá-las, enviou mensageiros, profetas, e as regras através deles – o que ele quer que seja cumprido. E o mais importante nisso tudo é a prática das pessoas. É

¹¹² Nesse caso, o termo “expandir” foi utilizado no sentido de “conquistar”, mas não pacificamente.

como a receita de um médico; o médico prescreve uma receita, ele dá as regras do que você tem de seguir, mas você, como ser humano, quando pega a receita – no caso a mensagem de Deus – e não quer saber, não põe em prática, você nunca vai se curar. Assim, as pessoas que querem seguir Allah, têm de seguir os profetas, porque se forem por outro caminho vão errar e não chegarão ao que Allah estava querendo passar. A crença dos xiitas, em resumo, é que se deve acreditar em Allah, e, se acreditar em Allah, vai escutar as palavras do Profeta e dos líderes que vieram depois dele, no caso, os Imãs, pois eles eram ‘purificados’¹¹³ e estavam protegidos por Allah. Então, na ausência do Imã Mahdi, os seres humanos são todos iguais. Mas pessoas como o Imã Khomeini e outros sábios – está certo que são seres humanos também e cometem erros –, com relação às pessoas normais, cometem menos erros e devem ser seguidas. (GAROMI, 2011)

Seguindo a mesma linha de raciocínio de Garomi e, considerando o fato de que Gharavian expôs que o Irã deve “espalhar a filosofia islâmica e sua maneira de pensar para outros países, mas somente no sentido científico, através de sua maneira de pensar”, quando perguntado a Shahrudi sobre o crescimento da religião na América do Sul, mais particularmente no Brasil, ele não demonstrou conhecimento acerca dos dados estatísticos referentes à região, contudo,

Com relação a essa região, não tenho tanto conhecimento, não sei dos dados e se houve progresso. No entanto, o que pode ser dito é que a religião islâmica, principalmente após a Revolução, foi um milagre, como se tornou uma religião mais forte e despertou as demais religiões, tanto o judaísmo como o cristianismo. Porque quando ocorreu a Revolução Islâmica os judeus e cristãos tentaram argumentar para mostrarem que estavam certos, nesse sentido, fez como que eles trabalhassem dobrado para manter seus seguidores unidos e não os abandonassem em prol de outra religião. Nesse sentido a Revolução Islâmica foi um milagre para o mundo porque reforçou os princípios religiosos da humanidade e só há vantagens nisso. Se nada tivesse ocorrido no Irã, provavelmente a religião teria enfraquecido ainda mais, como estava ocorrendo em nome do secularismo, vinculado à modernidade, que o Ocidente abraçou. (SHAHROUDI, 2011)

Ainda, de forma conclusiva, quando Hadavi (2011) foi questionado acerca de o porquê o Irã ter se distanciado da proposta de ‘diálogo entre civilizações’¹¹⁴, respondeu que não houve qualquer afastamento, inclusive, a grande maioria dos iranianos a aceita, mesmo o Supremo Líder. Hadavi completa sua exposição salientando que Khamenei está tentando preparar a estrutura do país para que seja implementada a ideia de “diálogos entre nações”, “mas que seja um diálogo, não um monólogo!”.

Com base nas respostas apresentadas pelos aiatolás é possível constatar que elas estão alinhadas aos discursos proferidos por Khomeini, em Najaf, sobre a legitimidade do modelo

¹¹³ O tradutor utiliza o termo “purificado” para a palavra em farsi e explica que seu sentido seria de uma pessoa tão pura em sua sabedoria que não teria condições de errar.

¹¹⁴ A pergunta foi formulada com base na obra de Muhammad Khatami, ex-presidente da República Islâmica do Irã (1997-2005), considerado Reformista e, de certo modo, contra a política instituída pelos aiatolás. Para conhecer melhor a proposta de Khatami, ver: KHATAMI, Muhammad. **Diálogo entre Civilizações – O Irã contemporâneo e o Ocidente**. São Paulo: Attar Editorial, 2006.

de governo islâmico, ainda, que o *wilayat al-faqih* é entendido como um modelo de governo legitimamente fundamentado nas leis e princípios islâmicos. Essa convergência já era esperada, como foi exposto anteriormente. Ratifica-se o poder de assimilação da doutrina, mas também abre a possibilidade para entender como uma aceitação pragmática, tendo em vista as vantagens existentes para os ulemás nesse sistema. No entanto, conforme havia sido indicado na hipótese desse trabalho, o elemento que da coerência e congrega o modelo de governo – o Líder Supremo –, já não goza das mesmas prerrogativas estipuladas por Khomeini em seus discursos.

Também é importante lembrar que o processo de aceitação do *wilayat al-faqih*, como sistema de governo da República Islâmica, não contou com o apoio de todos os ulemás. Como vimos no capítulo 2, e o aiatolá Shariat Madari foi um dos grandes críticos ao sistema, no entanto, quando confrontado com o poder carismático de Khomeini, teve seu poder de difusão reduzido e prevaleceu a leitura khomeiniana.

Nesse sentido, a fragilidade do entendimento acerca dos poderes do Líder Supremo não está na fundamentação construída por Khomeini, de fato, todos os aiatolás entrevistados sabiam e citavam as mesmas fontes utilizadas por ele, mas no poder de reinterpretar (*ijtihad*) os mesmos ditames. Nessa nova interpretação, sem a figura carismática de Khomeini a ocupar o cargo de Líder Supremo, os ulemás entendem que o poder dele deva ser percebido com algumas restrições, sejam elas no que tange ao aspecto territorial e mesmo à dimensão política. A própria utilização do título de Imã por Khomeini, e que não foi transmitido a Khamenei, demonstra certa distinção. Assim, o pragmatismo dos aiatolás faz com que, ao mesmo tempo em que referendam o *wilayat al-faqih* e propiciem a manutenção do sistema islâmico no país, limitem os poderes do Líder Supremo para que não percam sua autonomia, com isso, impedem a “expansão da revolução” para outros países, pois a *ummah* acaba não sendo constituída de modo político, apenas religioso e cultural.

No próximo capítulo faremos a abordagem final dessa questão e apresentaremos como esse pragmatismo dos aiatolás “venceu a revolução”, mas transformou o jogo em “um empate”. Sem possibilidades momentâneas de prorrogação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Prever a ocorrência de uma revolução, muitas vezes foge das possibilidades analíticas das Ciências. Por mais que busquem estabelecer modelos e padrões que levariam ao seu desencadeamento, a alteração de variáveis mínimas pode impedir a concretização do evento ou acelerá-lo.

Exemplo prático deste fato ocorre enquanto é redigida esta tese, pois ao mesmo tempo em que é proposta a análise acerca dos desdobramentos da Revolução Iraniana e a possibilidade de sua expansão, o mundo árabe vivenciava um período de transição com sua “Primavera Árabe” – convertida em “Revoltas Árabes” – que se alastrou pelo norte da África e Oriente Médio. Ocorre que, diferentemente do Irã – onde o “efeito revolucionário iraniano” ficou restrito ao país, devido à ação estrangeira –, o movimento revolucionário que teve início na Tunísia (2010), expandiu-se pelo Egito, Líbia, Iêmen e Síria, conseguindo desestruturar os governos instituídos e provocando alterações políticas – com exceção da Síria, que ainda vivencia uma guerra civil. Em outros lugares, no entanto, como Bahrein, Arábia Saudita e Jordânia, os “ventos da primavera ‘democrática’ não surtiram efeito”.

A revolução que o mundo árabe vivenciou – e ainda vivencia, haja vista a transição ter gerado tantos problemas quanto o processo inicial que derrubou o governo despótico que governava os países – possui características distintas da iraniana, e a principal delas é que o elemento religioso não estava tão presente ao ponto de se tornar o norteador do movimento. Para a grande maioria dos analistas, este elemento já havia sido anulado pelos regimes ditatoriais, por isso, não conseguiu articular-se para desencadear “as revoluções”. Assim, o caráter secular do movimento pode ser comprovado com mais facilidade, contudo, não pretende-se, aqui, afirmar que não havia grupos que poderiam preferir um governo teocrático como o iraniano à manutenção do secularismo que vinha pilhando os países por décadas.

Ainda, no que tange às diferenças entre estes dois movimentos – que distam apenas 30 anos –, a ausência de uma liderança congregadora é perceptível. O poder de aglutinação emanado por Khomeini durante a revolução e na constituição da República Islâmica do Irã não encontrou paralelos nas Revoltas Árabes. Pequenas lideranças locais e ocasionais participaram dos processos que levaram à queda dos ditadores, mas a reconstrução dos estados tem ficado a cargo das mesmas potências que auxiliavam os antigos governantes.

