

O modelo de governo do Irã pós-revolução e os desafios para seu funcionamento

Renatho Costa¹

Resumo: Este artigo analisa a estrutura de poder no Irã em seu período contemporâneo e o processo de implantação do *wilayat al-faqih* como sistema de governo no país. Também analisa o significado desta transição política para a estrutura do sistema internacional, haja vista o *mainstream* das Relações Internacionais pautar suas análises no modelo estadocêntrico e relativizar valores pungentes da cultura, como a religião. Metodologicamente, parte-se da análise da estrutura do sistema internacional e a correlação de forças dos Estados – a partir da perspectiva das Escolas de Relações Internacionais –; utiliza-se, também, as palestras do aiatolá Khomeini sobre o *wilayat al-faqih* proferidas em 1970. O artigo conclui que ainda que a religião tenha sido afastada do Estado, continua sendo uma variável fundamental para compreender a atuação de determinados Estados e seus posicionamentos no Sistema Internacional.

Palavras-chave: Irã, Khomeini, Relações Internacionais, Religião, Wilayat al-Faqih.

Abstract: This article analyzes the power structure in Iran in its contemporary period and the process of implementation of *wilayat al-faqih* system of government in the country. It also analyzes the significance of this political transition to the structure of the international system, given the mainstream of international relations base their analyzes on estadocêntrico model and relativize poignant values of culture, and religion. Methodologically part is the analysis of the international system structure and the correlation of forces of the states - from the perspective of International Relations Schools -; is used also the lectures of Ayatollah Khomeini on *wilayat al-faqih* delivered in 1970. The paper concludes that although religion has been removed from the State remains a key variable to understand the actions of certain states and their positions in the International System.

Keywords: Iran, Khomeini, International Relations, Religion, Wilayat al-Faqih.

Introdução

A importância da Ásia Central para os Impérios russo e britânico foi inegável. Para a manutenção do modelo colonialista era necessário expandir o poder e, no século XIX, poder estava vinculado diretamente à dimensão territorial, ou seja, aos pressupostos geopolíticos ratzelianos². Nesse sentido, estas duas grandes potências travaram o que ficou conhecido

¹Doutor em História Social (FFLCH-USP). Professor do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Coordenador do Grupo de Análise Estratégica – Oriente Médio e África Muçulmana (GAE-OMAM). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4147542129499962> Email: renathocosta@unipampa.com.br

² Friedrich Ratzel foi um geógrafo alemão que, no final do século XIX, tornou-se conhecido por ter criado o conceito de Geografia Política e proposto a teoria na qual explicava o desenvolvimento dos Estados. Baseando-se nas Ciências da Natureza, Ratzel propunha que o Estado seria um organismo vivo e sua tendência natural seria

como o Grande Jogo, ou seja, uma tentativa de ampliar o poder na Ásia Central através da dominação direta ou indireta dos países da região. Este processo reafirmava a estrutura multipolar do sistema internacional que prevalecia à época, o qual ainda congregava outros atores europeus.

Esta forma de atuação das potências também estava pautada pelo entendimento de superioridade dos valores europeus consumados pelo liberalismo e, em certa medida, por reminiscências de um darwinismo social. Dessa maneira, aspectos étnicos e religiosos eram deixados de lado e subjugados, uma vez que eram percebidos como pertencentes a povos em nível de desenvolvimento inferior.

Esta percepção reinante na Europa foi, inclusive, o argumento utilizado pela Liga das Nações para legitimar a divisão do Oriente Médio entre as grandes potências da época, França e Grã-Bretanha, uma vez que entendiam que os povos dos estados que surgiram do extinto Império Otomano não estariam em condições de se autogovernarem, e, para tanto, necessitariam de “tutores”. Daí a implantação do sistema de Mandatos.

Se, por um lado, esta normatização do domínio dos povos islâmicos imposta pela Liga das Nações não alcançou todas as regiões da Ásia, por outro, não impediu que as potências interferissem nos desígnios dos demais estados da região. E, nesse sentido, o Grande Jogo travado por ingleses e russos – depois, estadunidenses e soviéticos – transformou o destino do Irã, pois interferiu diretamente junto aos governantes do país até a Revolução Islâmica, em 1979. Seja pela perspectiva geopolítica ou econômica – tendo em vista que o Irã logo surgiu como um grande produtor de petróleo –, Inglaterra e Rússia ratificaram a permanência do governo monárquico no início do século XX e impuseram a mudança de dinastia, trazendo ao poder os Pahlavi.

O reflexo deste ato repercutiu diretamente nos desígnios do país durante o século XX, uma vez que o gradual empoderamento da dinastia Pahlavi, em muitos sentidos, fez com que a religião xiita fosse deixada de lado. E, devido ao alinhamento do xá aos interesses ocidentais, inicialmente não houve alteração geopolítica na região, no entanto, quanto mais a religião xiita passou a questionar a maneira com que as potências atuavam no país e seus

buscar o crescimento para atender às necessidades de seus cidadãos, o que passou a ser conhecido como “espaço vital”.

interesses espúrios, maior foi a preocupação acerca do caminho que o reavivamento islâmico poderia trilhar no Irã.

Não se pretende, contudo, desconsiderar a influência dos ulemás³ junto aos muçulmanos e afirmar que o Irã tenha deixado de ser xiita e abandonado os princípios islâmicos, no entanto, durante a dinastia Pahlavi houve momentos em que nitidamente a opção pelo secularismo era apontada como edificante para que o país “deixasse o subdesenvolvimento” e o suposto atraso. Esta atitude veio agregada a programas de ocidentalização cultural e político-administrativos, o que, em parte, fomentou a reação dos clérigos islâmicos e a busca pela “restauração do modelo de governo ao vivenciado pelos muçulmanos durante o período do profeta”, ou seja, à instauração do *wilayat al-faqih*⁴.

Para as potências ocidentais, a possibilidade de que um modelo de governo regido por valores religiosos viesse a se impor aos princípios seculares sedimentados, se apresentava como algo extremamente perigoso. Seja pelo risco do alastramento deste modelo para os demais países islâmicos, ou mesmo pelo receio de que pudesse representar a ruptura do processo de dominação exercida na região. De certo modo, ainda que na década de 1970 Fukuyama não tivesse declarado o “Fim da História”, no que tange à estrutura do sistema internacional, a ruptura entre os poderes temporal e espiritual já fazia parte dos elementos constitutivos do Estado moderno e a reabertura da possibilidade do exercício do poder por regimes religiosos trazia a preocupação de que pudesse haver a corrupção dos valores do liberalismo defendidos pelas potências ocidentais. Ou seja, a um sistema internacional norteado pelos valores vestefalianos, não cabia revisão, com isso, a História não teria chegado ao final com a vitória do liberalismo – de acordo com a proposição de Fukuyama (1989) –, mas sim pela absorção do estadocentrismo, pois significaria o modelo mais evoluído que o homem poderia criar para se organizar no sistema internacional⁵.

³ O conceito de ulemás (tradução de *ulamā*) é mais comumente utilizado para descrever o corpo de clérigos muçulmanos com amplo conhecimento em ciências islâmicas. No entanto, a adoção do termo varia de acordo com o segmento religioso, neste estudo será utilizado o entendimento xiita, qual seja, de que são os clérigos que possuem grande conhecimento religioso e ocupam uma posição privilegiada na hierarquia religiosa.

⁴ Sistema de governo no qual o governante máximo é uma autoridade religiosa devido à sua erudição no que tange aos conhecimentos acerca do Islã.

⁵ Outras vertentes teóricas das RI passaram a questionar seus postulados epistemológicos e ontológicos, tais como o Pós-Modernismo, o Pós-Estruturalismo e a Teoria Crítica. E, dentre seus postulados, o estadocentrismo tende a ser um dogma altamente questionável, mas o fato de ainda não ter sido alterado também se constitui em um fator relevante e necessário de ser analisado.

Assim, este artigo analisa a estrutura de poder no Irã em seu período contemporâneo e o processo que fez com que o aiatolá Khomeini propusesse a retomada do *wilayat al-faqih* como sistema de governo para o país. Ainda, analisa o significado desta transição política para a estrutura do sistema internacional, haja vista o *mainstream* das Relações Internacionais pautar suas análises no modelo estadocêntrico e relativizar valores pungentes da cultura, como a religião. Dessa forma, e, considerando o fato de que o *wilayat al-faqih* fora constituído para ser um sistema universal, sua aplicação traria um risco subjacente ao Ocidente, haja vista a estrutura organizacional do modelo islâmico não atribuir a soberania ao Estado, mas sim a Deus e, conseqüentemente, àqueles que falam em seu nome.

Com isso, a transformação gerada pela Revolução Islâmica, em 1979, muito mais do que romper com uma aliança entre Irã e Estados Unidos, levou à revisão dos parâmetros nos relacionamentos internacionais cujo elemento religioso estivesse presente. Ainda, o processo de (re)construção destas relações implicou, e ainda implica, em maneiras distintas de se estabelecer a interação entre os atores internacionais, muitas vezes desconsiderando, inclusive, o direito à soberania dos Estados islâmicos em detrimento dos interesses geopolíticos e econômicos do Ocidente.

AS REGRAS DO PODER

Como toda sociedade moderna, e a iraniana não fugiu à regra, o processo de sujeição a um poder centralizado também ocorreu. Nesse sentido e, tendo como referência seus desenvolvimentos históricos, é possível perceber que a instituição do poder – nesse caso utiliza-se a concepção de Weber de que “[...] poder significa: qualquer probabilidade (possibilidade) de impor a própria vontade em uma relação social, mesmo contra a resistência, independentemente de que base esta possibilidade se fundamente”⁶ (apud BRUUN, 2007, p. 245) – dentro do Império/Estado era clara e sua hierarquização também foi assimilada pelos persas (e depois iranianos).

