

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Instituto de Relações Internacionais

**Nação e religião na República Islâmica do Irã: a construção da
identidade nacional iraniana pós-1979**

Ísis Helena Coutinho Machado

Orientadora: Paula Sandrin

Rio de Janeiro

2020.1

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Instituto de Relações Internacionais

**Nação e Religião na República Islâmica do Irã: a construção da
identidade nacional iraniana pós-1979**

Ísis Helena Coutinho Machado

Orientadora: Paula Sandrin

Monografia apresentada ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais

Rio de Janeiro

2020.1

Agradecimentos

Antes de tudo e de todos, esse trabalho é inteiramente dedicado em agradecimento aos meus pais, Leandro e Patrícia. Pelo amor, carinho e dedicação que por eles a mim foi dado. Pelo esforço imenso que foi a realização desse objetivo que sonhamos juntos. Sem eles, absolutamente nada seria possível.

Um agradecimento mais que especial à minha tia querida, minha doce tia Fatinha, cuja ajuda foi fundamental para a realização de todos os sonhos concluídos e também daqueles que estão por vir. Às minhas avós, aos meus tios e tias, primos e primas, meus grandes incentivadores. Agradeço a todos que, de alguma maneira, torceram por essa conquista. A todos os professores que passaram por minha vida, a todos os amigos – próximos e distantes. Em especial, à Alice e Nathalia, que fizeram dos meus dias na Pontifícia muito mais leves e divertidos e comigo carregaram todas as angústias e incertezas desse momento da vida. À Joanna, amiga querida que o Rio de Janeiro me deu de presente – sem ela, a vida na rua das Laranjeiras seria bem menos feliz. À minha grande amiga, Rafaella, com quem posso contar sempre, há mais de dez anos, e que está presente em todos os momentos. À Lohaine e Thaisa, pela amizade, por perdoarem minhas ausências nesses últimos quatro anos e por torcerem sempre por mim.

À minha orientadora Paula Sandrin, por toda a paciência, ajuda e apoio incondicional durante todos esses anos. Aos outros professores que também marcaram minha trajetória acadêmica, em especial ao Ricardo Oliveira – pela atenção e carinho constantes com todos nós, e também à professora Luciana Badin, com quem tanto aprendi. Ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio e a todos os seus funcionários, pelo apreço e carinho com seus estudantes.

Resumo

Apoiado em um discurso anti-imperialista, o aiatolá Ruhollah Khomeini assumiu o poder no Irã após uma revolução em 1979. Ao definir o Ocidente, especialmente os Estados Unidos da América, e o antigo regime da dinastia Pahlavi como inimigos do Estado Iraniano, Khomeini iniciou um projeto político de nação iraniana, baseado em uma perspectiva religiosa. A partir dessa narrativa, o governo iraniano negou por muito tempo o caráter nacionalista de sua própria administração, argumentando a favor da identidade islâmica acima de toda identidade nacional, considerada uma invenção ocidental, que não se encaixaria na revolução e em seus propósitos. Este trabalho gira em torno do não rompimento do governo revolucionário com o elemento nacionalista. O argumento central é que, além da narrativa da identidade islâmica e da oposição anti-imperialista, o regime teocrático também fez uso do mesmo tipo de discurso nacionalista por ele próprio condenado, articulado através de narrativas religiosas. Nos anos que seguiram a consolidação do regime e conforme as necessidades apresentadas pelos desafios que lhe foram impostos, esses elementos nacionais passaram a ser articulados mais abertamente para mobilizar a população. Este estudo inclui perspectivas de estudiosos iranianos sobre os entendimentos fragmentados da identidade nacional iraniana e uma análise da história e desenvolvimento do nacionalismo iraniano, com ênfase em seu período pós-revolucionário.

Palavras-chave: Identidade nacional iraniana; nacionalismo iraniano.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	5
2. REFERENCIAL TEÓRICO	10
3. RAÍZES DO NACIONALISMO E DA REVOLUÇÃO: O GOVERNO PAHLAVI.....	25
4. A REVOLUÇÃO: (RE)IMAGINANDO O IRÃ?	36
5. A MANUTENÇÃO DO PROJETO REVOLUCIONÁRIO.....	52
6. CONCLUSÃO	64
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	69

1. Introdução

Em fevereiro deste ano, a República Islâmica do Irã comemorou quarenta e um anos de sua existência e de um dos mais emblemáticos movimentos revolucionários do século XX. A figura do aiatolá Ruhollah Musavi Khomeini tornou-se receptáculo de adoração de uns, e do ódio de muitos outros, especialmente no que se denomina de “o Ocidente”. O discurso revolucionário diretamente direcionado à resistência ao imperialismo ocidental, seguido pelo estabelecimento de uma República teocrática no território que fora um importante aliado ocidental no Oriente Médio estabeleceu novas dinâmicas políticas na região. A sobrevivência desse regime ao longo dos anos, entretanto, não se deu sem mudanças ou adaptações – afinal, o principal inimigo estabelecido pela República Iraniana vem a ser um dos mais poderosos Estados do sistema internacional: os Estados Unidos da América – e tudo o que ele possa representar. O que será discutido nesse trabalho, porém, vai muito além das origens dessa rivalidade e suas consequências para a política internacional de forma direta; muitos autores já o fizeram. Na presente discussão, apresentarei o aparato simbólico que sustenta essa inimizade – e tantos outros elementos, como condições existenciais para a manutenção do regime ao longo dos anos. Em suma, trataremos aqui do desenvolvimento do nacionalismo iraniano, sobretudo em seu período pós-revolucionário.

Para entender a nação, a identificação nacional e as dinâmicas que envolvem as emoções sociais, recorri às teorias que desconstróem o entendimento *mainstream* do Estado e das Relações Internacionais. A leitura clássica e materialista das Relações Internacionais nunca foi capaz de responder, nem ao menos acalmar, meus anseios por respostas às recorrentes perguntas: que força motriz tão importante é essa que faz com que as pessoas sacrifiquem de maneira literal suas próprias vidas? O que faz com que homens e mulheres abandonem suas famílias e suas histórias pela sobrevivência do Estado? As lentes que antropomorfizam os Estados não me satisfazem. Os Estados são entidades imaginadas, comunidades falsamente homogeneizadas. Os Estados são composições extremamente diversificadas de indivíduos, que também são extremamente heterogêneos. Não há, nesse universo, um indivíduo que seja perfeitamente igual ao outro. Aí reside a impossibilidade da promessa do Estado nacional. Diversos estudos do nacionalismo presentes hoje não

se concentram mais na origem do nacionalismo, mas na explicação de sua expressão na vida dos indivíduos e, conseqüentemente, que respostas essa expressão apresenta no coletivo. Será a partir desses estudos, muito bem representados por teóricos como Benedict Anderson, Eric Hobsbawn, Yannis Stavrakakis e tantos outros, que conduzirei este trabalho. Além disso, uma nova abordagem nas RI será importante aliada: a psicanálise.

Em 1927, Sigmund Freud escreve *O futuro de uma ilusão*, um pequeno ensaio acerca da crença humana na religião e seu papel no convívio social. Freud (1969, p.27) apresenta a religião como uma ilusão criada pela sociedade, “*nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo*”. Mais tarde, em 1930, questionado por um amigo sobre a natureza e a fonte psicológica do sentimento religioso, Freud inicia o primeiro capítulo de *O Mal-estar na Civilização* abordando o questionamento acerca da expressão sentimental da religião. É neste capítulo que ele faz a famosa e incrível observação: “*Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos*” (Freud, 1969, p.74). A sensação de eternidade e pertencimento proporcionada pela religião, que Freud denomina de “sentimento oceânico”, será fonte de discussão desse e de outros trabalhos da obra psicanalítica – da psicanálise tradicional de Freud à contemporânea. Para a teoria política, o uso da psicanálise tem se mostrado bastante pertinente para entender o fenômeno que, como propõe Benedict Anderson (2008, p.38-39) – “*assomam de um passado imemorial e, ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado*”, que converte o acaso em destino. E não estamos falando da religião, embora a descrição se assemelhe com precisão ao conceito proposto por Freud. O fenômeno descrito por Anderson é a expressão nacionalista, materializada pelo Estado-nação.

A abordagem psicanalítica se mostrou bastante pertinente para a condução desse trabalho. A busca pelo entendimento do investimento afetivo dos indivíduos na nação, assim como em outras formas de identificação – como a religião, encontra nessa abordagem respostas plausíveis para se entender o que é essa necessidade de pertencimento e produção de sentido que parece mover os indivíduos. Outros psicanalistas que vieram depois de Freud trabalharam também nessa questão, como o francês Jacques Lacan, que traz as questões dos investimentos libidinais propostos por Freud em outros termos. A escolha pela abordagem lacaniana se dá por conta da importância atribuída pelo psicanalista às construções da linguagem. Grande

parte dos teóricos que fazem análises políticas através da psicanálise tendem a optar por essa abordagem, visto que a política é constituída pelas vias do discurso.

Durante a pesquisa, busquei entender a dinâmica política do território iraniano desde o início do século XX. A disputa das grandes potências, a influência política e econômica do Ocidente em sua política e a movimentação e reação da população em torno dessa realidade. A partir da análise de trabalhos de grandes intelectuais que influenciaram e fizeram parte ativamente do processo revolucionário, associado à análise das políticas adotadas ao longo dos anos pós-revolucionários e de discursos proferidos pelos dois principais líderes da República Islâmica, os aiatolás Ruhollah Khomeini e seu sucessor Ali Khamenei, busquei entender o projeto de construção da identidade iraniana pós-revolucionária. Muito embora a promessa dessa identidade seja o fortalecimento da identidade islâmica, os anos pós-revolucionários a desmantelaram. Os documentos oficiais da nova República, como a Constituição, que representa a lei maior de um Estado, nos permitirá comparar esses discursos pré-revolucionários e suas promessas com as normas estabelecidas e observar se há uma convergência entre eles ou se novos interesses e agendas foram adicionados. Além disso, os documentos estabelecem as bases de conduta do novo governo, e nos permitem analisar a partir delas as decisões tomadas no período posterior à Revolução, bem como a conduta mantida pelo Estado ainda nos dias de hoje. É importante destacar que esses documentos apresentam uma visão que pode ou não ter correspondência com a realidade, visto que estão inseridos numa estrutura de poder muito específica: o Estado. As informações contidas nesses documentos podem ser livremente manipuladas, além de marginalizarem propositalmente aspectos que possam desfavorecer a República Teocrática. Além disso, a análise dos discursos e dos trabalhos dos grandes intelectuais revolucionários, como Motahhari e Shariati, nos permitem observar como foi feita a mobilização de emoções sociais e de ideais de tradição e resgate de um passado histórico, bem como a fantasia de completude proposta pelas ideias que esses líderes tinham acerca de um futuro islâmico para o Irã.

Os limites dessa pesquisa se encontram na impossibilidade de se abordar todas as ideias e visões possíveis acerca do Irã. A população Iraniana é composta por uma maioria étnica de persas, mas são diversas as etnias e os grupos religiosos

que também se identificam como Iranianos e são cidadãos da República Islâmica do Irã.

No segundo capítulo dessa monografia, intitulado Referencial Teórico, serão apresentadas as bases teóricas que serviram de apoio para todo o estudo – as ideias de nação e nacionalismo articuladas nesse trabalho, a importância dos apelos psíquicos de identificação, a busca pela completude e pelo sentimento de pertencimento para o entendimento do fenômeno nacional. Além disso, será também apresentado um panorama geral sobre a Revolução Iraniana e sobre a questão identitária no país.

No terceiro capítulo, percorreremos as origens do nacionalismo iraniano, desde a monarquia até a revolução; as disputas constantes das potências ocidentais pelo território iraniano, as grandes crises e a incapacidade de governar dos membros da dinastia Qajar. As crises políticas vivenciadas ao longo do século XX podem ser consideradas pano de fundo importantíssimo para a aspiração revolucionária. A primeira revolução do século, a Revolução Constitucional, é um dos importantes marcos desse período inicial, na qual os iranianos demonstram sua insatisfação com a condução da política por parte da dinastia Qajar e demandam um aparato jurídico bem consolidado e o fim do controle absoluto do Xá. Partindo de uma narrativa abertamente nacional, surge o primeiro herói contemporâneo da história iraniana: Reza Khan, o homem no cavalo. O general inaugurou uma nova dinastia, a Pahlavi, prometendo modernização e o fim das mazelas geradas pela desordem imperial e pela disputa do Ocidente em território iraniano. A mudança do nome de Pérsia para Irã foi apenas o início de uma série de políticas destinadas a construir o Irã como nação.

No terceiro capítulo, tratamos do segundo governo da dinastia Pahlavi e das ações que foram motores para a Revolução de 1979. Uma das grandes questões motriz do desenvolvimento do sentimento nacional no Irã foi a insatisfação com as intervenções das grandes potências no Estado iraniano. É nesse momento que o desenvolvimento do nacionalismo se expressa de maneira clara, com a eleição de Mossadegh e a campanha pela nacionalização do petróleo. Mossadegh foi promovido a herói nacional e a interferência direta dos Estados Unidos na derrubada de seu governo e na restauração do poder absoluto do Xá fortaleceu um período de

grande insatisfação da população iraniana com o Ocidente. A incapacidade dos líderes políticos de manterem a integridade de seu próprio território gerou imenso desconforto entre os iranianos e cultivou a necessidade de se defender dos desmandos do Ocidente dentro do imaginário coletivo iraniano. O xá Reza Pahlavi seguiu o caminho contrário ao que se esperava: se alinou ainda mais com o Ocidente. Suas tentativas de apagamento da religião em favor de uma “modernização” secular foram um ponto chave para a articulação dos revolucionários. A partir daí, ganha força o discurso que pretende mudar a realidade marcada pelo favorecimento do Ocidente em detrimento próprio. Esse discurso foi brilhantemente articulado por Khomeini e seus aliados.

Finalmente no quarto capítulo tratamos do processo revolucionário: seu discurso, suas bases intelectuais e ideológicas, sua audiência e motivações. Ele será dedicado a entender a dinâmica do discurso revolucionário, as ideias que percorriam seus grupos e seu resultado final. Muito embora o xá Reza Pahlavi, apelidado pela oposição como “o fantoche americano” tenha levado o ônus da revolução, suas últimas ações políticas da década de 70 foram apenas o estopim de um processo que já consolidava suas bases há bastante tempo. Os grupos que disputavam a narrativa revolucionária eram muitos, mas o resultado ficou a cargo do projeto político mais bem articulado.

No quinto capítulo, veremos como os ideais revolucionários foram manuseados ao longo dos anos e como o regime tenta mantê-lo vivo nos dias atuais, lutando para reinventar-se e ressignificar velhas narrativas, em busca do apoio das camadas mais jovens da população. No ímpeto de manterem vivos os ideais da revolução, a memória tem papel importante, assim como a narrativa que reforça a dicotomia e a rivalidade com o Ocidente – tudo isso é trabalhado através da manutenção de museus, das indústrias cinematográficas e de audiovisual.

Por fim, retomaremos ao argumento inicial de que o discurso revolucionário de 1979, representado na figura de Khomeini, embora tenha se proposto antinacionalista e advogado pela união e identidade islâmica acima de tudo, não quis ou não foi capaz de desvincular-se dos apelos nacionalistas na manutenção do seu regime de poder.

2. Referencial teórico

“This is Tehran, the true voice of the Iranian nation, the voice of the revolution.” (BBC Persia)

E com essa memorável frase, a queda da monarquia foi anunciada em primeira mão pela rede de rádio de Teerã. A revolução de 1979 tinha como objetivo promover uma grande mudança na sociedade iraniana. A partir dela, o Estado Teocrático toma as rédeas do país e busca adequar todas as suas instituições à sharia, a lei islâmica. Apoiado em um discurso antinacionalista e antiocidental, o aiatolá Ruhollah Khomeini conseguiu angariar forte apoio da população iraniana descontente com o governo do Xá Mohamad Reza Pahlavi. Esse discurso, entretanto, parece ter sofrido mudanças basilares ao longo dos anos pós-revolucionários, principalmente quanto à mobilização de elementos supostamente nacionais. A presente pesquisa tem como objetivo destacar essas transformações no discurso das autoridades iranianas e os apelos de identificação que têm sido feitos para sustentar o projeto político revolucionário há quarenta anos. Nesse capítulo, darei um panorama do contexto em que se insere a revolução iraniana, explicitando os paradigmas teóricos que serão utilizados do início ao fim deste trabalho e buscando esclarecer os conceitos de identidade, nação e discurso e suas implicações para os projetos políticos de modo geral, bem como os apelos e investimentos afetivos que essas mobilizações promovem em um grupo de indivíduos.

A Revolução Iraniana pode ser inserida em um contexto de resistência anticolonial presente em todo o Oriente Médio desde o século XIX. Embora o Irã não tenha sido uma colônia formal dos países ocidentais, o país sofreu com as ingerências do imperialismo que, como afirma Ania Loomba (2015, p.27), não tem como característica essencial o domínio colonial direto, mas expressa a relação de dependência e controle através de laços sociais e econômicos. Esse histórico de exploração, iniciado pela Grã-Bretanha e mais tarde assumido pelo imperialismo estadunidense, fortaleceu o sentimento antiocidental de parte da população iraniana. A tentativa de secularização e adoção de um Estado nacional aos moldes ocidentais por parte do Xá aprofundou ainda mais a insatisfação de parte da população com o seu governo. É nesse contexto que o pan-islamismo ressurgiu no contexto iraniano

como uma narrativa anticolonial, e consegue orientar grande parcela da população em direção ao movimento revolucionário liderado por Khomeini. O Islã político como uma forma de alcançar a modernidade sem se “ocidentalizar” (Mandaville, 2014, p. 114) ganha forças no imaginário coletivo iraniano.