Com isso, chega-se a mais uma distinção entre os dois movimentos revolucionários, pois o iraniano buscou a ruptura com o Ocidente, ou seja, com o modelo de governo estabelecido e sedimentado pelos estados ocidentais. Ainda, protótipos exportados para o restante do mundo com valor universal, ou seja, um modelo que os ulemás iranianos questionaram profundamente até chegarem à elaboração do *wilayat al-faqih*.

Por essa razão, é possível afirmar que as revoluções têm particularidades que somente podem ser explicadas a partir de elementos complexos e que muitas vezes são os próprios desencadeadores do processo revolucionário. Isso porque, por mais que o paradigma revolucionário iraniano pareça notório nos dias de hoje, durante o momento de instabilidade político-econômica que o Irã vivenciou no final da década de 1970, não se configurava dessa maneira. Inclusive, analistas políticos tinham certeza de que a situação crítica do xá seria revertida. Evidentemente que, no que tange a essa questão – não explorada nesse trabalho –, outros olhares mais críticos poderiam avaliar que o não-entendimento da ocorrência da revolução se tratava de um plano forjado pelos Estados Unidos para retirar o xá do poder, tendo em vista seu projeto de transformar o país em uma potência regional, quiçá, mundial.

Sejam quais forem as possibilidades analíticas, conforme Mackey (2008) ressalta, a Revolução Islâmica Iraniana se configurou numa mudança de paradigmas e o elemento religioso foi seu diferencial, no entanto, de acordo com Arjomand (2009) e Ehteshami (1995), foi a liderança de Khomeini que catalisou o processo para que em pouco mais de oito anos – considerando a data em que Khomeini proferiu seus discursos aos estudantes de Najaf – houvesse a deposição do xá e a instauração do novo sistema de governo.

Tal foi a magnitude da transformação que Foucault ficou extasiado com o processo e entendeu a mensagem revolucionária xiita como inovadora e de caráter libertário. A possibilidade de o filósofo vivenciar a transição fez com que sua análise retratasse cada momento do processo revolucionário em seus artigos. O xiismo mostrou ao intelectual que uma República Islâmica se configurava na via que muitos intelectuais de esquerda esperavam para se contrapor ao capitalismo selvagem e ao imperialismo reinantes.

Se, por um lado, Foucault depositou esperança demasiada em um estado que estava surgindo como resultado do clamor popular, por outro lado, os eventos decorrentes da implantação da República Islâmica – guerra Irã-Iraque e sanções econômicas – inviabilizaram a análise plena acerca de sua viabilidade. O modelo proposto por Khomeini nunca funcionou plenamente, exceto pela implantação do *wilayat al-faqih*. E foi esse modelo que propiciou a estabilidade política frente às adversidades produzidas pelo Ocidente. Então, por que esse modelo de governo islâmico não consegue levar a revolução aos demais países muçulmanos?

Para responder essa questão, construímos uma argumentação que perpassou pela demonstração histórica de que a participação dos ulemás, a partir do século XX, sofreu transformações substanciais, pois, muito mais do que interferirem em aspectos políticos, buscaram a mudança do sistema de governo.

Evidentemente que a mudança de postura dos ulemás não pode ser entendida, apenas, como uma ação reativa ao governo despótico instituído pelo xá, a interferência externa contou substancialmente nessa transição. Isso porque, a lógica do sistema internacional atribuía ao Irã uma importância relacionada à sua posição geoestratégica em um “Sistema Fechado” (MACKINDER *apud* MELLO, 1999) – o “Grande Jogo” disputado pelas potências –, depois agregou o “valor econômico” relativo às reservas de petróleo do país (FUSER, 2008). Ou seja, o Irã ganhou tal importância que os aspectos internos deixaram de ser considerados pelos *policy makers* das potências. Uma visão tipicamente Realista (MORGENTHAU, 2003) das Relações Internacionais.

Assim, sinônimo dessa política pragmática das potências, a cooptação dos monarcas da dinastia Pahlavi deu-se como um instrumento natural de dominação, e, nesse sentido, os discursos de Khomeini não deixaram de exaltar a prática imperialista. (ALGAR, 1983; MILANI, 2011)

É fato que o imperialismo britânico, depois estadunidense, encontraram um ótimo aliado na figura do xá, entretanto, o sistema de governo monárquico tinha seus vícios e era mantido com a utilização de violência e repressão. Ainda, apesar de o Irã ter vivenciado um crescimento econômico a partir da “Revolução Branca”, o processo foi assimétrico e houve o achatamento das classes menos favorecidas. (KEDDIE, 1980; COGGIOLA, 2008) Os problemas econômicos, por sua vez, aliados ao potencial fortalecimento dos ulemás, fizeram com que a perspectiva xiita surgisse com mais força para resolver os problemas da população.

Com isso, além do aspecto econômico, a mudança na forma de o xiismo atuar na sociedade iraniana representou um fator preponderante para o desencadeamento da revolução. A doutrina xiita, como foi apresentada no capítulo 3, proporciona todo um instrumental que

privilegia o poder dos ulemás e cria uma dependência psico-político-social ao muçulmano. Desse modo, muito mais do que direcionar a vida religiosa dos fiéis, como ocorre em outras religiões, os jurisconsultos detêm o legítimo poder de guiar a sociedade em todas as suas dimensões.

É importante ressaltar que o ponto de mudança na trajetória dos iranianos não se deu pela conversão ao xiismo, pois esse processo já havia ocorrido há séculos. Mas pela assimilação de um xiismo militante, não-passivo. O xiismo reivindicatório, contestador, libertário, dentre outras características pungentes, passou a ser reinserido à população pelos clérigos e alcançou resultado crescente porque os antagonistas eram de fácil constatação, quais sejam, o governo opressor do xá e a atuação das potências estrangeiras no país.

Nesse sentido, o exemplo maior na história iraniana foi o “governo Mossadegh”. Ali percebeu-se o poder de atuação das forças estrangeiras no país, inclusive cooptando parte dos ulemás. E mais, com a revisão histórica dos fatos, cada vez mais a força estrangeira passou a ser repudiada. Com isso, a ligação notória do xá com as potências tornou-se objeto de denúncia dos ulemás independentes, seja pela terrível repressão do governo, ou pela existência de censura.

Assim, num cenário extremamente conturbado, o surgimento de uma voz de comando como a do aiatolá Khomeini foi o diferencial para desencadear a revolução. Antes dele, outros aiatolás já vinham questionando o governo, como o aiatolá Shirazi (Revolta do Tabaco, 1891), e mesmo durante a Revolução Constitucional, em que houve a participação intensa dos ulemás; no entanto, Khomeini rompeu a linha do *quietismo* de seu antecessor (aiatolá Borujerdi) e incorporou um discurso fundamentado na doutrina, mas permeado de elementos políticos contestatórios.

Por sua vez, a repressão política que o Irã vivenciava fez com que a população aceitasse com mais suscetibilidade “as promessas de infalibilidade do governo islâmico”. Também, fundamentando na doutrina, Khomeini expôs a ilegitimidade do governo monárquico do xá. De certo modo, o modelo ocidental era colocado em xeque e afirmava-se a necessidade de restabelecimento de um modelo de governo que já havia sido determinado pelo profeta Mohammad, então, impossível de ser questionado por muçulmanos.

E, por que Khomeini conseguiu romper essa barreira política e se tornou o líder da nação xiita iraniana? Primeiramente porque ele conseguiu traduzir para a linguagem religiosa a opressão interna e externa que o Irã vivenciava, e mais, utilizou o instrumental que o *usulismo* legitimou – lançando mão do *ijtihad* como principal mecanismo – para criar um “xiismo pragmático”, ou seja, adaptável ao entendimento dos ulemás.

O ápice dessa construção pragmática pode ser entendida com a elaboração do *wilayat al-faqih*. Nele, Khomeini conseguiu legitimar uma forma de governo que estaria pautada nos desígnios do profeta e, por isso, inquestionável em sua retidão. O *wilayat al-faqih* pode ser entendido, também, como o elemento garantidor do processo revolucionário, pois a simples transição de um modelo monárquico para outro republicano, por exemplo, não implicaria na mudança social que os discursos de Khomeini prometiam. O sistema de governo islâmico atribuíra aos ulemás o direito de governar, mas não um simples governo, estava legitimado na promessa de perfeição e harmonia, algo que o iraniano nunca vivenciara.

Abrahamian (1993) entende que a forma com que Khomeini galgou seu caminho até chegar ao poder esteve amparada em um discurso populista, o qual incorporava elementos da esquerda – constantemente usava a oposição entre “opressores e oprimidos”, imperialismo, dentre outras – e possibilitava uma flexibilidade maior para agregar os demais grupos sociais à Revolução.