A existência de um xá que exercesse a dominação sobre seus súditos fez com que a sociedade pudesse manter-se unida nos momentos críticos em que o império (Estado) foi

⁶ Todas as traduções da língua inglesa para a língua portuguesa são do autor do artigo.

confrontado⁷. Contudo, o processo que leva à legitimação da liderança – que, de acordo com Weber (2004), advém de características distintas, mas que podem ocorrer simultaneamente – dos xás persas não pode ser entendido somente a partir dos “tipos puros”, mas sim, como uma mescla de elementos que formariam seu “arcabouço de dominação”.

Na evolução do carisma político, a realeza representa um caso particularmente importante no desenvolvimento histórico da legitimação carismática das instituições. O rei está em toda parte, essencialmente no senhor da guerra, e a realeza evolui do heroísmo carismático.

Na forma que ela se apresenta na história dos povos civilizados, a realeza não é a mais antiga forma evolutiva de dominação "política". Por dominação "política" se entende um poder que vai além e que é, em princípio, diferente da autoridade nacional. É diferente, porque, em primeiro lugar, não é dedicado a liderar a luta pacífica do homem com a natureza; é, antes, dedicado à liderança no conflito violento de uma comunidade humana com outra (WEBER, 1991, p. 251).

Nesse contexto apresentado por Weber, o monarca guardaria fortes semelhanças, no que tange às suas funções, ao papel que os xás persas desempenhavam. O poder das armas era um elemento profundamente reconhecido pelos súditos para a preservação do império, contudo, nesse caso ainda havia a sobreposição da religiosidade xiita, isso porque, o poder do xá também subsistia a partir do momento em que concomitantemente era entendido como um defensor do Islã.

No entanto, paralelamente à estrutura política que se fundamentava diante da dominação dos xás, a Pérsia era envolvida pela forte influência do xiismo. Assim, da mesma maneira que nas sociedades baseadas em regras e hierarquia encontram-se indivíduos dispostos a serem dominados e outros que buscam a dominação, no caso iraniano a dupla ascendência – política (por parte do xá) e religiosa (por parte dos ulemás) – propiciou momentos de coalizão no exercício do poder e outros no qual perdurou o conflito.

Weber (2004) expõe que no interior de uma sociedade é necessário que haja elementos que detenham o poder ou que possuam formas de autoridade legitimamente reconhecidas. Hourani (2001), por sua vez, ressalta que nas sociedades pré-islâmicas havia um modelo de liderança semelhante ao que fora legitimado pelos muçulmanos após o processo de conversão e, dentre os aspectos principais, o modelo patriarcal tinha grande influência. Ainda, quando essa estrutura de dominação é ampliada para o nível estatal, Weber enfatiza que não basta que

⁷ Nesse caso há de considerar que a islamização dos persas também fez com que surgisse um inimigo natural ao seu lado, qual seja, o Império Otomano. Assim, a relação conflituosa entre xiismo e sunismo também é um elemento facilitador da identidade persa.

a centralização do poder perdure, faz-se necessário que mecanismos sejam criados ao redor do governante para a execução de suas ordens.

Assim, a rede de apoio em torno daquele que exerce a dominação é fundamental para a legitimação e sedimentação do exercício do poder. Tendo isso em vista, os monarcas persas não deixaram de considerar essa questão à luz do “direito divino atribuído à dinastia” e/ou pelo “direito de se sobrepor aos ilegítimos”, nesse segundo caso – ocorrido, basicamente, através de guerras ou golpes de estado (em período contemporâneo) – a questão da legitimidade, ou não, muitas vezes estava ligada à base de apoio que a nova dinastia constituía para ser reconhecida. Ainda, é fundamental assinalar que o processo de dominação se distingue do simples exercício de poder por parte de um soberano, isso porque, a dominação procura encontrar a estabilidade, fugir ou reduzir os confrontos. O Irã, muito claramente, conseguiu, apesar das tensões pontuais (internas e externas), manter um soberano que exercesse a dominação a partir da legitimação hierárquica e também frente à religião muçulmana xiita. Esse processo de legitimação do xá estava baseado no entendimento de que um soberano que defendesse a religião (xiismo) receberia o endosso dos fiéis e dos ulemás. Esse modelo coaduna com a percepção weberiana de que a dominação é fundamental para a sociedade, pois serve como regulador de ações e modelador da ordem social.

Ainda, Eaton (1999) nos traz que Weber, em sua análise acerca do mundo muçulmano, aponta para alguns entendimentos que podem ser aplicados no desenvolvimento do império persa, isso porque,

Weber entendeu a política islâmica como um Estado patrimonial, isto é, uma entidade na qual o exército, a burocracia do *ulemá* e os comerciantes eram todos dependentes da família imperial, e cujas estruturas financeira e política dependem da conquista e integração de novas terras (as terras tiveram grande importância para agregar os interesses desses grupos e a relação não sofreu alteração com a “estabilização territorial”, pois a dependência se manteve devido à família real continuar “as conquistas para o país” em outros campos econômicos) (EATON, 1999, p. 168).

Desse modo, é possível perceber que, apesar de os xás constituírem mecanismos para sua manutenção no poder, o fator que poderia desequilibrar nessa estrutura era a religião – representada pelos ulemás. Isso porque, como detentores da legitimidade em falar em nome

do xiismo, basicamente eles se sujeitaram ao papel de coadjuvantes⁸ até o final do século XIX, quando começaram a se impor frente ao poder do monarca. Esta transição tem como evento marcante a *fatwa*⁹ do aiatolá Shirazi¹⁰, a qual o aiatolá Khomeini – em seus discursos em Najaf (1970), na ocasião da apresentação do modelo do *wilayat al-faqih* aos seminaristas – tratava com distinção e expunha que “[...] novamente, quando Mirza Muhammad Taqi Shirazi deu ordens para a *jihad* – ou “defesa”, como eles a chamaram – todos os ulemás obedeceram, porque sua ordem era uma decisão governamental” (KHOMEINI, 2005, p. 112). Com esta postura de Khomeini, muito mais do que apontar para uma ruptura com o regime do xá Reza Pahlavi, trazia a liderança da comunidade islâmica para si, e impunha que todos os ulemás atuassem a partir de sua coordenação.

⁸ Quando, aqui, utiliza-se esse termo “coadjuvante”, não se pretende, de modo algum, deixar de considerar a importância de algumas dinastias xiitas, inclusive, o período dos Buídas (934-1055) merece destaque. Contudo, neste caso, entende-se que o exercício do poder pelos próprios ulemás só viria a acontecer com a Revolução Islâmica no Irã, no final da década de 1970. Ali, os clérigos teriam conseguido desempenhar o papel de protagonistas em sua história, pois além de exercerem o poder, subverteram o modelo ocidental instituído.

⁹ Trata-se de um instrumento religioso que pode versar sobre temas diversos e que estabelece aos fiéis como proceder, somente pode ser emitido por juristas da mais alta hierarquia do Islã, haja vista pressupor que possuam grande conhecimento sobre a religião.

¹⁰ Quando o xá Nasir ed-Din, da dinastia Qajar, percebeu que o sistema de arrecadação de impostos do Irã já não mais satisfazia aos interesses de seu governo e não possibilitaria a manutenção do estilo Qajar, um dos caminhos que surgiu para sanar esse problema foi a venda de concessões públicas. Para tanto, lançou mão das prerrogativas do poder absoluto e vendeu direitos de mineração, das estradas de ferro, bancários, dentre outros segmentos que gerassem fundos para o governo. O beneficiário dessas concessões foi o barão britânico Julius de Reuter, que, apesar de seus interesses comerciais, também atuava em prol da Inglaterra no “Grande Jogo” (DANIEL, 2001, p. 114). Essas concessões significaram a dilapidação quase que absoluta das riquezas do estado iraniano, além de uma enorme insatisfação russa, a qual, depois de intensa pressão sobre o xá, fez com que rompesse o acordo com Reuter. No entanto, o xá continuaria a negociar com estrangeiros outras concessões e, em 1890, compensou Reuter por “suas perdas” nos negócios anteriores, com a concessão do tabaco. Nessa nova negociação, a empresa britânica detinha os direitos de monopólio sobre o tabaco e, somente ela poderia comprá-lo, vendê-lo e exportá-lo, sem qualquer competição interna. Esse evento marcou a Revolta do Tabaco (1891-1892) e que instigou a participação dos ulemás, pois a total mudança de conjuntura político-econômica fez com que o Grande Aiatolá Mirza Mohammed Hassan Husseini Shirazi (considerado o *marja' al-taqlid*), através de uma *fatwa*, decretasse o início do boicote ao tabaco. Para que o aiatolá Shirazi assumisse um posicionamento tão enfático contra um governo que estava estabelecido há anos, buscou justificativa para sua *fatwa* na doutrina xiita, contudo, também em interesses corporativos que poderiam ser entendidos como pragmáticos. Com este ato, o aiatolá Shirazi estabeleceu uma relação muito objetiva entre religião e política, o que propiciou o sucesso em sua demanda. Assim, primeiramente expôs que o tipo de obrigação que se estabelecia com o monopólio do tabaco levaria as pessoas a se sujeitarem à compra e venda a partir de uma só fonte, o que era entendido como uma “restrição de liberdade”, por isso, incompatível com os desígnios do Islã. Também, devido ao papel de destaque que o ulemá exercia na sociedade iraniana, foi capaz de incutir junto à população o entendimento de que atribuir uma concessão a um estrangeiro, não-muçulmano, seria um ato exorbitante e merecedor de penalização, ou revisão. Por outro lado, grande parte dos ulemás mantinha vínculo com comerciantes e associações ligadas ao comércio do tabaco e, com o monopólio imposto pelo xá seus rendimentos ficariam comprometidos, por sua vez, a redução dos lucros de vendas restringiria a quantidade de doações para suas mesquitas. De fato, o movimento criado contra o xá se alastrou por várias localidades do Irã e, para evitar o colapso do estado, a concessão do tabaco foi revista e cancelada.

