

### 3

## A Tenda do *Faqih*: Constituindo a República Islâmica.

“Morreu a sanguessuga do século”

(Rádio Teerã anunciando a morte de Reza Pahlavi)

### 3.1

#### Sociedade civil e sociedade política no Irã após a Revolução de 1979.

A revolução instaurada em fins de 1978 e início de 1979 não possuía a liderança evidente de um partido político sobre as manifestações populares no Irã. Os movimentos de esquerda e os liberais encontravam muita dificuldade em serem reconhecidos como uma opção legítima para substituir o governo do Xá. Com o retorno triunfal do aiatolá Khomeini em 11 de fevereiro de 1979, somente a instituição religiosa do xiismo duodécimo parecia ser capaz de formar certa coesão entre os revolucionários. A supremacia da militância política xiita na condução da derrubada do Xá garantiu que parte dos líderes religiosos tomasse o controle do Estado iraniano<sup>1</sup>.

O governo provisório do liberal Mehdi Bazargan que substituiu o regime imperial imediatamente após a fuga do Xá, teve que conviver com uma disputa política alimentada por Khomeini e seus seguidores. Bazargan e Khomeini eram as principais referências de dois projetos de governo em disputa no Irã pós-revolucionário: a visão reformista laico-tecnocrata, e a religiosa. A concorrência entre essas duas perspectivas políticas minou a unidade do recém-criado Conselho Revolucionário, levando Bazargan a sucessivas derrotas internas. A cada mês o domínio dos clérigos sobre o Estado iraniano ficava mais presente, o que pode ser entendido como fruto da forte identificação popular com o setor religioso. Uma das primeiras manifestações políticas da preeminência do grupo de Khomeini no Estado iraniano foi a vitória do projeto de construção de uma República Islâmica

---

<sup>1</sup> “*La Revolución Islámica de 1979 que derrocó a la monarquía del Sha Mohamed Reza Pahlevi significó la consolidación del clero shíi como elite del nuevo sistema político instaurado, processo que se desarrolló en varias etapas sucesivas. Pero conviene destacar aquí que el ascenso del clero a la cúpula del Estado iraní no significó que la totalidad de los clérigos shíes de Irán fueran absorbidos por la estructura del nuevo Estado. Y menos aun que los clérigos shíes no iraníes comulgaran con el sistema político resultante de esta revolución.*” Luciano Zaccara. *Los Enigmas de Irán: Sociedad y Política en la República Islámica*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2006. p. 19.

no país e a aprovação da Constituição iraniana, ambos escolhidos por referendo popular nos primeiros meses de 1979.

No interior desse cenário político, na medida em que Khomeini ganhava cada vez mais espaço no Estado iraniano, a concepção de nação que ele defendia nos discursos durante o exílio era incorporada e adaptada aos artigos da Carta Constitucional recém criada. A conquista do Estado pelo projeto de nação “khomeinista” transforma uma instituição oficial como a Constituição em espaço do discurso político do grupo dominante; o que permite que o texto desse documento seja visto como uma espécie de novo lugar de militância e construção de um vocabulário político.

Uma primeira referência necessária para a análise da Constituição articulada por Khomeini é o entendimento da dimensão processual da conquista do Estado iraniano. Nesse aspecto, o controle do Estado não pode ser visto como algo que se inaugura com a tomada efetiva do governo. Luciano Gruppi afirma que o exame de um novo Estado construído após um processo revolucionário deve relacionar-se com o momento em que as políticas desse Estado eram apenas planos a serem implementados. Antes da tomada do poder, o novo Estado já se encontrava em formação na condição de projeto, dando um aspecto processual à conquista do poder<sup>2</sup>. Essa visão contínua da ação política permite-nos aproximar os discursos proferidos por Khomeini em 1978 e a Constituição da República Islâmica do Irã de 1979.

O caráter dinâmico da ação política revolucionária como resultado de uma fusão entre sociedade civil e sociedade política, pode ser investigado a partir das definições conceituais de Antonio Gramsci em seus *Cadernos do Cárcere*<sup>3</sup>. Ainda que com reservas, a visão gramsciana sobre a integração entre Estado e sociedade, mesmo que limitada às experiências políticas ocidentais, permitir-nos-ia a aplicação dessas características à compreensão da Revolução Islâmica do Irã. Gramsci alega que no Ocidente há uma sólida relação entre Estado e sociedade

---

<sup>2</sup> “Para Gramsci também, como para Lênin, a conquista do Estado não é pura e simplesmente um momento negativo, de destruição, mas sim o processo de crescimento de um novo tipo de Estado, que se organiza ainda antes da conquista do poder. E a revolução, como para Lênin, é vista como um processo, não como um ato que se produz de repente num dado momento” Luciano Gruppi. *Tudo começou com Maquiavel: As Concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986. 5ª. Edição, p. 73.

<sup>3</sup> “Gramsci faz uma advertência: a distinção entre Estado e sociedade civil, isto é, entre sociedade política e sociedade civil, é puramente de método, não é orgânica, pois na realidade esses dois elementos estão fundidos. Sociedade civil e Estado, na realidade, não são separados”. *Ibid.* p. 78.

civil organizada, enquanto que no Oriente (e Gramsci utiliza a Rússia como exemplo de um certo “Oriente”) o Estado é o centro da atividade política, já que a sociedade civil é “gelatinosa”, ou sem forma.

A análise da tomada do Estado iraniano por uma parcela da sociedade civil (os religiosos) é capaz de relativizar a maneira como Gramsci descreve as “sociedades orientais”, permitindo que haja uma sociedade civil organizada também em experiências políticas não-ocidentais. O modo como Gramsci concebe a política no Oriente encontra-se ainda influenciada quer pelo conceito marxista do “modo de produção asiático”, muitas vezes invocado para determinar uma relação assimétrica entre a política vivida pelos europeus e a maneira como o poder é instituído na Ásia, quer pelas próprias percepções liberais vigentes desde meados do século XIX, sobre os despotismos asiáticos<sup>4</sup>.

Mas mesmo que a análise gramsciana apresente limites teóricos e seu uso acríptico possa fazer os desavisados incorrerem em uma interpretação depreciativa sobre a sociedade investigada, cremos que a sua formulação sobre a relação sociedade civil e sociedade política no Ocidente, não deve ser desprezada desde que aprofundada e estendida em direção ao Oriente.

Assim, cabe lembrar que a representação europeia do Oriente de Gramsci aproxima-se do que Edward Said identificou como uma “... longa tradição daquilo que deverei chamar de orientalismo, um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência europeia<sup>5</sup>”. O que Said afirma é que o conhecimento científico produzido sobre o Oriente veste-se de uma isenção política que, de fato, é apenas retórica. A análise acadêmica voltada para o Oriente absorve da cientificidade um discurso de autoridade sobre o objeto de estudo mantido de maneira implícita e explícita através de conceitos orientalistas. Mamede Jarouche afirma como uma das contribuições mais importantes da crítica de Said ao orientalismo, a destruição do mito da “infalibilidade acadêmica” presente em um conjunto de estudos sobre o Oriente<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> O conceito de despotismo asiático é anterior ao liberalismo. Montesquieu, por exemplo, em sua obra *Espírito das Leis*, já apresentava o despotismo como uma forma de governo comum aos povos da Ásia. No século XIX, autores como John Stuart Mill e Lord Acton foram influenciados pela definição de despotismo asiático.

<sup>5</sup> Edward Said. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 3ª. Reimpressão. p. 13.

<sup>6</sup> “A dominação tem muitas caras, e uma das mais eficientes é a que procura travestir-se com o manto, alegadamente científico, da infalibilidade acadêmica. É questão sabida e consabida que, por mais de uma vez e nas mais variadas situações, discursos sob a capa da ciência se constituíram

Dessa forma, ainda que a interpretação de Gramsci sobre sociedade civil e sociedade política seja oportuna, ela deve ser afastada do caráter assimétrico que a aplicação desses termos destina ao antagonismo “acadêmico” Oriente/Ocidente. Ainda que haja um estranhamento à sua definição de “Oriente”, não se pode dizer que Gramsci seja um autor comprometido com a rede de interesses ocidentais sobre o Leste. É preciso lembrar que, como um observador que se quer imparcial da política oriental, ele é necessariamente refém da tradição acadêmica orientalista de sua época.

Assim, ao descrever a ação política no Oriente e no Ocidente, Gramsci apresenta-nos estratégias revolucionárias distintas para esses dois blocos: No Oriente, a revolução deveria partir de uma chamada “guerra de movimento” (pelo choque de classes e a derrubada repentina do Estado), enquanto que no Ocidente, seria necessário uma “guerra de posição” de mais longo fôlego para vencer o equilíbrio construído entre os elementos sociais e políticos<sup>7</sup>.

A partir do debate gramsciano sobre a eficiência dos programas revolucionários no Oriente e no Ocidente, percebe-se que a questão central da interpretação política desse autor é o grau de envolvimento da sociedade civil no Estado. Para defender sua posição de que há a possibilidade de entrelaçamento dessas duas esferas políticas, Gramsci denuncia duas explicações de sua época: a do liberalismo e a do fascismo. Sobre a maneira como o liberalismo concebe a relação entre sociedade civil e sociedade política, Antonio Gramsci afirma que: “A formulação do movimento do livre-câmbio baseia-se num erro teórico cuja origem prática não é difícil identificar, ou seja, baseia-se na distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada

---

num instrumento ideológico que legitimou massacres e dominações, ainda que, por sutilezas e artimanhas próprias da engenhoca acadêmica, não hajam proposto, de maneira direta, soluções de força”. Mamede Jarouche. *Um Ocidental de Muitos Orientes*. IN: Soraya Smaili (org). Edward Said: Trabalho Intelectual e Crítica social. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2005. p. 47.