In the late nineteenth century an anti-colonial movement known as Pan-Islam emerged. The Pan-Islamists argued that Muslims were facing a similar condition of imperial bondage at the hands of European colonial powers. Their solution was to encourage the political unity of Muslims, invoking the centuries-old religious idea of the umma – an Arabic term that refers to the world community of Muslim believers. (Mandaville, 2014, p. 112)

A situação no Irã é complexa e a narrativa sobre a Revolução é predominantemente dominada pelo regime islâmico. O que levou as pessoas às ruas? Khomeini foi universalmente apoiado? A Revolução foi baseada principalmente no elemento religioso? Todas essas perguntas podem ser respondidas de maneiras muito diferentes, dependendo das fontes em que se procura por respostas. Meu desejo aqui é elucidar que as diferentes respostas para essas perguntas também nos dão ideias diferentes a respeito da disputa sobre o caráter da identidade revolucionária iraniana, que muito embora seja apontada como uma identidade estritamente conectada à religião, não é estável e muito menos incontestada. Essa identidade islâmica mobilizada pelo movimento revolucionário parece conservar diversos aspectos importantes associados à “cultura persa” - o idioma farsi é a língua oficial do país, e desde a Revolução nenhuma outra língua é permitida; para Michael Axworthy (2017), a língua persa foi crucial para a continuidade dessa cultura ao longo das diversas invasões sofridas pelo Império ao longo da história. O atual calendário iraniano ainda é o persa e o Nowruz, o ano-novo comemorado em março, é festejado conforme as antigas tradições zoroastristas (religião persa), mesmo sob o governo teocrático xiita. Além disso, o Irã é visto como uma nação islâmica muito particular e bastante distinta das demais nações islâmicas, segundo Magalhães (2015, p. 120) “*por apresentar uma continuidade maior entre o passado imperial e as formas mais modernas do Estado e por sua adesão particular à vertente xiita do Islã, o que o destaca dentro do dito “mundo islâmico”*”:

Na noite da virada, os iranianos pulam por cima de fogueiras, acreditando no poder purificador das chamas. Esses rituais com ares de mandinga são considerados uma aberração pagã pela maioria dos muçulmanos não iranianos. Mas os aiatolás não só reconhecem oficialmente o Nowruz como ano-novo, como também contam meses e estações seguindo a cartilha zoroastra. (Adghirni, 2014, p.11)

Ao longo desta pesquisa, apontarei brevemente os princípios que guiaram a Revolução em 1979 e o contraste que se observa na maneira como o regime conduziu os anos seguintes do estabelecimento da República Islâmica; a partir disso, veremos que as ideias fortemente baseadas no anti-imperialismo, no anti-nacionalismo e na negação do passado imperial defendido pela Revolução foram articuladas por meio de um discurso religioso que reproduz em vocabulário diferente os mesmos símbolos, articula algumas memórias coletivas e mobiliza alguns dos mesmos discursos nacionalistas do regime anterior usando a noção islâmica de identidade nacional, a fim de alcançar a unidade dentro do país e mantê-la sob controle do aparato estatal. A discussão sobre a identidade nacional iraniana é densa e está centrada em três entendimentos dessa identidade nacional: o primeiro, o *Iranyyat*, é a narrativa nacional que se baseia no passado do Império e nas tradições pré-islâmicas. O segundo é o *Islamyyat*, a visão de que a identidade iraniana é basicamente a identidade islâmica, compartilhada por todo o mundo muçulmano. O terceiro é a identidade islâmico-iraniana, que é uma mistura das duas outras narrativas - conserva as tradições pré-islâmicas, mas também reforça que o componente religioso é essencial à identidade nacional do Irã nos dias atuais.

A identificação *Iranyyat* foi amplamente adotada por alguns intelectuais e pelo governo durante a era Pahlavi, elogiando o passado pré-islâmico, a língua e a herança persa, “*portrayed as the authentic source of the Iranian identity*” (Salleh & Worrall; 2014, p. 74) negando qualquer conteúdo islâmico possível na “verdadeira” identidade iraniana. Esse entendimento da identidade iraniana foi amplamente articulado durante o século XX sobre o regime de Pahlavi, vinculando suas raízes a um “nacionalismo orientalista do arianismo”, que tem a premissa de que os iranianos são descendentes dos arianos, conectando os iranianos aos europeus e “automaticamente”, colocando-os no mais alto nível de desenvolvimento e sofisticação (Salleh & Worrall; 2014, p.74). Essa abordagem também associa a cultura islâmica aos árabes, considerados por essa narrativa como

os “outros” na dicotomia em relação ao estado iraniano (Holliday, 2007, p.36). Já o *Islamyat* é a base do pensamento de Khomeini sobre a nação iraniana: sua identidade depende totalmente de Deus e das tradições islâmicas, negando qualquer herança pré-islâmica. Por sua vez, a identidade islâmica-iraniana foi mobilizada nos anos que seguiram a Revolução, especialmente durante o curso da guerra Irã-Iraque, e tornou-se mais difundida após o governo do presidente Khatami e durante o *Green Movement* em 2009. Essa interpretação da identidade iraniana é, por muitos estudiosos, a mais aceita pela maioria da população, que, apesar das crenças religiosas, não excluem os legados da cultura pré-islâmica, como idioma, tradições, literatura e assim por diante. Como Zerubavel (1996) argumenta, as memórias são situadas espacial e socialmente; o que ele chama de socialização mnemônica é uma característica presente no cotidiano dos cidadãos da República Islâmica. A lembrança da raiva contra o passado monárquico corrompido, a luta heroica na guerra Irã-Iraque e os sentimentos revolucionários de quatro décadas atrás são pontos-chave na tentativa de controle ideológico do governo islâmico iraniano: “*remembering is also regulated by unmistakably social rules of remembrance that tell us quite specifically what we should remember and what we can or must forget*” (Zerubavel, 1996, p. 286). No caso dos primeiros anos da República Islâmica, o processo de lembrança e negação do passado seguiu a abordagem *Islamyat* da identidade iraniana, focada na manutenção das lembranças das lutas contra os inimigos do Islã e na articulação de mitos religiosos para se sobrepor ao conteúdo nacionalista dos regimes anteriores, uma vez que “*the Islamic Republic came to the world with a promise and commitment to cross the barrier of nationality, carrying the message of a universalist ideology: Islamic unity*” (Merhavy, 2019, p.143). Constantemente, Khomeini se referia aos inimigos do Ocidente e à Revolução que o associava ao mito islâmico de Karbala¹. Ao longo do tempo, no entanto, a República Islâmica enfrentou alguns desafios que mudaram o conteúdo religioso do discurso revolucionário para um apelo mais abertamente nacionalista. Alguns eventos dificultaram a articulação da religião para o regime islâmico; o exemplo proeminente foi a Guerra Irã-Iraque. Como o Iraque também era um país de maioria islâmica, a articulação do discurso da “comunidade muçulmana” se tornou muito

¹ Karbala foi o palco da luta entre o Imã Hussein, líder da comunidade xiita, contra Yazid, considerado inimigo e usurpador do trono de Hussein. Nessa luta, o Imã e seus seguidores foram mortos, mas seu sacrifício permaneceu como um exemplo de coragem para a comunidade xiita.

difícil e, como argumenta Menahem Merhavy (2019, p.145), “*Iran’s lack of success in destabilizing the Gulf states by inciting their Shi’ite minorities caused it to divert its war propaganda from religious justifications to national ones*”. O surgimento do governo reformista do presidente Muhammad Khatami em 1997 testemunhou que o discurso islâmico estrito sobre a nação iraniana não era tão bem recebido pela plateia. A abordagem islâmico-iraniana tornou-se mais disseminada e até o presidente fez alguns discursos nos quais ele valoriza alguns aspectos pré-islâmicos da cultura iraniana. O *Green Movement* em 2009 também mostrou que a República Islâmica passava por alguns desafios em relação à aceitação popular: o movimento tomou as ruas de Teerã para protestar contra a suposta fraude nas eleições que garantiu a presidência de Ahmadinejad. Alguns estudiosos como Fariba Adelhah (2012, p.18) argumentam que o movimento permitiu a união de diferentes grupos dentro da sociedade iraniana, religiosos ou não. O número de pessoas nas ruas mostrou ao regime que os diversos interesses e descontentamentos da população foram colocados acima das promessas religiosas da República.

As discussões sobre as mudanças de linhas nos discursos do governo revolucionário seguem diferentes explicações; de acordo com Merhavy (2019, p.148), alguns autores acreditam que as mudanças “demonstram adaptação e flexibilidade”, enquanto outros sugerem que essas transformações são o resultado de desafios como a guerra e o preço ideológico que os revolucionários têm que pagar para manter seus lugares na elite dominante. No entanto, os argumentos desse trabalho vão apontar para o fato que a linguagem da revolução nunca foi estritamente antinacionalista. Khomeini priorizou a ideia da identidade islâmica e o domínio de Deus sobre a soberania do Estado, além da ideia antiocidental e universalizante da comunidade muçulmana, mas ele não ignorou a existência da nação como um elemento central que fazia parte da “vontade de Deus” e que sua proteção contra os inimigos do Islã seria de suma importância. O que aconteceu e vem acontecendo é que os desafios impostos à República Islâmica durante os anos que se seguiram à Revolução reforçaram a clara articulação de elementos nacionais, anteriormente fundidos com discursos religiosos, e essa é uma das possíveis explicações sobre a crescente aceitação da identificação islâmico-iraniana.

O apelo religioso feito pelo aiatolá, embora tido como antinacionalista - na medida em que o nacionalismo era entendido como um elemento ocidental - assumiu-se polo de identificação, ao mobilizar mitos, tradições, mártires e tempos

longínquos gloriosos, muito similar ao que seria um discurso nacionalista. Isto porque, como veremos a seguir, tanto o discurso nacionalista como o religioso têm as mesmas raízes quanto à qualidade de investimentos afetivos.

Nação: uma comunidade imaginada

Primordialmente, analisaremos o conceito e a ideia de nação. A nação é, de acordo com Benedict Anderson, um dos mais reconhecidos estudiosos do nacionalismo, uma *comunidade imaginada* (2008, p.32). Anderson enfatiza o caráter artificial da nação, tida como uma invenção, que teria sua artificialidade baseada na fantasia de união e congruência entre pessoas que nunca se viram e jamais vão se conhecer, em um grupo que se propõe homogêneo e único apesar das profundas desigualdades e diferenças entre seus membros. O autor propõe uma semelhança importante entre a comunidade religiosa e a nação quando fala na transformação da “fatalidade em continuidade” (2008, p. 37). A nação terá como base de sustentação a criação de mártires, de heróis nacionais, de mitos e tradições que transformam eventos catastróficos em exemplos de superação compartilhados pelo grupo; a nação transforma, segundo Anderson, a fatalidade em uma força motriz para continuar. A religião, de maneira similar, também faz da dor e do sofrimento humano um objeto de realização necessário para um lugar no paraíso, para superação de um pecado, para o resgate de erros de outras vidas, etc. Aquilo que poderia frustrar a comunidade é de alguma maneira transformado em um objeto necessário para a própria manutenção desse sistema de crenças, seja ele religioso ou nacional. A partir de uma análise histórica, o autor chega à conclusão que, à medida que a comunidade religiosa foi perdendo força ao longo do século XIX, a nação se tornou cada vez mais um novo objeto de identificação capaz de transformar o sofrimento em significado, o acaso em destino. Ernest Gellner (1983, p.6-7) também assume a artificialidade dos projetos de nação, e enfatiza a existência de uma categoria de identificação específica para a transformação de um grupo de indivíduos em uma nação. O grupo se envolve emocionalmente com essas categorias, o que torna possível a lealdade e solidariedade entre os seus membros.

[...] nations are the artefacts of men's convictions and loyalties and solidarities. A mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language, for example) becomes a

nation if and when the members of the category recognize certain mutual rights and duties to each other in virtue of their shared membership of it. (Gellner, 1983, p.7)

As categorias de representação as quais os indivíduos se apegam afetivamente são essenciais para entender os projetos nacionalistas e a sua longa duração. Sendo a nação, portanto, essa comunidade imaginada, temos duas perguntas importantes: primeiramente, por que os indivíduos se apegam a esses sistemas de crenças? Qual a importância e efeitos dessa busca por homogeneidade entre os membros para o projeto de uma nação? Sendo a nação uma categoria de identificação a que se apegam os indivíduos, devemos então explicitar as características e conceitos atrelados à noção de identidade.

Por que os indivíduos se identificam? E por que alguns discursos de identificação são mais efetivos que outros?

Antes de tudo, devemos assumir as identidades como categorias de representação forjadas, construídas para fins específicos. As identidades, tendo como base ou não elementos nacionais, não são parte natural das sociedades, e sim apelos de representação construídos a partir de discursos, práticas e elementos materiais e simbólicos para criar algum tipo de laço para os que dela fazem parte (muitas vezes gerando desconforto para os que não fazem) e principalmente, para forjar a coesão entre seus membros e a exclusão dos que não se encaixam nas categorias de identificação estabelecidas. A identidade é constituída essencialmente por uma fronteira que demarca o eu e o outro – a existência da fronteira com o outro é mais importante do que as características que classificam o eu, uma vez que é a existência de um agente externo que constitui a “possibilidade e impossibilidade da identidade” (Solomon, 2015, p.14). É a partir da diferença estabelecida em relação ao outro que o “eu” se constitui e é também por conta da existência do outro que o “eu” é limitado. A construção da identidade envolve a construção de fronteiras, e é o estabelecimento dessas fronteiras que determina o padrão de comportamento entre esses grupos distintos de indivíduos e que os mantém distintos mesmo diante das constantes transformações nas performances de suas identidades (Barth, 1969, p.15).

Os esforços para entender e conceitualizar a identidade bem como os discursos identitários, perpassa diversas abordagens no estudo das Relações Internacionais. Entretanto, há uma deficiência importante quanto à adesão dos indivíduos a certas categorias e discursos identitários, bem como um hiato no que consiste explicar porque alguns discursos tem mais “aderência” do que outros. Yannis Stavrakakis, em suas obras *The Lacanian Left – Psychoanalysis, theory, politics* (2007) e *Lacan and the Political* (1999), traz uma perspectiva psicanalítica para entender fenômenos políticos como o nacionalismo e a identidade nacional. Nesses trabalhos, Yannis aponta a identidade como socialmente construída e articulada pelo discurso. A partir do estudo de autores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, Stavrakakis (2007, p. 73) argumenta que a realidade construída pelos discursos e pelas simbologias é sempre frustrante em algum ponto – sempre há algo que parece incompleto – o que esses e os autores chamam de “limites do discurso”, a “impossibilidade da sociedade”, a “incompletude da identidade”, etc. Esses discursos, portanto, estão sempre se renovando ao longo do tempo, em busca de manter acesos seus objetivos políticos. Além disso, as narrativas acerca da identidade nacional não são únicas, mesmo porque a identidade nacional não é um objeto estável nem homogêneo – são diversos os discursos que concorrem à hegemonia do apelo de identificação.

Essa incompletude deriva de uma perda a qual os indivíduos são submetidos quando são inseridos no mundo social-simbólico, e é essa mesma incompletude que mantém os indivíduos sempre em busca de uma identidade. Essa perda é denominada, na teoria lacaniana, de castração simbólica, e para o melhor entendimento do leitor, merece uma explicação mais detalhada que darei logo adiante.

Stavrakakis (1999, p.17-18), a partir da teoria lacaniana, interpreta a busca da identidade a partir de uma análise psicanalítica do indivíduo, e atribui o processo de identificação à busca pela completude perdida com a inserção no mundo social-simbólico; enquanto o indivíduo ainda é um bebê, ele não se percebe como um ser a parte do mundo, e goza de uma *jouissance*² pré-simbólica, ou seja, um momento

² Jouissance é um termo francês utilizado por Lacan, que se traduz literalmente como “gozo”. Lacan utiliza esse termo para se referir ao estado de “enjoyment” no qual o indivíduo se

de plenitude, de unidade com o mundo ao seu redor – até então, a criança ainda não se percebe como um indivíduo. No “estádio do espelho”, que ocorre entre os seis e dezoito meses de vida da criança, quando ela começa a ver sua imagem no espelho e se perceber como um indivíduo, ela adentra a realidade social e simbólica, e perde essa *jouissance*, passando a ser habitado a partir de então pelo desejo de recuperar o suposto sentimento de completude que é tido como perdido. O sujeito é entendido então como um ser alienado, e a insegurança – assim como o desejo pela estabilidade, passam a constituir esse indivíduo.

Segundo Stavrakakis, é a partir dessa incompletude do sujeito que se faz possível a busca pela representação identitária: “*a subject that by being essentially split and alienated becomes the locus of an impossible identity, the place where a whole politics of identification takes place*” (1999, p.13). O indivíduo inicia então a tentativa de representação de sua identidade através do aparato simbólico da linguagem – o que é indicativo da importância do discurso nessa construção identitária. A partir do momento em que o indivíduo perde a completude, ele passa a buscar significantes externos – categorias simbólicas de definição, como categorias de gênero, nacionalidade, religião, sexualidade, etc. Esses significantes vão fazer parte da tentativa do indivíduo de construir seu sujeito social (Eberle, 2017, p.4). Essa identificação, entretanto, é falha, visto que não temos acesso à realidade fora do discurso – somente através da sua descrição por meio da linguagem, e portanto, “*a fixed and uncontestable identity is impossible, since there is no extralinguistic foundation on which any identity is grounded*” (Solomon, 2015, p.29). A partir do estágio do espelho, outra conclusão é tirada sobre a identificação do sujeito: a de que ela é feita a partir do exterior do indivíduo, que se vê de fora, que percebe a sua imagem ao lado de outro indivíduo – seja o pai, a mãe ou qualquer um que o tenha em seus braços, e se *identifica* como um sujeito a partir dali (Stavrakakis, 1999, p. 18-19). A identidade é, portanto, determinada pela diferenciação, pela dicotomia entre o interno e o externo.

Jakub Eberle (2017, p.3) enfatiza o conceito de fantasia, que ao contrário do que a palavra usualmente define, não é uma falsa realidade, mas é exatamente o que

encontraria no momento anterior à entrada no mundo social-simbólico, ou seja, a plenitude associada à “unidade” da criança com a mãe e o mundo ao redor.

estabelece o senso de realidade dos indivíduos. Nas palavras do autor, “*fantasies are stories we tell ourselves and to one another to make sense of the multifaceted and ambiguous world*”. É uma narrativa que transforma o desejo por completude em um cenário que oferece segurança ontológica. A partir dela, o hiato ontológico é transformado na ausência de um objeto empírico. A busca por esse objeto se torna crucial e objeto passa a ser receptáculo de toda a esperança de completude dos indivíduos (Eberle, 2017, p.5-8). A fantasia só permite dois cenários: o melhor – aquele em que os indivíduos alcançam o objeto de desejo, ou o pior – aquele em que esses indivíduos são privados, geralmente por um grupo/ator específico, de atingir sua completude. Essa narrativa acaba por reforçar ainda mais a linha entre “nós” (o grupo que busca o objeto de desejo) e “eles” (os responsáveis por privar o grupo desse objeto). O grande perigo que essa forma de construção da realidade apresenta é que a completude é, como já abordamos, inatingível. O desejo é sempre realocado para novos objetos conforme os antigos se mostram incapazes de exercer o papel a que lhes foi atribuído. A busca pela segurança ontológica é problemática, uma vez que essa segurança se baseia em significantes vazios, incapazes de promover a sensação de unidade e estabilidade a que se anseia. Por conseguinte, essa busca é marcada pela alocação excessiva e muitas vezes, cega, dos desejos individuais em objetos e discursos que segregam aqueles considerados como o obstáculo entre os indivíduos e o objeto de desejo. Além disso, a performatividade de certas categorias de identificação normalmente envolve comportamentos e ideias que, essencialmente, excluem e violentam os não pertencentes à essa categoria.

A identidade nacional

A identidade em sua forma nacional pertence a uma tipologia de representação do *self* de um grupo essencial à legitimação dos projetos políticos que as articulam. A construção da identidade a partir da percepção do que é externo a ela é uma das principais características explicativas para certas ações e discursos nacionalistas. A necessidade de se estabelecer uma diferenciação entre a nação e outro grupo externo, nacional ou não, dá corpo para a existência de uma coesão entre seus membros. É no elemento externo em que serão depositadas todas as mazelas as quais os indivíduos possam ter sofrido ou ainda venham a sofrer; em outras palavras, o “outro” é eleito sempre o bode expiatório. Além disso, como citado anteriormente, é a fronteira entre o eu e o outro que vai estabelecer o padrão de

comportamento entre esses grupos e é o que vai mantê-los distintos mesmo quando as características atribuídas a esses grupos identitários se transformarem ao longo do tempo. Ao analisar a categoria étnica de identificação, Frederik Barth (1969) aponta importantes questões relacionadas a esse estabelecimento de fronteiras, entre elas, o fato de que a categorização da barreira entre o “inside” e o “outside”, ou seja, os marcadores de diferença entre esses grupos é muito mais importante que os seus próprios conteúdos. Dois indivíduos pertencentes a grupos dicotômicos podem ter muito mais semelhanças entre si do que comparado aos que consideram seus “semelhantes”, entretanto, a interação social entre eles muito provavelmente será marcada pela diferença já institucionalizada entre esses grupos.