Cabe salientar que a estrutura de poder dentro do xiismo começou a ser construída a partir da sucessão do profeta Mohammad, assim, gradualmente, o modelo do imamato¹¹ ganhou legitimidade. Entretanto, com a Ocultação¹² gerou-se uma lacuna no poder e foi nesse momento que os xiitas passaram a delegar o direito de serem governados por pessoas que se encarregassem de defender os seus valores, mesmo não sendo clérigos. Evidentemente que essa explicação traz um entendimento que não satisfaz a todos os ulemás e, por isso, tornou-se objeto de questionamento e justificativa para defender a necessidade de o reestabelecimento do modelo do *wilayat al-faqih*. O suposto afastamento desse “tradicional modelo islâmico” de governo teria ocorrido devido a uma questão conjuntural, não por sua falibilidade, como exporia Khomeini futuramente.

O *wilayat al-faqih*, de acordo com Khomeini, representa o exercício do poder legitimado por Deus e, se entendido dessa forma, pressupõe que não teria havido qualquer interação humana para alterar seus desígnios, apenas, conforme alguns aiatolás defendem, a situação política não permitia que fosse colocado em prática. Por outro lado, outros aiatolás mais conservadores entendem que o *wilayat al-faqih* continuou sendo exercido e que havia o reconhecimento dos ulemás acerca de quem deveria ocupar o posto de *marja*¹³. No entanto, novamente, o argumento utilizado para justificar a não-busca pelo direito de governar politicamente a *ummah*¹⁴ recai à impossibilidade de enfrentar o poder militar dos xás.

É fato que os ulemás, assim como os xás, gozaram de legitimidade para o exercício do poder que estava fundamentado na religião ou na tradição. E, nesse sentido, a dominação pode ser entendida como consentida porque ambos conseguiram o endosso da população. Porém, o elemento que muitas vezes é entendido como desequilibrador nessa balança é a influência das

¹¹ O termo Imã (aquele que fica à frente de sua congregação; o líder) é comumente utilizado para personificar as lideranças que sucederam ao profeta Mohammad, e, devido a isso, transformou-se em um conceito fundamental do xiismo, ou seja, o instituto do Imamato. Entretanto, somente a partir do século X, quando a Ocultação já tinha ocorrido, foi que os clérigos xiitas passaram a elaborar o conceito de “Imamato do Duodécimo” (HALM, 2004, p. 38).

¹² Termo utilizado para designar o período posterior ao “desaparecimento” do Imã Mahdi (12º na sucessão do profeta Mohammad), segundo a vertente xiita do Duodécimo. A partir deste momento, os xiitas passam a aguardar o retorno do Mahdi para o restabelecimento da ordem na Terra.

¹³ *Marja al-Taqlid* é a “[...] autoridade a ser seguida. A mais alta autoridade no ranking dos xiitas do Duodécimo que executam a xaria. O termo é normalmente aplicado entre os quatro e oito mais altos juriconsultos (aiatolás) local ou nacional; na escala mundial, é aplicado apenas a um ou dois juriconsultos. A posição é adquirida informalmente e depende dos padrões de lealdade e fidelidade e da conduta percebida do jurista” (OXFORD ISLAMIC STUDIES ONLINE).

¹⁴ Entende-se *ummah* como a comunidade que engloba todos os muçulmanos, desprezando os aspectos nacionais, haja vista este ser um conceito incorporado dos valores ocidentais.

potências estrangeiras no Irã. Este é um fator altamente significativo e presente nos discursos de Khomeini; neles, essas potências são os *imperialistas* que tentam subjugar o Islã para imporem um modelo de sistema internacional fundamentado em valores ditos universais, contudo, que não comportariam a perspectiva islâmica em sua plenitude.

Assim, envolto numa crise e, com os xás tendo a legitimidade para governar o Irã questionada – após a Revolta do Tabaco (1891-1892), na qual a Grã-Bretanha estava envolvida –, os ulemás perceberam que a cisão estava feita, desse modo, logo no início do século XX o processo de elaboração da Constituição apontou para o caminho afortunado que o país seguiria. Ou seja, a desconstrução da legitimidade do governo do xá e o (re)fortalecimento dos princípios xiitas transcorreram por todo o século XX – às vezes mais enfaticamente e outras utilizando a estratégia do *quietismo* –, mas ganharam ênfase e foram direcionados para a construção de um estado islâmico nos discursos proferidos pelo aiatolá Khomeini em Najaf, Iraque, em 1970. Assim, a seguir será analisado como Khomeini direcionou o Irã para o caminho do governo islâmico e congregou a população neste projeto. Ainda, como utilizou os elementos doutrinários do xiismo para, de modo pragmático, fundamentar a Revolução Islâmica e apontar para uma nova perspectiva de embate no sistema internacional, qual seja, apontando para o retorno do elemento religioso (poder espiritual) contra o secular (poder temporal) – algo que já havia sido superado pelos ocidentais desde Vestefália, em 1648.

A CONJUNTURA FAVORÁVEL PARA O WILAYAT AL-FAQIH

Entre os dias 21 de janeiro e 8 de fevereiro de 1970, durante seu exílio na cidade de Najaf (Iraque), Khomeini proferiu treze discursos que se tornariam a base para a proposição do governo que seria instaurado no Irã uma década depois. Khomeini, ao proferir esses discursos, tinha a clara intenção de apontar os equívocos dos governos seculares – principalmente aqueles que, segundo seu entendimento, eram formados pelas potências *imperialistas* –, assim como reafirmar que o sistema monárquico era completamente contra os princípios islâmicos e atuava no intuito de preservar os interesses internacionais das potências estrangeiras em detrimento do povo iraniano.

Contudo, seus discursos não se restringiam a essas questões, Khomeini tinha a preocupação de expressar à sua audiência, e ao mundo, que os muçulmanos possuíam um sistema de governo moderno e que poderia ser implantado, no entanto, não ocorria devido à ação das forças *imperialistas*. Nesse sentido, os alvos das críticas de Khomeini eram Grã-Bretanha e Estados Unidos, os quais, de acordo com Coggiola, faziam parte do rol de patrocinadores do xá.

Internacionalmente, o xá Reza Pahlevi tinha a seu favor um insólito consenso internacional. Até o último momento, seu governo teve apoio de países como a China, Estados Unidos e mesmo a União Soviética – os russos, na verdade, sempre preferiram o xá, com quem estabeleceram pacata convivência. Apoiada em forte esquema repressivo e em suas relações com os Estados Unidos, a monarquia iraniana montou um vasto sistema de corrupção e privilégios. E, sob Reza Pahlevi, o Irã foi o único membro da Opep a ignorar o embargo de petróleo a Israel, decretado pelos árabes em 1973. Até 1979, foi responsável por 60% do petróleo consumido naquele país (COGGIOLA, 2007, p. 63).

Devido à sua formação teológica – um juriconsulto de reconhecida erudição –, Khomeini, ao proferir seus discursos, buscava explicar detalhadamente seus argumentos e referir-se às fontes islâmicas com precisão, pois, para que determinado aspecto doutrinário seja considerado legítimo no Islã há a necessidade de que a fonte seja fidedigna, e, para tanto, uma estrutura de *experts* é constituída para a apuração da legitimidade das fontes. Também, partindo do pressuposto de que mais de 90% da população iraniana era xiita e tinha conhecimento tanto da história da religião quando de seus dogmas, a utilização dos eventos religiosos como analogia à situação vivenciada pela população iraniana durante a dinastia Pahlavi era altamente funcional, haja vista, ao mesmo tempo em que fortalecia os vínculos religiosos da população com a trajetória de seus mártires e sua própria identidade, não gerava a necessidade de maiores explicações, pois a linguagem religiosa era dominada por todos. Assim, Khomeini conseguia, concomitante, atender aos anseios da população e dos ulemás.

A partir do século XX, com a participação cada vez maior dos clérigos nos temas políticos iranianos, seus discursos vinham impregnados de elementos religiosos que faziam parte da doutrina e da tradição xiita e, mais particularmente, nos discursos proferidos por Khomeini em Najaf, chegou-se a um equilíbrio ideal entre conteúdo doutrinário e carisma do propagador, inclusive, houve a adoção de outros conceitos que muito bem se adequavam à realidade dicotômica da Guerra Fria, quais sejam, a luta entre países desenvolvidos e

subdesenvolvidos; o embate entre oprimidos e opressores; dentre outros que assemelhavam-se ao discurso da Esquerda militante.

Em linhas gerais, os três aspectos principais presentes nos discursos de Khomeini (2005, p. XIX) eram:

- 1 – A necessidade de o estabelecimento e manutenção do poder político islâmico para alcançar as metas e preceitos islâmicos;
- 2 – O dever dos *scholars* religiosos (os *fuqaha*) exporem o significado do Estado Islâmico e assumirem posições nos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, com isso, a doutrina do *wilayat al-faqih* seria consolidada; e,
- 3 – A exposição das diretrizes para a criação de um programa de ação que viesse a estabelecer um Estado Islâmico, incluindo, nesse processo de transformações, várias medidas direcionadas à reforma dos próprios seminários.

Khomeini entendia que a percepção distorcida que se tinha acerca do Islã fazia parte de um grande equívoco que foi construído pelos judeus e pelos cristãos, esses últimos, desde o período das Cruzadas. Nesse sentido, sua exposição se complementava salientando o fato de que posteriormente criou-se uma estrutura intelectualizada – pensamento compartilhado por Said (2005; 2007) em suas obras – que se destinava a distorcer os princípios do Islã para a efetivação de outros fins, sejam eles territoriais ou econômicos; “[...] como resultado, muitas pessoas, particularmente as educadas, formaram noções equivocadas e incorretas do Islã” (KHOMEINI, 2005, p. 2).

Para reforçar os valores religiosos e expor a necessidade de que se construísse “a verdadeira imagem” do Islã, como era clamado pelo aiatolá, reforçava-se a ideia do comprometimento da religião islâmica com “a verdade e a justiça [...] com a liberdade e a independência, [...] [ou seja, tratava-se da] luta daqueles que estão contra o imperialismo” (KHOMEINI, 2005, p. 2).