<sup>7</sup> “Aqui Gramsci esboça uma grande distinção entre Ocidente e Oriente, isto é, entre Rússia e os países capitalistas desenvolvidos: ‘No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa. No Ocidente, entre Estado e sociedade civil havia uma justa relação; quando o Estado era abalado, percebia-se imediatamente uma robusta estrutura da sociedade civil...’. (...) No Ocidente, há equilíbrio entre os dois elementos: sociedade civil e Estado. No Ocidente, por isso, não basta conquistar o Estado, é preciso conquistar as trincheiras e as casamatas da sociedade civil. É por isso que no Oriente se pode fazer a guerra de movimento, enquanto no Ocidente se deve fazer a guerra de posição”. Luciano Gruppi. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980. 2ª. Edição, p. 141.

e apresentada como distinção orgânica<sup>8</sup>”. A visão liberal tende a coligar o Estado com o governo, separando completamente a sociedade civil do jogo político. As regras do livre comércio ao serem aplicadas à política, naturalizariam a idéia de que a sociedade civil e a sociedade política seriam completamente autônomas entre si, já que o Estado passaria a ser visto apenas como uma estrutura jurídico-coercitiva isenta. Já a leitura fascista pecaria por considerar o Estado como uma unidade orgânica e corporativa responsável por um controle efetivo de todas as esferas da sociedade, dando a entender que a sociedade civil pudesse ser engolida pela sociedade política.

A proposta de Gramsci para pensar sociedade civil e sociedade política no Ocidente baseia-se em uma leitura dialética dessas categorias, pois seriam duas esferas distintas, mas que efetivamente jamais conseguiriam se separar. A incapacidade de total desagregação entre esses conceitos explica-se pela maneira como Gramsci os define. Tanto a sociedade civil quanto a sociedade política são partes integradas da “superestrutura<sup>9</sup>”, à serviço de um grupo dominante. Se a condição integrada e superestrutural define tanto o Estado, como a sociedade civil, percebe-se porque a sociedade política não pode ser determinada apenas como um aparelho coercitivo, mas deve-se considerar também sua disposição racional à consolidação de uma ação política hegemônica realizada por setores da sociedade civil organizada. Em seus *Cadernos do Cárcere*, Antonio Gramsci nos apresenta elementos para uma teoria do Estado qualificando-o como instrumento de aplicação de interesses particulares organizados, coordenados aos anseios de grupos submetidos, estabelecendo um equilíbrio entre dominantes e dominados<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Antonio Gramsci. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 3º. Volume, p. 47.

<sup>9</sup> “Gramsci defende uma relação dialética de ‘identidade-distinção entre sociedade civil e sociedade política’, duas esferas da ‘superestrutura’, distintas e relativamente autônomas, mas inseparáveis na prática. Pois, enquanto a primeira – compreendendo organismos ‘privados’ e voluntários, como os partidos, as diversas organizações sociais, os meios de comunicação, as escolas, as igrejas, as empresas, etc. – se caracteriza pela elaboração e a difusa das ideologias e dos valores simbólicos que visam a ‘direção’, a segunda esfera – compreendendo instituições mais públicas, como o governo, a burocracia, as forças armadas, o sistema judiciário, o tesouro público, etc. – se caracteriza pelo conjunto dos aparelhos que concentram o monopólio legal da violência e visa a ‘dominação’. Na realidade, porém, essas duas esferas estão intimamente unidas, uma vez que a articulação de consenso e coerção garante a supremacia dum grupo sobre toda a sociedade e a verdadeira estruturação no poder”. Giovanni Semeraro. *Gramsci e a Sociedade Civil: Cultura e Educação para a Democracia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. 2ª. Edição, p. 74

<sup>10</sup> “O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias ‘nacionais’, isto é, o grupo dominante é coordenado

Mesmo que integrada à sociedade e expressando valores de setores dominantes, a definição de Gramsci deve ser compreendida não apenas como ferramenta de dominação, mas também, como espaço produtor e reproduzidor das intenções políticas dos seus membros. Dessa forma, a condição hegemônica de um grupo social sobre a sociedade política dependerá do índice de legitimidade que a sociedade civil depositará àqueles autorizados a controlar o “organismo estatal”. É aqui que nossa análise sobre a Constituição iraniana nos permitirá sugerir um olhar sobre um Estado que suplanta sua função meramente coercitiva, vinculando sua mecânica instrumental a bens simbólicos destinados ao amparo da relação de subordinação e legitimidade dos cidadãos em relação ao poder político hegemônico.

Nesse sentido, uma reflexão sobre questões específicas ligadas à atividade política e ao desenvolvimento de uma teoria do Estado no Islã se faz necessária, levando em consideração que a primeira característica dessa ação política é a sua formação recente. Mesmo que atrelado a textos e experiências extraídos do passado, o Islã político é uma concepção moderna de ação engajada, contemporânea de outros partidarismos como o nacionalismo e o socialismo árabes<sup>11</sup>. Isso significa que a idéia de que o Islã é uma religião intrinsecamente voltada ao problema do “governo temporal” desde sua origem não condiz com seus dogmas e fontes originais. A responsabilidade pela construção de um modelo político adaptado às normas islâmicas somente se transforma em uma reflexão contínua ao longo do século XIX, e encontra no século XX a oportunidade de atingir a sociedade civil.

---

concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo”. Antonio Gramsci. Op. cit. pp. 41 e 42.

<sup>11</sup> “*Political Islam is in many ways the successor of failed nationalist programs. They included: the failure of Arab nationalism/socialism, signaled by the 1967 Six Day Arab-Israeli war, of Muslim nationalism in the Paquistão-Bangladesh civil war of 1971; the shattering of the Lebanese confessional mosaic by its civil war (mid-70s to 1990); and economic failures in North Africa, Egypt, Turkey and Jordani in the late 1980s and early 1990s. Many founders of Islamic movements were formerly participants in nationalist movements: the Egyptian Muslim Brotherhood’s founder, Hasan al-Banna, Tunisia’s Rashid Ghannoushi of Reaissance Party, Algeria’s Abbasi Madani of the Islamic Salvation Front (FIS), and Necmettin Erbakan of Turkey’s Welfare Party*”. John L. Esposito. *Islam and Civil Society*. San Domenico: EUI Working Papers, 2000. pp. 5 e 6.

O Islã político, que busca uma aproximação entre religião e política, define sua teorização a partir da maneira como essas duas esferas se relacionam no presente. O fato de se encontrar na história islâmica exemplos de autoridades políticas que exerciam atividades sacerdotais, não significa que o amálgama entre normas religiosas e exercício da política seja algo intrínseco à doutrina islâmica. A concepção de Estado erguida em regiões de maioria populacional muçulmana estava muito mais preocupada em criar instrumentos de hegemonia ideológica, e em alguns momentos, a religião serviu a esse papel na sociedade, como em qualquer outra civilização da história da humanidade<sup>12</sup>. Em grande parte de sua trajetória, o Estado islâmico se apropria da religião para manter seu controle sobre a sociedade civil, já que o patrimônio teológico do Islã (seus textos sagrados e as ações de figuras centrais) não descrevem formas peculiares de Estado e governo. Sobre esse aspecto, Nazih Ayubi afirma que, quando há alguma referência a reflexões de ordem política no pensamento tradicional islâmico, elas concentram-se em questões mais ligadas ao problema do governo e da conduta do legislador, do que necessariamente no tocante à análise do poder político e do Estado<sup>13</sup>.

A importância da discussão sobre a conduta daquele que exerce o poder pode ser melhor entendida a partir do contato com a jurisprudência xiita. O xiismo (especialmente o duodécimo) acredita que o governo deve ser desempenhado pelo *Imam*. Como o legítimo detentor do poder está oculto, todo governo que o substitua é usurpador, já que não possui legitimidade para representá-lo. Essa crença em uma figura política extraída do discurso religioso depende de uma vigilância constante sobre as atitudes do chefe de Estado. Na ausência do *Imam*, alguém à sua altura pode temporariamente ocupar o seu cargo, e para isso,

---

<sup>12</sup> “Si los legisladores de los estados islámicos históricos fueron también líderes espirituales desu comunida, esto no se debió a que el Islam requiriese que el líder religioso (imam) fuera también un líder político. En realidad, era más bien lo contrario. El Islam se ha extendido en regiones en las que los medios de producción tendían a ser basados en el control, y donde el estado había jugado siempre un relevante papel económico y social. El ‘monopolio’ de una cierta religión había sido siempre uno de los instrumentos habituales del estado para asegurar la hegemonía ideológica. El estado islámico histórico heredó esta tradición”. Nazih Ayubi. *El Islam Político: Teorías, Tradición y Rupturas*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000. p. 19.

<sup>13</sup> “Muchos escritores, tanto en árabe como en lenguas europeas, hablan de la ‘teoría islámica del estado’. Examinándolo de cerca, sin embargo, uno encuentra que en realidad ellos se centran específicamente en el problema del gobierno y especialmente en la conducta del legislador, y no en el estado como categoría genérica o el poder político como realidad social y abstracción legal. Y es que la categoría de ‘política’ en el pensamiento tradicional islámico es una clasificación de tipos de habilidad para gobernar, no de tipos de estado”. *Ibid*, p. 24.

somente a investigação da conduta do governante pode comprovar sua proximidade moral com o *Imam* oculto.

Ao se aplicar a leitura xiita duodécima a uma concepção de Estado, percebe-se que o valor fundamental desse tipo de Estado islâmico é a idéia de justiça (*adl* - عدل), vinculada claramente à ação do governante e ao seu caráter. A aplicação desse valor em um Estado moderno transformado em instrumento de exercício do poder político pelo grupo religioso, como no caso do Irã, significa que o Islã (enquanto expressão da sociedade civil organizada) confere legitimidade à sociedade política, já que a religião dita as normas que determinam o modelo de comportamento a ser seguido pelo governante<sup>14</sup>. Se o Estado islâmico delimita padrões morais a serem observados no soberano, também estende esses princípios à inspeção de todos os cidadãos, criando dispositivos institucionais para o ordenamento da sociedade civil a partir dos interesses do setor hegemônico justificados pela moralidade vigente. Esse arranjo político entre governante e governado é definidor do modo como o Estado iraniano deve ser entendido após a Revolução Islâmica de 1979.