Nesse sentido, esse trabalho compartilha da perspectiva de Abrahamian (1993) no que tange à flexibilidade de discurso de Khomeini e sobre a impossibilidade de considerá-lo um fundamentalista durante o processo revolucionário. O fundamentalismo implicaria em inflexibilidade de princípios, conservadorismo e tradicionalismo político, elementos que foram colocados em xeque por Khomeini. A própria construção do *wilayat al-faqih* incorpora elementos políticos modernos e os mescla ao conceito de liderança suprema exercida por um jurisconsulto. Com isso, é notório que preponderou o pragmatismo de Khomeini ao perceber que a maneira mais viável para a implementação do regime islâmico seria através da aproximação e/ou aceitação dele pelo povo e não o impondo como uma ditadura. Mesmo que essa questão gere controvérsia, o *referendum* para ratificar a constituição islâmica seguiu um procedimento caracteristicamente democrático.

E, mais do que simplesmente propor um novo modelo de governo – como muitos estados do “terceiro mundo” fizeram ao optar pelo marxismo –, Khomeini e os ulemás, gradualmente, re inseriram – durante o século XX – a importância de o Islã balizar todos os aspectos da vida da população. Essa construção deu-se, primeiramente, de maneira indireta, uma vez que a apresentação de um Islã idealizado sempre se opunha às mazelas da monarquia e, com a ascensão de Khomeini ao mais alto grau na hierarquia xiita o atrito de modelos ganhou objetividade e se transformou no *wilayat al-faqih*.

O governo de um jurisconsulto representaria a “inequívoca e inquestionável vontade de Deus”. Um modelo que seguiria a doutrina do imamato em toda sua magnitude, por isso, de fácil aceitação. No entanto, apesar de o *wilayat al-faqih* ter subsidiado a manutenção do

poder nas mãos dos ulemás, não garante a expansão desse modelo de governo para outras localidades porque foi construído a partir de um paradigma político-social pré-existente, e, apesar de trazer elementos universalistas, não alcançam a mesma suscetibilidade em outras sociedades por motivos que apresentaremos a seguir.

Primeiramente convém fazer a exposição do “paradigma iraniano pré-revolução”, ou seja, a longa história persa demonstra que o xiita aceitava ser governado por monarcas que defendessem o Islã. Os ulemás, inclusive, davam suporte a alguns governantes e a população aceitava muito bem a situação. Essa relação passou a ser alterada no final do século XIX e tornou-se mais tensa a partir da imposição da dinastia Pahlavi pelas potências mundiais. A intervenção, além criar um estado de sujeição político-econômica às potências, também apresentou o risco da secularização. Ou seja, o apoio dos ulemás ao governante ficou comprometido porque feriu o acordo não escrito, mas amplamente aceito, de que apesar de o governo de um monarca ser contra os princípios islâmicos, seria aceito sob determinadas circunstâncias. Nesse sentido, a trajetória iraniana diverge completamente da turca, principalmente devido à importância dos ulemás para preservação da governabilidade.

Assim, os ulemás aceitavam não seguir estas diretrizes islâmicas e deixar que “um defensor do Islã” governasse durante a *ghayba*, mesmo de forma ilegítima, porque estavam numa situação confortável, na qual envolvimento nas questões políticas era bem restrito. Também, a doutrina xiita preservava o entendimento de que “deveriam aguardar” o retorno do Mahdi para iniciar o processo de estabelecimento da justiça no mundo. Assim, havia certa passividade frente aos problemas vivenciados pelos iranianos.

Com isso, a ruptura desse paradigma se deu com a percepção do poder dos ulemás, mas mesmo assim a transformação somente ocorreu com participação de Khomeini no processo. Nesse sentido, é inegável o caráter duplamente messiânico do movimento – liderado pelo Imã al-Mahdi e Khomeini –, porque o xiismo de Khomeini se moldava às necessidades dos iranianos. Não se tratava, entretanto, da simples pregação dos princípios religiosos, a revolução somente se tornou algo viável porque Khomeini “traduziu” em ditames revolucionários o clamor do povo iraniano e construiu uma base que difundia o projeto de um governo islâmico.

Khomeini não era um líder da esquerda militante, pois a esquerda também poderia incorrer em erros, ele absorveu a infalibilidade do Islã às necessidades reais do povo iraniano, assim, a religião, que sempre esteve presente no país, foi revigorada sob a bandeira do ativismo político. E os discursos de Khomeini conseguiram congregar a expectativa de um povo com o clamor revolucionário e completamente insatisfeito com o governo do xá.

Partindo dessa análise acerca dos fatores que predispuseram o desencadeamento da Revolução Islâmica, cabe-nos abordar a questão relacionada à hipótese defendida nessa tese, qual seja, de que as condições atuais no Irã inviabilizam a expansão “da revolução” para outras localidades.

Os elementos que ratificam tal afirmação se pautam, prioritariamente, nos dados obtidos através das entrevistas realizadas com os aiatolás que fazem parte “da ala governamental” e que, pelo menos em tese, teriam interesse em difundir o modelo islâmico para outros países, tendo em vista os privilégios políticos que detêm.

O estabelecimento de um governo para a *ummah*, sem dúvida, constava na proposta de Khomeini, no entanto, o modelo de *wilayat al-faqih*, apesar de incorporado pelos aiatolás, como foi percebido nas entrevistas, já não aponta para uma liderança universalizante como a exercida por Khomeini. A personalidade carismática de Khomeini não se refletiu em Khamenei e o modelo retroagiu para a base do sistema xiita, o qual os juristas devem reger apenas seus seguidores. Ao Supremo Líder caberia uma função de chefe de estado – com mais poderes que os convencionais em modelos Ocidentais, tendo em vista que ele controla alguns setores fundamentais do país, como as Forças Armadas e o Ministério de Relações Exteriores –, mas que difere da percepção que existia acerca da multidimensionalidade do poder exercido por Khomeini, tanto que o próprio idealizador da República Islâmica, antes de morrer ainda apontou para as transformações que o sistema político deveria perpassar.

Os atuais aiatolás ratificam o governo do *wilayat al-faqih* porque reconhecem sua legitimidade – ou assumem um posicionamento pragmático –, uma vez que garantiria a eles o poder nas estruturas social e de governo. Mas a figura de Supremo Líder, que Khomeini clamava como da *ummah*, somente é entendida como um elemento idealizado. E a razão para tal situação é justificada exatamente no pressuposto aberto por Khomeini, ou seja, quando mostrou que a interpretação da doutrina religiosa seria uma maneira de galgar o poder, muitos ulemás investiram nessa possibilidade. Assim, não há a necessidade de reconhecer um líder de modo universal porque isso limitaria sua atuação.

Ainda, quando se apresenta a possibilidade de criarem vários *wilayat al-faqih(s)* pelo mundo, surge o poder e a força do nacionalismo e, com ele, a impossibilidade de que uma pessoa fale em nome da *ummah*. Reitera-se, Khomeini era detentor de características específicas e conseguiu promover a Revolução, mas mesmo assim não se transformou na liderança universal dos xiitas.

Assim, o *wilayat al-faqih* tem grande possibilidade de afirmar-se como modelo ideal para os xiitas – desde que consiga implementar transformações que não violem os princípios religiosos – e, mesmo se for constituído em outros países, há pouca probabilidade de que a mesma liderança Suprema iraniana seja aceita por todos. O caso dos membros do Hezbollah seguirem Khomeini e, depois, Khamenei poderia afirmar o contrário, no entanto, não se pode esquecer que o aiatolá Fadlallah também era reconhecido como líder espiritual do Hezbollah e o Irã não o aceitou como Grande Aiatolá, supostamente, com receio de que pudesse pulverizar o poder e deslocá-lo para o Líbano.

Ainda, para corroborar o fato de que os clérigos estrangeiros atuam no Irã de modo pragmático, quando ocorreu a entrevista com o líder religioso Al-Hakim, filho do Grande aiatolá iraquiano al-Hakim, ao ser perguntado se Khamenei poderia ser considerado o Líder Supremo da *ummah* houve um constrangimento na sala (havia cinco pessoas além dele, o tradutor e eu). Ele sorriu e disse que se tratava de uma questão pessoal.

Em outra circunstância, no escritório de outro aiatolá iraquiano, enquanto esperava para conversar com alguns membros de uma organização humanitária, mantive contato com uma pessoa que trabalhava diretamente com esse aiatolá e expus a ele que o objeto de minha pesquisa era entender a dimensão do poder do Líder Supremo para os xiitas, e, se Khamenei poderia ser considerado o líder de toda a *ummah*. Ele sorriu e disse que essa resposta teria de ser buscada fora do Irã, ali dificilmente um aiatolá estrangeiro diria o que realmente pensa, exceto os iranianos, mas mesmo assim, somente aqueles mais “graduados”.

