

**Resumo**

Em 1978, o filósofo Michel Foucault tem um envolvimento em nada superficial com a Insurreição Iraniana. Seu entusiasmo com o levante foi fortemente criticado por intelectuais de diversas tendências políticas, que o interpretaram como apoio à hierocracia fundamentalista do aiatolá Khomeini. Este artigo explora essa situação, e procura delinear os principais traços característicos do pensamento de Foucault que determinaram a forma desse envolvimento.

**Palavras-chave**

Foucault; espiritualidade política; Khomeini; Shari'ati.

*Há mais idéias sobre a terra do  
que os intelectuais costumam  
imaginar<sup>1</sup>*

A apropriação transformadora que Foucault fez da célebre frase de Hamlet – “Há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que sonha a tua filosofia” – é um índice de seu pensamento em 1978. Para Foucault, a imanência envolve a relação entre coisas e ideias, matéria e espírito, materialismo e múltiplas imagens possíveis da experiência. O materialismo histórico, que denuncia toda ideologia, para Foucault, não era a única ciência verdadeira, mas uma interpretação do real condicionada pela própria experiência moderna e pertinente a um certo jogo entre verdade, poder e sujeito. Entretanto, talvez, esta não fosse uma experiência definitiva.

Em janeiro de 1978, no Irã, teve início a insurreição popular que culminaria, em pouco mais de um ano, a partir de fevereiro de 1979, na Revolução Iraniana. Um evento e um resultado inconcebíveis na opinião de muitos analistas. Em sua reivindicação sem meio-termo, contra a monarquia mais bem armada do terceiro mundo, uma multidão de mãos nuas tomava as ruas das cidades, num ritmo comum, espontâneo e em intensidade crescente, munida de uma vontade inquebrantável mesmo diante da visão do próprio sangue. Seus mortos, ao invés de intimidar a multidão, tornavam-se mártires exemplares de uma disposição religiosa contaminante e cada vez mais radical.

A religião islâmica na sua vertente iraniana, o xiismo, deu forma à insatisfação geral dos iranianos. Deixou de ser o ópio do povo, para se tornar o elemento ideológico que permitiu articular e potencializar essa insatisfação, que era ela mesma de fundo espiritual, e não apenas determinada pela sua situação material.

Em 1º de abril de 1979, o Imame Khomeini declarou o “primeiro dia do governo de Deus”, respaldado na sanção popular, obtida mediante um *referendum*, no qual 98% dos votantes se manifestou a favor do estabelecimento da República Islâmica do Irã. Khomeini saudou o início de um “governo de divina justiça” para todos os segmentos da população, independentemente de raça, etnia, gênero ou credo religioso. “A tirania foi enterrada, e todas as formas de transgressão [dos direitos legítimos] – declarou

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Les “reportages” d’idées*. Texto 250 [1978]. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. v. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 706-707. A partir daqui, as referências a esta obra serão abreviadas por **DE2**.

Khomeini – foram enterradas com ela.”<sup>2</sup> De fato, esta declaração expressava um processo que já se desdobrava há um mês, a Revolução Iraniana. Revolução que se apoiava na popularidade incontestável do seu líder, e que deu origem, ao longo do ano de 1979, à configuração de uma hierocracia, de um regime de *mollahs* talvez tão brutal e opressor quanto o regime deposto do Xá Reza Pahlavi.

A Insurreição Iraniana de 1978 contra o Xá e a revolução que se seguiu constituem em si mesmas um fenômeno interessante para a filosofia política e para a filosofia da história. Minha intenção neste artigo, contudo, não é a de interpretar este fenômeno nem a de inferir dele novas regras da política ou da história, mas a de explorar a relação que manteve com o pensamento de Michel Foucault. Por um lado, esta relação nos permite explorar a grade de inteligibilidade com a qual Foucault interpretou o fenômeno iraniano e, por outro, retirar dessa experiência os elementos indiciais da transformação do seu pensamento durante os anos 80.

Foucault, a convite do jornal italiano *Corriere de la Serra*, esteve por duas vezes no Irã, em setembro e novembro de 1978. Momentos-chave em que o movimento popular mostrava sua força, digamos, irreduzível, que levaria finalmente o Xá ao exílio, em 16 de janeiro de 1979, e ao triunfo definitivo do levante, em 11 de fevereiro de 1979, com a queda do primeiro ministro Bahktiar e a composição do governo provisório em torno de Mehdi Bazargan, segundo indicação do Imame Khomeini.