O resultado do controle sobre o Estado exercido por Khomeini e seus partidários encontra-se explícito no sistema político que norteia o Irã após a derrubada do regime imperial. A Constituição iraniana torna-se uma fonte oportuna à análise desse novo modelo político que ganha forma no país. Além de simplesmente servir como declaração dos anseios do novo poder hegemônico, também permite compreender de que forma o xiismo duodécimo reafirma seu domínio tanto na sociedade civil, quanto na sociedade política iraniana. A discussão sobre o reconhecimento do Islã (no caso do Irã em sua versão duodécima) como elemento comum em diversos seguimentos do Irã pós-revolucionário, faz da Carta Constitucional de 1979 tanto a expressão do papel unificador do discurso islâmico de reconhecimento mútuo, quanto da capacidade

---

<sup>14</sup> “Como vimos en un principio, la noción de legitimidad en el orden político islámico tradicional no está basada en el origen del poder del gobernante, como ocurre en el proceso político occidental, sino en el correcto ejercicio del poder según los imperativos del Islam, el cual es vigilado por el cuerpo de ulemás, capacitados para juzgar lo que es legítimo e ilegítimo”. Gema Martín Muñoz. *El Estado Árabe: Crisis de Legitimidad y Contestación Islamista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005. 1ª. Reimpressão. p. 237.

da religião de reconstruir alianças sociais rompidas por velhos modelos políticos<sup>15</sup>.

### 3.2

#### Considerações iniciais sobre a Constituição iraniana.

O exemplar da Constituição iraniana traduzido e publicado pelas Embaixadas da República Islâmica do Irã em Lisboa e Brasília respectivamente, contém uma curta introdução que merece ser comentada. Logo na abertura, o texto apresenta uma pequena nota referente aos critérios de tradução utilizados pelos articuladores desse discurso político. A nota é a seguinte:

“Traduzir textos legais acarreta sempre muitas dificuldades, sobretudo quando a sua fonte é jurisprudência islâmica. Na presente tradução tem-se seguido um critério prioritário de fidelidade aos conceitos Islâmicos originais, mesmo tendo em conta que e alguns casos não existe uma tradução homóloga de certos termos para o português. Recordar-se por isso que o texto original da presente obra detém a prioridade sobre esta tradução”<sup>16</sup>.

A interpretação da Constituição iraniana traduzida apresenta inicialmente dois desafios a serem superados: a adequação ao português de termos da língua original do Irã, o persa, com a qual o texto da Constituição foi primeiramente redigido; e a adaptação de preceitos de jurisprudência islâmica expressos em árabe clássico que necessitam ser ajustados à língua portuguesa e ao entendimento da tradição jurídica dos leitores da tradução. Para resolver esse impasse lingüístico, cabe concentrar todos os esforços de leitura e compreensão do texto à intencionalidade do discurso requerido pelo tradutor, o que transfere a responsabilidade do cuidado com equivalências lexicais ao articulador do escrito. Como se trata de um documento fornecido oficialmente por uma instituição ligada ao Ministério das Relações Exteriores do governo revolucionário, entende-se que,

<sup>15</sup> “*El Islam no juega aquí solo el papel de elemento de unión por la base de reconocimiento mutuo de una pertenencia común sino, más aún, ayuda a rehacer alianzas sociales imposibles sobre la base de las viejas ideologías*”. Burhan Ghalioun. *El Islamismo como identidad Política o la Relación del Mundo Musulmán con la Modernidad*. Revista Hoja de Ruta. No. 6, abril de 2007. p. 14.

<sup>16</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Brasília: Embaixada da República Islâmica em Brasília, 1986. p. V.

mais do que apresentar fielmente os preceitos da política iraniana, a Constituição traduzida tem o mérito de “falar” com a aquiescência do grupo social que assumiu o controle do Estado em 1979, instituindo a maneira como o próprio governo iraniano pretende ser visto pelo público-alvo do documento. Desse modo, pretende-se conferir legitimidade historiográfica como material de análise a Constituição da República Islâmica do Irã, confirmada por Referendo Nacional em 10 e 11 de Farvardin, 1358, da Hégira Solar, correspondendo a 01 e 02 de Jamad al – awwal, 1399 da Hégira Lunar (30 e 31 de Março de 1979).

Se a Carta Constitucional ganha neste trabalho característica de fonte histórica, deve-se considerar que o citado documento apresenta a possibilidade de ser entendido como resultado de um projeto nacional vitorioso; o que valida a busca por intenções e significados políticos em seus artigos, bem como permanências e diferenças em relação às alocações do aiatolá Khomeini anteriores à conquista do Estado.

Para tanto, a já citada introdução à Constituição deve ser retomada. Um novo ponto a ser destacado dessa apresentação do texto é a maneira como a luta revolucionária é narrada. Assim como nos discursos de 1978 proferidos pelo aiatolá Khomeini, a contestação política que resulta na Revolução Islâmica é caracterizada a partir de sua condição processual. Ao invés de privilegiar a defesa do legado revolucionário pontualmente inaugurado em 1979, a introdução da Constituição iraniana entende a transformação da ordem política do país como um movimento anteriormente datado, fato que reforçaria a idéia de que a Revolução de 1979 é resultado de uma coesão social construída sob a liderança do setor religioso reconhecido como uma espécie de “guia histórico” da sociedade civil iraniana. O texto afirma:

“Nesta altura, o clero, que sempre se encontrou na linha de frente dos movimentos de massas, e também escritores e intelectuais dedicados e sob a sua direção, fundaram um movimento novo. (o começo do movimento recente do povo do Irã começou em 1382 Hégira lunar, correspondendo a 1341 da Hégira solar) (1962 da era cristã). (...) Foi o despertar dessa grande e sangrenta Revolução da Comunidade Islâmica em Khordad, (Hégira solar) (Junho de 1963), que foi, na realidade, o ponto de partida do glorioso e extenso levantamento popular que confirmou o Imam Khomeini como líder e centro da Revolução<sup>17</sup>”.

---

<sup>17</sup> *Ibid*, pp. 2 e 3.

A intenção dessa passagem é garantir um marco histórico para a Revolução Islâmica. A data escolhida como referência inicial do levante popular contra a opressão do Xá é junho de 1963 (Khordad 15), fato que vincula a ação política dos religiosos iranianos ao período da Revolução Branca instituída pelo Xá Reza Pahlavi. A preferência por Khordad 15 é fruto de uma estratégia retórica também presente nos discursos de Khomeini: apresentar a contestação política dos religiosos a partir de uma narrativa dramática e sacrificante. Várias são as passagens em que a exposição do sofrimento exacerbado compõe o cenário político da luta revolucionária. Pode-se afirmar que sobrevive na Constituição iraniana a construção de um vocabulário político e um estilo de linguagem intensamente marcados pela presença do “martírio”. A descrição do processo revolucionário encontra-se constantemente construída como um drama religioso, havendo espaço para o sacrifício e o testemunho dos militantes:

“O povo muçulmano do Irã continuou a pagar o preço de pelotões de morte, torturas bárbaras e longas sentenças de prisão como prova da força da sua dedicação à continuação da luta.

O sangue de centenas de homens e mulheres de fé que, ou eram executados por pelotões de morte ao nascer do dia entre gritos de ‘Allah-o-Akbar’ ou que se tornavam alvos de balas inimigas, em ruas e avenidas, reforçaram a continuidade da Revolução Islâmica<sup>18</sup>”

Em comparação com as falas de Khomeini em 1978, a Constituição iraniana continua a conceber os adeptos da Revolução Islâmica como “revolucionários-devotos”, já que prossegue empregando a imagem religiosa do martírio para conferir credibilidade ao motim político.

Outro recorrente uso da narrativa dramática do martírio pode ser percebido na combinação dessa narrativa com uma referência estatística capaz de atribuir materialidade e grandeza ao sofrimento dos insurrectos. Esse tom testemunhal do processo revolucionário aparece em passagens que evidenciam a dimensão do drama, já que “... a Revolução floresceu, alimentada pelo sangue de mais de 80.000 mártires e 100.000 mutilados e feridos...<sup>19</sup>”. A única diferença da concepção de martírio presente nesse trecho da Constituição em relação àquela manifestada nos discursos de Khomeini é que em 1978, durante o momento em que havia a necessidade de se formar uma grande onda revolucionária, o termo

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 7.

“martírio” era estendido a qualquer situação produtora de sofrimento exagerado, não circunscrita à violência letal. Já no referido fragmento da Constituição, o martírio não é apresentado como todo e qualquer sacrifício em nome da atividade política, mas restringi-se aos casos de morte pela luta sediciosa. Essa mudança de significado no vocábulo político do “martírio” relaciona-se com o momento distinto em que os conceitos foram construídos. No período de militância e sublevação, a necessidade de agregar um número cada vez maior de adeptos permitiu uma ampliação do significado do termo, abrigando todo o militante que havia experimentado um sofrimento excessivo provocado pelo inimigo político. Na contagem do volume de vítimas da opressão política do Xá presente na Constituição, os “mártires” são separados estatisticamente dos “mutilados e feridos”, uma vez que não há mais a necessidade de criar os mesmos critérios aglutinadores no discurso político. Mesmo que o número de mortos seja significativo, a estratégia de separá-los das vítimas não letais é resultado do imperativo de se instituir limites ao reconhecimento dos mártires pelo Estado, pois, faz-se oportuno nivelar os revolucionários sobre uma categoria identitária de cidadania horizontal, não mais destacando méritos distintos entre os que terão que a partir de agora se submeter à sociedade política. O destaque fica direcionado apenas aos mortos, fazendo com que os demais sejam igualmente lembrados, sem distinções entre os sobreviventes envolvidos na ação contestatória.

Além do “martírio”, outro termo passa a compor o vocabulário político da Revolução, redimensionado agora, pelo controle do Estado. A expressão “*Jihad*” (جهاد), pouquíssimas vezes utilizadas por Khomeini em 1978 (o que não permitiu que fosse entendida como parte do vocabulário político naquele período), ganha destaque na narrativa dramática da introdução da Carta Constitucional. Em dois trechos emblemáticos, o texto revela:

“A extensa solidariedade de homens e mulheres de todas as seitas e flancos Religiosos e Políticos nesta luta foi uma força determinante, tal como foi a enorme contribuição da presença das mulheres em todas as fases desta grande Jihad (luta sagrada) de um modo ativo e extenso<sup>20</sup>”.