Assim, o *wilayat al-faqih*, por mais que Khomeini atribuísse um valor universal, foi personalizado de tal forma que serviu plenamente para fomentar a Revolução Iraniana. No entanto, os demais países, já influenciados pelo processo de assimilação do nacionalismo, dificilmente abririam mão do direito de se autogovernarem para atribuírem a outro país estrangeiro.

Outra forma de expandir a revolução, exceto pela difusão de seu ideal, seria através do financiamento de organizações dissidentes, como fora feito com o Hezbollah no Líbano. (JABER, 1997; HAMZEH, 2004) Contudo, mesmo que o Irã financiasse esses movimentos revolucionários em outros países, não haveria a garantia de que o estabelecimento do regime islâmico levaria ao reconhecimento do Líder Supremo iraniano para aquele país. Novamente, nacionalismo versus islamismo torna-se uma questão bastante delicada de ser avaliada. Também cabe a observação de que desde a criação da República Islâmica do Irã, o país foi obrigado a assumir uma estratégia defensiva, seja na guerra contra o Iraque ou criando

programas para reduzir o impacto dos sanções internacionais que bloqueiam o desenvolvimento do país.

Por fim, é possível afirmar que a grande viabilizadora e inviabilizadora do processo de expansão da revolução pode ser entendida como a vitória da escola usulita, pois, com isso, referendou-se a atribuição dos ulemás de usarem a *ijtihad*. E, devido ao seu reconhecido saber islâmico, Khomeini utilizou esse potencial para construir a Revolução. No entanto, como consequência, a Revolução assumiu demasiadamente a voz e feição de Khomeini e, os operacionalizadores de hoje não conseguem alcançar o mesmo resultado. O pragmatismo de Khomeini foi fundamental para a implantação da República Islâmica, mas condenou o princípio universalizante do *wilayat al-faqih* ao estado nacional.

Assim, a mesma ferramenta que desencadeou a revolução – o pragmatismo dos aiatolás – a condenou a um espaço restrito e longe do estabelecimento da *ummah*. Uma possibilidade para romper com essa amarra poderia ser a *iranização do Islã*, que seria o investimento maciço para que estudantes fossem para o Irã buscar formação religiosa e depois retornarem aos seus países. Nesse processo de formação, o aprendizado de farsi – que não é a língua oficial do Islã – além, de costumes persas, pode ser uma estratégia para ampliar a aceitação do modelo de xiismo iraniano e, num futuro distante, se configurar na aceitação de seu Líder Supremo de modo universal, um *soft power* à iraniana. Mas essa é apenas uma possibilidade que merece ser avaliada e que não pôde ser comportada por essa pesquisa.

REFERÊNCIAS

ABRAHAMIAN, Ervand. **Iran Between Two Revolutions**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. **Khomeinism - Essays on the Islamic Republic**. Berkeley: University of California Press, 1993.

ABUKHALIL, As'ad. "Ideology and Practice of Hizballah in Lebanon: Islamization of Leninist Organizational Principles" In: **Middle Eastern Studies**, nº 07. Londres: MES Press, 1991.

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. São Paulo: Ed. Realizações, 2011.

AFKHAMI, Gholam Reza. **The Life and Times of the Shah**. Berkeley/Los Angeles: University Of California Press, 2009.

AHMED, Akbar S. **Pós-modernismo e o Islão**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

AHMED, Shahab. "Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism". In: **The Journal of the American Oriental Society**, Vol. 123, 2003.

AKHAVI, Shahrough. **Religion and Politics in Contemporary Iran – Clergy State Relations in the Pahlavi Period**. New York: University of New York, 1980.

ALGAR, Hamid. **The Roots of the Islamic Revolution**. Ontario, Canada: The Open Press, 1983.

ALI, Tariq. **Bush na Babilônia – A recolonização do Iraque**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2003.

_____. **Confrontos de Fundamentalismos – Cruzadas, Jihads e Modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005.

AL-JABRI, Mohammed Abed. **Introdução à crítica da razão árabe**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

AL-KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O Líder da Revolução Islâmica Al-Imam Al-Khomeini (K.S.)**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2005.

AMUZEGAR, Jahangir. **Iran's Economy under the Islamic Republic**. New York: L.B. Tauris, 1997.

ANSAR. **Tawassul**. Answering-Ansar.org, 2002. Disponível em: < <http://answering-ansar.org/index.php> >. Acessado em: 06/03/2009.

ANSARI, Ali M. **Modern Iran since 1921 – The Pahlavi and After**. New York: Longman Pub. Group, 2003.

ANSARI, Nasiruddin. **Bihar al-Anwar**: The Most Comprehensive Encyclopedia of Islamic Sciences. In: Imam Reza Network. Disponível em: <<http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=3200>>. Acessado em: 15/11/2010.

APLLEBY, R. Scott (edt.). **Spokesmen for the Despised** – Fundamentalists Leaders of the Middle East. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Lisboa: Morais Editores, 1971.

ARJOMAND, Said Amir. **After Khomeini** – Iran under his Successors. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective. In: **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 28, No. 4 (Nov., 1996), pp. 491-515.

_____. The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shiism. In: **Journal of Religion**, Vol. 76, No. 4 (Oct., 1996), p. 548-571.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus** – O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Cia das Letras, 2001a.

_____. **Maomé** – Uma Biografia do Profeta. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. **O Islã**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001b.

_____. **Uma História de Deus**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

AVERY, Peter; HAMBLY, G.R.G.; MELVILLE, C.P. (eds.). **The Cambridge History of Iran**: From Nadir Shah to Islamic Republic. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

AXWORTHY, Michael. **Empire of the Mind** – A History of Iran. New York: Basic Books, 2008.

AZIZ, T.M. **The Role Of Muhammad Baqir Al-Sadr In Shi'a Political Activism In Iraq From 1958 TO 1980**. Disponível em: <<http://www.victorynewsmagazine.com/ShahidBaqirShiaPolitics.htm>>. Acessado em: 01/10/2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições Caderno 70, 2009.

BAYAT, Mangol. **Iran's first Revolution**: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BOWERING, Gerhard. "A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library". In: **The Journal of the American Oriental Society**, Vol. 114, 1994.

BRUMBERG, Daniel. Khomeini's Legacy – Islamic Rule and Islamic Social Justice. In: APPLEBY, R. Scott (Edt.). **Spokesmen for the Despised**: Fundamentalist Leaders of the Middle East. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 16-82.

BRUUN, Hans Henrik. **Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology**. Hampshire/UK: Ashgate Publishing, 2007.

BURDEAU, Georges. **O Estado**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

BURGAT, François; ESPOSITO, John L. Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe. In: **Political Science**, 2003.

BUSH, George W. A Estratégia de Segurança Nacional dos Estados Unidos da América. In: **Política Externa**. Vol. 11, nº 3, Dez/Jan/Fev, 2002/2003, p. 78-113.

CENTRO ISLÂMICO DO BRASIL. A Moralidade da Revolução de Hussein. In: **Os Objetivos da Revolução de Hussein (A.S.)**. s.d. Disponível em: <http://www.arresala.org.br/not_vis.php?op=105&data=0&cod=593>. Acessado em: 24/09/2008.

COBBAN, Helena. **The Growth of Shi'i Power in Lebanon and Its Implications for the Future in Shi'ism and Social Protest**. London: Cole and Keddie Edt., 1986.

COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. **Islã Histórico e Islamismo Político**. In: Isrolux (Istituto Rosa de Luxemburgo), 2006. Disponível em: <<http://insrolux.org/textos07/islamismocoggiola.pdf>>. Acessado em: 03/02/2010.

COLE, Juan R. I. Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia, 1300-1800. In: **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 19, No. 2 (May, 1987), p. 177-203.

_____; e MOMEN, Moojan. Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843. In: **Past and Present**, No. 112 (Aug., 1986), p. 112-143.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ISLÂMICO IRÃ. In: AL-KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O Líder da República Islâmica Al-Imam Al-Khomeini (K.S.)**. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2005.

CORÃO. Tradução Helmi NASR. Riad, Arábia Saudita: Complexo do Rei Fahd, s.d.

CRENSHAW, Martha. The Logic of Terrorism: Terrorist Behavior as a Product of Strategic Choice. In: REICH, Walter (ed.). **Origins of Terrorism**. Washington: The Woodrow Wilson Center Press, 1998, p. 07-24.

DAFTARY, Farhad; NANJI, Azim. What is Shiite Islam?. In: CORNELL, Vincent J. (ed.). **Voices of Islam**. Westport: Praeger Publishers, 2007, p. 217-247.

DAHL, Robert. **Sobre a Democracia**. Brasília: Editora UnB, 2001.

DANIEL, Elton L. **The History of Iran**. Westport: Greenwood Press, 2001.