O envolvimento de Foucault com a insurreição não foi superficial. Dessas visitas, de suas leituras sobre o Irã, sobre o xiismo, de suas entrevistas com diversas personalidades centrais do movimento de oposição ao xá Reza Pahlavi, resultou uma série de artigos publicados não só no *Corriere*, como também em jornais franceses de grande circulação: *Le Monde*, *Le nouvel observateur* e *Le Matin*<sup>3</sup>. Algumas entrevistas

---

<sup>2</sup> KHOMEINI, Ruhollah. *The First Day of God's Government* [1979]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. p. 266. Outras referências a esta obra serão abreviadas por **KIR**. Neste artigo, quando não for explicitado de outra forma, as traduções do inglês e do francês para o português são de minha autoria. Para a grafia portuguesa de palavras persas, utilizei o Dicionário Houaiss. Para as palavras que não figuram no dicionário, sigo as versões para o inglês de Said Amir Arjomand, marcando-as em itálico. Para os nomes próprios, faço o mesmo, mas sem marcá-los. Cf. Arjomand (1988).

<sup>3</sup> Foucault, após a primeira visita, em setembro de 1978, escreveu uma primeira série de artigos para o *Corriere* – textos 241, 243, 244, 245, 248, 249 e 250. In: **DE2**. A segunda série de artigos para o *Corriere*, publicada após sua segunda visita, em novembro de 1978, compreende os textos 252 e 253. Em fevereiro de 1979, logo após a queda de Bahktiar, Foucault publica um último artigo – texto 261 – no *Corriere*. Em abril de 1979, Foucault publicou, na França, uma carta aberta de repúdio às execuções

de Foucault foram publicadas como capítulos de livros, na França e no Irã. Seus artigos tiveram repercussão sobre o próprio levante. Um deles, por exemplo, traduzido para o persa, impresso em cartazes, foi colado pelos estudantes nos muros da universidade de Teerã.

Os artigos para o *Corriere* inseriram-se num contexto que Foucault chamou de reportagens de ideias. Tratava-se da proposta de um trabalho de tipo filosófico-jornalístico, de imersão da filosofia no presente, para fazer surgir, na sua especificidade, os acontecimentos que ao redor do planeta demonstravam a força atual das ideologias, contra aqueles que acreditavam na incapacidade das ideias para mover os moinhos da história.

Em maio de 1978, portanto antes do seu envolvimento direto com o Irã, ao retornar de uma viagem ao Japão, Foucault fez duas intervenções<sup>4</sup>, que já indicavam o desdobramento de sua atitude durante a Insurreição Iraniana. Em uma dessas intervenções, Foucault alinhou seu esforço intelectual à atitude crítica inaugurada por Kant, não exatamente na *Crítica da razão pura*, mas no artigo sobre a questão do Esclarecimento (*Aufklärung*), quando, pela primeira vez, segundo Foucault, a filosofia se volta para o presente, para aquilo que está acontecendo, ao interrogar o poder e suas pretensões de verdade, e a verdade com seus efeitos de poder. Foucault relacionou a injunção kantiana, “*sapere aude*”, a saída da minoridade, com a vontade de não ser governado.

Foucault pensava a tarefa crítica da filosofia na sua relação com o poder, no Ocidente, como uma atividade analítica de descrição dos seus mecanismos. A tarefa da filosofia era tornar visível e inteligível o campo de batalha próprio às microlutas imediatas, pulverizadas, anárquicas, em torno do jogo de condutas e de contra-condutas – por exemplo, as dos movimentos de liberação sexual, homossexuais e feministas, as lutas localizadas pelo reconhecimento dos direitos dos negros, dos refugiados, dos presidiários, as lutas da antipsiquiatria, as dos ecologistas. A analítica dos mecanismos

---

sumárias de oponentes ao regime, dirigida ao primeiro ministro iraniano, Bazargan, seu conhecido – texto 265. Uma última intervenção de Foucault – texto 269 – foi publicada em maio de 1979. A partir daí, Foucault nunca mais se manifestou publicamente a respeito do Irã.