The identification of another person as a fellow member of an ethnic group implies a sharing of criteria for evaluation and judgement. It thus entails the assumption that the two are fundamentally “playing the same game”, [...] On the other hand, a dichotomization of others as strangers, as members of another ethnic group, implies a recognition of limitations on shared understandings, differences in criteria for judgement of value and performance, and a restriction of interaction to sectors of assumed common understanding and mutual interest. (BARTH, 1969, p. 15).

Stavrakakis afirma que a adesão a uma categoria identitária, seja ela nova ou “tradicional”, depende da capacidade que seus discursos têm de mobilizar e investir afetos e emoções. A “falta” deixada pela castração simbólica é objeto de angústia do indivíduo, que tenta recuperar ao longo de toda sua vida a completude que foi deixada para trás. Os discursos identitários, quando bem sucedidos, apelam para o estabelecimento de uma *jouissance* pós-simbólica, operada pela fantasia, em que seria recuperado o gozo da completude. Além disso, os processos de identificação também são movidos pela possibilidade de uma *jouissance* parcial do corpo, um breve momento em que o indivíduo se sente realmente completo – do contrário, a fantasia sustentada pelos projetos políticos não demoraria a se esvaír. A vitória em uma guerra ou o sucesso da seleção de futebol causam esse prazer momentâneo (Stavrakakis, 2007, p. 196-197). Sendo assim, a identidade permite que o indivíduo e o grupo social se “situem” no mundo, e isso se dá essencialmente a partir da percepção de que essa existência é relacionada a alguma outra. Essa construção identitária é essencial para o estabelecimento de projetos políticos

nacionalistas, e esses projetos sempre “reivindicam uma cultura ou uma história comum como o fundamento de sua identidade” (Woodward, 2000, p.20).

O passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos. A contestação no presente busca justificção para a criação de novas – e futuras – identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. (Woodward, 2000, p.23)

A história e a cultura tendem a ser objeto de reivindicação dos projetos políticos, que clamam para si a herança daquilo que é parte importante da identificação do grupo, que o torna quem ele é. No caso da identidade nacional, esses discursos se referem sempre a um passado glorioso, usurpado pelo inimigo, pelo outro que o impede de, naquele momento, ser próspero e inteiro; eles prometem a recuperação desses “anos de ouro” – que quase nunca (para não dizer nunca) existiram, e usam de mitos e tradições para manter vivas as suas agendas (Stavrakakis, 2007, p. 199). A análise psicanalítica do investimento nas identidades foca no inconsciente como, nas palavras de Kathryn Woodward, “o repositório dos desejos reprimidos”, que não segue a lógica da racionalidade, mas a sua própria. Esses desejos reprimidos encontram significação em diversas escolhas e atitudes do indivíduo que podem ser consideradas “irracionais”. Os indivíduos são complexos e os grupos nunca homogêneos, o que num primeiro momento pode gerar certo desconforto ao pensar em uma emoção compartilhada entre os membros de uma comunidade. Entretanto, Mercer (2014, p.523) explica que a emoção é uma estrutura que emerge da interação entre os indivíduos, e que ela é contagiosa. Portanto, quanto maior a interação entre a comunidade, mais esses sentimentos de amor e ódio se espalham; *“as most people know and as psychologists confirm, other people’s emotion influences one’s emotion. This can happen because we use how others feel as evidence of how we should feel”* (MERCER, 2014, p.524). As identidades dependem da emoção para sobreviver, porque elas fazem parte de um processo que alimenta a si próprio com muita rapidez. Mas como são instigadas e aproveitadas essas emoções sociais pelos projetos políticos? A resposta já foi exaustivamente discutida: através de representações simbólicas, como as tradições, que mobilizem os afetos e o imaginário do grupo:

What gives consistency to the discursive construction of the nation is a fantasy promising our encounter with the fullness of enjoyment

located/projected at the roots of national history. This fantasy is often reproduced through official channels: education, national myths, ritualised practices like army parades, and so on (STAVRAKAKIS, 2007, p. 204).

Eric Hobsbawn, em *A Invenção das Tradições* (1997, p.10), afirma que a mobilização das tradições faz parte dos projetos políticos e tem por objetivo fixar práticas reais ou forjadas relacionadas a um passado específico e conveniente para determinado projeto político: *“na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial”*. Os discursos nacionalistas são os principais veículos para a emoção política – delimitam fronteiras entre amigos e inimigos, reforçam a existência de uma identidade compartilhada entre a nação (definida crucialmente pela distinção de outras comunidades sociais) e prometem recuperar um passado glorioso da nação, sendo capazes até mesmo de estimular o sacrifício da vida de seus membros pela manutenção dessas categorias identitárias, como foi o caso iraniano, em ocasiões como a Revolução de 1979, onde *“o povo iraniano, literalmente, oferecia seu peito às balas, e até aos blindados, do poderoso Exército imperial”* (COGGIOLA, 2008 p.17).

Em *Writing Insecurity*, David Campbell argumenta que o Estado Moderno assumindo o papel que antes era atribuído a Deus – legitimado pela religião - na ordem do sistema, passa agora a ser a figura central do controle soberano sobre a anarquia. Para que o Estado mantenha o controle de sua própria população, é necessário que exista uma coesão interna, e que essa população se sinta como parte de um grupo homogêneo, representado pela nação. A estratégia de divisão e diferenciação de um Outro externo a ele, como veremos repetidamente daqui em diante, é essencial para que o componente interno seja artificialmente homogeneizado e “glorificado” - *“the spaces of inside and outside serve to delineate the rational, ordered polity in which good, sane, sober, modest and civilized “man” resides”*- e o externo seja demonizado – *“from the dangerous, chaotic, and anarchical realm in which the evil, mad, drunk, arrogant, and savage people are found”* (Campbell, 1992, p.67-68). Como é impossível que exista essa unidade interna, tudo aquilo que não é objeto de desejo do Estado é externalizado em um inimigo. Atribuindo tudo o que é perigoso e indesejado a um ator externo,

o Estado soberano que, de acordo com Campbell, assume o papel da figura divina, garante também a obediência de sua população. Nesse sentido, o pertencimento ao Estado, assim como ocorre com a religião, garante a suposta “redenção” e “proteção” – e ao que não pertence, nada é garantido senão a violência. Ao analisarmos o caso iraniano, esse exemplo fica ainda mais claro: o apoio ao regime revolucionário – parte da vontade divina, e a garantia de sua existência é também a garantia da integridade do povo iraniano. Como é abordado por Campbell, a institucionalização do medo é estratégia para a própria superação deste.

The noble nation should know that the entire victory was achieved through the will of almighty God and by means of transformation which came about throughout the country, and through the spirit of self-sacrifice, which was manifested in the decisive majority of the nation. Turning toward God and the unity of expression was the basis of our victory. If we forget the secret of victory and we turn away from great Islam and its holy teachings and if we follow the path of disunity and dissension, there is the danger that the bounty of God almighty may cease and the path may be laid open for the oppressors, and that the deceits and plots of the satanical powers may put our beloved nation in bondage and waste the pure blood which has been shed on the path of independence and freedom [...]. (KHOMEINI, 1980)

O inimigo pode ser transferido tanto para uma comunidade social fora das fronteiras do Estado como para um grupo “desviante” dentro do próprio território estatal, aquele que seria considerado um traidor, inimigo da própria nação (Campbell, 1992, p.71). Essas narrativas constroem uma ameaça que concentrará em si a causa de quase todos os problemas internos desse Estado-nação, ao mesmo tempo em que forja um senso de unidade entre seus membros.

Psychoanalysis suggests that the persistence of political antagonism can be explained only when we become aware of the (libidinal and other) investment of political discourse, of the real of enjoyment. [...] Difference becomes antagonism and hatred: the antagonistic force threatens or is construed as threatening my identity but, at the same time, it becomes a presence whose active exclusion maintains my consistency. (STAVRAKAKIS, 2007, p. 194)

A análise dos discursos nos permite observar como foi feita a mobilização de emoções sociais, a tentativa de homogeneização e a articulação de tradições e

resgate de um passado histórico. Boa parte dos projetos nacionalistas tem no discurso de um líder carismático sua base essencial, e podemos observar através de diversos exemplos ao longo da história, como os discursos de George W. Bush após os atentados de 11 de setembro ou pelos discursos nacionalistas de Hitler, que inspiraram e incitaram as maiores atrocidades vistas no século XX. O discurso sustenta ideias que serão cada vez mais reforçadas, conforme sua repetição, no imaginário social. Como menciona Solomon (2015, p.27), no processo político o discurso constrói, reconstrói e desconstrói as identidades, e por não ser fixo, compete constantemente com outras narrativas. A história e a cultura tendem a ser objeto de reivindicação dos projetos políticos, que clamam para si a herança daquilo que é parte importante da identificação do grupo, que o torna quem ele é. A legitimidade desses projetos tende a ser fundamentada nessas heranças e nessas tradições, assim como em histórias de lutas e lutos, antigas rivalidades revividas no estabelecimento de um bode expiatório. Essas ideias podem ter impactos diretos na realidade, e por isso são tão importantes para a análise. A figura do aiatolá Khomeini teve papel central no processo revolucionário iraniano, e qualquer análise que marginalizasse o conteúdo de suas falas e os investimentos afetivos mobilizados com ela seria insuficiente. A observação do teor desses discursos nos momentos anteriores e posteriores à revolução pode revelar para a pesquisa aspectos importantes como mudança ou não de postura (radicalização ou pacificação), promessas políticas, resgate ou retomada da glória prometida e surgimento de novos desafios.

O objetivo deste trabalho não é naturalizar a identificação nacional, mas desconstruí-la. O fator psicológico ligado à construção da vida política e das relações internacionais não deve ser ignorado pois é um forte componente explicativo da dinâmica em que essa politização opera, entretanto, sua crucialidade não elimina dos sujeitos suas capacidades como agentes de mudança.

3. Raízes do nacionalismo e da Revolução: o governo Pahlavi

“The Pahlavi state and the shah as its head were not necessarily the initiators of the process of the nationalization of Iranian politics and public space, but they did adopt a certain worldview concerning the ancient past of Iran and its desired place in the modern world.” (Menahem Merhavy)

Como sugere Merhavy, o governo Pahlavi não foi o agente fundador do nacionalismo iraniano; desde a dinastia Qajar – família de etnia turca que reinava na Pérsia desde 1780, a mobilização da identidade nacional iraniana já era explorada pelos grupos dominantes. O conceito de nação e identidade nacional foi fabricado no Irã assim como nos outros países do mundo, principalmente a partir de visões orientalistas trazidas pelos intelectuais iranianos que eram familiarizados com a educação e as teorias ocidentais (Merhavy, 2019, p.5). Nessas abordagens, a importância do passado pré-islâmico foi sempre reforçada, e foi no governo Pahlavi que ela ficou ainda mais evidente. Portanto, nesse capítulo vamos abordar o projeto nacional dos governantes dessa dinastia e apontar os principais gatilhos que levaram à Revolução que colocou o regime islâmico no poder em 1979. As causas da revolução não são simples – existem grandes complexidades acerca do movimento revolucionário e diversas abordagens para caracterizá-lo. Diversos grupos, munidos de diversas motivações, tiveram sua parte na complexa teia de fatores que desencadearam o movimento de 1979. O que eles tinham em comum, entretanto, era sua direta oposição ao governo do Xá. Os iranianos mais conservadores, principalmente religiosos, se escandalizavam com as ideias e o modo de vida ocidentais propostos pelo governo Pahlavi, os quais consideravam incompatíveis com sua cultura e tradição (Axworthy, 2017, p.85). O que veremos ao longo deste capítulo, além do desenrolar do governo Pahlavi no século XX, é a complexa e ambivalente relação entre o discurso nacionalista predominante deste período e o Ocidente, principalmente a Europa. O Ocidente era entendido tanto como o modelo a ser seguido como o inimigo a ser combatido.

Segundo Merhavy (2019, p. 5), as duas maiores correntes de pensamento no estudo do nacionalismo iraniano são as correntes instrumentalistas e historicistas. A primeira observa no movimento de identificação nacional ao longo dos séculos

um instrumento de controle e apropriação de poder por parte das elites; a segunda, assume que o movimento nacionalista iraniano segue a lógica temporal da história, e não é diretamente relacionada à nenhuma outra força social. A partir dos meus argumentos, arrisco dizer que as duas visões são bastante equivocadas. A primeira, embora não seja em totalidade incoerente, retira um papel importante de agência da população e de outros grupos que tem narrativas concorrentes com os grupos de poder iraniano – narrativas tão importantes que fizeram com que essas elites tivessem seus lugares tomados por outro grupo durante o movimento revolucionário. A corrente historicista se mostra mais incoerente por não somente ignorar a agência desses grupos quanto por naturalizar projetos de poder e cobrir muitas de suas verdadeiras intenções. O movimento nacional iraniano é tão inconstante e instável quanto qualquer outro projeto nacionalista. Merhavy prossegue apontando as novas correntes teóricas sobre o nacionalismo iraniano, sendo a pós-moderna a principal delas – cujas ideias são mais alinhadas aos argumentos que serão trazidos adiante.

O declínio Qajar

Na virada do século XX, no final do período Qajar, o sentimento que se instalara no Irã era um “senso de urgência” sobre a necessidade de se remediar a fraqueza do Estado Iraniano. Os primeiros nacionalistas iranianos da época, chamados por Ansari de “nacionalistas iluminados”, se pautavam nas ideias ocidentais de desenvolvimento, identificando como causa do declínio iraniano os problemas sociais, que só poderiam ser resolvidos através de uma reforma política - de caráter democrático, e também através do aumento do sentimento patriótico e do *ethos* nacional (Ansari, 2012, p.36). O país ficou, ao longo dos séculos XIX e XX, sob o eixo de expansão da Rússia e da Grã-Bretanha, o que dificultava consideravelmente a resistência anti-imperialista, principalmente porque o governo Qajar não possuía aparato militar nem coesão social suficiente para resistir, além da vida luxuosa da família real ter contribuído para intensificar a grave crise econômica em que se encontrava o país, deixando-os cada vez mais a mercê do empréstimo das grandes potências (Adghirni, 2014, p.137). A penetração da influência ocidental gerou diversas consequências, sendo uma delas o desenvolvimento, em uma classe intelectual específica da população, de uma “nova” forma de pensar, com bases iluministas, que priorizavam a liberdade à

religião, os direitos dos homens aos direitos divinos, a modernidade à tradição (Abrahamian, 2019, p. 83). Outra consequência profunda foi a intervenção política das potências no governo iraniano, o que fez nascer mais profundamente o ressentimento ao Ocidente.

A primeira consequência imediata desse sentimento nacional que se instalava entre a população iraniana no início do século XX foi a Revolução Constitucional de 1906. Reforçada pela desilusão e pelo ressentimento com a monarquia Qajar, a interferência estrangeira na política iraniana e, a curto prazo, por uma crise econômica que atingiu o país em 1905 provocada pela falência do governo e pela alta inflação, a revolução prometia “despertar a antiga civilização” (Abrahamian, 2019, p.82). Diversas manifestações e greves foram realizadas em Teerã de forma a pressionar o Xá a adotar uma constituição, aos moldes ocidentais, e frear o despotismo real. A primeira constituição iraniana tinha como principais pontos o regime secular e a liberdade de imprensa (Adghirni, 2014, p.137). A revolução constitucional, entretanto, não foi tão bem sucedida nos anos difíceis que precederam a Primeira Guerra Mundial, trazendo a Pérsia para palco da disputa de influência entre Rússia e Grã-Bretanha. Inimigos por anos, a situação entre os dois países teve significativas adaptações ao contexto político do momento; o medo da ascensão alemã fez com que russos e britânicos resolvessem suas contendas na Ásia, o que incluiu a divisão do território iraniano, deixando a região norte sob controle russo e a região sudeste, incluindo o litoral do Golfo Pérsico, sob controle britânico; o restante do país foi demarcado como “zona neutra”. As aspirações de independência do controle estrangeiro se viram completamente frustradas nos anos que se seguiram. Acompanhado da guerra, a população iraniana ainda experimentou o caos causado pelas epidemias de tifo e cólera, pela gripe espanhola e pelas dificuldades na colheita daqueles anos (Abrahamian, 2019, p.101-115). A situação em que o país se encontrava era a prova de que a dinastia Qajar já era meramente um “objeto decorativo” para o Estado iraniano.

By 1920 Iran was a classic “failed state” – to use modern terminology. The ministries had little presence outside the capital. The government was immobilized not only by rivalries between the traditional magnates and between the new political parties, but also by the Anglo-Persian

Agreement. Some provinces were in the hands of “war lords,” others in the hands of armed rebels (Abrahamian, 2019, p.118)

A instabilidade iraniana naquele momento apresentava riscos aos interesses britânicos no território. Em 1919, governo britânico tentou negociar o *Anglo-Persian agreement*, numa tentativa de controlar as reservas de petróleo do Golfo Pérsico e, conseqüentemente, todo o território iraniano. O acordo, entretanto, foi denunciado pelos jornais e elites políticas, e acabou não sendo ratificado. A situação precária do país dava aos britânicos poucas perspectivas quanto a manutenção dos seus interesses na região; eles literalmente esperavam a chegada de um “homem no cavalo”, capaz de pôr fim à situação anárquica, como escreveu na época o ministro britânico em Teerã (Abrahamian, 2019, p.118).

O homem no cavalo: Reza Khan e a dinastia Pahlavi

Em fevereiro de 1921, o comandante da Brigada Cossaca, general Reza Khan, liderou um golpe de Estado em Teerã, prendendo 60 políticos e demandando a indicação do jornalista Seyyed Zia Tabatabaie, seu co-conspirador (conhecido por ser bastante favorável aos britânicos), como Primeiro-Ministro. Sob o argumento de que Reza Khan agia em defesa da monarquia contra a ameaça bolchevique, o xá não hesitou em atender às demandas (Ansari, 2007, p.25). Reza Khan tornou-se ministro da defesa e sua prioridade era estabelecer um exército moderno e forte, seguindo os modelos de desenvolvimento de países ocidentais. O governo formado por Reza Khan a partir de 1921 se constituía numa aliança entre diversos grupos nacionalistas (Axworthy, 2017, p.64-65). Em 1923, Reza Khan foi indicado ao cargo de Primeiro-Ministro e em 1925, com sua hegemonia já aparentemente consolidada, depôs a decadente família Qajar e assumiu o governo iraniano, dando início a dinastia Pahlavi. Segundo Abrahamian (2019, p.121), durante os anos que se seguiram o golpe de 1921, Reza Khan já se colocava como o verdadeiro poder por trás do trono, fazendo da deposição Qajar uma mera formalidade. Para os nacionalistas, Reza Khan era como um instrumento centralizador, capaz de colocar em prática as ideias modernizantes e de trazer estabilidade ao país; o que os anos seguintes ao golpe mostraram, entretanto, foi que o novo xá, longe de ser apenas um veículo para os interesses das elites, tornou-se a principal figura do

nacionalismo iraniano, amalgamando diversos grupos nacionalistas sob a sua figura (Ansari, 2007, p.40).