DAVIES, James. Toward a Theory of Revolution. In: **American Sociological Review**. Vol. 27, No. 1 (February 1962).

DEHGHNI, Mohsen (ed.). **Religion and Politics From Imam Khomeini's Viewpoint – A Collection of Articles**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2007.

DELAVARI, Abulfazl. A Study of the Social Ground and Causes of Islamic Revolution of Iran. In: D.I.E.S. (Department of Islamic Revolutions Studies). **The Islamic Revolution of Iran – A Sociological Study**. Volume 1. London: Center for Cultural and International Studies, 2001, p.181-227.

DEMANT, Peter R. **Islam vs Islamism – The Dilemma of the Muslim World**. Westport: Praeger, 2006.

_____. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

D.I.E.S. (Department of Islamic Revolutions Studies). **The Islamic Revolution of Iran – A Sociological Study**. Volume 1. London: Center for Cultural and International Studies, 2001.

DINIZ, Eugênio. “Compreendendo o Fenômeno do Terrorismo”. Trabalho apresentado no 3º Encontro Nacional da ABCP – **Associação Brasileira de Ciência Política**. Niterói, 28-31 de julho de 2002.

DONOHUE, John J.; e ESPOSITO, John L. (ed.). **Islam in Transition – Muslim Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EHTESHAMI, Anoushiravan. **After Khomeini**. London: Routledge, 1995.

ESPINOSA, Antonio Roberto. **A Sombra dos Leviatãs – Um Estudo Crítico dos Desencontros entre as Faces Amistosas e Crispadas do Estado sob as Globalizações e as Guerras do Século XXI**. Tese de Doutorado em Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

ESPOSITO, John L. **Islam - The Straight Path**. New York: Oxford University Press, 2005.

_____. **The Islamic Threat: Myth or Reality?** New York: Oxford University Press, 1995.

FARAH, Paulo Daniel Elias. **O Islã**. São Paulo: Publifolha, 2001.

FAWZI, Yahya. **A Study of the Root Causes and Process of the Islamic Revolution in Iran**. Tehran: Uruj Publishing Center, 2010.

FISCHER, Michael. **Iran: From Religious Dispute to Revolution**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FISK, Robert. **The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East**. New York: Vintage Books, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

_____. Como os Iranianos estão sonhando? 1978c. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. São Paulo: Ed. Realizações, 2011, p. 328-338.

_____. O Xá está Cem Anos atrás dos Tempos. 1978a. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. São Paulo: Ed. Realizações, 2011, p. 314-320.

_____. Teerã: A Fé contra o Xá. 1978b. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. São Paulo: Ed. Realizações, 2011, p. 321-328.

FROMKIN, David. **Paz e Guerra no Oriente Médio – A Queda do Império Otomano e a Criação do Oriente Médio Moderno**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

FUSER, Igor. **Petróleo e poder: o envolvimento militar dos Estados Unidos no Golfo Pérsico**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAETANO, Mosca; BOUTHOU, Gaston. **História das Doutrinas Políticas**. São Paulo: LTC, 1987.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GHEISSARI, Ali; NASR, Vali. **Democracy in Iran – History and the Quest for Liberty**. New York: Oxford University Press, 2006.

GLASSÉ, Cyril. **The New Encyclopedia of Islam**. London: Stacy International, 2002.

GOLDSTEIN, Warren S. Secularization and The Iranian Revolution. In: **Islamic Perspective**. nr. 3, London: Center for Sociological Studies, 2010.

GOLDSMITH, Edward; HILDYARD, Nicholas. The Qanats of Iran. In: GOLDSMITH, Edward; HILDYARD, Nicholas. **The Social and Environmental Effects of Large Dams**. Volume 1. Overview. Wadebridge Ecological Centre, Worthyvale Manor Camelford, Cornwall, UK, 1984. Disponível em: < <http://www.edwardgoldsmith.org/1031/the-qanats-of-iran/> >. Acessado em: 10/06/2010.

GOFFMAN, Daniel. **The Ottoman Empire and Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HAGHIGHAT, Seyyed Sadegh. The Role of Religious Leadership in the Islamic Revolution's Victory. In: HAGHIGHAT, Seyyed Sadegh (ed.). **Six Theories about the Islamic Revolution's Victory**. Tehran: Alhoda Publishers, 2000, p. 241-280.

HALLAQ, Wael B. **The origins and evolution of Islamic Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HALLIDAY, Fred. **Iran: Dictatorship and Development**. London: Penguin Books Ltd., 1979.

_____. **Islam and the Myth of Confrontation: religion and politics in the Middle East**. London: I.B. Tauris, 2003.

HAIRI, Abdul-Hari. **Shi'ism and Constitutionalism in Iran**. Netherlands: Brill Academic Publishers, 1977.

HALM, Heinz. **Shi'ism**. New York: Columbia University Press, 2004.

HAMZEH, Ahamad Nizar. **In the Path of Hizbullah**. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

HARMON, Daniel E. **Spiritual Leaders and Thinkers: Ayatollah Ruhollah Khomeini**. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.

HIRO, Dilip. **Iran under the Ayatollahs**. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

_____. **The Longest War: the Iran-Iraq military conflict**. London: Routledge Chapman & Hall, Inc., 1991.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

HOLLANDA, Cristina Buarque de. **Teoria das Elites**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

HOURANI, Albert. **Uma história dos Povos Árabes**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HOVEYDA, Fereydoun. **The Broken Crescent: The 'Threat' of Militant Islamic Fundamentalism**. Westport: Praeger Publishers, 1996.

HUFF, Toby E.; SCHLUCHTER, Wolfgang (edt.). **Max Weber & Islam**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1999.

HUNTINGTON, Samuel P. **O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

_____. **Political Order in Changing Societies**. London: Yale University Press, 1968.

HUME, David. **História Natural da Religião**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ISLAMSHIA. **Doutrina da Crença da Infaliabilidade do Imam**. S.d. Disponível em: <<http://www.islamshia-w.com/Portal/Culture/Portuguese/CaseID/57324/71243.aspx>>. Acessado em: 21/09/2010.

ISMAIL, Salwa. **Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism**. London: I.B.Tauris, 2003.

JABER, Hala. **Hezbollah, born with a vengeance**. New York: Columbia University Press, 1997.

KEDDIE, Nikki R. **Iran: Religion, Politics & Society - Collected Essays**. New York: Frank Cass and Co. Ltd., 1980.

_____. (edt.). **Religion and Politics in Iran – Shi'ism from Quietism to Revolution**. New Haven: Yale University Press, 1983.

_____. **Religion and Rebellion in Iran – The Tobacco Protest of 1891-1892**. Oxon: Frank Cass and Co., 1966.

KHATAMI, Muhammad. **Diálogo entre Civilizações** – o Irã Contemporâneo e o Ocidente. São Paulo: Attar Editorial, 2006.

KHOMEINI, Ruhullah Imam. **Fundamentals of the Islamic Revolution**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2000.

_____. **Islam and Revolution**. Berkeley: Mizan Press, 1981.

_____. **Islamic Government: Governance of the Jurist**. Tehran/Iran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2005.

KINROSS, Lord. **Ottoman Centuries** – Rise and Fall of the Turkish Empire. New York: William Morrow, 2002.

KINZER, Stephen. **Todos os Homens do Xá** – O Golpe Norte-Americano no Irã e as Raízes do Terror no Oriente Médio. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

KRAMER, Martin; e BRUMBERG, Daniel (Edt.). **The Islamism Debate**. Syracuse: Syracuse University Press, 1997.

KRASNER, Stephen. Compromising Westphalia. In: **International Security**, vol. 20, 1995, p. 115-151.

KURZMAN, Charles. **Modernist Islam, 1840-1940**. Oxford: Oxford University Press US, 2002.

LAWRENCE, Bruce. **O Corão** – Uma Biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LEWIS, Bernard. **A Crise do Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. **A Linguagem Política do Islão**. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

_____. **O Que Deu Errado no Oriente Médio?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002a.

_____. **O Oriente Médio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____. **The Arabs in History**. New York: Oxford University Press, 2002b.

LIJPHART, Arend. **Modelos de Democracia** – Desempenho e Padrões de Governo em 36 Países. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LOONEY, Robert E. **Economic Origins of the Iranian Revolution**. New York: Pergamon Press, 1982.

MACKEY, Sandra. **Os Iranianos** – Pérsia, Islã e a Alma de uma Nação. Rio de Janeiro: Biblex, 2008.

_____. **The Iranians** – Persia, Islam and the Soul of a Nation. New York: Plume Book, 1998.

MADANI, Jalal ad-Din. **Islamic Revolution of Iran**. Tehran: International Publishing Co., 2002.

MADIGAN, Daniel A. Shiite Islam: Polity, Ideology, and Creed. In: **Theological Studies**, Vol. 57, 1996.