<sup>4</sup> Refiro-me à sua conferência *Qu'est-ce que la critique?*, na Société française de Philosophie – e a sua participação em uma mesa-redonda sobre o tema da prisão – Cf. *Table ronde du 20 mai 1978*. In: **DE2**, p. 839-854.

de poder exerceria uma função de contrapoder, na medida em que contribuía para a formulação das estratégias dessas microlutas.

Foucault considerava a ideia de uma grande revolução, que ainda dominava o imaginário político ocidental, uma figura desgastada. A grande revolução social, unificada, centralizada, com um só fim – o da tomada do poder político pela classe capaz de acabar com todas as classes –, era uma figura do século XIX que não apreendia a efetiva articulação política do presente. Para Foucault, as lutas, em 1978, eram microlutas que se desenrolavam em torno das relações de poder, não em torno das relações de produção. Eram lutas de contraconduta que podiam assumir, ali e aqui, um caráter econômico, ou associar-se à luta de uma classe social, mas que de fato eram lutas contra o governo de uns sobre os outros.

Num aspecto muito geral, Foucault entendia essas microlutas como movimentos contra um tipo de poder específico, de origem religiosa, o poder pastoral<sup>5</sup>. As técnicas de assujeitamento e subjetivação do poder pastoral, ao serem absorvidas pelas instituições e pelos Estados, haviam dado forma aos diferentes dispositivos do biopoder. Configuraram-se os dispositivos de sexualidade, de raça, de saúde e, mais tarde, os dispositivos de segurança e a governamentalidade neoliberal – os vários aspectos que assumiu o biopoder sobre os corpos dos sujeitos e sobre a vida das populações.

A laicização das sociedades ocidentais modernas, expressa pela figura da “morte de Deus”, não tornou tudo permitido, mas abriu o campo do corpo e da vida para o poder. A morte de Deus remeteu o ser humano à sua finitude. Ou seja, a finitude, antes de constituir um limite apenas negativo, tornou-se um elemento positivo da definição do ser humano. O ser humano, desligado ontologicamente e epistemologicamente de Deus ou da infinitude, passou a se definir por aquilo que o limita – a doença, a degenerescência, a sexualidade, a morte, as carências materiais. Ao matarmos Deus e a metafísica, matamos também a nossa remissão à infinitude. Passamos do prometido reino de Deus ao fático reino do Limite.

Deus morreu, entretanto, obviamente, o governo, a conduta de nossas condutas, não terminou, muito pelo contrário. O desdobramento do projeto das Luzes, paradoxalmente, foi acompanhado, nos séculos XIX e XX, da formação de governos

---

<sup>5</sup> Sobre a relação das microlutas com o poder pastoral, conferir a conferência de Foucault, no Japão: *La philosophie analytique de la politique*. Texto 232 [1978]. In: **DE2**. p. 547ss.

totalitários em que a heteronomia nem sempre foi experienciada como coercitiva. Ora, foi justamente a nossa autocompreensão, a imagem de nós mesmos que adotamos e construímos, como seres do limite, como seres da finitude, biologicamente determinados, presos aos nossos corpos e às nossas vidas, que permitiu o funcionamento dos mecanismos de poder modernos. Foram as antropologias modernas, esse modo de objetivação de uma natureza humana necessariamente finita na fala, na vida e no trabalho, cuja inteligibilidade se alcança nos limites do corpo, do corpo de uma saúde, de um sexo, de uma raça, do corpo desamparado e impotente ou nos limites de uma vida motivada unicamente por interesses econômicos, que tornou possível a nossa captura, como sujeitos, no interior dos mecanismos de biopoder.

No Ocidente, Foucault via nas microlutas a única alternativa de resistência. Foucault reconhecia que as microlutas pelo autogoverno, apesar de assumirem as figuras de subjetividade engendradas nos dispositivos de biopoder, também conferiam a estas uma contraforma que redesenhava os contornos impostos pelos modos de assujeitamento e de determinação das condutas. Entretanto, ao colocarem em jogo o mesmo tipo de subjetividade agenciada pelo biopoder, fundada no corpo, no gênero e na raça, as microlutas possibilitavam também uma maior penetração das suas linhas de força. Esse era o seu obstáculo intrínseco: as microlutas intensificavam uma subjetividade ligada à finitude. Além disso, sua articulação em uma macroluta, por uma total falta de imaginação política, emperrava diante do desgaste da força mobilizadora da noção de revolução.