Para a elite “iluminada”, influenciada pelos ideais revolucionários franceses, como afirma Ansari (2012, p.66), “*Reza Khan was the man on horseback who could reconcile the revolution with the past and fulfill its promise*”. Na visão da elite intelectual, Reza Khan seria o “*Napoleão*” iraniano, aquele capaz de estabelecer a ordem necessária para os planos de modernização e constitucionalização remanescentes da Revolução Constitucional (Ansari, 2007, p.38). O novo xá se encaixava com perfeição no papel do líder forte e carismático, o salvador da pátria que a elite acreditava precisar naquele momento.

He was preoccupied with establishing Iran as an independent, modern country, leaving behind the weakness and humiliation of the Qajar period, and the chaos and lawlessness of the decade after 1911. He was more influenced by the example of Turkey under Atatürk, and perhaps of the Tsarist Russian officers he served under in the Cossack division, than by the British. (Axworthy, 2017, p.65)

Reza Xá de fato cumpriu a promessa de modernização e reformulação do Estado Iraniano; iniciou um processo de ocidentalização aos moldes da modernização turca de Mustafa Kemal, e em 1935 também mudou o nome de Pérsia para Irã, nome usado pelos persas na língua nativa para se referir à região até o século XVII, e também fazendo referência a descendência indo-europeia de parte da população iraniana. Segundo alguns historiadores, a língua persa, o farsi, teria origem numa espécie de protolíngua indo-europeia, já extinta, colocando os povos iranianos em uma mesma linha de ascendência de alguns povos europeus. Os povos falantes dessa língua-mãe teriam migrado de suas regiões originárias para a Índia, o Irã, Itália e norte da Europa (Axworthy, 2017, p.5). Esse entendimento do povo iraniano como pertencentes à mesma ancestralidade das populações europeias permeou fortemente o imaginário da elite intelectual iraniana durante os séculos XIX e XX. Como argumenta Merhavy (2019, p.7), “*iranian nationalism was the outcome of a blind adoption of Western racist views prevalent among intellectual circles in Iran in the nineteenth century*”.

Durante o reinado de Reza Pahlavi, a arqueologia teve papel importante na promoção da identidade nacional. Fundado em ideias modernizantes, o discurso do xá foi convenientemente reforçado pelas buscas francesas em sítios arqueológicos no sudeste iraniano, na região da cidade de Susa. Os franceses faziam escavações na região desde meados do século XIX, mas foi no reinado de Reza Pahlavi que as descobertas dessas missões foram realmente exploradas a favor do discurso nacionalista explorado pela elite. O projeto de nação da dinastia Pahlavi se apoiava nas ideias saudosistas dos intelectuais “iluminados” que acreditavam no passado imperial e pré-Islâmico como um grande momento da civilização iraniana no qual eles deveriam se inspirar, mas que seria associado à implementação de políticas modernizantes. A partir desse discurso, podemos entender que a *jouissance* da nação iraniana teria sido “roubada” com a islamização, a partir da invasão árabe.

During the first two decades of the twentieth century, Iranian intellectuals began publishing works in this vein, which prased and glorified Iranian history, especially its remote past. These publications coupled revalorized historical myths with a modern agenda and were intended to inspire the various reforms their authors were promoting, such as democratization of the political system, purification of the persian language, and the creation of a modern educational system. Many of these writers promoted the view that Iran’s ancient glory was an expression of Iranian natural ingenuity, which had been brutalized by the Arab invasion and its accompanying religion, subjugating a great majority of the population (Merhavy, 2019, p.19).

As descobertas arqueológicas do passado iraniano, principalmente pré-islâmico, deram ao Xá a justificativa cientificista e moderna que se alinhava perfeitamente ao seu projeto de nação naquele momento, buscando resgatar um passado glorioso que se encontrava há muito adormecido. A herança cultural pré-islâmica, a partir disso, não se tratava apenas de credices e folclore, mas era cientificamente comprovada como sendo parte da glória do passado iraniano (Merhavy, 2019, p.24-28). Nesse discurso positivista, a herança religiosa é deixada completamente de lado.

Archeology gave Iran’s modernizing elite [...] the power to speak in the name of modernity and progress while aggrandizing the past, promoting their agenda in its name, and relying on solid and “unquestionable”

facts such as monuments and inscriptions found in archeological sites in Iran (Merhavy, 2019, p.25).

Zerubavel (1996, p.292) destaca, em seus trabalhos sobre o papel da memória coletiva na construção da identidade nacional, o importante papel da arqueologia nesse processo. A preservação de certas memórias a partir da conservação de sítios arqueológicos, ruínas e museus é parte importante do que ele chama de “transitividade mnemônica”, ou seja, a transição dessas memórias ao longo das gerações. Essa transição é extremamente importante para a continuidade do projeto nacional, ou seja, sua sobrevivência ao longo do tempo.

O xá buscava uma modernização que introduzisse costumes ocidentais no país e abolissem a religião do centro da vida social. O véu foi proibido e as roupas tradicionais deram lugar às roupas ocidentais, o ensino nas escolas tornou-se cada vez mais laico e os direitos das mulheres (de uma perspectiva ocidental) começaram a ser estimulados. O projeto de ocidentalização em muito tinha ligação com a ideia de nação que o xá buscava promover; o Estado-nação iraniano de Reza Khan se espelhava na modernidade europeia, e a penetração das ideias modernas no imaginário popular era fundamental para que esse modelo de Estado fosse bem-sucedido. Para ele, a imposição do *dress-code* ocidental significava tanto a homogeneização dos membros da nação, como a europeização destes. Se vestir como europeus poderia fazê-los pensar como europeus, e em adição a isso, se desenvolveria uma nação uniforme (Ansari, 2012, p. 84). A educação universal também teve papel importante nesse projeto. A reforma educacional adotou o modelo francês de liceus, e tinha como propósito o desenvolvimento do ethos nacional. Uma diretriz única para todos os institutos de ensino e os livros didáticos foram padronizados, com ênfase no uso da língua persa e da existência de uma unidade nacional que compartilhava a mesma herança histórica e cultural (Ansari, 2012, p.94).

Reza Shah's reform of education and law, and his enforcement of a western-style dress code, were in line with an Atatürk-style secularizing, modernizing policy, but alienated the ulema, who remained much more influential than their counterparts in Turkey (Axworthy, 2017, p.66)

A literatura e a poesia foram profundamente exploradas também neste período; autores como Hafez, Sa'adi e Ferdowsi, cujas obras eram consideradas parte essencial da cultura iraniana, eram considerados heróis nacionais. Em 1935 o xá promoveu uma grande celebração para comemorar os mil anos do nascimento de Ferdowsi, autor de um dos maiores e mais importantes contos nacionais, o *Shahnameh*, e no mesmo ano fundou o *Farhangestān-e Zabān va Adab-e Fārsi*, academia linguística responsável pelo projeto de “purificação” do farsi (eliminando principalmente palavras de origem árabe). Em 1937 foi inaugurado o primeiro museu nacional de Antiguidades do Irã (Merhavy, 2019, p.32-34). Toda a simbologia era articulada de forma a manter uma conexão direta entre a monarquia e as glórias do Irã pré-Islâmico, além de apresentar o país como uma grande e antiga civilização, central para a história mundial (Axworthy, 2017, p.79). Essa conexão foi fundamental para o governo de Reza Khan, mas principalmente para o de seu filho e sucessor Mohammad Reza, quando a questão monárquica se mostrou mais sensível. A incorporação da suposta glória monárquica ao imaginário iraniano era de suma importância para a manutenção desse sistema e da dinastia em si, como veremos mais adiante.

O uso do poder militar foi constante durante os anos do governo de Reza Khan, e suas medidas ocidentalizantes acabaram elevando sua impopularidade com a população iraniana. A aversão da população com a interferência de potências ocidentais se via reforçada pela incapacidade do xá em negociar os termos da concessão da exploração de petróleo com os britânicos, e além disso, ao contrário da elite intelectual “iluminada”, a grande parcela da população não via com bons olhos as inovações ocidentais trazidas pelo xá. A proximidade do xá com os alemães também não era muito bem vista, principalmente pelos britânicos. Em 1941, britânicos e russos ocuparam o território iraniano sob o pretexto de que o xá se recusava a expulsar os conselheiros e técnicos alemães que residiam no Irã, e fizeram-no transferir o governo para seu filho, Mohammad Reza Pahlavi.

German engineers helped the Shah build roads and bridges, and German scholars advised him on language reform to remove words of non-Persian origin. These scholars, in the 1930s, were keen on racial theories of Aryanism [...] Building on all this, some have portrayed Reza Shah as a kind of Fascist dictator like Franco, Mussolini, or Hitler. (Axworthy, 2017, p.68)

Michael Axworthy (2017, p.68) argumenta que a real preocupação dos britânicos não era a simpatia do general com o nazismo, mas sim a possibilidade de um golpe nazista depor o xá, como acontecera no Iraque em 1941, que depôs o rei aliado aos britânicos. A ocupação do território iraniano em 1941 e a substituição do xá estava muito mais relacionada com a preocupação britânica em proteger a exploração de petróleo de uma possível investida da Alemanha hitlerista.

O último xá: o Irã de Mohammad Reza Pahlavi

Mohammad Reza fez um governo ainda mais próximo do Ocidente, e era extremamente aberto à influência desses países. A movimentação das inspirações nacionalistas, entretanto, não cessou. Mohammad Mossadegh foi eleito como Primeiro-Ministro em 1951 com uma plataforma anti-imperialista que prometia nacionalizar o petróleo iraniano – até então controlado exclusivamente pela Anglo-Iranian Oil Company, britânica. A ocupação do território iraniano por britânicos e russos durante a Segunda Guerra Mundial fomentou ainda mais o movimento nacionalista anti-imperialista, e o controle britânico da exploração do petróleo, obviamente, protagonizava as queixas desse movimento nacionalista (Axworthy, 2017, p.69). A nacionalização da maior petroleira britânica no mundo mobilizou ainda mais os fortes sentimentos nacionalistas na população iraniana, e transferiu para Mossadegh a figura de herói nacional. Logo após a nacionalização do petróleo, o governo britânico buscou o apoio dos Estados Unidos para invasão do território iraniano, o que foi negado pelo então presidente norte-americano Harry Truman. Somente em 1953, no governo de Eisenhower, com o fechamento compulsório da embaixada britânica em Teerã por Mossadegh é que o planejamento de um golpe de Estado foi desenhado pelas mãos da CIA, a agência de inteligência estadunidense. Concretizado o golpe, foi restaurado a plenos poderes o governo do xá e Mossadegh foi removido do governo (Kinzer, 2003, p.2-4). Sob constante influência do Ocidente, agora principalmente dos Estados Unidos de Eisenhower, o Irã “*projetou-se no papel de potência e delegado regional dos interesses norte-americanos*” (Demant, 2004, p.496). O golpe também foi responsável por criar um grande espectro na figura do xá, e como afirma Axworthy (2017, p.71) “*for many Iranians, the Shah never really escaped from under the shadow of 1953; they regarded him as an American puppet*”.

Outra questão sensível era a crescente impopularidade da monarquia com a população; a queda de Reza Pahlavi e a ascensão de Mohammad Reza assistiu ao aumento da resistência da elite política e intelectual com a dinastia Pahlavi; além disso, *“as more Iranians became politically aware and discerning, so the fascination with monarchy waned and criticism of the specific activities of the dynasty grew”* (Ansari, 2007, p.122). Sendo assim, o governo do xá Mohammad Reza tinha como ponto importante o fortalecimento dos laços entre o glorioso passado pré-islâmico e a existência da monarquia. Menahem Merhavy (2019, p.38) afirma que a existência da “Coroa” foi apresentada durante o governo do último xá como o fator principal de continuidade da identidade iraniana ao longo dos anos.

Foi no governo de Mohammad Reza que mitos e símbolos nacionais como Ciro, o Grande foram reforçados. A figura de Ciro era praticamente desconhecida pela maior parte da população iraniana, e mesmo pelos historiadores. Não há uma ampla gama de fontes históricas e informações sobre o rei do Império Aquemênida, dinastia que dominou a Pérsia por volta dos anos 500 a.C. A descoberta do cilindro de Ciro na Babilônia pelos britânicos em 1879 trouxe à tona a existência dessa figura na história persa, mas as poucas informações armazenadas sobre este período, sobretudo pelos gregos, não eram tão abrangentes. O projeto nacionalista do último xá, enfraquecido com os anos, viu na figura de Ciro uma oportunidade de se construir, da forma que fosse desejada, um símbolo nacional capaz de reforçar o papel da monarquia na identidade nacional iraniana (Merhavy, 2019, p.73-74).

Cyrus the Great was a figure imagined and venerated by Pahlavi state propaganda and marketed to Iranians by historians and publicists as the founder of the first Iranian state and as a source of inspiration for the modern state under Mohammad Reza Shah [...] Beyond that, the fact that he was a character well appreciated in Western history and in the scriptures of two of the three monotheistic religions gratified the regime’s desire for global recognition of Iran’s past greatness (Merhavy, 2019, p.74-75)

Também durante a dinastia Pahlavi é que a famosa cidade de Persépolis foi transformada em um dos principais símbolos nacionais iranianos. O seu reconhecimento se deu a partir dos anos 1920, e os nacionalistas iranianos a consideravam um dos maiores símbolos da grandiosidade da herança pré-islâmica, e era no sítio arqueológico de Persépolis que se celebravam as grandes festividades

promovidas pela dinastia Pahlavi (Merhavy, 2019, p.109). Para Merhavy (2019, p.112), as celebrações promovidas em Persépolis encorajavam uma visão de continuidade da história iraniana, e como Hobsbawn nos recorda em “*A invenção das tradições*”, as tradições inventadas são essenciais para a manutenção do projeto nacional, visto que são elas os objetos capazes de criar uma ligação entre o presente, o futuro e o passado.

O espectro do fantoche ocidental, entretanto, definiu quase que completamente os anos que seguiram o reinado de Mohammad Reza. As medidas ocidentalizantes ainda mais profundas que as promovidas por seu pai o fizeram cada vez mais impopular, e o que já não era visto com bons olhos desde o primeiro governo Pahlavi, em pouco tempo se tornaria inadmissível. A Revolução Branca, promovida por Mohammad Reza em 1963, tinha como pontos principais a modernização do país e, além disso, foi uma tentativa de angariar o apoio da população campesina à monarquia, mas não obteve o sucesso esperado. O “*Despertar da mulher*”, parte da política modernizante implementada pelo xá, fez com que a participação feminina na vida social aumentasse significativamente (Adghirni, 2014, 139). A questão da ampliação dos direitos femininos promovidos por essa ampla gama de reformas se tornou extremamente sensível, principalmente para a elite religiosa.

A dinastia Pahlavi entrou em declínio constante a partir de 1977 com as constantes denúncias de corrupção e com a incapacidade do Xá de gerenciar a crise. Em 1978 o aiatolá Ruhollah Khomeini se torna a principal voz da oposição ao Xá. De família tradicionalmente religiosa, Khomeini fazia parte do grupo politizado de clérigos que discordavam da separação entre a religião e a vida política. O clero iraniano não era um grupo homogêneo, mas em sua grande maioria viam com desconfiança as ideias modernizantes, principalmente por conta da perda de importantes papéis sociais e políticos dos clérigos a partir do processo de modernização. Tendo em vista o exemplo europeu, a elite religiosa também tinha receio de que o pensamento secular “iluminado” pudesse sufocar a religião, como aconteceu na França revolucionária. Em última instância, a aversão ao governo Pahlavi e seu projeto de nação era também fruto da dicotomia pré-estabelecida entre o Islã e o Ocidente (Axworthy, 2017, p.80). A Revolução não foi exclusivamente

de caráter religioso, como já discutido anteriormente; diversos grupos, munidos das mais diversas motivações se envolveram no movimento revolucionário. O que Khomeini foi capaz de fazer muito bem, entretanto, foi manipular e centralizar o sentimento antiocidental que esses grupos tinham em comum.

4. A Revolução: (re)imaginando o Irã?

“Yet the fact that the Islamic Revolution of 1979 did not eradicate the pre-Islamic legacy of Iran, despite an ideology that denied the existence of borders between nations and initially negated the existence of a national state, testifies to the resilience of the Pahlavi national project as well as to the central role of nationalism even in the Islamic revival” (Menahem Merhavy)

Esse capítulo será dedicado a entender o processo revolucionário: suas origens, seus desdobramentos e, principalmente, seu projeto nacional. O principal argumento que trago com esse trabalho, já mencionado em outros momentos mas que será reforçado ao longo deste capítulo, é que a República Islâmica e o movimento revolucionário, embora tenham provocado muitas mudanças no contexto político e social do Estado Iraniano, não se divergiram tão profundamente do regime que o antecedeu, e nem das ideias ocidentais a que tanto criticava. O regime islâmico, fazendo uso de novos mitos e reimaginando outros – através sobretudo de um vocabulário religioso, também teve (e tem), seu projeto e ideia de nação. Como bem afirma Ali Ansari (2012, p.198), quem caiu foi o Xá, não o Estado. Quanto à linha tênue entre o discurso religioso e o discurso nacionalista, devemos levar em conta as grandes afinidades que eles compartilham: a capacidade de trazer sentido ao sacrifício e ao sofrimento. Benedict Anderson (2013, p.37) pontua que a sobrevivência das religiões por tantos anos *“comprova uma capacidade de resposta imaginativa ao tremendo peso do sofrimento humano”*, e a partir do século do racionalismo e do declínio da fé religiosa, a nação se alinhou com bastante facilidade ao papel de preencher certos espaços no indivíduo³; espaços que sempre existiram em busca de um momento de *jouissance* que lhes alivie da angústia do sofrimento humano.

Como já apontado anteriormente, a luta revolucionária foi representada pelo forte sentimento anti-imperialista. Nos diversos segmentos que apoiaram os movimentos contra o Xá, dos trabalhadores rurais às classes intelectuais, as críticas ao “entreguismo” do governo Pahlavi às grandes potências ocidentais e às tentativas

³ É importante frisar, mais uma vez, que Anderson não considera o nacionalismo como um produto do iluminismo e do declínio da fé religiosa, mas o alinha com esse sistema cultural ao invés de ideologias políticas.

de modernização aos moldes ocidentais estiveram entre as mais ressonantes insatisfações populares. É no contexto de autoafirmação de uma identidade sobretudo islâmica que emerge o Islã político e o apelo religioso que conduzirá os rumos da nova República. A questão antiocidental surge sim como um importante movimento securitizador e opositor no binarismo do regime islâmico, mas é importante deixar claro que o Ocidente não foi colocado ali de maneira aleatória e que as ideias e lutas que deram força ao regime, manipuladas ou não, têm grande legitimidade dentro de uma realidade de resistência aos desmandos do imperialismo, sobretudo na região médio-oriental. Como afirmado muitas vezes pelo mais conhecido autor sobre o orientalismo, Edward Said (1996, p.16-18), o Oriente não é uma realidade natural; ele é fruto de uma relação de poder e só existe porque existe o Ocidente. O Oriente, como afirma Ania Loomba (2015, p.116-119), foi construído como bárbaro e degenerado, e de muitos meios o discurso colonialista do Ocidente se fez valer para colocar-se numa posição vantajosa nessa relação de poder. O aparato ideológico colonialista não é monolítico, não se apoiou nos mesmos discursos em todas as suas operações. No caso iraniano, e do Oriente Médio de uma maneira geral, a barbárie e a violência foram atribuídas à religião. A *Islamofobia*, como Loomba mesmo menciona, foi uma das principais responsáveis pela tentativa de inferiorização desses povos, e por isso, faz muito sentido que a própria religião tenha sido um dos principais elementos à que se recorreu a luta anticolonial nesse momento.