Segundo Khomeini, as leis que foram trazidas aos homens, por Deus, versam sobre todas as esferas da vida, não apenas sobre os aspectos religiosos,

No período em que o Ocidente era um reino de trevas e escuridão – com os seus habitantes vivendo em um estado de barbárie e a América ainda era povoada por peles-vermelhas semisselvagens – e os dois vastos impérios do Irã e de Bizâncio estavam sob o domínio da tirania, da classe privilegiada, e as discriminações e os poderosos dominaram tudo, sem qualquer traço de lei ou de governo popular, **Deus**, o Altíssimo e Todo-Poderoso, por meio do Mais Nobre Mensageiro (s), **enviou leis**

que surpreendem as pessoas com a sua magnitude. Ele instituiu leis e práticas para todas as questões humanas e estabeleceu as diretrizes para o homem que se estendem desde antes do embrião ser formado até depois de ele ser colocado nas trompas. **Da mesma forma que existem leis que estabelecem os deveres de culto para o homem, também existem leis, práticas e normas para os assuntos da sociedade e do governo. A lei islâmica é um sistema progressivo, evolutivo e abrangente** (KHOMEINI, 2005, p. 4, grifos nossos).

Para reforçar a estratégia dos *imperialistas* que visariam desconstruir a religião islâmica, os eventos vivenciados pelo Irã durante o século XX foram objeto de profunda análise por parte de Khomeini, e, conseqüentemente, de sua crítica. Ao referir-se ao período Constitucional (1905-1911), Khomeini salientava que a base da Constituição iraniana foi o modelo belga¹⁵ – com alguns excertos da constituição francesa – e muito pouco expressava os valores xiitas. Sobre as cláusulas que alguns ulemás lutaram para serem inseridas na versão final do documento, Khomeini entendia que “[...] eles adicionaram algumas das ordenanças do Islã, a fim de enganar as pessoas, mas a base das leis que agora foi lançada sobre o povo era estranha e emprestada [de outros modelos]”. (KHOMEINI, 2005, p. 6)

A própria referência ao modelo de governo e à sucessão hereditária já era entendida, por Khomeini, como uma violação dos direitos islâmicos. As Leis Suplementares à Constituição, que foram aprovadas em outubro de 1906, e relatavam “o direito ao trono” – artigos 35 até 57 –, “[...] representa[m] o mesmo sinistro sistema de governo do mal, o qual levou o Doylen dos Mártires (‘a) [Imã Hussein] a se levantar em revolta e procurar o martírio no esforço de prevenir seu estabelecimento. Ele se revoltou em repúdio à sucessão hierárquica de Yazid¹⁶, para recusar seu reconhecimento” (KHOMEINI, 2005, p. 7).

Há algumas diferenças substanciais entre as leis ocidentais e as leis islâmicas, e, segundo a perspectiva khomeiniana, como os muçulmanos tiveram suas “leis reveladas” isso seria objeto de orgulho, haja vista representarem a perfeição. Avançando nas questões legais,

¹⁵ A Constituição belga entrou em vigor em 1831 e converteu o país em uma Monarquia Parlamentarista, com a separação dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Por sua vez, esta constituição foi baseada nas constituições francesas de 1791, 1814 e 1830, também, na constituição alemã de 1814 e na Lei Constitucional inglesa. E conforme aponta Axworthy (2008, p. 204) “A constituição [...] afirmava explicitamente que a soberania do xá derivava do povo, como um poder [dado] a ele em confiança, não como um direito concedido diretamente por Deus”.

¹⁶ A figura de Yazid é constantemente relacionada ao xá em várias partes dos discursos, com efeito, a intenção é claramente de deslegitimar o monarca, haja vista a ilegitimidade de Yazid perante os xiitas não precisar ser explicada. O processo de desconstrução de Yazid está ligado diretamente à história do xiismo e à admiração que os xiitas destinam ao imã Hussein, pois ele não teria se sujeitado à usurpadora dinastia Omíada (que o pai de Yazid liderava) e aceitado o sacrifício de lutar por seus valores, mesmo diante da certeza de que seria dizimado. Hussein surge como o mais nobre mártir do xiismo, entanto Yazid é “demonizado” por ter sido seu algoz.

Khomeini entendia que a assimilação de leis estrangeiras pelas sociedades islâmicas não teria trazido vantagens. Isso porque, o sistema legal islâmico (*sharia*) é simples, objetivo e trata as questões com muita presteza. Diferentemente do sistema ocidental onde, muitas vezes, uma causa pode levar vinte anos para ser julgada. Inclusive, no que tange ao sistema penal, também exaltado por Khomeini, seu entendimento era de que: se as penalidades foram impostas por Deus, o homem não teria o direito de alterá-las (como nos modelos seculares).

Ainda, Khomeini, ao retomar e aprofundar suas críticas aos “agentes do imperialismo”, entendia que eles teriam a intenção de apresentar as previsões legais islâmicas – através de livros, jornais, mídia de modo geral – como ações muito severas, no entanto “[...] as leis do Islã são duras porque elas se originaram dos árabes, de modo que a ‘dureza’ dos árabes se reflete na dureza da lei islâmica!” (KHOMEINI, 2005, p. 9). Avançando nesta questão, Khomeini expunha que havia – e ainda há – pena de morte em países do Ocidente e esse fato é relativizado, mas quando o Islã penaliza com a morte, chibatadas ou apedrejamento, é tido como severo demais. Para o aiatolá, tais penas, além de constarem na *sharia* – o que já seria razão suficiente para serem cumpridas sem quaisquer questionamentos –, ainda trazem um aspecto “educativo”, pois fazem com que as pessoas evitem incorrer nos erros. Com isso, se por um lado esta normativa legal estaria suprimindo a liberdade, por outro, justificar-se-ia em nome do “bem-estar das pessoas”.

Essa questão de haver a necessidade de alguém indicar o caminho e a maneira de o xiita agir, muitas vezes, aos olhos ocidentais, pode parecer uma violenta restrição à liberdade, e mesmo, a instauração da censura. No entanto, é preciso inserir nesta análise a importância do jurisconsulto para os adeptos do xiismo. Como todo xiita deve escolher ser guiado por um líder religioso (jurisconsulto) – o qual deverá nortear os procedimentos de seu seguidor na Terra –, a argumentação de Khomeini coaduna a esse modelo doutrinário.

Contudo, frente à crítica do Ocidente sobre a violência das penas islâmicas, Khomeini apontava um evento da época para demonstrar que a violência pode ser expressa de outras maneiras e encontrar legitimidade duvidosa,

[...] vemos os mestres da classe dominante (os *imperialistas*) decretando matanças no Vietnã [e], há mais de quinze anos [estão] dedicando enormes orçamentos para esse negócio de derramamento de sangue, e ninguém tem o direito de se opor! Mas se o Islã ordena seus seguidores a se envolverem em guerra ou na defesa, a fim de fazer os homens se submetem às leis que são benéficas a eles, e matar poucas

pessoas corruptas ou instigadores de corrupção, então eles perguntam: “Qual é o propósito para a guerra?” (KHOMEINI, 2005, p. 11).

Conforme Khomeini avançava em seus discursos, concluía que os problemas que a “sociedade mundial” vivenciava diziam respeito ao modelo de governo imposto pelo Ocidente e à assimilação dele pelas nações. O aiatolá ressaltava que a criação de escolas estrangeiras, assim como Missões Cristãs, no Irã – durante o período dos xás Pahlavi foi algo frequente, mas essa prática também alcançou outros países do Oriente Médio –, serviu para que fosse mantida a situação de miséria que a população islâmica vivia, e, o sistema de governo do *wilayat al-faqih* traria a “justiça social”. “Se pretendemos formar um governo islâmico, então devemos fazê-lo em nossos mantos e turbantes; caso contrário, cometemos uma ofensa contra a decência e justiça!” (KHOMEINI, 2005, p. 14).

A CHAVE PARA O SUCESSO DO WILAYAT AL-FAQIH

Khomeini fazia sua exposição sobre as vantagens de um governo islâmico e afirmava que para resolver os problemas sociais e acabar com a miséria no mundo seria necessário que esse governo estivesse fundamentado na fé e na moral. Como crítica direta aos Estados Unidos, salientava que não seria necessário conquistar o espaço para resolver os problemas sociais, bastaria algo mais simples e a tecnologia, neste caso particularmente, não poderia ajudar.

Os discursos de Khomeini procuravam enfatizar que o progresso e a modernidade apresentados ao mundo como símbolos de sucesso – por parte dos *imperialistas* –, de fato, eram uma armadilha, pois apenas um seletivo grupo teria acesso a eles, os demais continuariam na periferia do mundo, provendo o desenvolvimento das potências. Desse modo, como havia um forte sentimento antiimperialista na década de 1970, os discursos de Khomeini, cujo cunho religioso é inegável, extrapolavam essa fronteira e alcançavam a população oprimida pelo modelo econômico mundial. Um discurso muito semelhante ao dos países do Terceiro Mundo, entretanto, com a perspectiva de solução distinta, pois o embate principal da época era ideológico, não religioso.

Ainda, no que tange à existência de um modelo islâmico de governo que atendesse aos interesses do povo, Khomeini reportava-se ao período do profeta Mohammad e salientava que

naquele momento sua liderança foi absoluta, ou seja, abrangia tanto o aspecto político como o religioso. Desse modo, o sucesso de um governante com legitimidade para atuar em múltiplas esferas era o argumento de Khomeini para justificar a perspectiva xiita do processo de sucessão. Khomeini expunha que se o profeta Mohammad não tivesse feito a indicação de um sucessor para desempenhar o “poder executivo”, teria falhado em sua missão, pois não lhe coube apenas revelar as leis islâmicas, mas fazer com que elas se propagassem.

Construindo essa justificativa, Khomeini reforçava a importância do imamato para a propagação da fé e como princípio básico do xiismo; e clamava:

Vocês devem dizer às pessoas: “Acreditamos no Imamato; acreditamos que o Profeta (s) nomeou um sucessor para assumir a responsabilidade sobre os assuntos dos muçulmanos, e que fez isso em conformidade com a vontade divina. Portanto, devemos, também, acreditar na necessidade de o estabelecimento de um governo, e devemos nos esforçar para estabelecer órgãos para a execução da lei e dos assuntos de administração” (KHOMEINI, 2005, p. 15-16).