Talvez, por isso, em visita ao Japão, logo antes de se envolver com o acontecimento iraniano, Foucault afirmara que novos modos de subjetivação e de luta, capazes de recodificar as estruturas modernas de poder, e de retirar o Ocidente do impasse político em que este se encontrava, só poderiam advir de um contato com o Oriente<sup>6</sup>. Aparentemente, para Foucault, a civilização ocidental não dispunha de um impulso próprio para sair do impasse moderno da racionalização do corpo e da vida, com suas consequências irracionais, cujos extremos foram o nazismo e o stalinismo, e que, naquela época, manifestavam-se na Guerra Fria, na bomba atômica e na nascente governamentalidade neoliberal.

---

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen. Texto 236. In: **DE2**, p. 622 in fine.

Na segunda das duas intervenções, às quais me referi mais acima, Foucault fez menção àquilo que se tornaria a chave de sua interpretação do acontecimento iraniano – a noção de espiritualidade política. A espiritualidade política seria a vontade de estabelecer um novo regime de verdade mediante um novo modo de se governar e de governar os outros. Uma vontade criativa de coordenar, a partir de um outro eixo vinculante, oriundo de uma concepção inovadora da subjetividade e do governo de si, os modos de objetivação ligados à verdade e os modos de assujeitamento ligados ao poder. A espiritualidade política seria a vontade de fundar novas formas de governo sobre novas formas de verdade, e novos modos de objetivação sobre novos modos de subjetivação.

O problema político mais geral não é aquele [acerca] da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão [do verdadeiro e do falso], mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’.<sup>7</sup>

Não é difícil conectar as duas intervenções, a que fala da tarefa crítica da filosofia e a que fala da espiritualidade política. De alguma forma, essas duas noções se articulam. A crítica não seria o caminho para a configuração de uma espiritualidade política? Não teria Foucault utilizado o termo ‘espiritualidade’ exatamente em contraste com a configuração moderna das subjetividades, pertinente ao ser humano enquanto sujeito de uma corporeidade? A espiritualidade, como ideologia e imaginação capazes de transformar a subjetividade, não poderia ser o elemento encadeador das microlutas, em um movimento de oposição política consistente, capaz de enfrentar um poder que se agarra à vida dos corpos?

Com esses traços, fica desenhada, *grosso modo*, a grade de inteligibilidade que permitiu a interpretação que Foucault iria fazer da Insurreição Iraniana – o diagnóstico da modernidade ligado à morte de Deus e à política da finitude; o impasse ocidental diante do biopoder; a busca de ideologias que mundo afora reimaginavam a política; a tarefa crítica da filosofia que abriria, eventualmente em um contato com o Oriente, a possibilidade de articulação das microlutas em torno da espiritualidade política.

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Table ronde du 20 mai 1978*. In: **DE2**, p. 849.

Munido desses pressupostos, Foucault foi ao Irã e acolheu o acontecimento iraniano, que ele pretendia apreender em sua própria singularidade, desvinculando-o assim das interpretações que reduzem os acontecimentos a eventos de um fluxo necessário da história.

Para muitos, Foucault teria cometido um grave erro em dar seu apoio, ou mostrar-se favorável, a uma revolução de caráter religioso e arcaizante – desperta durante o sono da razão. Alguns denunciaram a atitude favorável de Foucault como prova do seu caráter mórbido, antimodernista e anti-humanista. Outros consideraram seu entusiasmo como uma tomada de posição precipitada, que atribuíram a seu desconhecimento da história do Irã. Foucault não teria captado o traço marcadamente fundamentalista do movimento iraniano, seu impulso revanchista antiocidental, baseado num sentimento de impotência e medo, cuja força era puramente reativa. Foucault teria menosprezado a ameaça que sua dinâmica representava para as mulheres, para os homossexuais, para os esquerdistas materialistas, para as minorias religiosas e étnicas. Foucault, ofuscado por seu entusiasmo, teria ficado cego às verdadeiras intenções do seu líder, Khomeini<sup>8</sup>.