O processo revolucionário

A queda do Xá era questão de tempo – embora o monarca tenha resistido por longo período contando a com ajuda de uma política extremamente repressiva. Mesmo ele e seus apoiadores sabiam que os rumos tomados pelas manifestações e greves que envolveram todo o país desde o fim de 1977 dificilmente teria outro desfecho do que o de fevereiro de 1979. O amplo descontentamento popular ecoava em vozes de diversos grupos políticos e intelectuais daquele momento. O caráter de classe assumido pelas manifestações fez dos partidos de esquerda fortes componentes no resultado revolucionário. O *Tudeh*, partido comunista que protagonizou o cenário político da eleição de Mossadegh e da nacionalização do petróleo em 1953, aliado à guerrilha marxista *Fedayin-e Khalq* e à guerrilha islâmica *Muhajedin*, assumiram novamente o palco das manifestações contrárias à

Mohamad Reza. O componente religioso obviamente não poderia ficar de fora: o espaço concedido pelos mulás para a luta política foi mais que essencial para a viabilidade da revolução bem como para o caráter que ela assumiu por fim. Se palavra é poder, as mesquitas eram naquele momento e foram nos anos que se seguiram, as instituições mais poderosas dentro da sociedade iraniana. Num momento em que o aparato estatal já havia se desfinado e a confiança popular nos meios de comunicação oficiais variavam de zero à nenhuma, as mesquitas, únicas instituições que ainda gozavam de alguma liberdade, se tornaram o principal meio de propagação das ideias revolucionárias (Coggiola, 2008, p.70-72).

Como excessivamente frisado, o discurso e os apelos revolucionários não foram únicos, mas envolveram um mesmo denominador comum: o anseio pela queda do xá – o que viria depois não era bem definido. Como afirma Coggiola (2008, p.87), *“os mulás militantes estavam em melhor posição para dirigir a revolução, pois eram a única força com intenções políticas definidas, organização e uma estratégia prática”*. A revolução necessitava de justificativas para que fossem tomadas “todas as medidas necessárias” e, dessa forma, o combate ao inimigo declarado era a melhor delas (Ansari, 2012, p.199). A estratégia foi colocada em prática pelo grupo mais bem articulado, que nesse caso eram os mulás. Durante todo o tempo os setores islâmicos tinham uma ação política que se relacionava com outros setores da sociedade, mesmo secularizados, que estavam descontentes com a condução da política de Reza Pahlavi alinhada ao Ocidente. Entre diversas demandas bastante determinadas, mas pouco estruturadas, o poder de alcance e a organização do clero politizado se sobrepôs, e trouxe como seu nome principal, o aclamado Aiatolá Ruhollah Khomeini.

O papel de líder carismático adotado por Khomeini foi crucial. Em uma situação de crise, o papel do agente securitizador assumido por Khomeini é essencial para o sucesso do projeto revolucionário. Os processos de construção e reconstrução da identidade se dão a partir de esferas discursivas, afetivas e materiais. Na prática discursiva se encontram normalmente os discursos de segurança – no momento em que a estrutura identitária começa a se deslocar, esses discursos apelam para a existência de um fator interno e/ou externo, que desestabiliza o grupo, que o impede de existir em plenitude. Essa construção do discurso busca motivar a união entre o grupo, que se encontra desestabilizado

(Stavrakakis, 2007, p.195). A promessa de recuperação da glória e retomada da paz e da justiça, como foi observado no caso iraniano, também é parte constituinte dessa estratégia discursiva, tanto para justificar os meios como para prometer os fins. O apelo da fantasia é crucial, e a narrativa da restauração da completude apresenta duas possibilidades aos indivíduos: a concretização de seus desejos ou a sua privação, responsabilizada pelo grupo inimigo. Na prática discursiva de Khomeini, com sua grande capacidade de atrair a atenção da audiência, o agente desestabilizador era bem marcado pelas figuras do Xá e do Ocidente, e as promessas de restauração da dignidade e da autonomia iraniana só seriam finalmente atingidas com o estabelecimento da República Islâmica.

O discurso revolucionário: Shariati, Morteza Motahhari, Khomeini e o islamismo político

A ideia de uma república islâmica é muito anterior ao período revolucionário; a ideologia que a influenciou também. Embora Khomeini seja o mais citado nome quando se trata do movimento, muitos nomes marcaram o pensamento e a ideologia revolucionária. Para entender a base dos discursos que reuniram milhares a favor do estabelecimento de uma República Islâmica, além das estruturas que moldaram o regime que conhecemos hoje, é preciso entender o papel do islamismo político, principalmente de sua vertente iraniana. O islamismo político assumiu o palco na luta dos países muçulmanos ao longo do século XX, emergindo como uma reação aos Estados modernos seculares (Ayubi, 1993, p.118) e, principalmente, em um contexto de luta anti-imperialista. Resumido em poucas palavras, o islã político se faz presente em “*movimentos e partidos que tem o Islã como base de uma ideologia política*” (Coggiola, 2007, p.16), ou seja, tem como doutrina as leis do Islã, a sharia, aplicadas à todas as esferas da vida social, incluso a esfera política. O islamismo político renega a separação entre a religião e a política.

Diferentes visões do papel político do Islã foram definidas no Irã ao longo dos anos que antecederam a revolução, entretanto. Como já ressaltado anteriormente, o movimento revolucionário nunca foi homogêneo, e nem mesmo os intelectuais religiosos tinham pensamentos completamente alinhados. Nessa seção, abordarei o pensamento de dois intelectuais extremamente influentes nos

anos que antecederam a revolução, e cujas ideias também foram importantes na estruturação da República, tanto em seu momento inicial como nos anos que se seguiram e sustentaram o regime até a atualidade. Esses nomes são de Ali Shariati, considerado um dos principais responsáveis por produzir uma espécie de teologia da liberação a partir do Islã xiita, e do Aiatolá Morteza Motahhari, um importante clérigo do momento e membro do Conselho Revolucionário formado por Khomeini.

Ali Shariati foi professor e intelectual iraniano e é considerado um dos nomes mais influentes do movimento revolucionário. De acordo com Kamran Matin, em seu artigo dedicado à vida e ideais de Shariati, intitulado *The Alchemist of the Revolution*, o seu retrato frequentemente acompanhava lado a lado o retrato de Khomeini nas demonstrações contrárias ao Xá. Para Matin (2014, p.9), Shariati foi um dos principais responsáveis pela transformação do islã xiita em uma ideologia revolucionária e uma prática política. O intelectual não viveu para ver os frutos revolucionários, tendo falecido em 1977 no exílio vítima de um infarto, mas suas ideias certamente transcenderam nos círculos intelectuais iranianos e através da luta política de seus estudantes. Para Peter Demant (2006, p.115), “*he was an unsystematic thinker who mixed Marxist, Third World and Shiite mysticism to produce an eclectic Islamic liberation theology*”. Ali reconhecia a importância da herança pré-islâmica, mas não acreditava que ela seria uma base adequada para uma ideologia de libertação nacional em face da influência imperialista do Ocidente (MERHAVY, 2019, p. 44). Segundo ele, a tentativa do Xá de criar uma identidade iraniana baseada numa história e cultura pré-islâmica forjava uma continuidade que nunca existiu, visto que nesse período a união nacional nunca existiu. A forma de governo monárquica e a profunda divisão social seriam as únicas características que persistiam desse período, mas não a consciência nacional (Merhavy, 2019, p.46-47).

Shariati viveu alguns anos na França, onde teve contato com autores que influenciaram muito seu trabalho, como Frantz Fanon, Louis Massignon e Henry Corbin. Segundo Demant (2006, p. 115): “*From Frantz Fanon’s critique of imperialism, Shari`ati borrowed the key concept of psychological decolonization, the precondition for a return to the authenticity of the colonized.*”. A partir da lógica

de afirmação como um ato político proposta por Fanon, a população oprimida teria papel de agência na luta por sua própria sobrevivência ontológica. Para Shariati, a tradição islâmica se encontrava no centro dessa afirmação.

Do contato com Louis Massingnon e Henry Corbin, Shariati herdou a ideia de que o islã xiita expressava a mais profunda essência iraniana (Merhavy, 2019, p.42). Ao contrário de Khomeini e de Morteza, Shariati tinha certo apreço pelo componente nacionalista, o que é bastante evidente na sua interpretação sobre a excepcionalidade do islã xiita que emergiu no Irã.

The eternal Iranian spirit, according to this somewhat essentialist and romantic view of Shi'ism as well as of Iranians, for centuries found its expression in Zoroastrism. With the advent of Islam, this spirit shaped Shi'ism in its own unique character, rendering it different from Sunni Islam not as matter of historical or political necessity, but rather as an essentially different religion. (Merhavy, 2019, p. 42-43)

Para ele, o xiismo era *per se* uma expressão iraniana do islã, e que em seu juízo de valor, estava acima cultural e historicamente da vertente adotada pelos árabes. A distinção entre arianos, representados pelos povos iranianos e indianos, e os semitas, essencialmente os árabes, se fazia essencial no seu entendimento sobre o “Islã iraniano”; a partir dessa diferenciação Shariati argumenta que os arianos tendem a ser mais artísticos, imaginativos, moderados e pragmáticos, enquanto os semitas tendem a ser brutos, descuidados e violentos, o que explicaria o porquê do centro da arte islâmica se situar em cidades como Isfaham e Nishapur ao invés de Meca e Medina, ou porquê o islã, tendo origem semita, seria potencialmente violento mas que, ao entrar em contato com os povos arianos, teria se tornado mais moderado. As mais diversas comparações foram usadas por Shariati para ilustrar suas proposições, como por exemplo, a do líder egípcio Gamal Abdel Nasser – “brutal e cruel”, com o líder pacifista indiano, Mahatma Gandhi (Merhavy, 2019, p.49-50). A distinção de valor marcada entre os iranianos e os árabes é completamente visível no entendimento religioso de Shariati e de muitos intelectuais religiosos da época. A dicotomia entre o bom, desenvolvido islã iraniano, e o mau e dominador islã desenvolvido pelos árabes é claro aspecto do apelo nacional que esses discursos carregam. Além do estabelecimento dicotômico

entre o árabe e o iraniano, há outro detalhe que podemos observar no pensamento de Ali: a distinção e resgate de uma suposta ascendência ariana, assim como foi feito pelo governo Pahlavi.

O aiatolá Morteza Motahhari foi aluno de Khomeini e mais tarde professor de filosofia na Universidade de Teerã, além de membro do Conselho Revolucionário formado em 1979. Motahhari se mostrava um crítico fervoroso do nacionalismo, menos ambivalente que Shariati, mas que certamente deixou algumas brechas em seu discurso. Como muitos teóricos do Islã, o aiatolá considerava o nacionalismo um meio ocidental de subjugar e controlar as sociedades colonizadas, acentuando a rivalidade entre esses povos de forma que a resistência e união entre eles contra a dominação imperialista era arrefecida (Merhavy, 2019, p. 57).

The aim is that on returning to their own countries they [visitor and students] would follow nationalist ideas and preach and propagate them among their own people, so that the countries of the Third World should always keep themselves apart from one another under banners of separate nationalities, races, languages and ancestral legacies, and engage in perpetual conflict and rivalry against their own neighbours and other countries which have also been suffering from the same kind of malaise left behind by Western colonialism (Motahhari, 1960, p.7).

O pensamento de Motahhari encontrava grande audiência na juventude e atingia seu principal objetivo: apresentar de maneira clara e amigável sua perspectiva religiosa, desconstruindo o Marxismo – considerado entre o clero uma ameaça política ateísta, em uma linguagem familiar à juventude. O aiatolá era crítico das interpretações ortodoxas da sharia, e sua linguagem moderna atraía de fato a atenção dos jovens estudantes (Ansari, 2012, p. 202). Assim como era o caso de outros clérigos, sua preocupação com o nacionalismo se relacionava diretamente com o temor do esquecimento da religião – para ele, uma das principais ameaças que o Estado Pahlavi representava era o sucesso em convencer a população de que a religião seria irrelevante na constituição de sua identidade nacional. Seguindo a mesma linha de Shariati, o aiatolá faz uso do próprio vocabulário nacional para criticar o nacionalismo e exaltar o papel da religião – dentro de um contexto nacional.

The Islamic outlook and the sense of suffering is expanding today and the Islamic nationhood is in the process of a rebirth, a nationhood that transcends the conventional age - old frontiers and embraces all Muslims, or rather all free and God-loving human beings. It is a nationhood which negates the sovereignty of every nation, tribe and family and is founded upon the freedom and liberty of man from every kind of intellectual, social and political bondage and upon his ascent to the heights of the abode of the Divine (Motahhari, 1960, p.25)

Em seus discursos, Motahhari deixa ainda mais claro seu entendimento de que existe uma profunda conexão entre os iranianos e o Islã xiita, e também a importância da figura carismática de Khomeini para fazer “renascer” um suposto espírito religioso já existente e que seria considerado parte integrante da identidade iraniana – considerado também como o ímpeto verdadeiro da revolução, como vemos no trecho do discurso do aiatolá.

If Imam Khomeini had not had the makings of a religious and Islamic leader, if the people of Iran had not had some kind of acquaintance and familiarity with, and sympathy for, Islam deep within their spirits, if the love which our people have for the Family of the Prophet had not existed, and if they had not felt that it was the call of the Prophet, the call of Ali and the call of Hosein coming from the mouth of this man, then it would have been impossible for a resurgence and a revolution of this amplitude to have taken place within our nation. (Motahhari, 1985, p.208)

Nesse sentido, na tentativa de evidenciar a excepcionalidade da religião para os iranianos, “*Motahhari did forge one myth of his own: the enduring link between Iranian and Shi’ite fatih*” (Merhavy, 2019, p.60).

Quanto ao mais notável líder da Revolução, o aiatolá Ruhollah Khomeini também teve papel importante na disseminação de ideias entre jovens e intelectuais de todas as vertentes. Além de líder carismático, capaz de captar o afeto e confiança de grande parcela da população, Khomeini produziu diversas ideias e trabalhos que foram base de sustentação para a inédita República. Crítico severo da monarquia, foi exilado por anos no Iraque e na França, de onde continuou a desenvolver e propagar suas ideias, tornando-se o grande nome clamado pela população em gritos acompanhados da demanda pela saída do Xá. Em seu livro *Velayat-e Faqih*

(governo dos juristas islâmicos), estabeleceu as principais ideias sobre o que viria a ser a República Islâmica. Embora as estruturas da República não tenham sido definidas até então, é nesse contexto que ele afirma a necessidade de um governo regido pelas leis islâmicas. A verdadeira mudança e felicidade só poderiam ser executadas em um verdadeiro Estado islâmico, em um sistema no qual as leis fossem totalmente submetidas à religião. Desse modo, Khomeini criticava as leis da monarquia Pahlavi, em que os elementos religiosos eram secundários e os princípios eram essencialmente ocidentais.

At the beginning of the constitutional movement, when people wanted to write laws and draw up a constitution, a copy of the Belgian legal code was borrowed from the Belgian embassy and a handful of individuals (whose names I do not wish to mention here) used it as the basis for the constitution they then wrote, supplementing its deficiencies with borrowings from the French and British legal codes. True, 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, 2010, p.31).

Mais do que Shariati e Motahhari, Khomeini condenava o Ocidente e a ideia de divisão nacional promovida por suas políticas, culpando os países ocidentais pelas divisões e disputas no Oriente Médio:

The homeland of Islam, one and indivisible, was broken up by the doings of the Imperialists and despotic and ambitious leaders. The Muslim people, one and indivisible, was broken up into several peoples. And when the Ottoman Empire struggled to achieve Islamic unity, it was opposed by a united front of Russian, English, Austrian, and other imperialist powers, which split it up among themselves (Khomeini, 1985, p.3)

A partir disso, o aiatolá reforçou a necessidade de um governo Islâmico, capaz de se contrapor à má feitoria do Ocidente. Em sua visão, o governo Islâmico não se assemelharia à nenhuma forma de governo existente; *“Islamic government is neither tyrannical nor absolute, but constitutional”* (Khomeini, 2010, p. 55). Da mais simples contradição, o governo instaurado anos depois certamente pode ser considerado constitucional, mas também o cabe as qualidades de tirânico e

absoluto. A vontade absoluta do líder – não mais monárquico, mas clérigo, será mascarada pela absoluta vontade de Deus.

Em sua prática discursiva, Khomeini fez uso de mitos religiosos do xiismo para criar autenticidade na demarcação do Ocidente como o grande inimigo, “o grande Satã”, associando-os ao mito islâmico da Karbala: quando Maomé morreu, não deixou claro quem seria seu sucessor, o que gerou uma disputa entre os que acreditavam que a sucessão pertencia à família do profeta – os xiitas, e os que afirmavam que o sucessor teria de ser escolhido entre a comunidade, não importasse sua linhagem – os sunitas. O genro de Maomé, Ali, era o candidato à sucessão dos que defendiam a linhagem da família, mas quem saiu vitorioso foi Abu Bakr, escolhido pela comunidade. Quando Ali assumiu o poder, muitos anos depois da morte de Abu, ocorreu uma guerra civil. Ali foi assassinado e em seu lugar, tomou o poder Mu’awiyya. Para os xiitas, Mu’awiyya era um traidor, bem como seu filho, Yazid, próximo em sua sucessão. Quando Yazid chega ao poder, o neto de Ali, Hussein, iniciou uma revolta para tomada do poder na cidade de Karbala, mas seus seguidores foram quase todos mortos, assim como Hussein. O sacrifício de Hussein foi mistificado e cultuado pelos xiitas, que o consideram Imã, líder da comunidade. Desses acontecimentos, três coisas foram extraídas e utilizadas na construção nacional iraniana: a primeira delas é a importância do sacrifício – entregar sua vida pela comunidade foi o que fez o Imã Hussein e é aquilo que todos devem fazer; a segunda é a figura de Yazid como inimigo – todos os inimigos declarados serão reencarnados na figura de Yazid; a terceira é a linhagem de Hussein – todos os homens que articularam essa história se consideram de alguma forma, parte da linhagem ou destinados pelo Imã a realizar grandes feitos pelo povo xiita (Demant, 2004, 71-76). Dessa forma, Khomeini justificava os sacrifícios da população, na luta contra o inimigo ocidental, e àqueles que o consideravam o Imã, destinado a guiá-los nessa luta, davam seus peitos abertos às armas. O sacrifício é um dos principais termos dos discursos do aiatolá Khomeini durante a Revolução Islâmica, invocando as emoções sociais a partir da religião: “*Jihad means the conquest of all non-Muslim territories. [...] It will then be the duty of every able-bodied adult male to volunteer for this war of conquest, the final aim of which is to put Qur’anic law in power from one end of the earth to the other.*” (KHOMEINI, 1985, p.1). A mobilização dos afetos da população era prática recorrente – a guerra santa era

frequentemente mencionada, e esses afetos eram responsáveis pelo engajamento popular – primeiro porque a ameaça de desestabilização desses significantes representa a ameaça da estabilidade do próprio indivíduo que se identifica com eles, e ademais, existe a crença de que suas ações eram justificadas por um propósito maior (por Deus, pela nação ou, frequentemente, por ambos). Como afirma Parashar (2015, p.75),

It is collective anger that finds various outlets in an armed insurgency, and its excesses may appear to be less terrifying if located within the context of the material conditions that produce such strong and collective emotional responses. Humiliation, pain and grief experienced over time can cause angry outrage.