MAJD, Vahid. **The Sermon of Prophet Muhammad at Ghadir Khum**. Tehran: Naba Cultural Organization, 2005.

MALIK, Mustafa. Islam's Missing Link to the West. In: **Middle East Policy**. Volume 10 Page 121 – March, 2003.

MALLAT, Chibli. Aspects of Shi'i thought from the South Lebanon: Al-'Irfan, Muhammad Jawad Mughniyya, Muhammad Mahdi Shamseddin, Muhammad Husain Fadlallah. In: **Papers on Lebanon**, number 7. Centre for Lebanese Studies.

_____. **The Renewal of Islamic Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MANJI, Irshad. **The Trouble with Islam: A Muslim's Call for Reform in Her Faith**. New York: St. Martin's Press; 1st Us edition, 2004.

MANNING, Peter K. Metaphos of the Field: varieties of organizational discourse. In: **Administrative Science Quarterly**, vol. 24, nº 4, December 1979, p. 660-671.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: Editora UNB, 2000.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

MAZZAOUI, Michel M. Authority and Political Culture in Shiism. In: **The Journal of the American Oriental Society**, Vol. 113, 1993.

MEDDEB, Abdelwahab. **A Doença do Islã**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. **Quem tem Medo de Geopolítica?** São Paulo: Hucitec Editora, 1999.

MILANI, Abbas. **The Shah**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

MOMEN, Moojan. **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism**. New Haven: Yale University, 1985.

MOGHADAM, Assaf. **The Shi'i Perception of Jihad**. In: Al-Nakhalah, Fall 2003, Article 2.

MOHAMMADI, Manoochehr. The Role of Ideology, Leadership, and People in the Islamic Revolution. In: HAGHIGHAT, Seyyed Sadegh (edt.). **Six Theories about the Islamic Revolution's Victory**. Tehran: Alhoda Publishers, 2000, p. 133-182.

MORGENTHAU, Hans J. **Política sobre as Nações**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Editora UnB, 2003.

MUHARRAMI, Ghulam-Hasan. **History of Shi'ism - From the Advent of Islam up to the End of Minor Occultation**. Tehran: ABWA Publishing and Printing Center, 2008.

MUSALLAM, Adnan A. **From Secularism to Jihad : Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism**. Westport: Praeger Publishers, 2005.

MUTAHHARI, Murtaza. "History and Human Evolution. In Iman Reza (AS)". **ImamRezaNetwork**. s.d. Disponível em: <<http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=641>>. Acessado em: 20/06/2010.

NAKASH, Yitzhak. The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism. In: **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 26, No. 3 (Aug., 1994), pp. 443-463

NASR, Seyyed Hossein. **Islam and the Question of Violence**. In: *Al-Serat - A Journal of Islamic Studies*. Vol. XIII, No. 2, s.d.(a). Disponível em: <<http://www.al-islam.org/al-serat/>>. Acessado em: 02/07/2009.

_____. **Reflections on Islam and Modern Life**. In: *Al-Serat - A Journal of Islamic Studies*. Vol. VII, No. 1, s.d.(b). Disponível em: <<http://www.al-islam.org/al-serat/>>. Acessado em: 02/07/2009.

_____. **The Heart of Islam – Enduring Values for Humanity**. San Francisco: Harper San Francisco, 2004.

_____. **The Spiritual Significance of Jihad**. In: *Al-Serat - A Journal of Islamic Studies*. Vol. IX, No. 1, s.d.(c). Disponível em: <<http://www.al-islam.org/al-serat/>>. Acessado em: 02/07/2009.

NASR, Vali. When the Shiites Rise. In: **Foreign Affairs**, July/August 2006.

NAZEM, Hossein. **Russia and Great Britain in Ira (1900-1914) – Based on British, French, German, Iranian, Russian, and the United States Diplomatic Documents**. Teheran/Iran: Sherkat Iran Chap, 1975.

NEVES, José Luis. Pesquisa Qualitativa - Características, Usos e Possibilidades. In: **Caderno de Pesquisas em Administração**. São Paulo, vol. 01, nº 03, 2º sem., 1996, p. 01-05.

NOE, Nicholas. **Voice of Hezbollah – The Statements of Sayyed Hassan Nasrallah**. London: Verso, 2007.

NOURAI, Fereshte M. "The Constitutional Ideas of a Shi'ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na'ini". In: **Iranian Studies**. Vol. 8, No. 4 (Autumn, 1975), p. 234-247.

NOVAK, George. **Desenvolvimento Desigual e Combinado na Sociedade**. São Paulo: Sundermann, 2008.

NYE JR., Joseph S. **A Paradoxo do Poder Americano**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

OMID, Homa. **Islam and the Post-Revolutionary State in Iran**. New York: St. Martin's Press, 1994.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**. São Paulo: Editora Vozes, 2005.

PETERS, Rudolph. **Jihad in classical and modern Islam: a reader**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005.

PINTO, Maria do Céu P. F. **Infiéis na Terra do Islão: os Estados Unidos, o Oriente Médio e o Islã**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

POLK, William R. **Understanding Iraq**. New York: Harper Perennial, 2006.

RAJAEI, Farhang. **The Iran-Iraq War: the Politics of Aggression**. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1993.

RAUF, Imam Feisal Abdul. **What's Right with Islam is What's Right with America**. San Francisco: Harper San Francisco, 2004.

RIZVI, Sayyid Muhammad. **Shi'ism - Imamate & Wilayat**. Qom: Ansariyan Publications, 2000.

RODRIGUES, José Albertino. **Vilfredo Pareto – Ciências Sociais, Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1984.

RUBIN, Barry M. (ed.). **Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East**. New York: State University of New York Press, 2003.

SAAD-GHORAYEB, Amal. **Hizbu'llah – Politics Religion**. London: Pluto Press, 2002.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia da Letras, 2005.

_____. **Orientalism**. London: Penguin Books, 2003.

_____. **Orientalismo - o Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SALIBI, Kamal. **A House of Many Mansions - The History of Lebanon**. California: University of California Press, 1988.

SAMII, A. William. Shia Political Alternatives in Postwar Iraq. In: **Middle East Policy** - Volume 10, page 93, June 2003.

SHAH, Idries. **Pensadores Del Oriente: Thinkers of the East**. Barcelona: Editorial Kairos, 1990.

SHARI'ATI, Ali. What Is To Be Done (The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance). In: **Islamic Publications International**, 2005.

SHI'ITE ENCYCLOPEDIA. **Al-Taqiyya/Dissimulation**. 2001. Disponível em: <<http://www.al-islam.org/encyclopedia/>>. Acessado em: 01/08/2009.

SHIRLEY, Edward G. The Iran Policy Trap. In: **Foreign Policy**, No. 96 (Autumn, 1994), p. 75-93.

SHOMALI, Mohammad Ali. **Shi'i Islam – Origins, Faith & Practices**. London: ICAS (Islamic College for Advanced Studies Press), 2010.

SIDAHMED, Abdel Salam; e EHTESHAMI, Anoushiravan (ed.). **Islamic Fundamentalism**. New York: Westview Press, 1996.

SILVA, Lúgia Maria Osório da. **Said e o Imperialismo Cultural**. 2003. Disponível em: < <http://www.unicamp.br/nee/Edward%20Said%20e%20o%20imperialismo%20cultural.htm>>. Acessado em: 02/06/2009.

STEWART, Devin J. Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic. In: **Studia Islamica**, No. 84 (1996), p. 35-66.

SUBHANI, Aiatul-lah Ya'far. **La Doctrina del Islam Shi'ah** - a la Luz de las Enseñanzas de Ahl-ul Bait. Qom: Fundación Cultural Oriente, 2004.

TABARI. **The Collapse of Sufyanid Authority and the coming of the Marwanids**. Vol. XX. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

TABATABA'I, Allamah Sayyid Muhammad Husayn. **Shi'ah**. Qom: Ansariyan Publications, 2009.

TAEHARAH, Pasha Mohamed Ali. **An Introduction to Islamism**. Bloomington: Authorhouse, 2005.

TAKEYH, Ray. **Hidden Iran** – Paradox and Power in the Islamic Republic. New York: Holt Paperback, 2006.

THE CONSTITUTION OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN. Tehran: Islamic Republic of Iran, 2010.

TIME MAGAZINE. **Near east: Two Mohammeds**. September 29, 1941 | Vol. XXXVIII No. 13.

TRIPP, Charles. **A History of Iraq**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

VAEZI, Ahmad. **Shia Political Thought**. London: Islamic Center of England, 2004.

VERNET, Juan. **As origens do Islã**. São Paulo: Editora Globo, 2004.

WALBRIDGE, Linda S. **The Most Learned of the Shi'a**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Thomson, 2005.