A necessidade de os ulemás assumirem o poder executivo pautava os discursos de Khomeini, pois, segundo sua argumentação, a separação entre religião e política foi algo construído pelos *imperialistas*. Se algum ulemá ratificou tal sistema no passado, efetivamente, ele estaria recebendo algum benefício ilegítimo dos estrangeiros, pois, ao exercício do poder, desde o período do profeta, sempre estiveram vinculados tanto os aspectos políticos quanto os religiosos e não haveria qualquer razão para desvinculá-los.

Ainda, todo o interesse dos *imperialistas* pelo Irã teria um objetivo claro que perpassaria longe da preocupação com o bem-estar da população, eles estariam interessados nas riquezas minerais do país, mais particularmente, no petróleo. De certo modo, como o petróleo tornou-se uma importante *commodity* no mercado internacional a partir do início do século XX e, concomitantemente, a intervenção estrangeira no Oriente Médio data desse período¹⁷, é possível perceber uma relação próxima entre a mudança de *modus operandi* dos ulemás até o final do século XIX e sua maior participação no início do XX.

¹⁷ Como exposto anteriormente, o Oriente Médio vivenciou um período de intervenções após o final da I Guerra Mundial com o desmembramento do Império Otomano e estabelecimento do sistema de Mandatos. As potências da época – França e Grã-Bretanha –, ao dividirem a região, vislumbravam atender seus interesses geopolíticos e econômicos. Ainda no início do século XX houve a descoberta de petróleo em algumas localidades do Oriente Médio, fato esse que atraiu ainda mais atenção das potências. Gradualmente, conforme houve o crescimento da importância do petróleo como principal fonte energética, outros países passaram a buscar influir na região, inclusive os Estados Unidos, principalmente após a II Guerra Mundial, passaram a desenvolver políticas focadas na região que visavam influir direta ou indiretamente junto às lideranças locais. Para mais informações, ver:

Em consonância com tal perspectiva, Khomeini apresentava sua argumentação geral sobre o porquê de o Islã sofrer com a ação dos *imperialistas*, e ia além, pois de acordo com seu entendimento, haveria uma maneira para resolver esse problema e, para tanto, bastaria colocar em prática o sistema de governo do *wilayat al-faqih*, pois ele contemplaria toda a carga de justiça que o Islã propaga. Ainda, no intuito de complementar sua argumentação, Khomeini salientava que não bastaria ter boas leis, seria necessário que houvesse uma estrutura para implementá-las. E, nesse modelo, devido à sua natureza, exigir-se-ia que houvesse um executor.

Mas quem seria esse executor? Para responder a essa questão Khomeini retomava ao período do profeta e enfatizava que após sua morte a sucessão teria sido designada, mas mais do que isso, esse ato, *per si*, implicaria na necessidade do estabelecimento de um governo para promulgar “os comandos divinos”. Assim, qualquer entendimento que restringisse a necessidade do sistema de governo do *wilayat al-faqih* para apenas o período de tempo do profeta ou àquele lugar específico, incorreria num equívoco, uma vez que os desígnios do profeta Mohammad são entendidos como permanentes e devem ser promulgados até o fim dos tempos. Para justificar sua argumentação, Khomeini se reportava aos seguintes versos corânicos:

Esta é uma Mensagem para os homens, para que se guiem e, com ela, sejam admoestados, e para que saibam que Ele é Deus Único, e, também, para que os dotados de discernimento meditem (14:52).

É de admirar que os homens que revelemos a um homem, dentre eles: “Admoesta os humanos¹⁸ e alvissara aos que crêem que terão, junto de seu Senhor, real primazia?” os renegadores da Fé dizem: “Por certo, este [o profeta Mohammad] é um evidente mágico (10:2). Dize, Muhammad: “Ó homens! Sou-vos, apenas, evidente admoestador (22:49).

Muhammad não é pai de nenhum de vossos homens, mas o Mensageiro de Allah e o selo [último] dos Profetas. E Allah, de todas as cousas, é Onisciente (33:40).

Para que admoeste quem está vivo e para que o Dito se cumpra contra os renegadores da Fé (36:70).

Partindo do pressuposto de que os islâmicos possuem um sistema cuja perfeição advém de Deus e, por isso, pode suplantar todos os problemas da humanidade, Khomeini passou a problematizar uma segunda questão de grande relevância e que serviria para reforçar a necessidade de logo estabelecer o *wilayat al-faqih*. Para ele, não seria justo que após a

YERGIN, Daniel. **O Petróleo** – Uma história mundial de conquistas, poder e dinheiro. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 2014.

¹⁸ Os humanos: a Humanidade, em todas as épocas, até o dia do Juízo. (NASR, s.d.)

Ocultação prevalecesse a anarquia; assim, todo o código islâmico deveria ser reinserido à sociedade.

A natureza e o caráter da Lei Islâmica e das ordenanças divinas da *shā'ah* provêm a prova adicional da necessidade de o estabelecimento de um governo, pois indicam que as leis foram estabelecidas com a finalidade de criar um estado e administrar os assuntos políticos, econômicos e culturais da sociedade (KHOMEINI, 2005, p. 22).

Khomeini justificava a utilização do instrumental islâmico, reiterando que ele já contemplaria todos os aspectos da vida humana. Na *sharia* há a regulação dos atos dos homens desde a forma embrionária até sua morte, nela também estão expostas como devem ser as relações sociais (familiares e como vizinhos), comerciais, políticas, econômicas, etc. E, no Corão e na Suna “[...] contêm todas as leis e ordenanças que o homem precise para alcançar a felicidade e o aperfeiçoamento de seu estado” (KHOMEINI, 2005, p. 23).

Para que esse “sistema perfeito” entrasse em vigor, tornar-se-ia necessário que existissem pessoas que soubessem como fazê-lo funcionar, e, nesse sentido, a presença de um clérigo tornava-se imprescindível. Existem muitas instâncias para sua atuação, desde a arrecadação de impostos religiosos até sua adequada destinação – que está expressa nos *ahadith*, por isso, os *fuqaha* têm mais capacidade para entender –, desde a designação das penalidades impostas pela lei até sua devida aplicação, e, sem que se esqueça a guarda e defesa do território.

Se os muçulmanos tivessem agido de acordo com o comando e, após a formação de um governo [legitimamente instituído pelo *wilayat al-faqih*], fizessem os extensos preparativos, necessários, para se tornarem um estado de total disponibilidade para a guerra, um punhado de judeus nunca se atreveria a ocupar nossas terras, queimar e destruir o Masjíd al-Aqsa, sem que o povo fosse capaz de dar uma resposta imediata. Tudo isso resultou do fracasso dos muçulmanos em cumprir seu dever de executar a lei de Deus e criar um governo justo e respeitável. Se os governantes dos países muçulmanos estivessem verdadeiramente representando os crentes e promulgado as ordenanças de Deus, eles deixariam de lado suas diferenças mesquinhas, abandonariam suas atividades subversivas e que geram a divisão, e se uniriam como os dedos de uma mão. Em seguida, um punhado de judeus miseráveis (os agentes da América, Grã-Bretanha e outras potências estrangeiras) nunca teriam sido capazes de fazer o que fizeram, não importa o quanto apoio eles tivessem recebido dos Estados Unidos e Grã-Bretanha. Tudo isso aconteceu por causa da incompetência daqueles que governam sobre os muçulmanos¹⁹ (KHOMEINI, 2005, p. 26-27).

¹⁹ Masjíd al-Aqsã é o local, em Jerusalém, que segundo os muçulmanos, o profeta Mohammad ascendeu ao céu no décimo primeiro ano de sua missão (Corão, 17:1). Também há um complexo de mesquitas e outros prédios que foram construídos no local e, em 1969 – dois anos depois da ocupação de Jerusalém pelos israelenses –, o chefe desse complexo fora ferido gravemente por um incêndio criminoso.

Retomando sua argumentação contra os governos que foram instituídos contra as leis islâmicas, Khomeini expressava que mesmo durante o imamato de Ali (656-661) não foi possível manter a estabilidade do governo porque os Omíadas (661-750) subverteram as bases do sistema islâmico. Esses problemas foram incorporados pelos Abássidas (750-1299) e, dando continuidade à argumentação de Khomeini, o próprio governo do xá possuiria essas características perversas e anti-islâmicas. Assim, concluía que “[...] a existência de uma ordem política não-Islâmica resulta na não-implementação da ordem política Islâmica. Então, todos os sistemas não-Islâmicos de governo são sistemas de *kufir*²⁰ desde que o governante em cada caso é uma instância de *tāghūt*,²¹ e é nosso dever remover da vida da sociedade muçulmana todos os traços de *kufir* e destruí-lo” (KHOMEINI, 2005, p. 28).

A necessidade de recriar a ordem na *ummah* acaba sendo um argumento recorrente nos discursos de Khomeini e, para justificar essa necessidade, há a exposição da interferência que as potências exerceram no mundo islâmico – principalmente no início do século XX –, ocasião em que dividiram toda a região e “criaram Estados artificialmente”. Para Khomeini a força do *imperialismo* ultrapassava os valores e interesses locais e impunha a tirania para alcançar seus objetivos. A estratégia dos *imperialistas* perpassava pela criação de elites dentro dos países dominados que governassem em seu favor.

[...] os imperialistas impuseram sobre nós uma ordem econômica injusta e, assim, dividiram nosso povo em dois grupos: opressores e oprimidos. Centenas de milhões de muçulmanos estão com fome e privados de todas as formas de cuidados de saúde e educação, enquanto minorias compostas pelos mais ricos e poderosos, vivem uma vida de indulgência, libertinagem e corrupção. Os famintos e sofredores de privações têm lutado constantemente para se libertarem da opressão de seus senhores da pilhagem, e sua luta continua até hoje (KHOMEINI, 2005, p. 30).