Nesse ponto, percebe-se o enlace entre nação e religião – ambas demandam sacrifícios, incitados através dos afetos e que prometem, por fim, alguma espécie de glorificação (seja ela divina ou terrena). Nessa lógica, tudo o que pela nação ou pela religião for sacrificado, não terá sido feito em vão.

Em seus seminários, Khomeini criticava a monarquia do Xá e os Estados modernos, alegando que suas fundações eram todas baseadas em coerção e força e, por isso, somente um governo eleito por Deus seria verdadeiramente comprometido com a liberdade e a paz (Khomeini, 2010, p.169-70). A primeira conclusão que pode ser tirada de suas ideias é que o aiatolá estabelecia uma dicotomia muito clara entre o Estado moderno, injusto e mundano em qualquer que fosse sua configuração, e o Estado “de Deus”, dotado da verdadeira liberdade. Embora esse entendimento seja parte essencial do apelo feito pelo estabelecimento da República Islâmica, ele é pouco problematizado pelos estudiosos da revolução. O discurso segregador que coloca o Estado regido pela sharia como o detentor de todas as virtudes e o Estado secular como o bode expiatório, responsável por todos os males sociais, é um discurso que em muito se assemelha à essência do nacionalismo.

Ao analisar o discurso de Khomeini logo após a Revolução, podemos ver a principal presença do conteúdo religioso islâmico em todo o país:

The noble nation should know that the entire victory was achieved through the will of almighty God and by means of transformation which came about throughout the country, and through the spirit of self-

sacrifice, which was manifested in the decisive majority of the nation. Turning toward God and the unity of expression was the basis of our victory. If we forget the secret of victory and we turn away from great Islam and its holy teachings and if we follow the path of disunity and dissension, there is the danger that the bounty of God almighty may cease and the path may be laid open for the oppressors, and that the deceits and plots of the satanical powers may put our beloved nation in bondage and waste the pure blood which has been shed on the path of independence and freedom [...]. (Khomeini, 1980)

Logo no início, ele usa a palavra *nação* para fazer menção ao Irã, mas deixa claro que a "vitória" foi alcançada pela vontade de Deus, e não pela *nação*. Ele aponta os perigos de negar o fato de que Deus está no centro da independência e liberdade iraniana, sugerindo que, sem Deus qualquer união nacional seria inútil. Este discurso claramente confirma a abordagem islâmica de glorificar a religião e atribuir todo o sucesso a ela. Mas, se analisarmos com cuidado alguns apelos feitos pelo aiatolá, como "os enganos e conspirações das potências satânicas podem colocar nossa amada *nação* em cativeiro", podemos facilmente substituir a alusão religiosa às "potências satânicas" por qualquer outra de cunho nacional, como "inimigo do estado", "estados terroristas" e assim por diante, e o trecho se encaixaria perfeitamente em qualquer discurso feito por um líder secularista.

O estabelecimento da República: “it was the Shah that felt, not the state”

O processo revolucionário resultou finalmente no estabelecimento da República Islâmica do Irã, em fevereiro de 1979, quando o Conselho Revolucionário estabeleceu as bases do novo governo. O Irã deixava pela primeira vez de ser uma monarquia e passava a ser uma República, regida pelas leis da Sharia – embora o país tenha adotado uma constituição em moldes bastantes ocidentais, com elementos bastante similares ao da Constituição Francesa, “inspiradas pela tradição revolucionária e antimonárquica europeia” (Adghirni, 2014, p.147). O sistema de governo instaurado pela Constituição Islâmica conta com a divisão dos três poderes – Executivo, Legislativo e Judiciário, eleitos por votações universais e regulares, garantido pelo artigo 6º da Constituição: *“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 assembleia Islâmica, Membros dos Conselhos e dos demais". A palavra final, entretanto, é sempre do líder supremo (como uma espécie de poder moderador da Constituição Imperial Brasileira de 1824, na qual, ironicamente, o poder do rei se sobrepõe aos demais).

Para Ansari (2012, p.199), o regime islâmico representou a reafirmação do aparato burocrático do governo Pahlavi: "*conscription, centralisation, and taxation – and despite attempts to suggest that this could be replaced by a system of Islamic taxation – were all retained and reinforced, as were the majority of the reforms implemented from 1906 through to 1941*". O exército foi rapidamente restabelecido, o calendário foi mantido assim como feriados e celebrações de tradição não-islâmica, sendo o Nowruz, o ano novo persa, a mais notável dessas comemorações. Muito embora o regime tenha tentado, em seus primeiros anos, esquecer e sufocar certas tradições, com o passar dos anos elas ganharam novos apelos e significados que serviriam perfeitamente aos interesses do "novo" projeto nacional.

Práticas do governo Pahlavi que eram condenadas, como a tortura e a violência, objetos de diversas denúncias de Khomeini, se tornaram práticas corriqueiras do regime islâmico. Se o próprio aiatolá afirmava que nenhum Estado moderno tinha bases justas e corretas porque "*their foundations are all rotten, being nothing but coercion and force*" (Khomeini, 2010, p.169), então as bases do regime se encontravam igualmente apodrecidas. A diferença, entretanto, é que na República Islâmica, essas práticas não somente vinham ao conhecimento público como eram consideradas grandes eventos, com a intenção de amedrontar a população e dar o recado aos dissidentes e opositores; os corpos, quando não executados em meio ao público, eram sempre expostos para o conhecimento de todos (Ansari, 2012, p.211).

Os primeiros anos do regime presenciaram eventos que seriam cruciais para a fortificação da identidade revolucionária. A Guerra Irã-Iraque foi um dos mais importantes eventos na consolidação dessa identidade. O ataque iraquiano ao Irã em 1980 podia ser entendido, segundo Ali Ansari, como um evento providencial – e crucial para a estabilização da República. A guerra foi, para Khomeini, a

oportunidade de impor, sem chamar tanta atenção, medidas que em tempos pacíficos poderiam gerar certo desconforto na recém constituída República. Entre elas o restabelecimento de agências de segurança e inteligência, e principalmente, o combate ao novo inimigo interno do Estado revolucionário: as críticas e resistentes vozes da esquerda. A mesma esquerda que foi protagonista da articulação revolucionária agora era vista como um grupo dissidente, “traidores da nação” (Ansari, 2012, p.213), e a distração causada pela guerra tornou a repressão dos opositores muito mais fácil para o regime. A articulação do discurso de uma unidade entre os povos muçulmanos se tornou muito difícil no caso iraquiano, e o regime precisou ressignificar a narrativa de diversas maneiras. Khomeini prometia à população que os esforços da guerra não seriam em vão, apelando para o mito religioso do profeta Moisés no deserto, colocando a guerra como o deserto necessário que o povo iraniano necessitava atravessar para alcançar a Terra Prometida (Ansari, 2012, p.212-213). Além disso, o aiatolá continuava a reforçar os sentimentos de ódio ao Ocidente e ao seu maior representante, os Estados Unidos da América, através de um discurso que os colocava responsáveis pela contenda com o Iraque. Dessa forma, o inimigo nacional se tornava ainda mais claro e persistente no imaginário popular. A Guerra evidenciou que, o Estado-nação construído pela dinastia Pahlavi em todas as suas estruturas, ainda se encontrava presente (Ansari, 2012, p.213).

A República Islâmica se manteve muito apegada à ideia de uma identidade propriamente iraniana, e não só islâmica, na condução de sua formação ideológica. Em seu artigo *The Inmemorial Iranian nation?*, Haggay Rum faz uma comparação entre livros escolares de história, educação cívica e língua e literatura persa dos períodos pré e pós revolucionários. Segundo o autor, a dinastia Pahlavi se valeu de três narrativas para propor o sentimento de continuidade da nação iraniana: a representação dos habitantes da planície iraniana como patriotas que lutaram contra a invasão árabe; a referência às diversas dinastias que governaram após a invasão árabe como expressões de renascimento do nacionalismo iraniano; e por fim, reforçam a influência da tradição persa e suas contribuições para as civilizações árabes. Para Haggay (2000, p.76), a referência ao período pré-islâmico certamente foi diminuída nos livros didáticos pós-revolucionários, mas não negavam que a população desse período já era vista como propriamente iraniana – teriam sido

“iluminados”, “libertos da ignorância” pela religião. Os livros didáticos tentam resolver a incompatibilidade entre o governo árabe no território iraniano e a persistência da nacionalidade iraniana de certa maneira: atribui um caráter nacional aos povos da planície iraniana e atribui credenciais de “genuidade” ao islamismo shiita praticado no Irã: “[...]the fact remains that the post-revolutionary narrative, just like its Pahlavi predecessor, presupposes the existence of the Iranians as a united group moving through history” (Ram, 2000, p.80). Essas ideias já eram articuladas no pensamento político de Shariati e persistiram nos anos que seguiram a instauração da República. O autor pontua que o Islã do Estado pós-revolucionário não é oposto à tradição nacionalista, mas parte essencial do nacionalismo contemporâneo no Irã. A República Islâmica não consegue se fundamentar somente na pessoa islâmica, ou seja, ela precisa da unidade criada por uma identidade nacional iraniana. O Islã não constitui um mito alternativo ao nacionalismo; ele articula uma terminologia religiosa com um mito já existente.

Quanto à resignificação de velhos mitos e tradições, o regime continuou a cumprir um papel atribuído aos Estados nacionais. Algumas narrativas foram esquecidas, mas outras foram lembradas e restauradas aos moldes religiosos. O redescobrimto de Ciro na República Islâmica seria o mais marcante dos exemplos. O glorioso rei da dinastia Aquemênida, fundadora do Império Persa, se manteve no *hall* dos grandes heróis nacionais mesmo após a Revolução. Ciro era venerado pela dinastia Pahlavi como o mito capaz de reforçar as ligações de continuidade e autenticidade do sistema monárquico na história iraniana. Para o governo e os intelectuais pós-revolucionários, Ciro representava também a continuidade e autenticidade, mas dessa vez de um novo preceito: o da gloriosa e profunda ligação entre o Irã e o xiismo. Na narrativa pós-revolucionária, Ciro foi também redescoberto por diversos estudiosos como *Dhul-Qarnayn*, importante figura mítica do Alcorão (Merhavy, 2019, p.104-105). *Dhul-Qarnayn* aparece nos versículos 83-102 do livro sagrado do Islã, e foi revelado ao profeta como um dos quatro grandes reis que governaram o mundo. Tido como grande líder, dotado de humildade, grande sabedoria e, principalmente, temor à Deus, a figura mítica de *Dhul-Qarnayn* teria viajado do leste ao oeste da Terra, e ao se deparar com povos oprimidos pelas tribos Gog e Magog, teria construído uma grande barreira que os separaria até o fim dos tempos; à ele também é atribuída a promessa do inferno e

do juízo final (Leaman, 2005, p.182). Entre as semelhanças e interações das histórias de Ciro e de Dhul-Qarnayn estariam a das grandes viagens de leste a oeste, como é retratado pelo Alcorão e como é retratado pela história das rotas de conquista do Império Aquemênida, se estendendo até o limite mais ocidental da Ásia menor. Além disso, outra associação feita pelos defensores dessa narrativa é a de que o nome Dhul-Qarnayn faz referência aos dois chifres que ele teria na cabeça, e escavações encontradas em Pasárgada mostram representações da figura de Ciro usando uma coroa com dois chifres (Subani, p.16). A realidade é que existem diversas narrativas em que Dhul-Qarnayn é interpretado como antigos líderes e figuras históricas, inclusive Alexandre, o Grande. Na narrativa em que Ciro é identificado como a figura mítica de Dhul-Qarnayn, o grande líder persa, exaltado pela história e pela dinastia anterior, é na verdade um líder guiado por Deus, assim como o governo islâmico o pretende ser, e talvez por isso ela tenha ganhado força ao longo dos anos. Em novembro de 1996, uma conferência em Shiraz sobre a história iraniana-islâmica teve como um dos debates centrais a temática da identificação do notável líder do Império Persa com a figura religiosa de Dhul-Qarnayn (Merhavy, 2019, p.105).

A narrativa que condenava elementos nacionalistas e ocidentais, defendida por Khomeini e outros líderes revolucionários, se viu presa numa linha de funcionamento ainda moldada por esses elementos, como afirma Ansari (2012, p.200): *“if the new revolutionaries sought to situate themselves against the idea of the ‘West’, they found themselves nevertheless operating within a historical vocabulary defined by the West, and by their very opposition found themselves bound and tied to the ideas they apparently rejected”*. Logo nos primeiros anos da República Islâmica, seus líderes se viram tomados pela consciência de que o discurso nacionalista é extremamente eficaz na criação da coesão social que eles precisavam naquele momento. O uso do discurso religioso jamais foi deixado de lado, pelo contrário: ele foi abertamente assumido no estabelecimento da gloriosa e verdadeira *nação islâmica*.

5. A manutenção do projeto revolucionário

“The Islamic Republic, in its post-war phase of ‘reconstruction’, had thus rediscovered and in many ways reinvigorated debates on nation, history, and method which would have been familiar to their constitutional forebears” (Ali Ansari)

Os desafios à República Islâmica nunca desapareceram, a despeito da notória estabilidade do regime, principalmente quando comparado ao contexto regional. A guerra contra o Iraque durou oito anos e, embora fatalmente tenha gerado constantes desequilíbrios materiais, foi essencial para o estabelecimento do novo regime em seus anos iniciais. Sobre a narrativa antiocidental o estado iraniano se manteve irredutível. Sobre a narrativa antinacionalista nem tanto. O afrouxamento da complexa relação entre a nação e a comunidade religiosa universal ampliou-se cada vez mais nos anos que sucederam a morte do líder Supremo, em 1989. Dez anos após a revolução já se podia observar o reformulado discurso do regime islâmico, aquele que Ansari (2012, p.222) denomina de *excepcionalismo iraniano*. Essa ressignificação da narrativa se mostrou necessária para a manutenção do projeto de nação revolucionário, principalmente para mobilizar os afetos das gerações mais jovens, que não viveram o fervor revolucionário das décadas de 70 e 80.

No livro *Iran Reframed: Anxieties of Power in Islamic Republic*, Narges Bajoghli (2019) retrata de maneira muito interessantes os conflitos existentes dentro do próprio aparato estatal, através de seu profundo trabalho no ambiente dos produtores culturais do regime islâmico. A autora mostra as ansiedades que o regime enfrenta após quarenta anos de revolução para manter a ideologia viva na geração jovem - e também nos mais antigos, que parecem desacreditados quanto às promessas revolucionárias. Em seu trabalho com os cineastas e produtores culturais pró-regime, ela nos mostra que a República Islâmica vem enfrentando desafios para alcançar os corações e mentes dos iranianos, e mesmo ex-membros da Guarda Revolucionária e da organização Basijs⁴ ainda têm suas dúvidas sobre o caminho que a revolução tomou. O controle sobre todos os canais de comunicação iranianos

⁴ Os Basijs eram um "grupo paramilitar voluntário a serviço do esforço de guerra" que mais tarde se tornou uma unidade da Guarda Revolucionária. Atualmente, eles são conhecidos como um dos principais grupos de linha dura dentro do regime. (BAJOGHLI, 2019, p.31)

tornou muito baixa a credibilidade da mídia através dos olhos do público, uma vez que "tudo parece propaganda". Nesse sentido, o regime islâmico está desenvolvendo abertamente a estratégia nacionalista populista para manter seu controle sobre o aparato estatal. De acordo com Bajoghli (2019, p.101-102), *“despite the implementation of a state-defined revolutionary identity that was framed through religion, there has been a movement driven by the population that emphasizes non-Islamic symbols of Iranian-ness”*. Ela menciona que uma das mudanças mais poderosas na propaganda do regime foi a estratégia de realocar a ênfase dada aos heróis religiosos e míticos como Iman Hussein para os contemporâneos e nacionalistas, como Qassim Soleimani⁵. A estratégia de produzir e reproduzir o nacionalismo dentro da República Islâmica se mostrou mais eficaz, especialmente para a geração jovem que não é tão religiosa.

A morte de Khomeini e o novo líder supremo

A morte de Khomeini em 1989 gerou grande comoção nacional e mostrou a força do afeto direcionado pela população ao aiatolá. Vídeos de seu funeral podem ser encontrados aos montes na internet, e mostram grandes multidões de pessoas no Cemitério dos Mártires, que impossibilitavam a chegada do corpo ao local. Muito embora a revolução não tivesse uma única narrativa, é inegável que a liderança de Khomeini foi um dos fatores cruciais para o estabelecimento da República. O aiatolá deixou seu legado, como uma espécie de cola social entre os diversos grupos políticos existentes na nova República, e sua posição não pôde ser igualmente substituída.

Whoever was chosen to replace Khomeini would occupy a very different position of leadership. He would have to share power with and mediate between the often liberal-leaning parliamentarians in the Majlis and the Iranian citizens they represented (who would no longer be cowed by Khomeini and many of whom were beginning to agitate for

⁵ Essa realocação não seria uma substituição dos tradicionais heróis religiosos, mas seria dar mais ênfase a novos atores contemporâneos, associando-os algumas vezes aos heróis tradicionais, ou até mesmo criando novas histórias, de forma a conquistar o afeto de diversas parcelas da população, das mais tradicionais e conservadoras até as mais jovens e menos religiosas. O general Qassem Soleimani é um exemplo importante dessa nova geração de “heróis nacionais” que agregam grande popularidade por parte de diversos grupos.

greater freedoms) and the conservative fundamentalist Council of Guardians (Murphy, 2008, p.100)

Ali Khamenei assumiu, portanto, o cargo de Líder Supremo dois meses após a morte de Khomeini, para a surpresa de muitos, uma vez que o favorito ao cargo era o aiatolá Ali Mortazeri. Khamenei foi membro do Conselho Revolucionário e esteve na presidência do país de 1981 a 1989. Antes disso, foi vice-ministro da Defesa e presidente interino da Guarda Revolucionária. Khamenei foi escolhido para o cargo contradizendo a exigência da Constituição⁶ de que o líder supremo tivesse a classificação clérica de *marja-e taqlid*, grande aiatolá. A explicação de John Murphy para a suspeitosa escolha dos clérigos por Khamenei é de que o aiatolá era considerado um candidato “fraco”, que necessitava do suporte e da influência do Conselho. Já o candidato cotado como a primeira escolha de Khomeini para sua sucessão, o aiatolá Husssein Ali Mortazeri, era um clérigo que havia desenvolvido opiniões mais liberais ao longo dos anos (Murphy, 2008, p.101-102). Claramente não era a melhor escolha para a ala conservadora dos clérigos e seus anseios de poder. Inicialmente, o novo líder tinha uma posição bem menos rígida quanto à questão nacionalista. Nos anos de presidência, Khamenei se mostrava aberto às reformas e liberalizações, mas na complexa posição em que fora colocado pelo Conselho dos Guardiães (os clérigos), Khamenei voltou seus esforços para consolidar-se no poder e aderiu a uma política bem mais conservadora. Apesar disso, os anos foram implacáveis com o regime e eventualmente mostraram que o conservadorismo perdia espaço. O medo do clero, entretanto, nunca desapareceu.

Khamenei advoga pela existência de duas categorias de nacionalismo, uma benéfica, que corresponderia ao senso de lealdade à pátria, e uma negativa, criada pelo Ocidente para dividir o mundo muçulmano (Merhavy, 2019, p. 145). A partir dessa ideia, o aiatolá assume um discurso mais aberto quanto ao teor nacional. Em um discurso proferido em 1990, um ano após a morte de Khomeini, o novo líder Supremo, tradicionalmente endereçando a influência dos países ocidentais como “satânica”, e se referindo aos Estados Unidos da América como o Grande Satã.