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Cia da Letras, 2004.

_____. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. **From Max Weber: Essays in Sociology**. Abington/UK: Routledge, 1991.

_____. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982.

_____. **Três Tipos Puros de Poder Legítimo**. In: Um Estudo de Sociologia. s.d. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf>. Acessado em: 01/11/2009.

WORKMAN, Thom. **The Social Origins of the Iran-Iraq War**. Department of Political Science, and Centre for International and Strategic Studies York University, CISS Working Paper n.5, March 1991, p. 1-32.

YAZDANFAR, Farzin. **The Relationship between the 'Ulama and the Intelligentsia in Iran: An Historical Analysis**. Disponível em: < <http://www.blindowl.org/Thesis.html>>. Acessado em: 03/09/2010.

YAZDI, Muhammad Taqi Misbah. **A Cursory Glance at the Theory of Wilayat al-Faqih**. Tehran: Mojab Press, 2011.

ZÂDEH, Kâdzim Qâdî. Principios Generales sobre el Pensamiento Político de Imam Jomeini. In: **Revista Islâmica Kauzaur**, Qom, nº 41, 42 e 43. Ano XII, 2º trimestre 2005.

ZAKARIA, Fouad. **Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement**. London: Pluto Press, 2005.

ZANJANI, Abbas Ali Amid. Religion, the Most Important Element in the Victory of the Islamic Revolution. In: HAGHIGHAT, Seyyed Sadegh (edt.). **Six Theories about the Islamic Revolution's Victory**. Tehran: Alhoda Publishers, 2000, p. 183-207.

ZIBAKALAM, Sadegh. A Comparative Study of Various Theories on Causes of the Occurrence of the Islamic Revolution. In: HAGHIGHAT, Seyyed Sadegh (edt.). **Six Theories about the Islamic Revolution's Victory**. Tehran: Alhoda Publishers, 2000, p. 209-240.

Anexo 1 – Informações sobre os entrevistados

Grande Aiatolá Mohammad Ali Garomi Qomi é considerado um *marja* pelos Duodécimos. Seus estudos foram desenvolvidos nos seminários de Qom, e, nesse período, foi discípulo do Grande Aiatolá Hussein al-Montazeri e do Aiatolá Ali Akbar Feyz Meshkini. Além de sua formação como jurisconsulto, é muito conhecido por desenvolver a técnica mística do *estekharat*. Constantemente o Aiatolá Garomi recebe ligações telefônicas de muitas pessoas solicitando que ele faça tal prática, inclusive, após as orações da noite, ele atende as pessoas que frequentam seu templo.

Apesar de ter sido discípulo de al-Montazeri, não é considerado liberal, tampouco da “linha dura” que caracteriza Meshkini, mantém certa autonomia quanto aos seus posicionamentos políticos, os quais são muito respeitados pelo Aiatolá Khamenei. Possui, basicamente, seguidores no Irã e não há versão em outra língua, exceto farsi, de sua *resalah*.

Ocorreram duas entrevistas com o Aiatolá Garomi, ambas em Qom, nos dias 11/05/2011 e 21/05/2011.

Grande Aiatolá Seyyed Mahmoud Hashemi Shahroudi formou-se em Nafaj e é discípulo do Grande Aiatolá Muhammad Baqir al-Sadr, do Iraque. Devido ao seu alto nível de conhecimento, é considerado um *marja* pelo Duodécimo. Também, como jurista, exerceu função primordial para modelar o Judiciário após 1999. Não é considerado “linha dura”, mantém algumas posturas que poderiam classificá-lo como moderado, mas defende a tese do *wilayat al-faqih*.

Shahroudi foi o Chefe do Poder Judiciário por dez anos, atualmente é membro do Conselho dos Guardiães.

A entrevista com o Aiatolá Shahroudi ocorreu na cidade de Qom, onde ele mantém uma fundação, no dia 16/05/2011.

Aiatolá Mohammad Yazdi formou-se nos seminários de Isfahan e, posteriormente, passou a ministrar aulas na área de jurisprudência. Yazdi foi o antecessor do Aiatolá Shahrudi na chefia do Poder Judiciário, atualmente faz parte do Conselho dos Guardiães. Yazdi é considerado “linha dura” e total apoiador do Aiatolá Khamenei, inclusive em embates com lideranças mais moderadas, como o Aiatolá Rafsanjani. Também exerce a função de chefe da Sociedade dos Professores de Seminários de Qom, por isso, de grande influência junto aos ulemás.

Yazdi é defensor do modelo de *wilayat al-faqih* como um sistema de governo em âmbito mundial. Dentre os vários livros que publicou nessa área e em política, destacam-se: “Explanation of Constitution” e “Complex of Essays about Constitution”.

A entrevista com o Aiatolá Yazdi ocorreu na cidade de Qom, onde há sua fundação, no dia 23/05/2011.

Aiatolá Mohsen Gharavian teve sua formação nos seminários de Qom, onde tornou-se discípulo do Aiatolá Mesbah Yazdi – tido como mentor do presidente Ahmadinejad. Considerado um grande especialista em *wilayat al-faqih*, ministra aulas em Qom para formar juristas.

Gharavian publicou inúmeros livros sobre o *wilayat al-faqih* e também sobre temas fundamentais para o xiismo. Dentre seus livros, destacam-se: “Religious Pluralism and Autocracy of Clerics”, “There is no fear from discourse”, “U.S. Crimes in Philippine”, etc. O Aiatolá Gharavian foi entrevistado em sua escola, na cidade de Qom, dia 29/05/2011.

Aiatolá Mahdi Hadavi Tehrani leciona, em nível avançado, cursos de *fiqh* e *usuli* desde 1990. Seu método de ensino, o qual compara os temas e discussões em jurisprudência islâmica com a do direito moderno, atrai a atenção de numerosos estudiosos e pesquisadores. Hadavi é membro do Conselho de Revisão de Livros de Texto sobre Humanidades no Ministério da Ciência, Pesquisa e Tecnologia. Também é presidente do Conselho Acadêmico da Delegação ao Hajj de Khamenei. É membro do Conselho Supremo da Assembléia Mundial Ahlulbait e do Conselho Curador da Instituição para Ciências Humanas e Estudos Culturais, *Fiqh Committee (sharia)* da Stock Market intercâmbio na República Islâmica do Irã.

Ayatollah Hadavi tem diversos livros publicados nas áreas de Lógica, Teologia Moderna, Ciências Corânicos, Economia, Pensamento Político Islâmico, Princípios de Jurisprudência Islâmica, Ética e Educação. Dentre eles, destacam-se: “The Chest of Wisdom (Vol. 2.)”, “Tahrir-ol-Maqal Fi Kolliat-e-Elm-e-Rejal”, “Wilayatol Faqih (principles, proofs and jurisdiction)”, “Judging and the judge”, “The Theological Bases of Ijtihad”, etc.

Aiatolá Hadavi foi entrevistado em sua fundação, na cidade de Qom, em 16/05/2011.

Prof. Dr. Shariar Shojairpour é PhD em História Islâmica e Xiita, com formação nos Estados Unidos. Ministra aulas na Al-Mustafa International University de Qom sobre esse tema e História Política do Islã.

Houve quatro entrevistas com o Prof. Shojairpour nos dias 03/05, 16/05, 17/05 e 18/05.

Prof. Dr. Ali Abbas Barati é um *scholar* com formação nos seminários de Qom e ministra aulas na Al-Mustafa International University. Também faz parte de um grupo de Direitos Humanos no Islã. Houve 22 sessões – de 02/05 a 02/06/2012 com o Prof. Barati para discussões e debates sobre vários temas da pesquisa.

Prof. Dr. Muhammad Ali Shomali obteve o PhD em Filosofia e Ética na Grã-Bretanha, onde, simultaneamente, foi responsável pelo Centro Islâmico de Londres. Ao retornar ao Irã criou o centro acadêmico “International Studies for Islamic Studies”.

Houve uma entrevista com Prof. Shomali em 05/05/2011

Prof. Dr. Morteza Agha-Tehrani é um dos parlamentares eleitos por Qom para o Majlis, obteve seu PhD nos Estados Unidos. É um clérigo alinhado ao pensamento do presidente Mahmud Ahmadinejad, também é discípulo do Aiatolá Mohammad Taghi Mesbah Yazdi. Foi entrevistado na cidade de Qom, em 28/05/2011.

Seyyed Mahmud Kaviani é diretor do Centro de Estudos Imã Mahdi (Madressa al-Mahdi), local onde os estrangeiros aprendem a língua farsi antes de iniciarem seus estudos religiosos. Uma instituição que funciona como uma *pré-Hawsa*. Kaviani foi oficial militar durante a guerra Irã-Iraque. Foi entrevistado em 05/05/2012.