Ainda, partindo da perspectiva khomeiniana de que o governo islâmico traria a solução para os problemas da sociedade, uma vez que a sociedade islâmica é pautada, exclusivamente, por leis divinas, subtende-se que os demais regimes constituídos por homens seriam passíveis de falhas, e, nesse sentido, a monarquia estaria fadada ao fracasso devido à estrutura tirânica e à necessidade de manter uma corte em torno do monarca para lhe dar suporte. A subversão dar-se-ia justamente porque o monarca lançaria mão de leis que versam sobre suas necessidades e das cortes, sem contemplar o interesse do povo. Sustenta esta crítica

²⁰ Rejeição da orientação divina, ou seja, a antítese do Islã.

²¹ Aquele que ultrapassa todas as fronteiras do despotismo e tirania, e, por conseguinte, clama para si as prerrogativas da divindade, seja explícita ou implicitamente.

à monarquia, o exemplo das dinastias iranianas mais recentes, quais sejam, Qajar (1785-1925) e Pahlavi (1925-1979) que ostentavam sua riqueza enquanto a população vivia em condições altamente depreciativas, ou seja, a ostentação reforçaria a dicotomia entre oprimidos e opressores, presente no discurso de Khomeini.

Exposta a fragilidade da monarquia, Khomeini passava a construir o perfil de como deveria ser esse governante do *wilayat al-faqih*, pois, para uma sociedade baseada em leis, o conhecimento sobre elas seria imprescindível, ou seja, a hierarquização²² dentro da religião apresentava-se como um elemento importante.

Uma vez que o governo islâmico é um governo de leis, conhecimento sobre as leis é necessário para o governante, como foi previsto na tradição. Na verdade, esse conhecimento é necessário não somente para o governante, mas também para qualquer um que ocupe um cargo ou exerça alguma função governamental. O governante, no entanto, deve superar todos os outros em conhecimento. Em conformidade com o Imamato, nossos Imãs também argumentaram que o governante deve ser mais instruído do que todos os outros (KHOMEINI, 2005, p. 41).

No entanto, não bastaria o conhecimento acerca das leis islâmicas para governar; seguindo os princípios estabelecidos pelo profeta, ainda seria obrigatório o conhecimento sobre as disposições e preceitos do Islã e excelência em crenças e moral. Para as demais instâncias de governo, Khomeini expunha que não seriam necessárias todas essas características, bastaria o conhecimento acerca da função que iria exercer. Nesse sentido, explicita-se o porquê de no modelo islâmico apenas os altos postos terem de ser ocupados por clérigos.

Apesar dessas características requeridas para o governante, Khomeini enfatizava que o *faqih* não poderia ser comparado ao profeta, tampouco aos Imãs, o *status* deles seria distinto, e, apenas a função de governar seria a mesma,

Quando dizemos que depois da Ocultação, o *faqih justo* tem a mesma autoridade que o Mais Nobre Mensageiro e os Imãs ('a), não imagine que o status do *faqih* é idêntico ao dos Imãs e do Profeta ('a). Aqui, não estamos falando de status, mas sim de função. Por “autoridade”, queremos dizer o governo, a administração do país e a implementação das leis sagradas da *sharī'ah* (KHOMEINI, 2005, p. 45).

²² Posteriormente, em outra parte de seus discursos, Khomeini afirmará que não há hierarquia dentre os *fuqaha*, contudo, o estabelecimento da República Islâmica mostrou que, apesar de o Supremo Líder ser eleito por seus pares, na sequência ele passa a ter ascendência sobre os demais nos aspectos políticos. No que tange aos aspectos religiosos é necessário retomar o princípio de que cada xiita tem o direito de escolher seu jurisconsulto e imitá-lo, assim, nesse sentido uma suposta *fatwa* do Líder Supremo somente encontraria empregabilidade se versasse sobre temas políticos ou se os demais *fuqaha* endossassem.

Ainda, Khomeini enfatizava que a função dos *fuqaha* é de extrema importância, pois apenas eles têm condições para analisar a procedência e aplicabilidade da Tradição. Também, complementava sua exposição lembrando de que alguns *fuqaha* se submeteram aos *imperialistas* e legitimaram governos usurpadores, inclusive encobrando o correto entendimento sobre as leis islâmicas. De certo modo, Khomeini se reportava à atuação de vários clérigos que se sujeitaram aos desígnios dos xás, inclusive, tal situação tornou-se flagrante com a criação de um “clero paralelo” para legitimar as ações das dinastias Qajar e Pahlavi em determinados períodos de seus governos.

Khomeini deixava claro que a partir do momento em que o governo islâmico viesse a ser estabelecido e os *fuqaha* tiverem de assumir suas obrigações com o povo e o Islã, terão de atuar com veemência, pois eles são a fortaleza do Islã.

O significado da declaração do Imã ('a) de que os *fuqahā* são as fortalezas do Islã é porque eles têm o dever de proteger o Islã e que eles devem fazer o que for necessário para cumprir esse dever. É um dos deveres mais importantes e, além disso, um dever absoluto, não uma possibilidade de atuação (KHOMEINI, 2005, p. 59).

E, Khomeini complementava,

É um tema que os *fuqahā* do Islã devem prestar atenção. A instituição de ensino religioso deve dar a devida atenção ao assunto e dotar-se dos meios e força necessárias para proteger o Islã no mais completo sentido possível, apenas o Mais Nobre Mensageiro (s) e os Imãs ('a) foram os guardiães do Islã, protegendo suas crenças, normas e instituições da forma mais abrangente (KHOMEINI, 2005, p. 59).

A forma com que Khomeini expunha a necessidade de os *fuqaha* governarem, uma vez que são considerados os *curadores*²³ dos profetas, salientava que a eles competiria a implementação das ordenanças divinas na cobrança de impostos [religiosos], a proteção das fronteiras e as execuções penais dispostas em lei. “Não se espera nada mais deles”, complementava Khomeini, “[...] além da obrigação de cumprirem exatamente o que está disposto nas leis islâmicas, sem excesso ou claudicância”.

Complementarmente, Khomeini trazia que

Há uma tradição do Imã Rida ('a) em que ele diz aproximadamente o seguinte: “Estar em pé, de guarda, e o com o Fiel Imã é necessário para a comunidade, a fim de preservá-la do declínio”, e, em seguida, afirma que os *fuqahā* são as pessoas de

²³ Mais do que simples administradores, para Khomeini eles são considerados os depositários de uma obrigação imposta pelos profetas, daí a maior obrigação deles.

confiança [no sentido de curador/administrador/depositário] dos profetas ('a). Combinando as duas metades da tradição, chegamos à conclusão de que os *fuqahā* devem ser os líderes do povo, a fim de evitar que o Islã caia em declínio e suas ordenanças fiquem inativas (KHOMEINI, 2005, p. 65-66).

Ainda, para referendar a legitimidade de os *fuqaha* exercerem a função de governar a *ummah* na ausência do Imã Oculto, Khomeini lançava mão de mais um conceito, qual seja, a “prova de Deus”. Segundo Khomeini, a “prova de Deus” é aquela em que Deus expôs os assuntos relacionados à conduta; todos seus feitos, ações e ditos constituem uma prova para os muçulmanos. E, com base na exposição sobre a importância dos *fuqaha* para o restabelecimento do sistema de governo islâmico, eles se constituiriam numa prova para o povo.

Hoje, os *fuqahā* do Islã são a prova para o povo. Assim como o Mais Nobre Mensageiro ('a) foi a prova de Deus – a condução de todos os assuntos foi confiada a ele para que quem o desobedecesse tivesse a antecipação da prova contra ele – assim, também, os *fuqahā* são a prova do Imã ('a) para o povo. Todos os assuntos dos muçulmanos foram confiados a eles. Deus adiantará uma prova e argumentará contra qualquer um que os desobedeça em qualquer questão concernente ao governo, na condução dos assuntos muçulmanos, ou no recolhimento e utilização dos fundos públicos (KHOMEINI, 2005, p. 73).

Khomeini lembrava que o profeta Mohammad foi o maior exemplo de governante, e os demais deveriam pautar sua conduta por esse modelo. Da mesma maneira que ele dava uma ordem para destruir o que quer que fosse prejudicial ao Islã, e, aos muçulmanos – e, conforme o entendimento khomeiniano, suas ordens eram sempre justas – tinham convicção de seus atos; se tivesse se omitido a dar tal ordem, teria negligenciado sua obrigação com os muçulmanos e com toda a humanidade. Khomeini reforçava que, quem governa sob os muçulmanos, ou sob qualquer sociedade humana, em geral, deve sempre levar em consideração o bem-estar e interesse públicos; concomitantemente, deve ignorar os sentimentos e interesses pessoais. Por esta razão, o Islã estaria preparado para subordinar os indivíduos aos interesses coletivos da sociedade e teria erradicado numerosos grupos que constituíam uma fonte de corrupção e danos à sociedade humana.

A relação entre a atuação e a omissão dos *fuqaha* é outro aspecto abordado por Khomeini e, indiretamente, auxiliaria nos desenvolvimentos posteriores que desencadeariam na Revolução Islâmica no Irã. Para Khomeini, um *faqih* tem condições de saber se um determinado governante está se afastando dos preceitos islâmicos, e, nesse caso, ele não pode se omitir e deve procurar uma forma para “proibir o mal”. Se esse governante não retornar ao

caminho “na senda reta ao Islã” e à obediência às leis de Deus, ainda, se tentar silenciá-lo (o *faqih*) pela força das armas, indubitavelmente estará em guerra com todos os muçulmanos, pois esse movimento alcançará o *status* de rebelião em grupo (*fī’a bāghiya*). “Será, então, o dever dos muçulmanos se envolverem em uma *jihād* armada contra esse grupo dominante, a fim de fazer com que as políticas da sociedade dominante e as normas do governo estejam em conformidade com os princípios e preceitos do Islã” (KHOMEINI, 2005, p. 101).