Sem entrar nas questões puramente polêmicas dessas contestações, é certo que, ao *abrir* o acontecimento iraniano por meio de sua grade de inteligibilidade, Foucault também *fechou-se* para ele, e deixou de perceber alguns de seus elementos característicos. Contudo, é preciso reconhecer que esse olhar de Foucault, sobre a atualidade iraniana de 78, conseguiu perceber uma dinâmica própria ao movimento, que passava despercebida para muitos analistas, e desenvolver uma análise da situação, que se não foi livre de engano, também não foi ingênuo.

A leitura que Foucault fez da Insurreição Iraniana, como manifestação de uma espiritualidade política, fugia dos esquemas usuais de interpretação dos eventos históricos. Foucault não procurou, por exemplo, reconhecer, na situação iraniana, o padrão das alianças das classes populares e das classes conservadoras médias e altas que, ao reativar um sentimento arcaico, deu ensejo, em outros momentos, ao discurso fascista de tonalidade nacional-socialista. Nem tampouco encontrar ali o exemplo da manifestação da autoconsciência de uma classe operária incipiente que,

---

<sup>8</sup> Em seu livro **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism** (2005), Janet Afary e Kevin B. Anderson relatam e se alinham a várias dessas críticas.



momentaneamente, se interpreta a partir de categorias religiosas para, no momento seguinte, assumir a materialidade de sua condição de classe. Nem aceitar a leitura liberal, que entende o levante, motivado pela penúria econômica, como reação a um despotismo que, por ter eliminado qualquer forma de expressão política possível, não deixou ao sentimento de insatisfação outra alternativa mobilizadora além do *ulama* (o clero xiita). Nem aceitar a leitura da direita conservadora que denuncia o movimento iraniano como uma perigosa resistência dos setores tradicionalistas da sociedade, dos comerciantes do *bazaar*, das comunidades feudais, rurais e tribais, e de setores retrógrados do *ulama*, ao empreendimento modernizador do Xá de alinhamento ao Ocidente.

Afinal que retrato fez o filósofo-jornalista Foucault da situação iraniana? Foucault ficou impressionado com a obstinação da multidão. Desarmada e disposta ao autossacrifício, a multidão insurreta não recuava, por mais numerosos que se contassem seus mártires; pelo contrário, ela se reforçava. Ao Xá, constatou Foucault, opunha-se uma vontade coletiva, que visava a alguns poucos objetivos concretos e pontuais, que eram as linhas de força de sua coletivização – a partida do Xá, o espírito não muito definido do governo islâmico, o pensamento militante de Ali Shari’ati, a inflexibilidade do aiatolá Khomeini.

Ao Xá e ao seu governo obstava uma vontade coletiva popular. A que se referiu Foucault com esse termo quase rousseauiano? Primeiro, à flagrante convergência das diferentes vontades individuais. Segundo, a uma suspensão, a uma negação do político, entendendo-se aqui por político a política de partidos, as relações estratégicas entre as diferentes organizações partidárias de esquerda e de direita. A vontade coletiva não tinha em vista nada de muito concreto, a não ser três ou quatro palavras de ordem, em torno das quais se condensava. Faltavam-lhe objetivos a longo prazo. Ela recusava alinhar-se a partidos. Não se deixava apropriar pelos programas partidários. Ela negava os compromissos dos partidos, uns com os outros, ou com o Xá. Essa vontade coletiva, como Foucault a viu, era quase unânime e monolítica, sem fissuras internas<sup>9</sup>. Não era a

---

<sup>9</sup> Foucault foi acusado posteriormente de ter soterrado, sob essa vontade monolítica, múltiplas vontades incompatíveis entre si, como a vontade dos fundamentalistas, a dos muçulmanos liberais, a das mulheres etc. Mas, o que Foucault constatou, sem deixar de reconhecer as divergências existentes, sem deixar de pressentir o perigo que isso comportava, foi a convergência dessas múltiplas vontades, durante o levante de 1978, acima das facções.

simples vontade de todos, costura artificial de interesses. Faltava-lhe justamente essa articulação política que Rousseau reconhecia ser necessária para ardilmente produzir uma vontade de todos. Ela era espontânea. Ela era imediata. Mas, também, não era uma vontade geral. De comum com a vontade geral, a vontade coletiva tinha esse aspecto de manifestação imediata e não deliberada. De diverso, a vontade coletiva não se manifestava mediante leis gerais, mas visava a um fim concreto e pontual – a partida incondicional do Xá, sem negociações<sup>10</sup>.