Sheik Ahmad Abedi teve sua formação nos seminários de Qom e, atualmente ministra aulas sobre jurisprudência em várias localidades do Irã. Também, durante a guerra Irã-Iraque, foi envenenado pelas armas químicas de Saddam Hussein, o que faz com que tenha extrema dificuldade para respirar e falar. É um clérigo muito respeitado.

Prof. Dr. Abdol Husein Khosropanah formou-se em Dezful e Qom. Desde 1985 ministra aulas sobre teologia, filosofia e jurisprudência nas universidades de Ahwaz, Dezful, Teerã e Mashhad. Publicou vários livros, tais como, “Civil Society and Civil Ruler ship” e “Realm of Religion”. Entrevistado em 31/05/2012.

Seyyed Al-Hakim é filho e representante, no Irã, do Grande Aiatolá Al-Sayyid Muhammad Said Al-Hakim, do Iraque. Como seu pai tem grande número de seguidores no Irã, mantém uma fundação em Qom, onde auxilia financeiramente aqueles que necessitam de trabalho, estudo, viagem, difusão da religião, etc. Entrevistado em 16/05/2011.

Anexo 2 – Artigo, em sua versão original (em farsi), “Iran: the Black and the Red Revolutionaries”, publicado pelo Jornal Ittilaat.

۱۳۵۶/۱۰/۱۷

اطلاعات

ایران و استعمار سرخ و سیاه

احمد رشیدی مطلق

عوامل استعمار وابسته بود و چون در میان روحانیون عالیه مقام کشور با همه حمایت های خاص موقعیتی بدست نیارده بود در پس فرست میگشت که بهر قیمتی هست خود را وارد ماجرا های سیاسی کند و اسم و شهرتی پیدا کند.

روح الله خمینی عامل مناسبی برای این منظور بود و ارتجاع سرخ و سیاه او را مناسب ترین فرد برای مقابله با انقلاب ایران یافتند و او کسی بود که عامل واقعه نکین روز پانزده خرداد شناخته شد.

روح الله خمینی معزوف به (سید هندی) بود در باره انتصاب او به هند هنوز حتی نزدیک ترین کسانی توضیحی ندارند. به نوبی او مدتی در هندوستان بسر برده و در آنجا با مراکز استعماری انگلیسی ارتباطاتی داشته است و بهین جهت بنام (سید هندی) معروف شده است هرل دیگر این بود که او در جوانی اشعار عاشقانه میسروده و بنام (هندی) تعلیم میگرفته است و بهین جهت به نام هندی معروف شده است.

و عده ای هم عقیده دارند که چون تعلیمات او در هندوستان بوده قابل هندی را از این جهت انتخاب کرده است که از کودکی تحت تعلیمات یک معلم بوده است.

آنچه مسلم است شهرت او بنام غانله ساز پانزده خرداد بخاطر همگان مانده است کسی که علیه انقلاب ایران و به منظور اجرای نقشه استعمار سرخ و سیاه کمر بست و بدست عوامل خاص و شناخته شده علیه تقسیم املاک آزادی زنان - ملی شدن جنگلها - وارد مبارزه شد و خون پیگناهان را ریخت و نشان داد هستند هنوز کسانی که حاضرینند خود را صادقانه در اختیار توطئه گران و عناصر ملی بگذارند.

برای ریشه یابی از واقعه پانزده خرداد و نقش قهرمان آن توجه به نقاد یک گزارش و یک اعلامیه و یک مصاحبه کمک موثر خواهد کرد.

چند هفته قبل از غانله ۱۵ خرداد گزارشی از طرف بازمان اوپک منتشر شد که در آن ذکر شده بود (در آمد دولت انگلیس از نفت ایران چند برابر مجموع پولی است که در آن وقت عاید ایران میشد).....

چند روز قبل از غانله اعلامیه ای در تهران فاش شد که یک ماجراجوی عرب بنام (محمد توفیق الفیسی) با یک چمدان محتوی ده میلیون ریال پول نقد در فرودگاه مهر آباد دستگیر شده که قرار بود این پول در اختیار اشخاص معینی گذارده شود.

چند روز پس از غانله نخست وزیر وقت در یک مصاحبه مطبوعاتی فاش کرد (بر ما روشن است که پولی از خارج می آمده و بدست اشخاصی میرسیده و در راه اجرای نقشه های پلید بین دستجات مختلف تقسیم می شده است) خوشبختانه انقلاب ایران پیروز شد و آخرین مقاومت مالکان بزرگ و عوامل نواده ای در هم شکسته شد و راه برای پیشرفت و تعالی و اجرای اصول عدالت اجتماعی هموار شد در تاریخ انقلاب ایران روز پانزدهم خرداد بعنوان خاطره ای دردناک از دشمنان ملت ایران باقی خواهد ماند و میلیونها مسلمان ایرانی بخاطر خردمند آورد که چگونه دشمنان ایران هر وقت منافشان اقتضای کنند با یکدیگر همدست میشوند، حتی در لباس مقدس و محترم روحانی.

این روز ها بنسایت ماه محرم و عاشورای حسینی بار دیگر انهمان نتیجه استعمار سیاه و سرخ یا به تعبیر دیگری اتحاد استعمار کهن و نو شده است.

استعمار سرخ و سیاه، کهنه و نویش روح تجاوز و تسلط و جبار دارد و با اینکه خصوصیت ذاتی آنها همانند است خیلی کم انسانی افتاده است که این دود استعمار شناخته شده تاریخ با یکدیگر همکاری نمایند مگر در موارد خاصی که یکی از آنها همکاری نزدیک و صمیمانه و صادقانه هر دو استعمار در برابر انقلاب ایران بخصوص برنامہ مترقی اصلاحات ارضی در ایران است.

سر آغاز انقلاب شاه و ملت در روز ششم بهمن ماه ۱۳۲۰ شاهنشاهی استعمار سرخ و سیاه ایران را که ظاهراً هر کدام در کشور ما برنامه و نقشه خاصی داشتند با یکدیگر متحد ساخت که مظهر این همکاری صمیمانه در بلوای روز های پانزدهم و شانزدهم خرداد ماه ۱۳۵۶ در تهران آشکار شد.

پس از بلوای شوم پانزدهم خرداد که بنظور متوقف ساختن و ناکام ماندن انقلاب درحسان شاه و ملت پی ریزی شده بود ابتدا کسانی که واقعه را مطالعه میکردند دچار یک نوع سردر گسی عجیبی شده بودند زیرا در یکبار دیگر استعمار سیاه و در جای دیگر اثر انگشت استعمار سرخ در این غانله موضوع دیده میشد.

از یکسو عوامل نواده ای که با امرای برنامه اصلاحات ارضی همه امید های خود را برای فریفتن دهقانان و ساحتمانی (انجمن های دهقانی) نقش بر آب میدیدند در برابر انقلاب دست به آشوب زدند و از سوی دیگر مالکان بزرگ که سالیان دراز میلیونها دهقان ایرانی را غارت کرده بودند به امید شکستن این برنامه و رجعت بوضع سابق دست و پور در دست عوامل نواده ای و ورکنسنگان دیگر سیاسی گذارده بودند و جالب اینکه ایندنه از کسانی که باور داشتند میتوانند چرخ انقلاب را از حرکت باز دارند و اراضی واگذار شده به دهقانان را از دست آنها خارج سازند دست بدمان عالم روحانیت زدند. زیرا می پنداشتند که مخالفت عالم روحانیت که در جامعه ایران از احترام خاص برخوردار است میتواند نه تنها برنامه انقلاب را دچار مشکل سازد بلکه همانطور که یکی از مالکان بزرگ تصور کرده بود (دهقانان زمین ها را بعنوان زمین غصبی پس بدهند) ولی عالم روحانیت هر شب از آن بود که علیه انقلاب شاه و ملت که متعلق با اصول و تعالیم اسلامی و بنظور اجرای عدالت و موقوف شدن استعمار فرد از فرد توسط رهبر انقلاب ایران مطرحی شده بود برخیزد.

مالکان که برای ادامه تسلط خود همواره از زاندام تا وزیر از روسته خوان تا جانوگشتی را در اختیار داشتند. دینی یا عدم توجه عالم روحانیت و در نتیجه شکل ایجاد موج علیه انقلاب رو بسود شدند و روحانیون برجسته حاضر به همکاری با آنها نشدند در صدد یافتن یک (روحانی) بر آمدند که مردی ماجراجوی اعتقاد و وابسته و سر سبز به مراکز استعماری و بخصوصی جاه طلب باشد و بتواند مقصود آنها را تأمین نماید و چنین مردی را آسان یافتند. مردی که سابقه اش مجهول بود و به قشری ترین و مرتجع ترین