Para reforçar a mensagem de que apesar das dificuldades os muçulmanos não podem se sujeitar ao opressor, Khomeini expunha:

É verdade que, neste momento, vocês não têm o poder de impedir as práticas inovadoras dos governantes ou reduzir a corrupção em que estão envolvidos. Mas, pelo menos, não fiquem em silêncio. Se eles os golpearem na cabeça, gritem em protesto! Não se submeta à opressão; tal submissão é pior do que a própria opressão. A fim de neutralizar a imprensa e o aparato de propaganda deles, devemos criar nosso próprio aparato para repelir toda mentira que eles criarem e proclamar que a Justiça Islâmica não é o que eles dizem, pelo contrário, possui um programa completo e coerente para o ordenamento dos assuntos de família e toda a sociedade muçulmana. Todas estas questões devem ficar claras para que as pessoas possam vir a conhecer a verdade, [assim] as próximas gerações não terão o silêncio dos líderes religiosos como prova de que as ações e políticas dos opressores estão de acordo com a *sharī’ah*, e que a perspicácia da religião do Islã permite-lhes “consumir o que é proibido”, ou, em outras palavras, saquear a riqueza dos povos (KHOMEINI, 2005, p. 101-102).

Em seus últimos discursos aos estudantes de Najaf, Khomeini se dedicava a reforçar a necessidade de lutar contra o opressor e trabalhar em função de construir as condições para que o *wilayat al-faqih* viesse a ser estabelecido. Porém, Khomeini enfatizava que esse não se tratava de um sistema novo, mas o mais justo e, por isso, deveria ser restabelecido. Também, Khomeini retoma à *fatwa* do aiatolá Shirazi para expor sua importância e salientar que muitas vezes a existência de circunstâncias específicas faz com que os *fuqaha* atuem de modo particular,

Como afirmei anteriormente, o tema da governança do *faqih* não é algo novo que eu inventei; desde o início, tem sido mencionado continuamente. A decisão proferida pelo falecido Mīrzā Hasan Shirāzi proibindo o uso de tabaco foi uma efetiva decisão governamental; portanto, todos os outros *fuqahā* estavam obrigados a segui-lo, e, de fato, o grande ulemá do Irã fez segui-lo, com apenas algumas exceções. Não foi uma decisão judicial sobre um assunto sendo disputado por alguns indivíduos, baseou-se puramente em sua própria determinação. **Ao invés disso, foi uma decisão governamental baseada nos interesses do Islã e dos muçulmanos e sua determinação de consideração secundária (*‘unvān-i-sanavi*).** Tão logo esta consideração secundária foi obtida, o governante manteve a sua validade, e quando a

consideração deixou de ser aplicada, o decreto também deixou de existir²⁴ (KHOMEINI, 2005, p. 111-112, grifos nossos).

Khomeini, com base em toda sua exposição sobre o *wilayat al-faqih*, entendia que o dever do muçulmano era propagá-lo. “Agora você não tem nem um país, nem um exército, mas a atividade de propagar é possível para você, porque o inimigo tem sido incapaz de privá-lo dos meios necessários” (KHOMEINI, 2005, p. 113). Falando com uma audiência formada por religiosos, Khomeini expressava que a melhor maneira para fazer com que as pessoas viessem a conhecer o *wilayat al-faqih* seria levando-o a todos os meios, desde o mais popular até os intelectuais. “Propagar e instruir” foram eleitas como as duas ações mais importantes para os *fuqaha*.

Também, o perigo dos *imperialistas* e de seus aliados não foi esquecido por Khomeini; ele alertava que seria construída uma rede de informação cuja finalidade única seria difundir inverdades sobre o Islã e o governo islâmico, mas Khomeini se apegava aos jovens religiosos para ajudá-lo,

Vocês, a mais jovem geração na instituição religiosa, devem vir integralmente para viver e manter o comando de Deus vivo. Desenvolver e aperfeiçoar o seu pensamento, e deixar de lado a sua preocupação com as minúcias e sutilezas das ciências religiosas, porque esse tipo de concentração em detalhes insignificantes manteve muitos de nós afastados de realizar os nossos deveres mais importantes. Venham para auxiliar o Islã; salvar o Islã! Eles estão destruindo o Islã! Invocando as leis do Islã e o nome do Mais Nobre Mensageiro (s), eles estão destruindo o Islã! Agentes – tanto estrangeiros enviados pelos imperialistas e nativos, empregados por eles – se espalharam em cada aldeia e região do Irã e estão levando nossas crianças e jovens a se extraviarem, [os] que poderiam estar a serviço do Islã um dia. Ajudem a salvar os nossos jovens deste perigo! (KHOMEINI, 2005, p. 115).

Se, conforme apontava Khomeini, a transformação adviria a partir do momento em que as pessoas conhecessem o governo islâmico, então, uma atenção especial deveria ser dada à nova geração de religiosos. Quando Khomeini clamava para que eles “deix[assem] de lado as minúcias e sutilezas das ciências religiosas” em prol de refinarem seu pensamento, ele estava dando uma ênfase ainda maior aos aspectos políticos do Islã. Para sedimentar a perspectiva do governo islâmico, Khomeini detinha a percepção de que a transição dificilmente seria pacífica, pois havia interesses de outra ordem em jogo na busca pelos

²⁴ “Secondary Consideration”, ou “Aspecto Secundário”, subentende-se que ocorre quando determina circunstância está imbuída de forte significação legal. Nesse caso, o tabaco não é algo religiosamente proibido, contudo, devido à necessidade de retaliar a Grã-Bretanha, ele tornou-se proibido. Assim, uma determinada circunstância gerou a proibição.

valores humanos contidos no Islã. Assim, Khomeini nomeava os interessados (*imperialistas* e todos em sua órbita) e, no ponto inicial, focava nos seminários.

É dever da instituição de ensino hoje em Qom, Mashhad e em outros lugares propagar o Islã para expor esta fé e escola de pensamento. **Além de o Islã, vocês devem fazer a si mesmos reconhecidos pelos povos do mundo e também os autênticos modelos de liderança e governo islâmicos.** Vocês devem dirigir-se ao povo universitário [e], em particular, à classe educada. Os estudantes tiveram seus olhos abertos. Eu vos garanto que se vocês apresentarem, com precisão, o Islã e o governo islâmico para as universidades, os estudantes irão recebê-lo e aceitá-lo. Os estudantes são contra a tirania; eles se opõem aos regimes fantoches do imperialismo impõe; opõem-se ao roubo e à pilhagem da riqueza pública; eles se opõem a esse consumo do que é proibido e esta propaganda enganosa. Mas nenhum estudante poderia ser contrário ao Islã, cuja forma de governo e de ensino são benéficas para a sociedade. Os estudantes estão olhando para Najaf, apelando por ajuda. Será que devemos cruzar os braços, esperando que eles nos recomendem o bem e nos digam quais os nossos deveres? Nossos jovens estudando na Europa são coisas boas para nós; digam-nos: “Nós organizamos associações islâmicas; agora nos ajudem!” (KHOMEINI, 2005, p. 116).

A estrutura de ação que Khomeini conclamava que fosse montada, caracteristicamente, já desenhava um modelo revolucionário. No entanto, o princípio básico era de que o conhecimento do Islã seria o diferencial para que o resultado lograsse efeito. Retomando às suas analogias entre o momento presente e o período do profeta Mohammad, Khomeini lembrava de que no início do Islã houve dificuldade para a difusão da nova religião, o profeta ficou vários anos sem difundir-la, contudo, quando ela chegou aos povos, por ser a verdadeira mensagem de Deus, alcançou sua aceitação. Desse modo, para que o Irã deixasse de sofrer com a tirania do xá, bastaria que as pessoas conhecessem o Islã.

Os muçulmanos serão capazes de viver em segurança e tranquilidade e preservar a sua fé e moral somente quando eles gozarem da proteção de um governo baseado na justiça e Lei, um governo cuja forma, sistema administrativo e as leis tenham sido estabelecidas pelo Islã. É nosso dever, agora, implementar e colocar em prática o plano de um governo, [também], os princípios políticos e sociais do Islã para amplos segmentos da humanidade. Vamos criar uma nova e forte corrente de pensamento, um poderoso movimento popular resultará no estabelecimento de um governo islâmico (KHOMEINI, 2005, p. 138-139).

A força do movimento constituído por Khomeini fez com que a Revolução se tornasse “uma verdade” e conseguisse transformar o curso da história iraniana. Talvez mais do que a história de um país, a proposta de Khomeini era fazer com que “as pessoas conhecessem o Islã” e a partir desse momento a transformação dar-se-ia. Evidentemente que todos os mecanismos apontados por Khomeini para divulgar o *wilayat al-faqih* foram utilizados, contudo, a Revolução Islâmica do Irã tem de ser analisada a partir de outras variáveis, não

apenas a questão religiosa. Mas nenhuma delas pode dirimir o impacto do que foi planejado em Najaf e levado para o Irã (e o mundo).

As consequências dos discursos de Najaf são claras e a Revolução Islâmica ocorreu pouco menos de dez anos depois do “chamado de Khomeini”, no entanto, tendo em vista que a instauração do *wilayat al-faqih* alterou a geopolítica mundial – uma vez que o Irã surgiu como um verdadeiro antagonista do Ocidente na arena internacional, não apenas por sair da órbita estadunidense, mas por trazer uma nova maneira de governar e pensar a estrutura internacional –, a maneira de enfrentá-lo não se deu a partir de um embate teológico ou mesmo dos questionamentos de sua viabilidade, mas na tentativa de impedir sua concretização como “outra via”. Independentemente da postura do Ocidente, para os xiitas, séculos depois de a *ummah* ter sido constituída e depois fragmentada pelos diversos eventos históricos que vivenciou, o *wilayat al-faqih* trazia uma proposta de restauração do poder islâmico.

Dois problemas surgiram inicialmente, quais sejam, a dificuldade de entender o Irã a partir de referenciais Realistas, que reinavam durante a década de 1970, quando ocorreu a Revolução Islâmica; e, o receio de que o modelo do *wilayat al-faqih* pudesse representar uma real opção ao liberalismo.