“Assim sendo, as forças armadas da República Islâmica e os Guardas Revolucionários da Revolução Islâmica são formados em conformidade com o objetivo acima definido. São responsáveis não só em proteger e salvaguardar as fronteiras mas tem também a missão

---

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 6.

de divulgar a ideologia, isto é, o Jihad (lutar pela causa de Deus) e combater pela expansão da soberania e da lei de Deus no mundo<sup>21</sup>”.

O processo revolucionário, até então apresentado apenas como expressão do “revolucionário-devoto” islâmico, tem o reconhecimento da militância estendido a outros grupos religiosos, o que atribui ao conflito um teor “sagrado”, já presente nos discursos de 1978. O termo *Jihad* transforma a aproximação entre religião e ação política em um ato “missionário”, ampliando a ressonância da Revolução para além das fronteiras nacionais. Se a *Jihad* ganha destaque na atuação das forças armadas iranianas, (conforme anunciado no texto acima), isso significa que instituições do Estado iraniano (como as forças armadas) podem ampliar seu campo de atuação em direção a outras nações, já que a luta armada pode ser justificada pela defesa da ideologia “da causa de Deus”.

Há aqui uma dialética oportuna à concretização do projeto político do grupo hegemônico: enquanto tenta delimitar fronteiras à qualquer tipo de distinção entre os integrantes da comunidade nacional reestruturada, o Estado iraniano apresenta um projeto de recusa de qualquer demarcação à exportação de seu modelo político. A “*Jihad*-ideologia” transfere a ação subversiva do interior da nação iraniana para o seu exterior, não abrindo mão do discurso revolucionário, mas construindo ao mesmo tempo um discurso de ordem e conservação política dentro do país. Essa oposição entre ordem interna e instabilidade externa pode ser entendida como a base doutrinária dos artigos constitucionais de 1979, consolidando a hegemonia de um grupo de religiosos na política interna e tentando ampliar essa preeminência ao jogo político internacional. O “descompasso programado” entre ordem interna e volubilidade externa é parte da dupla dimensão conceitual que passa a nortear o projeto político nacional da República Islâmica após a criação do texto constitucional. Além da evidente condição de demarcação das fronteiras da nacionalidade, comum a todo projeto nacional recém instaurado, há a intenção de se expandir a área de influência dos princípios da Revolução Islâmica em direção a outros países, o que resulta em uma concepção de “nação” fortemente relacionada à acepção de comunidade religiosa presente na definição islâmica de “*Umma*” (أمة):

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 13.

“Considerando o conteúdo islâmico da Revolução iraniana, que foi um movimento para a vitória de todos os oprimidos contra os opressores, a Constituição preparará o terreno interna e externamente para a continuação da Revolução, especialmente no alargamento das relações internacionais com outros movimentos populares e islâmicos, e tentar preparar o caminho para o advento de uma comunidade mundial unificada<sup>22</sup>”

O que se observa na aproximação entre o conceito religioso de *Umma* e o sentido político da “nação” é que a República Islâmica do Irã negocia na formação de sua identidade uma justaposição de signos que refletem o caráter amplo de seu projeto de poder, baseado na coexistência de uma noção de comunidade histórico-religiosa integrada à comunidade política. De acordo com Gema Muñoz, a convivência entre *Umma* e nação não é originalmente fruto do Irã republicano. Desde o século XIX é possível perceber a manifestação mútua dessas categorias<sup>23</sup>. Mas, pode-se afirmar que, independente da origem dos termos, a integração dessas percepções identitárias encontra-se transformada em ação política, sobretudo no modelo republicano islâmico do Irã pós-revolucionário.

O modo como o vocábulo político “Nação” é definido na Constituição iraniana revela o já citado “descompasso programado” entre os interesses internos e a geopolítica do Irã para a região. O primeiro movimento a ser destacado nas entranhas do texto constitucional é o estabelecimento de fronteiras e a conseqüente territorialização do conceito de nação. Enquanto em 1978, os limites físicos da nação não estavam bem definidos, no ano seguinte a materialidade do termo é claramente necessária. De acordo com os artigos 78º e 146º:

“Qualquer alteração das fronteiras do país e das linhas fronteiriças é proibida, a não ser retificações insignificantes que sejam compatíveis com os interesses da nação e não prejudiquem a independência e integridade territorial do país desde que não sejam unilaterais. Tal alteração deverá ser aprovada por quatro- quintos dos membros da Assembléia Islâmica.<sup>24</sup>”

“Nenhuma base militar estrangeira pode ser instalada no Irã mesmo se usada para fins pacíficos.<sup>25</sup>”

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 9.

<sup>23</sup> “ Como vimos, desde el siglo XIX la Idea de comunidad islamica (umma) y la de pátria-nación (watan) comenzaron a coexistir. Cada una de ellas representaba una lealtad distinta, una, hacia aquellos que comparten una comunidad histórica en su común condición de musulmanes; la otra, hacia los compatriotas, en la que la noción etnoterritorial es un principio básico de identificación principal”. Gema Martín Muñoz. Op. cit. p. 69.

<sup>24</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. p. 57.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 89.

A demarcação dos limites físicos e políticos da nação pós-revolucionária encontram-se muito marcados por inquietações existentes no campo das relações internacionais. A intenção do artigo 78º de expor agravantes à retificação das fronteiras do país insinua a indisposição do Irã no tocante à resolução de problemas “históricos” de fronteira com o Iraque, decididos favoravelmente aos iranianos no acordo de Argel de 1975. No caso do artigo 146º, a questão nacional se confunde com a possibilidade de violação de sua soberania. Em repúdio à presença militar de norte-americanos e ingleses no país durante o regime Pahlavi, a Constituição expressa de maneira mais explícita o desejo de se firmar como uma nação autônoma territorialmente. Esse artigo pode ser lido como resultado da influência da luta antiimperialista que marcou o vocabulário político comungado por diversas nações da Ásia, África e América Latina na segunda metade do século XX. A ambição da República Islâmica em ser identificada como uma alternativa às políticas de dominação praticadas pelas potências da Guerra Fria deve reforçar o discurso denunciativo da presença estrangeira em solo nacional. Os elementos do discurso anticolonial no Oriente Médio já haviam mostrado certo êxito durante o período de ascensão do pan-arabismo nasserista até 1967. Ainda que de maneira distinta, Khomeini tenta na Constituição fazer com que o Irã seja visto como uma espécie de herdeiro desse discurso combativo, mesmo que operando com ferramentas ideológicas completamente descoladas daquelas utilizadas pelo general Gamal Abdel Nasser.

Assim, durante o processo de articulação dos propósitos anticoloniais com a necessidade de se estabelecer as fronteiras da nação, a Constituição iraniana precisou arquitetar limites à subserviência internacional que levou o Xá Reza Pahlavi a ser destituído do poder em 1979. Os artigos 81º e 82º foram criados como impedimentos oficiais à excessiva presença estrangeira:

“É absolutamente proibido ao governo dar concessões a estrangeiros para a constituição de companhias públicas e organizações ou empresas ns setores comerciais, da agricultura, indústria e de minas e serviços.<sup>26</sup>”.

---

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 58.

“É proibida a contratação de peritos estrangeiros, pelo Governo a não ser em serviços eminentemente essenciais. Essa contratação deve ter a aprovação da Assembléia Islâmica.<sup>27</sup>”

Esses artigos exibem uma ruptura do projeto de nação da República Islâmica em relação ao antigo programa da Revolução Branca do Xá. A proibição da livre entrada de indústrias e capitais, bem como de mão-de-obra estrangeira no Irã é radicalmente oposta ao incentivo à atuação da iniciativa privada estrangeira praticado pelo Xá a partir de seu projeto nacional. Nesse ponto, Khomeini almeja manter a coerência do seu modelo de nação com o discurso político que o levou ao controle da sociedade política iraniana, e que reverberava não somente entre os seus partidários, mas também sobre diversos setores integrantes do processo revolucionário.

O grande desafio que rondava a nova nação iraniana não dizia respeito apenas ao abandono do projeto do Xá. Era preciso aplicar o novo conceito de nação à ordem pública do país, reorganizando, sobretudo, a maneira como os novos integrantes deveriam ser incorporados. Outros dois artigos, especificamente o 42º e o 45º sugerem a resolução dessa questão:

“Os cidadãos de outros países podem obter a cidadania iraniana de acordo com as leis. A cidadania só lhes pode ser tirada quando outro estado conceder a nacionalidade ou em caso de a pessoa assim o requerer.<sup>28</sup>”

“Os recursos naturais e a riqueza nacional, tal como as terras abandonadas e desertos, as minas, os mares, os lagos, os cursos de água, os bosques naturais, a terra virgem e as pastagens não circundadas fazem parte do domínio público. As propriedades sem herdeiros, as propriedades de donos desconhecidos e as propriedades públicas recuperadas dos usurpadores estão em posse do governo islâmico que determinará a sua melhor utilização no interesse da nação. A lei determinará os pormenores e o modo de se dispor da utilização de cada uma destas propriedades.<sup>29</sup>”

O espaço de negociação criado para candidatos à nacionalidade iraniana (estrangeiros ou não) passa pela articulação de critérios de cidadania. Na composição do projeto de nação, os limites de conquista do qualificativo de “cidadão iraniano” são reforçados pelo monopólio que o Estado possui na concessão dessa identidade. Não se permite a existência de indivíduos com “dupla

---

<sup>27</sup> *Idem ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>29</sup> *Ibid*, pp. 42 e 43.

cidadania” ou que demonstrem algum tipo de vínculo efetivo com outra nação. A opção pela integração à nova nação iraniana exige a renúncia de qualquer tipo de identidade transitória, bem como de uma série de recursos que se abandonados ou considerados ilegítimos, ficam sobre a custódia da sociedade política. O conceito de nação é construído também a partir de uma ação punitiva, que transfere ao Estado o direito de julgar se as ações e inclusive as propriedades do candidato a cidadão se acomodam aos novos padrões de inclusão do indivíduo à nação.