Everything will be clear to you if you just take a look at the situation of the world. Global powers have carved up the world between

⁶ Para que a escolha por Khamenei fosse viabilizada, 42 mudanças foram feitas na Constituição (MURPHY, 2008, p.103)

themselves, and they have been spreading their domination over different parts of the world on a daily basis. For example, today the satanic US government is interfering in the affairs of other nations more than ever before. They are interfering in all major affairs of other nations, and their interference is not limited to economic issues. They interfere in cultural and political affairs of other countries. They interfere in how other country should be run and in selecting the managers of other countries. Those who are blissfully ignorant of the situation in different societies can live a happy life. But the world is truly gloomy for intellectuals and those who know what the satanic powers are doing with their life and destiny (Khamenei, 1990)

Khamenei fala sobre os propósitos da revolução, assumindo um tom muito mais nacionalista, embora ainda estreitamente associado ao papel da religião. Para ele, o “verdadeiro” papel da revolução seria despertar as nações oprimidas pelas políticas do Ocidente, e que a nação iraniana sobrevive através das vontades de Deus. Muito embora o componente religioso seja muito forte nesse discurso, é possível também perceber a presença dos elementos nacionalistas, especialmente quando Khamenei menciona o estabelecimento do governo populista.

Today we are witness to the awakening of the nations of the world. This is another fact. With the advancement of the means of communication and industrial facilities, the arrogant powers have further increased their domination over the affairs of other nations. But it is God's will that nations awaken, and today we see that nations are awakening day by day, and this is because of the hope they have in the future. Hope is awakening nations of the world. Undoubtedly the victory of the Islamic Revolution in Iran, the establishment of a populist government - which was neither eastern nor western - and promoting the policy of resistance against the arrogant powers have been the most important source of hope for nations of the world over the past 10 years. These events awakened the people of world, especially Muslims, and provided them with hope. This was preordained by God. [...] Exporting the Revolution means showing nations of the world that a nation can resist relying on God and its own power. When nations of the world see such resistance, they will be encouraged to fight oppression (Khamenei, 1990).

O discurso proferido por ele por ocasião da Quadragésima Celebração da Revolução em 2019, quase vinte anos depois do primeiro, nos mostra que a crise na sociedade iraniana é reconhecida pelo Estado, assim como a necessidade de

ressignificação dos apelos religiosos em simbologias mais abertamente nacionalistas. A importância do Islã e da revolução, entretanto, nunca é marginalizada.

The Islamic Republic is not reactionary and it does not lack perception and understanding in face of new phenomena and situations; however, it strongly adheres to its principles and it is highly sensitive to its frontiers in relation to its rivals and enemies. It never imprecisely regards its principal lines and considers it important as why and how it would persist. Undoubtedly, the gap between the musts and the realities has always tormented the idealist consciences; however, this gap is fillable, and in the past forty years it has been filled in many cases, and certainly in the future, with the presence of a young, faithful, wise and motivated generation, it will be filled more vigorously (Khamenei, 2019).

Neste discurso, podemos ver que Khamenei assume um tom mais assertivo, conversando com os jovens sobre o futuro, reforçando sua importância para a nação iraniana. A necessidade do apelo às gerações mais jovens também se mostra bastante evidente. Ele continua mencionando a Revolução Islâmica como um componente essencial para a identidade da nação e seu legado como imprescindíveis para o futuro.

The Islamic Revolution of the Iranian nation has been mighty, but merciful; forgiving and even oppressed. It has not committed any of extremist and deviated acts that have marked many other uprisings and movements with stigma. You cannot learn but from your own experience or listening to the experiences of others. Many of what we have seen and experimented, your generation has not experienced and seen yet. We have seen and you will see. The decades ahead are your decades, and it is you who should protect your revolution while you are qualified and full of motivation, and move it closer to its great ideal: that is, the emergence of a new Islamic civilization and the preparation for the rising of the great sun of wilayat (may our souls be sacrificed for him) [Imam Mahdi⁷]. To take steady steps in the future, we need to develop a good knowledge of the past and learn from the experiences. (Khamenei, 2019)

⁷ Imam Mahdi é o décimo segundo Imã da tradição xiita, considerado um importante guia espiritual.

E o mais importante, ele não se refere aos inimigos como "poderes satânicos", ou qualquer inimigo religioso - ele apenas os aponta como estados regulares e, no caso do regime Pahlavi, como um regime corrupto:

The Islamic Revolution and the establishment that rose from it started from scratch. Firstly, everything was against us: the corrupt regime of Taghut [Pahlavi tyranny]—which, in addition to its dependence and corruption, tyranny and being coup-based—was the first royal regime in Iran that was brought to power by the foreigners rather than by the force of sword; the government of the United States and some other Western governments; or the extremely chaotic situation inside Iran; and the shameful backwardness in science and technology, politics, spirituality, and any other virtue (Khamenei, 2019).

Mensagens como essa, de conteúdo patriótico, são transmitidas todo ano pelo líder Supremo na ocasião do Nowruz, o que demonstra que a articulação de símbolos nacionais tem sido mais frequentemente articulada na política contemporânea do regime. Em suma, o componente religioso continua presente, mas sua supremacia sobre o discurso identitário iraniano parece ter arrefecido. Se comparada às narrativas dos primeiros anos da República Islâmica, a postura adotada nos últimos anos do regime se mostra muito mais aberta ao nacionalismo, fato que é facilmente observável na singela transformação dos discursos de Khamenei.

O movimento reformista e a presidência Khatami

O surgimento do governo reformista do presidente Muhammad Khatami em 1997 mostrou que o discurso islâmico estrito sobre a nação iraniana não era tendência na plateia. A eleição de Khatami representou uma significativa quebra de protocolo na política iraniana. Nas palavras de Goncheh Tazmini (2009, p.9), *“Khatami won an unexpected landslide victory, and the monolithic Islamic republic – the stronghold of tradition and religious conservatism – was for the first time to be governed by a president who had pledged to forge a reformed and ‘modern’ Iran.”*.

Mohammad Khatami foi membro do Parlamento e Ministro da Cultura Islâmica quando Ali Khamenei era presidente da República. Em sua passagem pelo Ministério da Cultura, Khatami ganhou o status de “moderado”, por conta de sua política de maior tolerância e afrouxamento de restrições à filmes, músicas e artes

de forma geral (Tazmini, 2009, p.14). Obviamente, em meio aos grupos conservadores, as atitudes de Khatami não eram bem vistas, e a pressão sofrida o fez renunciar à sua posição no Parlamento iraniano. Mais tarde, entretanto, Khatami viria a ser eleito presidente da República.

Suas campanhas presidenciais tinham conteúdo abertamente reformista, mas reforçavam que essas ideias jamais iriam contra os princípios Islâmicos e os ganhos da Revolução: “*His route to reform was always via a broader interpretation of Islamic texts in order to adapt Islamic principles to the exigencies of the day.*” (Tazmini, 2009, p. 18). Conhecido pelo lema “diálogo entre civilizações”, Khatami desejava a saída da posição de pária internacional que a República Islâmica ocupava desde a revolução. Para além da liberalização política, o governo Khatami representou também a aberta flexibilização da dicotomia *Iranyatt/Islamyatt*. Enquanto a primeira colocava a herança pré-islâmica como a verdadeira essência da nação iraniana e dispensava a importância do Islã, a segunda fazia exatamente o oposto. As duas até então dificilmente coexistiam, e em nível de narrativa oficial eram constantemente colocadas uma contra a outra a fim de manter clara a diferenciação entre “nós” e “eles”. Para o regime, a *Iranyatt* era uma herança da dinastia Pahlavi, e o Islã é a clara e pura manifestação da verdadeira identidade iraniana. Khatami se apresentou, entretanto, como representante de uma identidade Islâmico-Iraniana, que preza tanto pela importância da herança pré-islâmica quanto pelo componente islâmico como peças fundamentais da identificação nacional (Holliday, 2007, p.31).

Branding himself the voice of the younger generation born into the postrevolutionary reality, Khatami expressed the identity concerns of those who had become culturally lost under the Islamic cloaking of the Iranian public sphere and state ideology. Khatami tried to pave a third way that did not exclude either the Islamic pillar or the Iranian pillar of identity, rejecting the notion that such a separation is even possible (Merhavy, 2019, p.159)

O discurso do excepcionalismo iraniano que foi desenvolvido (e redescoberto) nesse momento é imprescindível para manter de alguma forma a religião ainda no lugar central do discurso e, ao mesmo tempo, falar abertamente da importância da nação. Como afirma Holliday (2010, p.4), na narrativa de

Khatami: *“Islam is Iranianised and furthermore the framework for the political apparatus is not simply politicised Islam, but rather Iranian political Islam”*.

O Green Movement e a presidência Ahmadinejad

Com as eleições presidenciais de 2009, a República Islâmica enfrentou um de seus maiores desafios políticos contemporâneos. Para Mahdavi (2011, p.97), a presidência Khatami proporcionou a formação de uma sociedade civil politicamente ativa, que foi capaz de se organizar e inspirar o grande movimento de massas que se formaria nos anos seguintes. O *Green Movement* tomou as ruas de Teerã em protesto à suposta fraude nas eleições que garantiram a presidência de Mahmoud Ahmadinejad e provou à República Islâmica que a sociedade imporá resistências às políticas antidemocráticas. Para Fariba Adelhah (2012, p.18), *“the Green Movement has enabled disparate special-interest groups to unite in a national movement, thereby creating a whole which is greater than the sum of its parts”*.

Farideh Farhi (2012, p.3-4) argumenta que a crise se deu devido à ineficiência das duas principais instituições da República: as eleições e o líder supremo, incapazes de administrar as contradições e os conflitos políticos. O sistema eleitoral como o principal veículo de participação popular no regime islâmico foi incapaz de manejar os conflitos políticos. A perda da credibilidade do sistema eleitoral resultou em larga medida também no enfraquecimento da credibilidade do regime em si. Após a morte de Khomeini, a manipulação pelas alas conservadoras se tornou prática recorrente no cenário político iraniano. A ausência da figura carismática de Khomeini deixou também um vácuo de legitimidade que não foi devidamente preenchido (Farhi, 2012, p.5). Além disso, para Hamid Dabashi, o descontentamento popular, principalmente dos grupos mais jovens, com discurso extremamente dicotomizante da República Islâmica também se revelou durante o movimento.

What the regime overlooked was the (re)budding culture of cosmopolitanism among the remarkably young population of Iran, which had started showing symptoms of resentment for not only the long lasting, over-ideologicalization of their otherwise pluralist society

but also for the over-dichotomization of their world into parades of binaries: the imperial United States versus Islamic Iran, the colonial West versus the revolutionary Iran, the malfunctioning, tyrannical Islamic Republic versus a cluster of its old malfunctioning, inarticulate expatriate opposition groups, for example, the Monarchist, Mujahedin Khalgh Iran (Dabashi, 2011, p.4)

O ponto importante é: a narrativa conservadora e antiocidental perdeu o ímpeto de seus anos iniciais, e a coesão interna foi desestabilizada pela crise política. Principalmente para a geração mais jovem, que não viveu os desmandos da década de 70 nem o espírito revolucionário e anticolonial do final da mesma década, os velhos e binários discursos contra os Estados Unidos e o Ocidente perderam um pouco seu sentido. Para os que viveram essa época, a decepção poderia parecer ainda maior: não era nesse Irã que eles tinham em mente viver trinta anos depois. A figura política que inspirava o movimento era do aiatolá Ali Mortazeri – o candidato liberal à Líder Supremo, marginalizado pelo regime. O Green Movement foi fortemente reprimido e associado com conspirações patrocinadas pelas potências ocidentais, e diversas manifestações pró-regimes e pró-Ahmadinejad foram articuladas nesse período. Entretanto, como nos lembra Dabashi, na era da internet, a manipulação das notícias pelo regime tornou-se um pouco mais difícil:

Within minutes after national television staged its ludicrous show, the internet was flooded with contrary arguments: the difference between people's rallies and the government's rallies. In one, the police beats you up, shoots at you, and throws tear gas at you; in the other they provide you with bus, food and drink, and redirect the traffic for you [...] And the louder these rallies scream, the better the world knows how totally aware of their illegitimacy they are (Dabashi, 2011, p.163).

A política de Ahmadinejad, embora pertencente à uma corrente conservadora, representou certa continuidade com a presidência de Khatami no que diz respeito ao discurso identitário islâmico-iraniano. O posicionamento de Ahmadinejad foi, inclusive, muito questionado pelas alas conservadoras. O governo de Ahmadinejad organizou uma simpática recepção ao famoso cilindro de Ciro⁸,

⁸ O Cilindro de Ciro é um cilindro esculpido em argila onde está registrado uma série de direitos concedidos aos babilônios após a conquista pelo Império Persa em 539 a.C., por Ciro, o Grande. Alguns historiadores consideram as declarações registradas no cilindro como precursores da jurisdição sobre os direitos humanos.

vindo diretamente do Museu Britânico para exposição em Teerã em 2010, além da emblemática comemoração oficial do Nowruz realizada em Persépolis no ano seguinte – a primeira organizada pelo Estado desde a dinastia Pahlavi (Merhavy, 2019, p.163).

Given the importance of history to identity, especially in the development of a distinctive national identity, the notion that the Iranians had been devoid of any historical consciousness of their pre-Islamic past, this in effect was a myth of the profoundest political consequences for the future and for the development of nationalist narratives. Of course the Iranians had not forgotten their past; they had simply remembered it differently (Ansari, 2012, p.17)

A virada no discurso identitário da nação islâmica se mostrou de certo modo confortável para os governos que sucederam. Mesmo para o principal representante da ala conservadora do regime, o Líder Supremo aiatolá Ali Khamenei, o uso de conteúdo mais abertamente nacionalista e que preza pela íntima relação entre a identidade *Iranyatt* e *Islamyatt* se tornou recorrente após a presidência de Mohammad Khatami (Merhavy, 2019, p.154-157). O *Green Movement* também teve o importante papel de deixar o regime mais alerta da força da demanda popular.

Os apelos contemporâneos da República Islâmica

Em seu livro *Iran Reframed: Anxieties of Power in the Islamic Republic*, Bajoghli apresenta com precisão os desafios contemporâneos do regime. A dicotomia insider/outsider não existe somente no plano internacional, mas é imprescindível para o regime que ela exista no plano doméstico. Essa dicotomia é formada pelos “cidadãos de bem”, em farsi chamado pela expressão “khodi”, e o “outro” interno, denominado “gheyr-e kodi” – em farsi, khodi significa literalmente eu, self, e gheyr-e khodi, por sua vez, not-self, o que não é “eu”. Segundo Bajoghli “*the political imaginary of the Islamic Republic needs the figure of the gheyr-e khodi. If the gheyr-e khodi were to disappear altogether, it would threaten to dissolve the revolutionary collective itself*” (Bajoghli, 2019, p.76). Essa diferenciação dentro do território nacional é essencial para a manutenção do controle do regime em face à uma diversidade de grupos disputando narrativas. Se os dissidentes não podem ser escondidos, eles são enfrentados como produtos da influência ocidental e norte-americana, inimigos da República. A construção desse

discurso é explorada pelos veículos de produção cultural iranianos também como forma de mobilizar os afetos da jovem população.

A perda de credibilidade que o regime veio sofrendo com os anos criou a necessidade de reinvenção da propaganda pró-regime. Logo no início desse capítulo, pontuei que o grande desafio contemporâneo que a narrativa do Estado Iraniano enfrenta é o de atrair o público mais jovem. Para isso, os produtores culturais do regime têm investido, de acordo com Bajoghli, em produções mais sutis e diversificadas, que não são aparentemente identificadas como “*state sponsored*”. Essas produções têm sido, sobretudo, veiculadas pelas produções audiovisuais das indústrias musicais e cinematográficas.

A indústria cinematográfica iraniana está entre as doze maiores do mundo, graças ao forte investimento do governo em seu desenvolvimento. As motivações desse suporte obviamente estão relacionadas ao controle estatal da cultura e do aparato ideológico. Os primeiros anos da República Islâmica representaram a queda drástica da produção cinematográfica iraniana: as salas de cinema foram proibidas e diversos componentes dessa indústria – atores, produtores, diretores, etc – se exilaram nesse período. Entretanto, como diversos outros elementos já mencionados anteriormente nesse trabalho, o cinema iraniano foi ressignificado e passou a ser grande aliado dos interesses estatais. A reorganização da produção cinematográfica se deu com a criação de organizações capazes de controlar o conteúdo produzido, como a Fundação de Cinema Farabi (FCF), criada em 1983 (TAPPER & DÉVICTOR, 2002, p.67-69). Para além do aparato de controle, fora criado a *Narrative Foundation*, cujo objetivo era produzir filmes que favorecessem a narrativa da guerra e dos valores conquistados através do sacrifício. Essa fundação é responsável não só pela indústria cinematográfica, mas pelas produções teatrais, literárias e artísticas (Bajoghli, 2019, p.80).

A indústria cinematográfica contemporânea tenta, de acordo com Narges Bajoghli, atrair ao máximo os mais jovens cineastas, na esperança de que eles consigam atingir as mais novas gerações.

Their old stories were couched in their interpretation of Shia ethos of fighting against oppression that was embodied in the Karbala mythology of Iman Hussein. But these stories clearly no longer resonated with their

desired audience; they needed a new unifying story. This new story presented itself in the form of populist nationalism in the general population. (BAJOGHLI, 2019, p.100)

O enredo dessas produções gira em torno de literaturas produzidas no período pós-revolucionário e histórias que giram em torno do sacrifício da guerra, além de documentários sobre a vida de novos heróis nacionais, como do general Qassem Soleimani, pintado como o principal responsável pelo sucesso iraniano na luta contra o ISIS e pela segurança de sua população. O general iraniano foi morto em um ataque dos Estados Unidos ao aeroporto de Bagdá, no Iraque, em janeiro de 2020. Considerado o segundo homem mais poderoso da República Islâmica do Irã, ficando atrás somente do próprio aiatolá Ali Khamenei, Soleimani era membro da Guarda Revolucionária e Comandante da Força de Elite Quds, sendo o protagonista da política externa iraniana na região. No que diz respeito à sua aceitação popular, o general era glorificado pela mídia, e sua popularidade parecia ter grande adesão entre a população e ser um eficiente mecanismo de coesão social: “ [...]now adored not only by those who are pro-Islamic Republic but also, crucially, by those who view themselves as critical of the regime” (Bajoghli, 2019, p.110). O enterro de Soleimani, assim como no de Khomeini, reuniu milhares de pessoas, além de ter acarretado na morte de 56 cidadãos iranianos pisoteados durante a cerimônia fúnebre, tamanha a proporção do evento (MORTE DE, 2020).