UM CONFLITO ABORTADO

Para a construção de um novo modelo de governo islâmico no Irã houve a necessidade de romper com a história persa, no sentido de abandonar as amarras impostas pela dominação de reis e imperadores. De certa maneira, a (re)apropriação do conceito de *wilayat al-faqih* por parte das lideranças do movimento revolucionário – a partir da década de 1970 – foi primordial para que o processo viesse a ser concluído e a República Islâmica Iraniana ganhasse vida. Contudo, apesar da comunhão criada em torno da Revolução e que congregou, inclusive, a Esquerda iraniana sob a égide de Khomeini, é importante ressaltar que esse processo de migração de “um projeto da Esquerda” para a aceitação da liderança dos clérigos se deu pelo fato de os ulemás já estarem muito mais bem estruturados que as demais classes trabalhadoras. Também, pela assimilação de grande parte da classe média iraniana do modelo

teórico de Ali Shariati, no qual os elementos do xiismo foram incorporados ao paradigma marxista.

Assim, a partir do século XX os clérigos tiveram condições de construir o cenário ideal para potencializar sua importância na estrutura política do Estado e ainda contaram com os desdobramentos políticos externos que influíram diretamente no Irã. Dessa forma,

[...] o destino das massas foi decidido quando o poder real parecia estar em mãos da esquerda e o Tudeh (partido de Esquerda iraniano) fixara o objetivo de estabelecer uma República Muçulmana Democrática, ou seja, renunciara ao papel de liderança da revolução para seguir a agenda política dos *mulás*. Diante do retorno triunfante do exílio de Khomeini, o Tudeh imediatamente declarou seu apoio total à formação do Conselho Revolucionário. [Contudo], a revolução foi, de fato, tomada dos trabalhadores em 1979, principalmente pela política hesitante das organizações de esquerda. Os *mulás* militantes estavam em melhor posição para dirigir a revolução, pois eram a única força com intenções política definidas, organização e uma estratégia prática (COGGIOLA, 2007, p. 87).

A partir desse direcionamento da Revolução, os movimentos que não compartilhavam da mesma perspectiva de governo foram, gradualmente, suprimidos e o *wilayat al-faqih* consolidou-se como o “modo de pensar e governar os xiitas” iranianos. Com isso, questioná-lo tornou-se algo inaceitável pela estrutura de poder do Estado, ou seja, uma atitude antirrevolucionária.

No que tange à atuação no cenário internacional, a situação não foi pacificada e se transformou em um desafio para as potências ocidentais. O surgimento de uma República Islâmica subverteu um modelo consolidado internacionalmente e trouxe desafios para o estabelecimento de relações entre os estados.

Desse modo, o *wilayat al-faqih* representa um dos maiores desafios para a estrutura estadocêntrica instaurada pelo sistema internacional. O modelo pautado por Estados não chegou a ser corrompido com a Revolução Islâmica, no entanto, o entendimento de Khomeini – e isso pode ser auferido nos discursos de Najaf – era de que a *ummah* deveria ser integrada a partir do estabelecimento do *wilayat al-faqih*. E, nesse sentido, o Irã conseguiu demonstrar que isso é possível e basta que os muçulmanos se organizem para tal.

Este tipo de “chamamento” representa um risco para os Estados Unidos, seja pela questão econômica, ou mesmo pelo aspecto geopolítico, então, a estratégia adotada naquele momento pós-Revolução foi de não permitir que o sistema islâmico instaurado pudesse atender aos interesses da população e se apresentar como uma real opção para os demais povos muçulmanos e quiçá – mesmo que com algum tipo de adaptação –, para outros povos.

A estratégia estadunidense foi clara e a Guerra Irã-Iraque, que iniciou-se em 1980 fez parte da contenção de uma provável expansão dos valores da Revolução islâmica pelo Oriente Médio, haja vista, a experiência iraniana ter conseguido responder, pelo menos inicialmente, aos anseios de xiitas e sunitas por um regime mais pautado no Islã. E, frente a este risco iminente, não somente Estados Unidos, mas grande parte do bloco ocidental passou a adotar medidas que visassem restringir a participação do Irã no cenário internacional.

Nesse sentido, seja a partir de “guerras *proxy*” ou mesmo da utilização da estrutura do sistema internacional – a partir de Organizações que “geram legitimidade” às medidas adotadas – para aplicar sanções econômicas ao Irã, a tentativa era clara e visava inviabilizar a aplicação de um modelo de governo pautado por valores religiosos e que elegia como prioridade questões que fugiam da lógica do liberalismo.

A questão que se impõe a este fato é que perpassados mais de trinta anos da Revolução Islâmica e de o Ocidente ter criado inúmera “crises internacionais” – “Crise dos Refêns”, “Guerra Irã-Iraque”, “Sanções Econômicas”, “Eixo do Mal”, “Crise das Armas de Destruição em Massa (ADMs)”, dentre outras – para conter um possível êxito do *wilayat al-faqih*, o país conseguiu superar suas dificuldades econômicas e reforçar as bases do sistema religioso.

Com isso, em que pese o risco – sob a percepção ocidental – de a Revolução se expandir para outros países – neste caso o Líbano é sempre um exemplo utilizado, devido à ligação com o Hezbollah; além do Iraque e Bahrein –, pois, como foi abordado anteriormente, Khomeini propõe a instauração do *wilayat al-faqih* no âmbito universal, cada vez mais o sentimento nacional entra em conflito com a proposta do restabelecimento da *ummah*. Isso porque, a hierarquização do xiismo se deu no intuito de reforçar o sistema de governo implementado no Irã, assim, as grandes lideranças religiosas são iranianas e, cada vez mais, surgem ressalvas sobre a aceitação de um governo universal a partir da supremacia de um modelo “nacional iraniano”.

Em certa medida, a “iranização do xiismo” fez com que o *wilayat al-faqih* se tornasse um modelo viável ao país, mesmo sofrendo com todos os tipos de sanções econômicas e políticas oriundas do Ocidente, no entanto, prejudicou sua expansão para os demais estados, haja vista o sentimento nacional se chocar com o sentimento da *ummah* no âmbito político, mas não religioso.

Contudo, ao analisar esta situação sob o ponto de vista ocidental, é perceptível o receio de que ocorra a ruptura do modelo estadocêntrico e que haja o estabelecimento da *ummah* sob a liderança de um modelo de governo teocrático. Assim, a estratégia internacional continua sendo de isolar o Irã e boicotar suas possibilidades de desenvolvimento. Ou seja, busca-se aplicar a mesma lógica de atuação que pautava os conflitos pós-Segunda Guerra Mundial, inclusive no que tange ao não uso da força diretamente, pois há o receio de que tal ato desencadearia uma guerra irregular contra o Ocidente.

Assim, enquanto o Irã propõe um embate a partir da discussão de princípios e valores culturais – com a religião sendo o balizador –, há a tentativa de encerramento deste debate por parte no *mainstream* das RI que encaminha para análises geopolíticas clássicas de expansão de poder no Oriente Médio. Contudo, não é possível afirmar que o *wilayat al-faqih* tenha conseguido ser aplicado de acordo com o planejamento de Khomeini, pois sua implantação teve de ser moldada pela conjuntura externa desfavorável.

Assim, ao mesmo tempo em que o *wilayat al-faqih* sofre críticas de parte de setores da população iraniana, pois o que teria sido prometido por Khomeini não corresponderia ao vivenciado, é possível perceber que os aiatolás tiveram de defender o país de todas as formas de ataques sofridas por parte de atores contrários ao modelo religioso. E, a única razão para tal está fundamentada no risco de o modelo estadocêntrico ser rompido pela visão universalizante do Islã.

Hoje o Irã vivencia um novo momento deste embate, mas a reaproximação com os Estados Unidos não significa a aceitação do modelo do *wilayat al-faqih*, somente a constatação temporária de impossibilidade de desestruturá-los pelas vias que vinham sendo empregadas desde o início da Revolução Islâmica. Com isso, a Religião continua sendo um elemento altamente influente nas Relações Internacionais e longe de ser considerado superado por Vestefália.

Referências

ABRAHAMIAN, Ervand. **Khomeinism** - Essays on the Islamic Republic. Berkeley: University of California Press, 1993.

AXWORTHY, Michael. **A History of Iran** - Empire of the Mind. New York: Basic Books, 2008.

BRUUN, Hans Henrik. **Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology**. Hampshire/UK: Ashgate Publishing, 2007.

COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CORÃO. Tradução Helmi NASR. Riad, Arábia Saudita: Complexo do Rei Fahd, s.d.

DANIEL, Elton L. **The History of Iran**. Westport: Greenwood Press, 2001.

EATON, Richard M. Islamization in Late Medieval Bengal: The Relevance of Max Weber. In: HUFF, Toby E.; SCHLUCHTER, Wolfgang (edt.). **Max Weber & Islam**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1999, pp. 163-181.

FUKUYAMA, Francis. O fim da história? In: **Jornal da Tarde**, 28 de outubro de 1989.

HALLIDAY, Fred. **Iran: Dictatorship and Development**. London: Penguin Books Ltd., 1979.

HALM, Heinz. **Shi'ism**. New York: Columbia University Press, 2004.

HOURANI, Albert. **Uma história dos Povos Árabes**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

KHOMEINI, Ruhullah Imam. **Fundamentals of the Islamic Revolution**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2000.

_____. **Islam and Revolution**. Berkeley: Mizan Press, 1981.

_____. **Islamic Government: Governance of the Jurist**. Tehran/Iran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2005.

MACKEY, Sandra. **Os Iranianos – Pérsia, Islã e a Alma de uma Nação**. Rio de Janeiro: Biblex, 2008.

NARS, Seyyed Hossein. Reflections on Islam and Modern Life. In: **Al-Serat - A Journal of Islamic Studies**. Vol. VII, No. 1, s.d.(b). Disponível em: <<http://www.al-islam.org/al-serat/>>. Acessado em: 02/07/2009.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. **From Max Weber: Essays in Sociology**. Abington/UK: Routledge, 1991.