No artigo 45º, essa atuação coercitiva reafirma seu caráter de controle, não somente sobre o corpo de cidadãos, mas principalmente, sobre as propriedades que fizeram parte do programa de “nacionalização de florestas e pastagens” da Revolução Branca. A possibilidade de o Estado ampliar seu interesse no que concerne às “propriedades públicas recuperadas dos usurpadores” revela a anulação de todas as permissões dadas à não-nacionais pelo regime anterior, reconstruindo a fronteira da nação também a partir dos anseios econômicos do setor público. Os árbitros da contenda entre os candidatos à nacionalidade e os interesses do Estado são o governo e a lei islâmica, legitimamente autorizados pela sociedade civil a servirem como defensores do novo conceito de nação. A ingerência do grupo hegemônico sobre a nação a ser construída no plano constitucional manifesta-se de modo bastante singular. A partir da possibilidade de julgamento do crédito que o candidato a cidadão usufrui em relação ao governo é que a moralidade islâmica surge como critério de avaliação do direito à cidadania. As fronteiras da nação são também determinadas por uma leitura religiosa que entende a comunidade nacional como uma rede de devotos regidos por leis divinas. O artigo 49º afirma:

“O governo tem a obrigação de confiscar toda a riqueza proveniente da usura, da usurpação, do suborno, da apropriação de fundos públicos, do roubo, dos jogos de azar, da apropriação de doações, de contratos e transações públicas, da venda de terras abandonadas e dos recursos naturais, de centros de corrupção e outras práticas ilícitas e de devolver essas riquezas aos seus legítimos donos. E nos casos em que o dono for desconhecido, a riqueza deverá ser transferida para o Erário Público. Este preceito deve ser executado depois de uma investigação prévia e adequada apresentação de provas baseadas na Lei Divina pelo governo.<sup>30</sup>”

O confisco de riquezas funciona como instrumento de punição para os desvios morais ocorridos antes da aplicação da Constituição à sociedade iraniana.

---

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 44.

Não há anistia aos beneficiários do ambiente de desregramento mantido pelo regime anterior, e portanto, aqueles que se privilegiaram de situações reprováveis pela lei islâmica (descritas no artigo 49º) estão excluídos do novo projeto nacional.

Entretanto, ao mesmo tempo em que o conceito de nação é territorializado e determinado por fronteiras morais, pode ser estendido pelo mesmo critério, principalmente em direção à comunidade islâmica transnacional. Como resultado do já citado “descompasso programado” entre a coesão social interna e a promoção de instabilidade na política externa, há um possível alargamento da comunidade nacional baseado em uma espécie de incumbência religiosa que garante ao Irã nomear-se como a salvaguarda do Islã e dos muçulmanos na geopolítica do período. Em relação à atuação do país no cenário internacional, o artigo 152º institui a direção do acréscimo das fronteiras morais da nação:

“A política externa da República Islâmica do Irã baseia-se na negação de todas as formas de dominação ou submissão a esta, na preservação da independência em todos os aspectos e na integridade territorial do país, defendendo os direitos de todos os muçulmanos, o não-alinhamento com as potências dominantes e relações mútuas de paz com os Estado não-hostis.<sup>31</sup>”

A perspectiva central do discurso moralizador da nação está intimamente ligada à disposição do Irã em seguir “defendendo os direitos de todos os muçulmanos”. O que se pode perceber na maneira como a República Islâmica pretende conduzir suas ações internacionais, é que o posicionamento militante de sua política externa afeta diretamente o projeto nacional, aplicando categorias religiosas à formação de uma comunidade que transcende sua formação original. Em uma demonstração clara de pretensão expansionista a Revolução Islâmica e a nação construída a partir dela não se limitavam ao território iraniano, a Constituição sustenta em seu artigo 11º:

“De acordo com o verso corânico, ‘Certamente esta vossa comunidade é uma comunidade, e Eu sou o vosso Senhor, por isso servi-Me’ (21:92) todos os muçulmanos são uma só nação e o governo da República Islâmica do Irã é responsável que a sua política geral seja baseada na aliança e solidariedade das nações islâmicas e que se façam esforços contínuos para conseguir a realização da unidade política, econômica e cultural do mundo do Islã.<sup>32</sup>”

---

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 91.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 26.

O Islã caracteriza-se pela condição de ser um mundo que deve ser unificado, e o Irã tenta mostrar que se encontra à frente desse processo de agregação. A defesa de uma unidade política das nações islâmicas deixa claro os propósitos do conceito de nação presente no texto constitucional. Independente do nível de volubilidade que esse projeto nacional gera na política externa da região, parece evidente que o Islã é o alicerce de uma nação em construção, seja nas questões internas, ou na expansão de suas fronteiras.

### 3.3

#### Costurando a tenda da “Nação”.

A Constituição iraniana pode ser compreendida como o documento oficial responsável por apresentar e instituir a estrutura formal da sociedade política, bem como por demonstrar os princípios gerais que melhor organizam a sociedade civil do país. Nesse sentido, a investigação de alguns artigos do citado documento mostra-se capaz de proporcionar a apreensão das bases gerais que regem o sistema político iraniano, mostrando como sociedade civil e sociedade política interagem no projeto de nação pós-revolucionário.

A tarefa de destrinchar os meandros do jogo político que deu origem à Constituição de 1979 deve começar pela análise do artigo 2º, que pontualmente identifica seis pontos gerais a serem observados pelo sistema de governo:

“A República Islâmica é um sistema baseado na fé nos seguintes pontos:

1. No Monoteísmo (como se conclui da frase, ‘Não há outra Divindade senão Deus’). Na Sua Soberania e no Seu Poder de Legislar, que só a Ele pertence e na necessidade de nos submetemos a Ele.
2. Na Revelação Divina e no seu papel fundamental na expressão das leis.
3. Na Ressurreição e no seu papel fundamental na evolução dos seres humanos para Deus.
4. Na Justiça Divina, na Criação e nas Leis Divinas.
5. No Imamate e na direção permanente e positiva no seu papel fundamental na continuidade da Revolução Islâmica.
6. Na Dignidade do ser humano e nos nobres valores da humanidade que ultrapassam os humanos e no livre-arbítrio ligado com a sua responsabilidade perante Deus. A República Islâmica do Irã é a garantia da justiça e da independência política, econômica, social e cultural e da integridade nacional baseadas no seguinte:
  - a. Um constante esforço intelectual e de competência dos eruditos da jurisprudência Islâmica, reunindo as condições exigidas baseadas no Sagrado Alcorão e nas Tradições dos Puros (Profetas e Imams) – que a Paz esteja com eles.
  - b. No aproveitamento das Ciências e da tecnologia e das experiências avançadas da Humanidade e em todos os esforços feitos para a sua evolução

- c. Na negação de toda a forma de opressão e domínio, bem como de toda a dependência ou submissão a ela<sup>33</sup>”.

A primeira descrição do modelo político do Irã refere-se diretamente a um conjunto de normas e significados extraídos da tradição religiosa islâmica do xiismo duodécimo. A observância de princípios como o monoteísmo, as leis divinas, a jurisprudência islâmica, a ressurreição e a legitimidade do poder dos *Imams*, atribuí no texto constitucional um caráter político a esses dogmas religiosos considerados caros a todos os cidadãos. Trata-se da consolidação da supremacia política e social dos religiosos duodécimos, em especial daqueles que reconhecem Khomeini como a principal liderança da nova nação.

Outro inciso que comprova a ascensão do Islã Político no Irã é o artigo 4º. Em suas linhas, consolida-se a hegemonia dos preceitos islâmicos sobre a sociedade política, o que destina a esse artigo uma espécie de “primazia” em relação a todo o texto constitucional:

“Todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos, etc. e no que respeita a recursos naturais devem basear-se em preceitos islâmicos. Este artigo tem absoluta prioridade sobre todos os decretos e regulamentos que venham a ser decididos pelos jurisperitos do ‘Conselho de Vigilância’<sup>34</sup>”.

Pode-se considerar que o artigo 4º, além de ser o mais importante exemplo do domínio político exercido pelos setores religiosos da sociedade iraniana, é a expressão das bases gerais que organizam o Estado. Baseado no seu grau de importância, Luciano Zaccara chega a afirmar que o citado artigo formaliza a opção política iraniana por um modelo teocrático de governo<sup>35</sup>. Parece claro que a República Islâmica do Irã encontra-se intensamente revestida de autoridade religiosa para o exercício legítimo da política, porém, ainda que haja o domínio de instituições islâmicas sobre o sistema de governo, não há como ignorar que outras tradições políticas também compõem a Carta Constitucional iraniana. Se a religião fosse capaz de conquistar sozinha a legitimidade política no país, não

<sup>33</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. pp. 19 e 20.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>35</sup> “Luego de hacer una rápida revisión al entramado institucional y a los organismos principales del poder en Irán podemos concluir que, desde el punto de vista formal, se puede caracterizar a la República Islámica como una forma de gobierno asimilable a la teocracia. Si entendemos teocracia en sentido estricto, es decir la forma de gobierno basada en una ley divina e inmutable, la constitución iraní lo deja claramente expresado en su artículo 4º.”. Luciano Zaccara. Op. cit. p. 30.

haveria a necessidade de se redigir um documento não religioso para consolidar as conquistas advindas do processo revolucionário, já que textos sagrados como o Alcorão e a *Sharia* (شريعة) dariam conta de legalizar a ordem política e social recém-instaurada. O simples enquadramento da República Islâmica do Irã como um modelo teocrático parece reduzir a compreensão da complexidade jurídica que sua Constituição manifesta, já que como resultado do processo revolucionário, o texto constitucional não é apenas a expressão dos anseios políticos dos partidários de Khomeini, mas também apresenta (ainda que em menor escala) elementos próprios de outras vertentes políticas que participaram das insurreições de 1979, tais como os liberais e os marxistas.

Em grau menor de relevância, os artigos 19º e 20º corroboram as determinações do artigo 4º, pois ao tratar dos direitos dos iranianos afirma respectivamente:

“Todos os cidadãos da nação, seja qual for sua origem tribal, cor, raça, língua, ou outras particularidades, não tem direito a privilégios e não terão quaisquer preferências<sup>36</sup>”.