Outras manifestações dos apelos de manutenção das emoções sociais favoráveis ao regime são os eventos culturais e os espaços criados pelo governo iraniano para que as famílias pudessem frequentar e, de certa maneira, perpetuar entre suas gerações o legado da revolução. Um desses locais é o *Sacred Defense Garden and Museum*, um museu gigante dedicado às memórias da “guerra imposta” contra o Iraque. O local é um dos grandes depositários dos sentimentos e narrativas populistas que surgiram com o passar dos anos. O museu conta com espaços dedicados aos mártires da guerra, imensas instalações e imensos espaços abertos e jardins onde as famílias são incentivadas a frequentar, bem como exposições de áudio e vídeo sobre o conflito. Bajoghli fala de uma das exposições oferecidas pelo museu, em que vários mapas do território iraniano são apresentados, desde o Império Persa até os dias de hoje, e a narrativa apresentada é a de que os membros da monarquia foram incapazes de preservar a integridade territorial do país, vendendo-o a seus

próprios interesses para as grandes potências, enquanto a República Islâmica lutou verdadeiramente pela nação. A autora atenta para dois fatores interessantes quanto à dinâmica do museu: o primeiro, é o fato dos guias do museu serem jovens estudantes: *“in an attempt to make the museum appealing to younger audiences, the museum’s administration had purposefully hired and trained young guides to give the place a sense of youthful dynamism”* (Bajoghli, 2019, p.102-103). O segundo, é a arquitetura moderna e futurista do espaço, fundado em 2012 a partir de um projeto de modernização da arquitetura de Teerã.⁹



Fonte: Iran Tourism and Touring Organization

A recriação de narrativas oficiais capazes de percorrer as gerações é o maior desafio e a maior ansiedade que a República Islâmica enfrenta nos dias atuais. A relação conflituosa com o Ocidente é fundamental para manter a linha divisória entre “nós” e “eles”, mas é preciso que os indivíduos que compõem o “nós” endossem também esse discurso. Assim, as novas narrativas tentam atrair os desejos individuais de seus cidadãos para o regime pós-revolucionário. É necessário que o regime seja visto como parte fundamental da realização da identidade iraniana, e é extremamente crucial que as novas gerações vejam nele algo pelo que lutar e defender – um objeto pelo qual eles estariam dispostos a guerra. Por isso a narrativa da guerra imposta é tão enfatizada; seus mártires deram sentido ao sacrifício e proporcionaram a liberdade de seus compatriotas – algo que eles também devem

⁹ É bastante interessante a semelhança entre algumas instalações do Sacred Defense Garden and Museum com o Museu Britânico de Londres.

estar dispostos a fazer. O discurso nacionalista recria seus meios e ressignifica seus símbolos em prol de sua própria existência, e é isso que vemos acontecer na República Islâmica do Irã.

6. Conclusão

Ao longo deste trabalho, observamos uma escala cronológica de desenvolvimento do nacionalismo no Irã Moderno. O nacionalismo, não só no Irã como em todas os outros Estados, não é um fenômeno natural. Benedict Anderson reforça que o sentimento nacional provém de uma crença imaginada na união entre membros de um mesmo Estado que supostamente teriam muito a compartilhar. O próprio Estado não é uma concepção natural, visto que foi concebido – em sua forma atual, apenas em 1648 com o Tratado de Westfália. Portanto, fica claro que o nacionalismo não pode ser um fenômeno natural que esteve sempre presente na história. A grande questão que envolve o nacionalismo explorada nessa pesquisa, aplicado ao entendimento de sua expressão no Irã, é a sua alta capacidade de adesão. O que faz da nação um significante simbólico tão forte? Que discurso é esse capaz de levar milhares de homens a encarar a própria morte por um objetivo que não os favorece de maneira direta? Foram essas perguntas que busquei responder ao longo deste trabalho a partir do marco teórico que associa a teoria pós-estruturalista à abordagem psicanalítica. A nação promete aos indivíduos a completude faltante, o sentimento de eterno pertencimento. No caso iraniano, o melhor e mais desenvolvido discurso nacional até então foi articulado pelo próprio regime revolucionário, embora este inicialmente tentasse desvincular-se de sua forma nacional. Através da simbologia religiosa, a Revolução de 1979 prometeu – e momentaneamente se fez cumprir, os apelos de completude de boa parte da sociedade iraniana.

Mostramos que, ao contrário do que se pode pensar, a Revolução não foi a via de um único ideal político – mas privilegiou o mais bem articulado. A questão religiosa foi extremamente favorecida, ao fim, pela perseguição do governo Pahlavi. A repressão do elemento religioso, extremamente relevante em um cenário em que a população é majoritariamente islâmica, fez com que a própria população buscasse expressão para sua identificação com outros projetos políticos – movimento que é descrito por Stavrakakis a partir da abordagem lacaniana como um sintoma social:

The more the affective dimension of political subjectivity and identification is repressed, the more a particular hegemonic project

excludes signifier associated or invested with political passion within a certain sociopolitical configuration, the more this dimension will seek expression through substitute political formations ('social symptoms'). (Stavrakakis, 2007, p.213).

Como Stavrakakis (2007, p.195) aponta que "*identification has to be understood as operating in both these distinct but interpenetrating fields: discursive structuration/representation and jouissance*". Dentro desses termos, o presente trabalho buscou apontar tanto o que é essa energia libidinal – em termos lacanianos traduzida na busca pela jouissance, investida na nação, quanto o aparato simbólico e discursivo que é construído pelo nacionalismo, e no caso aqui discutido, pela narrativa nacionalista que foi construída no Irã em seu período pós-revolucionário.

It is always such a dialectics between officially sanctioned ideals (imaginarised promises and illustrations of jouissance) and largely unofficial practices (partial encounters with a jouissance of the body) that structures an effective national identification (Stavrakakis, 2007, p.204).

Como vimos, o nacionalismo iraniano é um fenômeno moderno – mas que amparou fortemente a construção do Estado sob o regime Pahlavi. As ideias nacionalistas – inspiradas em um movimento intelectual "iluminista", alertavam para a necessidade da criação de um *ethos* nacional desde o final do século XIX e início do século XX. A narrativa sobre a necessidade de união em prol dos interesses tidos como nacionais e contra a intervenção das potências ocidentais se mostrava presente no território iraniano desde a dinastia Qajar, e foi o motor da Revolução Constitucional de 1905, sob a promessa do "despertar da antiga civilização" (Abrahamian, 2019, p.82), como foi discutido no capítulo 2. A construção de um projeto de identidade ligado ao "glorioso" passado do Império Persa foi articulada logo no início do século e reinventada ao longo dos anos da dinastia Pahlavi. O papel do Ocidente – ora como o inimigo a ser combatido, ora como o exemplo a ser seguido, (que em algumas ocasiões serviu a dupla função) se manteve até 1979, quando ele se tornou um dos principais atores da dita nova narrativa da nação iraniana: a razão de todos as crises e fracassos já enfrentados pela população iraniana.

É interessante, porém, apontar que o fortalecimento das bases do Estado Iraniano moderno – suas forças militares, seu sistema educacional, aparato jurídico e sua projeção como um Estado integrante do sistema internacional, foram majoritariamente realizações da dinastia Pahlavi, embora o sentimento nacional tenha se originado antes disso. A consolidação da identidade nacional foi, como em todos os projetos políticos, preocupação dos governos de Reza Khan e seu filho, justamente pela necessidade de unidade e coesão dentro desse incipiente Estado. O entrelaçamento desse governo com a política das grandes potências seguido da necessidade de “modernização” (entendida por esses governantes como o alinhamento ao secularismo ocidental), fez com que a oposição ao árabe, e conseqüentemente à religião de origem árabe, se tornasse um caminho prático para a narrativa da nação. O que o governo Pahlavi não levou em conta, entretanto, foi a (im)possibilidade de adesão a esse discurso numa realidade em que a parcela majoritária da população é islâmica. A contradição entre a formação de uma identificação nacional com a submissão política e econômica aos interesses de outras nações também se tornou evidente ao longo dos últimos anos do regime monárquico dos Pahlavi. A concorrência de identificações simbólicas promovidas pela religião, associada à indignação causada pelo que seria o “desprezo” à própria cultura – produzido pelo alinhamento total aos interesses ocidentais, fez com que o discurso que unia tanto o apreço pela já bastante consolidada identidade religiosa com o “orgulho de ser” iraniano, encontrasse sua audiência perfeita. A ideia de “ser” iraniano foi muito bem instaurada por Reza Pahlavi e seu projeto político, mas não foi capaz de se manter e sobreviver aos interesses políticos divergentes, enquanto o regime islâmico tem se mostrado bastante consciente desse desafio.

A construção da nação iraniana nos últimos quarenta e um anos evidencia o estabelecimento concreto do Ocidente como o outro, externo e estrangeiro, que precisa ser combatido. O discurso revolucionário se afastou da ideia de recuperação de um passado imperial glorioso, deixando de lado – ao menos por um breve período de tempo, as ditas “heranças” do Império Persa. A idolatria ao passado pré-Islâmico e imperial foi rejeitada e em seu lugar, a religião islâmica assumiu o papel principal no aparato simbólico de identificação iraniano. Sob essa perspectiva, tanto a religião como um agente agregador, quanto o ódio ao Ocidente como um mecanismo simbólico cujo objetivo é externalizar as diferenças, são instrumentos

fundamentais de manutenção desse regime ao longo dos anos. A fantasia reforçada pelo discurso político iraniano coloca o Ocidente como o agente externo capaz de impossibilitar que o Estado Iraniano atinja a “glória” a qual fora destinado por Deus. As diretrizes de política externa da República Islâmica se orientam diretamente para um princípio não só de não-alinhamento com o Ocidente, mas de um combate efetivo de suas políticas na região de influência iraniana, o que também pode ser importante fator a ser levado em conta ao pensar o envolvimento do Irã nos conflitos médio-orientais e, principalmente, a manutenção das relações conflituosas com os Estados Unidos. No conflito entre o “eu” iraniano e o “outro” ocidental é que residem os impulsos afetivos de sua audiência e também a existência do regime na configuração que conhecemos hoje.

Por fim, vale reforçar alguns pontos específicos discutidos ao longo do trabalho, e o primeiro deles diz respeito ao discurso revolucionário em si. A narrativa revolucionária protagonizada pela classe religiosa se mostrou desde o início ambivalente quanto ao relacionamento com o conceito e com a ideia de nação; muito embora o nacionalismo tenha sido interpretado como um produto político do Ocidente e tenha sido alvo aberto de críticas e resistência nos anos que antecederam a revolução – e também no momento inicial de estabelecimento da República, o vocabulário nacionalista e sobretudo seu conteúdo foram constantemente articulados, mesmo no desenvolvimento de críticas, como vimos no capítulo 4 com os trabalhos de Ali Shariati, do aiatolá Morteza Motahhari e do próprio Khomeini. O nacionalismo ao redor do mundo, e principalmente no Ocidente, era visto por eles como um problema para a *nação* iraniana. Essa primeira contradição é desde o início muito evidente. O segundo ponto é que essa contradição, mais do que uma contradição linguística, se mostrou presente também em forma e conteúdo na formação da República Iraniana: o aparato constitucional, os apelos culturais e a vida política do país mostraram que a ideia de uma solidariedade muçulmana universal jamais foi capaz de ultrapassar os interesses do grupo que era tido como nação iraniana. O desenrolar político após 1979, marcado por crises diplomáticas e guerras regionais, tornou ainda mais evidente o enrijecimento da ideia de nação dentro da República Islâmica. O sacrifício, a unidade e o apoio necessários para a consolidação desse regime dependiam em larga medida da capacidade de articular o amor e a simpatia da população iraniana pela sua nação. É evidente que o apelo

religioso não foi deixado de lado em nenhum momento; numa República Islâmica, Deus ainda é a causa e o motor de todas as coisas. O que vimos, entretanto, foi que os instrumentos afetivos utilizados pelo regime – tanto o ódio pelo Ocidente como a simpatia e amor pela religião – tiveram de ser reinventados e rearticulados ao longo desses quarenta e um anos de República Islâmica. O discurso nacional se deparou com o choque geracional e tornou seus apelos nacionalistas muito mais abertos, abordando elementos culturais que não são parte necessária do aparato religioso e assumindo uma identificação Islâmico-Iraniana.

7. Referências Bibliográficas

ABRAHAMIAN, E. *A history of modern Iran*. New York: Cambridge University Press, 2019. 343p.

ADELKHAH, F. The Political Economy of the Green Movement: Contestation and Political Mobilization in Iran. In: NABAVI, N (org). *Iran: From Theocracy to the Green Movement*. New York: Palgrave MacMillan, 2012. p.17-38.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 332p.

ANSARI, Ali. *Modern Iran*. Routledge, 2007. 392p.

_____. *The politics of nationalism in Iran*. Cambridge University, 2012. 344p.

AXWORTHY, Michael. *Iran: what everyone needs to know*. New York: Oxford University Press, 2017. 225p.

AYUBI, Nazih. *Political Islam: religion and politics in the Arab World*. London and New York: Routledge, 1993. 304p.

BAJOGHLI, Narges. *Iran Reframed: anxieties of power in the Islamic Republic*. Stanford: Stanford University Press, 2019. 176p.

BELL, Duncan S.A. *Mythsapes: Memory, Mythology, and National Identity* *British Journal of Sociology* 54 (1): 63–81. 2003.

CAMPBELL, David. *Writing Insecurity: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 280p.

COGGIOLA, Oswaldo. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: Editora Unesp, 2008. 152p.

_____. *Islã histórico e islamismo político*. Instituto da Cultura Árabe, 2007.

DABASHI, Hamid. *The Green Movement in Iran*. New Jersey: Transaction Publishers, 2011. 182p.

DEMANT, Peter. *Islam vs. Islamism: the dilemma of Muslim World*. Connecticut: Praeger, 2006. 312p.

_____. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2013. 428p.

DEVICTOR, Agnes. Classic Tools, Original Goals: Cinema and Public Policy in the Islamic Republic of Iran (1979–97). In: TAPPER, Richard (org). *The new Iranian cinema: Politics, Representation and Identity*. London and New York: I.B. Tauris & Co, 2002. p.66-85

EBERLE, Jakub. *Narrative, desire, ontological security, transgression: fantasy as a factor in international politics*. Journal of International Relations and Development, 2017.

FARIH, Farideh. The Tenth Presidential Elections and Their Aftermath. In: NABAVI, Negin (org). *Iran: From theocracy to the Green Movement*. New York: Palgrave MacMillan, 2012. p.3-15

FREUD, Sigmund. O Futuro de uma Ilusão. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. 298p.

_____. O Mal-Estar na Civilização. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. 298p.

GANJI, Akbar. *Who is Ali Khamenei: The Worldview of Iran's Supreme Leader*. Foreign Affairs 92: 24-41. 2013.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press, 1963. 152p.

HOBBSAWM, E. RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.158p.

HOLLIDAY, S. *The Politicization of Culture and the Contestation of Iranian National Identity in Khatami's Iran*. Studies in Ethnicity and Nationalism. Vol 7, No 1, 2007.

IRAN TOURISM AND TOURING ORGANIZATION. Holy Defense Museum. Disponível em: < <https://www.itto.org/iran/attraction/Holy-Defense-Museum-Tehran/>> Acesso em: 18 mai.2020

IRÃ. Constituição (1989). *Constituição da República Islâmica do Irã*. Embaixada da República Islâmica do Irã. Disponível em: < <http://pt.brasilia.mfa.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=424&pageid=5629>> Acesso em: 04 jul. 2018.

KHAMENEI, A. *The “Second Phase of the Revolution” Statement addressed to the Iranian nation*. Fevereiro, 2019. Disponível em: <<http://english.khamenei.ir/news/6415/The-Second-Phase-of-the-Revolution-Statement-addressed-to-the>> Acesso em: 15. jan. 2020

KHOMEINI, Ruhollah. *“We Shall Confront the World with Our Ideology”*. MERIP Reports, No. 88, Iran's Revolution: The First Year (Jun., 1980), pp. 22-25. Middle East Research and Information Project, Inc. (MERIP) Disponível em < <https://www.jstor.org/stable/3011306> > Acesso em 15 jan. 2020

_____. *Islam and Revolution*. London and New York: Routledge, 2010. 461p.

KINZER, S. *All the Shah's men: an American coup and the roots of Middle East terror*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2003. 258p.

LEAMAN, Oliver. *The Quran: an encyclopedia*. London and New York: Routledge, 2006. 801p.

LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. 3ª ed. New York: Routledge, 2015. 312p.

MAGALHÃES, E. *Geopolítica e projeto nacional de desenvolvimento: Arábia Saudita, Egito, Irã e Iraque no contexto da Guerra Fria*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Economia, Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional, 2015.

MAHDAVI, Mojtaba. *Post-Islamist trends in Post-Revolutionary Iran*. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol.31, No.1, 94-109, 2011. DOI:10.1215/1089201x-2010-056

MANDAVILLE, Peter. How do religious beliefs affect politics? In: EDKINS, Jenny; ZEHFUSS, Maja (org). *Global Politics: A New Introduction*. 2ª ed. Londres e Nova York: Routledge, 2014. p. 108-131.

MANDELBAUM, Moran. *State, nation, society: the congruency fantasy and in/security of the body-national/social*. Critical Studies on Security, 2016. DOI: 10.1080/21624887.2016.1163921

MATIN, KAMRAN. *The Alchemist of the revolution: Ali Shariati's political thought in international context*. Journal of Global Studies. 2014, Vol. 6 Issue 1, p1-17.

MERCER, J. *Feeling like a state: social emotion and identity*. International Theory, Vol. 6 (3), 2014.

MERHAVY, M. *National symbols in Modern Iran: Identity, Ethnicity, and Collective Memory*. New York: Syracuse University Press, 2019. 280p.

MORTE de Qasem Soleimani: dezenas são mortos em tumulto durante funeral de general morto pelos EUA. BBC Brasil [S.I.], 2020. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51022307>> Acesso em 27 jun. 2020.

MOTAHHARI, Morteza. The Nature of the Islamic Revolution. In: AFSHER, Haleh (org.). *Iran: the revolution in turmoil*. London: The Macmillan Press, 1985. p.201-219

_____. *Western Nationalism and Islamic Nationhood*. Tradução Sayyid Wahid Akhtar. Al-Tawhid, Vol 5, N.3-4, 1960. 26p.

MURPHY, John. *Ali Khamenei*. New York: Chelsea House, 2008. 143p.

PARASHAR, Swati. Anger, War and Feminist Storytelling. In: Åhäll, Linda; Gregory, Thomas. *Emotions, Politics and War*. New York: Routledge, 2015. p.71-85

RAM, Haggay. *The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran*. Nations and Nationalism, 6(1), 67-90, 2000. DOI:10.1111/j.1354-5078.2000.00067.x

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 528p.

SALEH, A; WORRALL, J. *Between Darius and Khomeini: exploring Iran's national identity problematique*. *National Identities*, 17:1, 73-97, 2015. DOI:10.1080/14608944.2014.930426

SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell. 1986. 336p.

STAVRAKAKIS, Yannis. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, theory, politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. 320p.

SUBANI, Hamad. *The secret history of Iran*. *Cabal Times*, 2013. 314p.

TEHRAN TIMES. A walk through Sacred Defense Museum in Tehran. Agosto, 2017. Disponível em: < <https://www.tehrantimes.com/news/415672/A-walk-through-Sacred-Defense-Museum-in-Tehran> >. Acesso em 18-05-2020.

WELDES, Jutta. et al. *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. 432p.

WOODWARD, Katharine. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000/1997. p. 7- 39

XAVIERE, J (org). KHOMEINI, Ruhollah. *The little green book: the astonishing beliefs of the man who has shaken the Western world*. Translation by Harold Salemsen. New York: Bantam Books, 1985. 75p.

ZERUBAVEL, Eviatar. 1996. *Social Memories: Steps to a Sociology of the Past* *Qualitative Sociology* 19 (3): 283-299.

ZOBEL, Hermann. Funeral of Imam Khomeini. Youtube, 11 nov. 2015. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=-2Vh4m2t3-w> >. Acesso em: 10 mai. 2020