“Todos os cidadãos da nação, tanto homens quanto mulheres, terão igual proteção perante a lei e todos os direitos humanos, políticos, econômicos, sociais e culturais serão baseados nos princípios islâmicos<sup>37</sup>”.

Esses artigos demonstram que mesmo garantindo diferenças, inclusive religiosas entre os integrantes da nação, o Irã zela pelos direitos de seus cidadãos exclusivamente a partir dos princípios da fé muçulmana. Há portanto, o reconhecimento de outras comunidades sectárias, desde que do ponto de vista jurídico, elas se submetam aos auspícios do grupo dominante. A discussão sobre a construção da hegemonia política do xiismo duodécimo na sociedade política iraniana pode ser percebida também no tocante aos critérios de ponderação a serem aplicados pelas instâncias jurídicas do país. Em seu artigo 167º, que versa diretamente sobre a ordem jurídica do novo Estado, a Constituição iraniana reafirma seu propósito de consolidar a supremacia do grupo social dos religiosos a partir dos padrões jurídicos, pois:

<sup>36</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. p. 31.

<sup>37</sup> *Ibid.*

“Os juizes são obrigados a fazer os esforços necessários para que a sentença aplicada a qualquer litígio corresponda à lei escrita. Caso não consigam, deverão decidir esse julgamento com base na força das fontes islâmicas fidedignas ou em precedentes aplicados por autoridades religiosas reconhecidas. O Juiz não pode recusar-se a investigar um litígio e abster-se de emitir um veredicto sob pretexto de que as leis escritas são omissas, ambíguas, deficientes ou contraditórias sobre a questão<sup>38</sup>”.

O olhar severo e vigilante da lei islâmica recai sobre as bases do Poder Judiciário. As autoridades religiosas transformam-se em referências jurídicas, o que favorece o reconhecimento desse grupo social nas diversas esferas da sociedade política. O artigo 167º não faz nenhuma menção à filiação doutrinária dos religiosos cujas ações interpretativas encontram-se autorizados a servir de modelo jurídico ao Estado. Para melhor determinar quais jurisprudentes estão possibilitados de exercer essa função, torna-se preciso combinar o citado artigo ao 12º, que determina de maneira definitiva a qual grupo a hegemonia deve ser destinada:

“A religião oficial do Irã é o Islã e de doutrina Ja’afaria crente nos 12 Imams. Este artigo é perpetuamente inalterável. As outras escolas de jurisprudência islâmica, quer sejam a Hanafi, Shafe’i, Maleki, Hanbali e Zaidi gozam de todo respeito. Os seus seguidores gozam de completa liberdade de celebração dos seus ritos religiosos, de acordo com a sua própria jurisprudência. Elas desfrutam de oficialidade em relação com a sua instrução religiosa, estatuto pessoal (incluindo casamento, divórcio, herança) bem como as querelas judiciais relacionadas com essas matérias ante os tribunais.

Em todos os lugares onde os seguidores de qualquer das escolas mencionadas gozem maioria, os assuntos locais serão formulados de acordo com as leis daquela doutrina e sob as leis de jurisdição dos Conselhos daquela região, com a certeza que os direitos dos crentes das restantes doutrinas serão respeitados<sup>39</sup>”.

O artigo que define o grupo social hegemônico possui um papel tão central na sociedade política que lhe é conferido a condição de “perpetuamente inalterável”. Independente da permissão de culto concedida pelo Estado iraniano, o país é oficialmente duodécimo, ainda que o cidadão não o seja. Mais do que uma simples “conspiração numérica”, não surpreende o fato de que o artigo 12º da Carta Constitucional dividida em 12 capítulos oficializa e torna imutável a adesão do Irã pós-revolucionário ao xiismo duodécimo. O valor simbólico do que poderia ser entendido como uma simples relação numérica tenta garantir certa sacralidade à experiência política sedimentada na Constituição. A República Islâmica do Irã parece ser o palco perfeito para o retorno do 12º. *Imam* (ou *Imam* oculto), o que

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 98.

<sup>39</sup> *Ibid*, pp 26 e 27.

faz com que Khomeini passe a ser identificado na Constituição como o “*Ayatollah Imam Khomeini*”, logo no primeiro artigo<sup>40</sup>. O primeiro título confirmaria a competência de Khomeini em jurisprudência islâmica, pois essa titulação é atribuída àqueles que comprovam anos de estudo do Alcorão e são respeitados pelo prestígio que suas análises do texto sagrado apresentam junto aos fiéis. Já o segundo título resgata um papel de liderança local no interior da comunidade xiita duodécima e confirma a Revolução e a República Islâmicas como manifestações da vinda do 12º Imam.

Se até agora, foi possível destrinchar a formação da hegemonia dos religiosos partidários de Khomeini na sociedade política iraniana, torna-se oportuno considerar que a formação dessa supremacia não se revela apenas no campo político. Com relação às formas de expressão do poder hegemônico, Pamplona destaca a importância de se identificar a construção dessa preeminência também na esfera cultural, permitindo em concomitância com o estabelecimento da ordem política inaugurada, uma nova concepção de mundo<sup>41</sup>. As transformações culturais introduzidas pela Revolução Islâmica perpassam inicialmente a questão da língua e da escrita nacionais. Os artigos 15º e 16º apresentam mudanças em relação ao antigo controle que o regime imperial mantinha sobre esses códigos:

“A língua e a escrita oficial do povo do Irã é o persa. Toda a correspondência oficial, documentos, textos, tal como texto de livros devem ser nesta língua escrita; permite-se contudo a utilização de dialetos locais e tribais juntamente com a língua persa em publicações e órgãos de comunicação social e as instruções da sua literatura nas escolas<sup>42</sup>”

<sup>40</sup> “O Governo do Irã é uma República Islâmica que a nação do Irã, baseada na sua crença eterna num governo de verdade e justiça do Alcorão, em seguimento à vitoriosa Revolução Islâmica, liderada pelo Ayatollah Imam Khomeini, confirmou por Referendo Nacional que teve lugar em 10 e 11 de Favardin, 1358, da Hégira Solar, correspondendo a 1 e 2 de Jamad al-awwal, 1399 da Hégira Lunar (= 30 e 31 de março de 1979), com uma maioria de 98,2% dos votos”. Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. p. 18.

<sup>41</sup> “A expressão da hegemonia passa pelos diferentes momentos da relação de forças. Não se restringe à esfera cultural (lembramos as observações de que a hegemonia é também econômica, de que ‘nasce da fábrica’, etc.), mas não pode prescindir desta. Nesse campo cultural, entretanto, a questão da hegemonia não aponta apenas para a formação de uma vontade coletiva, capaz de criar um novo aparelho estatal e de transformar a sociedade. Aponta também, e ao mesmo tempo, para a elaboração e conseqüente difusão de uma nova concepção de mundo”. Marco Antonio Villela Pamplona. “A Questão Escolar e a Hegemonia como Relação Pedagógica”. *Cadernos do CEDES (Centro de Estudos Educação e Sociedade)*. Educação e Política: Gramsci e o Problema da Hegemonia. Volume 3. São Paulo, 1980. pp. 2-30.

<sup>42</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. p. 29.

“Como a língua do Alcorão é árabe, tal como a língua das ciências e dos ensinamentos islâmicos e porque a língua persa está completamente entrelaçada com ela, aquela língua deve ser ensinada em todas as aulas e em todos os campos, desde a escola primária até o final do ensino escolar<sup>43</sup>”.

A inserção de padrões culturais compartilhados entre os religiosos mostra-se como um indício de que o xiismo duodécimo era a vertente mais organizada da sociedade civil. A oficialização do persa e do árabe como línguas escolares exhibe duas dimensões do controle sobre a linguagem no país: ressalta que a língua árabe, por ser aquela em que os princípios religiosos são conhecidos, transforma-se em padrão cultural a ser compartilhado por todos os cidadãos, na medida em que se firma como ferramenta de institucionalização da ordem social alicerçada nos valores legitimados pelas lideranças religiosas. Ao mesmo tempo, a opção oficial pelo persa marca uma peculiaridade nacional que afasta o Irã de qualquer relação com uma identidade essencialmente árabe, contrapondo-se à perspectiva cultural dos projetos políticos pan-arabistas anteriores à Revolução Islâmica no Oriente Médio.

A nova concepção de mundo criada pela República Islâmica necessita sedimentar sua mensagem através de símbolos próprios capazes de articular os valores do grupo hegemônico aos critérios de identidade nacional dos cidadãos iranianos. Nesse sentido, os artigos 17º e 18º cumprem a função de oficializar os signos de reconhecimento da nação, seja pela regulamentação de seu calendário/História oficial, ou mesmo pela fixação dos símbolos a serem representados no pavilhão nacional:

“O início oficial da história do País começa com a migração = (Hégira) do Profeta do Islã. (Que a Paz esteja com ele). São aceitos os calendários solar e lunar, mas a data a ser usada pelo governo é a solar. O dia do descanso semanal oficial é Sexta-feira.<sup>44</sup>”

“A bandeira oficial do Irã é verde, branca e vermelha, com a insígnia da República Islâmica e a frase ‘Allaho akbar’ (Deus é Grande).<sup>45</sup>”

Os elementos simbólicos institucionalizados pelos artigos supracitados criam uma visão de mundo marcada por códigos islâmicos<sup>46</sup>. Os signos revelam

---

<sup>43</sup> *Ibid*, pp. 29 e 30.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>45</sup> *Ibid*.

uma tentativa de sobreposição da história oficial iraniana à história do Islã, permitindo que a cidadania iraniana (por exemplo, o dia do descanso semanal) coincida com a formação da comunidade religiosa muçulmana. A presença da profissão de fé “Allaho akbar (Deus é Grande)” reforça essa leitura, reconhecendo o Islã como ideologia constitutiva da coesão nacional. Um fator a ser destacado é a ausência de referências simbólicas explícitas ao xiismo duodécimo. Em um sistema político legitimado por concepções da jurisprudência duodécima, causa estranhamento o fato de não haver nenhuma menção à crença nos 12 *Imams*. Uma explicação possível para essa omissão remete à maneira como o Irã pretende ser identificado pelas outras nações. Por ser a República Islâmica um modelo político aplicável à toda a comunidade religiosa, os seus signos nacionais devem ser reconhecíveis a qualquer muçulmano, independente das fronteiras do Estado representado. A bandeira nacional e a maneira como o tempo histórico é organizado refletem um discurso estratégico-regional que reafirma o Irã como internamente partidário do xiismo duodécimo e externamente como integrante de uma comunidade mais abrangente.

### 3.4

#### Remendando e Estendendo a Tenda.

A República Islâmica do Irã se depara em 1979 com um novo desafio: Como aplacar o afã revolucionário de todos os setores políticos envolvidos na insurreição em um momento em que ele não é mais tão imprescindível? A saída encontrada por Khomeini foi fazer da Constituição iraniana um espaço de negociação entre as diversas forças políticas atuantes durante o processo revolucionário, concedendo pequenos benefícios constitucionais em troca do controle da sociedade política. Dessa forma, Khomeini conseguiu sedimentar a hegemonia de seu grupo transformando o texto constitucional em um documento comprobatório de que a nação reconhecia o seu domínio. A demonstração mais

---

<sup>46</sup> “Islamic symbols, slogans, ideology, and actors have become prominent fixtures in Muslim politics. Islam has been used by governments and by opposition movements alike. Rulers in Libya, the Sudan, Egypt, Iran, Pakistan, and Malaysia have used Islam to enhance their legitimacy and policies. Political coalitions, operating under the banner of Islam, toppled the Shah of Iran in 1978-79 and contributed to the downfall of Zulfikar Ali Bhutto’s government in Pakistan in 1977, while resistance and opposition movements operate in Afghanistan, Lebanon, Egypt, Syria, the Persian Gulf, and southern Philippines.” John L. Esposito. *Islam: The Straight Path*. Nova York: Oxford University Press, 1998. 3ª. Edição. p. 159.

clara dessa “dominação negociada” encontra-se presente nos artigos que institucionalizam a teoria política do *wilayat-i faqih* desenvolvida por Khomeini principalmente durante seu exílio<sup>47</sup>.

A organização do Estado iraniano passa a refletir a visão religiosa hegemônica na sociedade civil, criando instituições reguladoras da ordem política intrínseca à República Islâmica. A doutrina do *wilayat-i faqih* construída sob a influência de princípios próprios do xiismo duodécimo, previa a concentração de poder nas mãos de um novo ator político, o Líder da Revolução. Os artigos 5º e 107º revelam:

“Durante o tempo em que o 12º. Imam (que Deus acelere a sua reaparição) estiver oculto, a direção dos negócios e a chefia do povo na República Islâmica do Irã será de responsabilidade de um jurisprudente justo e piedoso, conhecedor da sua época, corajoso, eficaz e hábil a quem a maioria do povo conhece e aceita ser 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.<sup>48</sup>”

“Sempre que qualquer teólogo reúna as condições estabelecidas no Artigo 5º desta Constituição, e, de acordo com a maioria do povo, será reconhecida como líder, passando a ser dirigente, como aconteceu com a distinta autoridade religiosa (marjaie) e Líder da Revolução, o Ayatollah Imam Khomeini.

Este líder estará encarregado da gestão de todos os assuntos e todas as responsabilidades dele emanantes. Em caso contrário, os peritos eleitos pelo povo tomarão conselho uns com os outros acerca da competência de todos os candidatos à liderança. Quando for encontrado um candidato com características especiais para a direção, essa pessoa será apresentada ao povo como o único líder. Em caso negativo três ou cinco autoridades religiosas competentes que reúnam as condições necessárias à Liderança serão escolhidos para o posto do Conselho Dirigente e serão apresentados ao povo.<sup>49</sup>”

Fundamentada na “política de depuração dos crentes<sup>50</sup>”, a legitimidade de poder depositada no 12º. *Imam* pela tradição religiosa é transferida para um jurisprudente islâmico que deve ocupar o cargo de “Líder da Revolução” (*Faqih - فقيه*). Ainda que Khomeini seja identificado como um *Imam*, há a necessidade de se tornar perene a aceitação do controle dos religiosos iranianos sobre o sistema político. Na carência de uma figura pública capaz de ser vista como portadora de “características especiais” para o cargo de Líder, um Conselho também formado por teólogos pode substituí-lo, tornando-se a expressão do poder do 12º. Imam

<sup>47</sup> “La Constitución de 1979, reformada em 1989, consagra la creación de un sistema político basado en la autoridad suprema de un jurista religioso, de acuerdo con la teoría del Velayat-e Faqih elaborada por el ayatollah Khomeini en la década de los 60” Luciano Zaccara. Op. cit. p. 25.

<sup>48</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. p. 23.

<sup>49</sup> *Ibid*, pp. 70 e 71.

<sup>50</sup> Sobre a “depuração do poder político”, ver Capítulo 1, pg 63.

depurado. O Líder da Revolução assume no Irã o controle ativo de estruturas de poder centrais no Estado. Dentre as atribuições encontram-se ações estratégicas de cunho coercitivo como o comando das Forças Armadas e a demissão do Presidente da República, além de nomeação para cargos de grande responsabilidade política, como o Presidente do Supremo Tribunal, o Procurador Geral e os integrantes do Conselho de Vigilância<sup>51</sup>.

Khomeini e seus partidários conseguiram através da Constituição manter a supremacia dos religiosos no sistema político do país. Entretanto, a concessão de espaços políticos para outros setores da sociedade civil foi uma maneira eficiente de se negociar a aceitação da hegemonia dos xiitas duodécimos. Mesmo que houvesse discordância entre os diversos grupos com relação ao projeto político de Khomeini, parte das querelas foi apaziguada pela criação de espaços políticos destinados a alocar reivindicações variadas.

A influência de setores liberais aparece em alguns artigos constitucionais como o 6º e o 57º; ambos preocupados em garantir a existência de elementos próprios da tradição política ocidental:

“Na República islâmica do Irã os assuntos do País devem ser administrados de acordo com a votação geral do povo quer no que respeita à eleição de um Presidente da República, Representantes da Assembléia Islâmica, Membros dos Conselhos e dos demais ou por referendo, como providenciados e determinados noutros princípios desta Constituição.<sup>52</sup>”

“Os três poderes soberanos da República Islâmica do Irã são o Legislativo, o Executivo e o Judiciário, que são exercidos sob a supervisão dos dirigentes religiosos (imamate), de acordo com os artigos, que se seguem da presente Constituição. Estes três poderes são independentes uns dos outros e o Presidente é o elo entre os três.<sup>53</sup>”

É possível perceber no modelo político iraniano a presença de instituições oriundas da teoria política desenvolvida no Ocidente, especialmente no que concerne aos “três poderes montesquianos”. Seguindo o conceito de soberania entre o Legislativo, o Executivo e o Judiciário, a República Islâmica não repudia formas políticas ocidentais, negociando sua formação com a modernidade

<sup>51</sup> Trata-se do segundo órgão mais importante do sistema político do Irã. É formado por 12 membros ligados à jurisprudência islâmica. Suas principais funções são: Interpretação do texto constitucional, fiscalização das leis aprovadas pela Assembléia e supervisão de todo e qualquer processo eleitoral ocorrido no país.

<sup>52</sup> Constituição da República Islâmica do Irã. Op. cit. pp. 23 e 24.

<sup>53</sup> *Ibid*, pp. 47 e 48.

européia. Acima da estrutura dos três poderes, como forma de consolidar a hegemonia política dos jurisperitos islâmicos, o Irã mantém dois órgãos entendidos como gerenciadores da ordem institucional, o Conselho de Vigilância e o cargo de Líder da Revolução.

A negociação promovida pelos partidários de Khomeini em troca de supremacia política não se restringe à inclusão de princípios políticos ocidentais. Do ponto de vista econômico, elementos característicos da doutrina socialista são incorporados ao texto constitucional. A obrigatoriedade da interferência do Estado na economia através de ações sociais e de concessão de direitos básicos pode ser entendida como reflexo da participação de setores socialistas no processo revolucionário de 1979. Os artigos 29º e 44º asseguram dispositivos que exibem a amplo controle do Estado na economia nacional:

“É um direito universal de todos gozarem de seguro social ou outra qualquer forma de segurança para casos de reforma, desemprego, velhice, invalidez, falta de tutela, miséria, assim como em casos de acidente ou catástrofe. A necessidade de dispor de serviços de saúde, farmacêutico e hospitalar com ou sem seguro social é um direito público. O governo, de acordo com as leis, e utilizando os fundos públicos, tem a obrigação de assegurar os serviços sociais e a proteção financeira, anteriormente mencionada, a todos os cidadãos do país.<sup>54</sup>”

“A economia da República Islâmica do Irã é baseada em três setores: público, cooperativo e privado.

O setor público abrange todas as grandes indústrias, as indústrias básicas, o comércio externo, as grandes minas, bancos, os seguros, os programas energéticos, as grandes barragens e sistemas de irrigação, rádio e televisão, os correios, os telégrafos, a aviação, a navegação marítima e as estradas de ferro devem estar sob a responsabilidade do governo. O setor cooperativo inclui companhias e empresas cooperativas de produção e distribuição que estão estabelecidas em cidades e aldeias, de acordo com critérios islâmicos.

O setor privado abrange a parte da agricultura, indústria, criação de animais, comércio e serviços que complementam as atividades econômicas, tanto estatais como cooperativas. A lei da República Islâmica protege a propriedade nestes três setores, sempre que estiver de acordo com os outros princípios que figuram neste capítulo, não transgredindo os limites da lei islâmica. A propriedade conduz ao progresso e ao desenvolvimento econômico nacional e não prejudica a sociedade. A lei determinará os pormenores, as normas, os campos e as condições pertinentes aos três setores.<sup>55</sup>”

A idéia de que o serviço social e a proteção financeira sejam “obrigações asseguradas” reforça a posição intervencionista do Estado. Dessa forma, uma vez que o grupo religioso controla a sociedade política, a inspiração socialista da interferência do Estado na organização da economia destina-se a concentrar

<sup>54</sup> *Ibid*, pp. 34 e 35.

<sup>55</sup> *Ibid*, pp. 41 e 42.

instrumentos de poder pela instauração de um ambiente de justiça social, conforme prometido pela definição de comunidade religiosa do xiismo duodécimo. Nessa perspectiva, a defesa constitucional da existência de propriedades cooperativas ameniza qualquer disparidade gerada pela polarização sócio-econômica entre os setores privado e público, garantindo a distribuição de renda a partir de perspectivas sociais compatíveis com as leis islâmicas; sem causar riscos à posse da propriedade privada.

Além das reivindicações liberais e socialistas, A Constituição iraniana concede destaque a minorias religiosas agregadas às fronteiras do país. Três artigos distintos (o 13º, 14º e o 64º) regulam as permissões de culto e a concessão de participação política para essas comunidades:

“Os Zoroastras, Judeus e Cristãos iranianos são as únicas minorias religiosas oficiais que perante a lei islâmica tem liberdade de praticar as suas cerimônias religiosas. Em assuntos pessoais e ensino religioso podem atuar em conformidade com os ditames das suas próprias leis religiosas.”<sup>56</sup>

“A soberania nacional, de acordo com o verso Corânico, ‘Deus não te proíbe, no que respeita aqueles que não lutaram contra ti por causas religiosas, nem te expulsaram das tuas casas, que sejas amável para com eles e que sejas justo’, (60:8), o governo da República Islâmica do Irã e todos os muçulmanos são obrigados a conduzir-se com moderação, justiça e equidade para com os não-muçulmanos e devem salvaguardar os seus direitos humanos. Este princípio é válido somente para aqueles que não conspiram ou agem contra o Islã e contra a Revolução Islâmica do Irã.”<sup>57</sup>

“A Assembléia Islâmica será composta de 270 membros. No final de cada período de dez anos, e no caso da população do País ter aumentado, em cada circunscrição eleitoral, juntar-se-á um representante para cada 150.000 habitantes. Os zoroastras e os judeus terão cada um, um representante e os cristãos assírios e os cristãos caldeus terão um representante conjunto e os cristãos armênios do norte e do sul terão um representante adicional para cada 150.000 habitantes. As disposições relativas às eleições serão determinadas por lei.”<sup>58</sup>

A primeira questão a ser ressaltada é a incorporação de judeus, zoroastras e cristãos à comunidade nacional a partir de normas islâmicas. Com relação ao Judaísmo e o Cristianismo, o conceito muçulmano da *Ahl al-Kitab*<sup>59</sup> garante o reconhecimento da autonomia desses grupos religiosos. Já no caso do Zoroastrismo, que ao longo de todo o processo revolucionário esteve vinculado ao modelo de nação proposto pelo Xá Reza Pahlavi, surpreende sua incorporação à

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>57</sup> *Ibid*, pp. 27 e 28.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 51.

<sup>59</sup> Sobre a *Ahl al-Kitab*, ver Capítulo 1, nota 113.

categoria de minoria religiosa oficial. A relação de proximidade que foi mantida entre a monarquia iraniana destituída e o simbolismo zoroastra parece ter sido silenciada no novo arranjo político do Irã. Mesmo que o país seja dominado por uma grande maioria de adeptos do xiismo duodécimo, faz-se oportuno ceder um pequeno espaço de atuação política às minorias que dificilmente seria conseguido através do pleito majoritário. A repartição de vagas na Assembléia Islâmica afiança que, assim como todo o Poder Legislativo, as minorias se submetam diretamente ao controle dos xiitas duodécimos pela fiscalização que o Conselho de Vigilância exerce sobre o Parlamento. Em troca de sua sujeição, o Zoroastrismo recebe os benefícios do esquecimento de um passado monarquista e a aquisição de uma cadeira na Assembléia.

O volume de exigências do Estado iraniano em relação às concessões conferidas aos grupos minoritários mostra-se desproporcional. A negociação nesse caso requer um grau de subordinação prática que torna possível reconhecer que o benefício negociado não está nas vantagens políticas, mas sim na criação de um dispositivo constitucional que nomeia os grupos a serem preservados. A salvaguarda dos direitos das minorias oficiais se submete ainda, a mais um critério de controle: em caso de desacordo entre a ação dessas minorias, e os interesses do Islã e da República Islâmica, o Estado se isenta de protegê-los.

Na há dúvidas sobre a maneira agressiva com que Khomeini e seus partidários ajustam o jogo político iraniano. A manutenção de estruturas minoritárias em troca da supremacia dos religiosos duodécimos, gera no interior da República Islâmica um sistema político híbrido que, ao invés de recusar integralmente os pressupostos da modernidade ocidental, negocia de maneira firme uma nova relação com diversas expressões dessa modernidade. É preciso considerar que o repúdio iraniano aos Estados Unidos da América na fase posterior à derrubada do Xá, não representa uma recusa incondicional aos valores ocidentais, mas sim à forma como os norte-americanos se definem como uma metonímia desse Ocidente condenável.

A originalidade do modelo político da República Islâmica do Irã está sedimentada na mecânica institucional criada para agregar um pequeno conjunto de interesses distintos, submetendo-os à inspeção de um grupo hegemônico. No caso do artigo 64º, a construção da legitimidade política dos religiosos duodécimos utiliza um elemento original no discurso constitucional ao invocar um

verso corânico para realizar a inspeção do acordo. A sacralidade que toda a comunidade islâmica atribui ao texto religioso é transferida para a Constituição, que passa a ser entendida como depositária do conteúdo sagrado do Alcorão. A responsabilidade sobre a validade do acordo entre o Estado e as minorias religiosas é oficializada pela tradição islâmica, criando de maneira indireta a subordinação de comunidades confessionais à jurisprudência muçulmana.

Entretanto, essa composição de interesses não se fez de maneira tão pacífica e contratual. O quadro político do Irã no momento em que a Constituição estava sendo elaborada, não refletia o consenso que o texto constitucional tenta transmitir. Não há dúvidas de que a maioria da população apoiava claramente os que entendiam o jogo político a partir do Islã militante, e as provas mais contundentes dessa perspectiva começaram a ficar explícitas em fevereiro de 1979, quando o fervor religioso da sociedade civil se manifestou através de uma tentativa fracassada de ocupação da embaixada norte-americana. Pouco tempo depois, em 4 de novembro, uma nova investida fez com que três mil estudantes tomassem a mesma embaixada, mantendo entre cinquenta e noventa reféns<sup>60</sup>. A população iraniana parecia responder de maneira positiva à supremacia política dos religiosos duodécimos, e para muitos, a crise dos reféns que durou 444 dias mostrava que tanto Khomeini quanto a juventude iraniana tinham um inimigo que os unia: o laicismo ocidental metaforizado nos Estados Unidos da América. Políticos iranianos que se mostravam contrários à intensa presença da religião na política nacional, perceberam que a crise dos reféns era o sinal de que eles haviam perdido a batalha para Khomeini. Não foi uma surpresa a demissão do Primeiro-Ministro Mehdi Bazargan e de seu ministro do exterior Ibrahim Yazid quando as negociações para a desocupação da embaixada fracassaram. Com a saída dos líderes moderados do governo, a oposição ao Islã político ficou completamente desorientada.

O calor dos debates sobre a crise dos reféns e a República Islâmica não produziu impacto apenas na política iraniana. Nos Estados Unidos, a avaliação do eleitorado norte-americano sobre a maneira como o presidente e candidato a

---

<sup>60</sup> “Foi nessa atmosfera exaltada que em 4 de novembro cerca de três mil estudantes atacaram a embaixada americana em Teerã e fizeram noventa reféns. (...) Os estudantes, que esperavam apenas alguns dias de ocupação, surpreenderam-se ao constatar que haviam desencadeado um importante confronto entre o Irã e os Estados Unidos. Khomeini e a República Revolucionária Islâmica os apoiaram.” Karen Armstrong. Op. cit. p. 356.

reeleição, Jimmy Carter conduziu a crise foi crucial para a vitória de seu opositor, o republicano Ronald Reagan no pleito de 1980. A força da deterioração das relações entre Teerã e Washington em 1979 é perceptível até mesmo entre os historiadores que analisam essa tensão. Em seu estudo sobre o século XX norte-americano, o historiador John Lukacs se refere aos estudantes iranianos com “uma multidão de homens estúpidos” não silenciados pelo “pueril presidente dos Estados Unidos<sup>61</sup>”. Leituras como essa refletem o teor emotivo que a crise dos reféns imprimiu no cenário político dessas duas nações.

Essa não seria a única vez que esses dois países teriam se envolvido em franca hostilidade após o estabelecimento da República Islâmica no Irã. O ano de 1980 mostrou-se importante não somente para a sedimentação desse combate no campo da política externa, como também para a realização de outro combate que indiretamente, voltaria a cruzar os destinos dessas duas “nações”.

---

<sup>61</sup> “Em 1979, a população, os políticos, os mulás do Irã, decadentes e ‘ciganificados’ descendentes do putrefato Estado antigo da Pérsia, montaram uma revolução, se livrando do Xá e colocando a culpa de todas as suas frustrações e tribulações nos Estados Unidos. Uma multidão de homens estúpidos irrompeu pelo complexo da embaixada dos EUA em Teerã, aprisionando mais de 50 norte-americanos – ‘reféns’ conforme o termo utilizado pelos captores, vergonhosamente aceito pelo resto do mundo. O pueril presidente dos Estados Unidos (que preferia o diminutivo Jimmy como seu nome oficial no lugar de James) se mostrou incapaz de resgatar os reféns, ou mesmo de ameaçar os iranianos de forma eficiente, apesar de todo o poderio dos Estados Unidos. Eventualmente os cativos seriam libertados, mas não antes do exato momento em que o ex-ator de Hollywood Ronald Reagan era empossado presidente dos Estados Unidos”. John Lukacs. *Uma Nova República: História dos Estados Unidos no Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 89.