A exigência de um governo islâmico encontrou no xiismo não só uma fundamentação teológica, mas também uma dramaturgia, que deu o roteiro de encenação dessa exigência e insuflou, desde seu interior, o modo pelo qual essa exigência foi vivida.

O xiismo é a crença de que a herança espiritual e política do Profeta Maomé, originariamente, pertenceu à sua família. Os xiitas acreditam que deva haver alguma relação entre o poder religioso e o político, que política e religião não podem estar totalmente separadas. Seu argumento encontra apoio no fato de que o Profeta era, ao mesmo tempo, um líder espiritual e político. Os xiitas conservadores acreditam que o poder político deva ser exercido diretamente pelo *ulama*, a comunidade clerical. Para os xiitas liberais, a soberania é divina, porém o poder político não deve estar nas mãos do *ulama*, sem ser totalmente independente dele. Podemos entender a aproximação entre poder religioso e poder político dentro de uma gradação. Os conservadores propõem, entre religião e política, um grau elevado de aproximação; os liberais, um grau menor.

Para os xiitas, o herdeiro do Profeta foi seu primo e genro, o Imame Ali, o Comandante dos Fiéis, o primeiro de uma série de doze imames. O último imame tornou-se oculto no século IX, mas sua ocultação não foi definitiva. Ele é também o *Mahdi*, o messias, que retornará para instaurar o reino da perfeição e da justiça. Sua ocultação e seu retorno prometido não implicam, porém, a vacância do imamado. Disto derivam pelo menos duas interpretações. Para Khomeini, o legado espiritual e político dos imames pertencia à classe dos teólogos. Para Ali Shari'ati, esse legado pertencia à própria comunidade de fiéis, a quem competia dar forma à classe clerical e eleger seu líder.

---

<sup>10</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *L'esprit d'un monde sans esprit*. Texto 259 [1979]. In: **DE2**, p. 746.

A tradicional oposição xiita aos poderes instituídos não se confirma historicamente. A dinastia dos Safavid (1501-1722) teria instituído o xiismo como religião oficial do Estado, com o intuito político de forjar uma identidade nacional iraniana, diante da identidade muçulmana transnacional, e de assegurar a centralização do poder sobre o território e súditos iranianos. Segundo os historiadores, houve épocas de convivência e acordo do *ulama* com o poder dos Xás, por exemplo, durante largos períodos da dinastia Qajar (1722-1925). A ênfase no xiismo militante, cuja característica era sua posição de contrapoder, seria de fato uma releitura recente da tradição, atribuída, pelos adversários da revolução islâmica, à sede de poder de Khomeini, ou à busca do xiismo autêntico, de viés existencialista, por Ali Shari'ati<sup>11</sup>.

A Insurreição Iraniana também evocou a dramaturgia xiita e um de seus mitos centrais – o martírio do Imame Hosayn, pelo Califa Yazid, tirano usurpador do poder. Segundo essa tradição, após o assassinato de Imame Ali, o poder político teria sido usurpado por Mu'awiyah (661-680), governador militar da Síria e fundador da dinastia Umayyad. Em 680, O segundo filho de Ali, Imame Hosayn, herdeiro legítimo do Profeta, contestou a monarquia hereditária instaurada e o poder político do Califa Yazid, filho de Mu'awiyah. No deserto de Karbala, no mês de Moharram, no dia de Ashura, Imame Hosayn, em uma batalha absolutamente assimétrica, expôs-se, diante do exército de Yazid, ao martírio<sup>12</sup>.

Esse mito é reencenado, publicamente e privadamente, desde a época da dinastia Safavid<sup>13</sup>. As cerimônias de autoflagelação (que, num viés político, pode chegar ao martírio) são centrais na dramaturgia xiita, e possuem não só um caráter religioso de purificação, como também um aspecto político de contestação. A reatualização dramática anual do episódio de Karbala, durante o mês de Moharram, encerra sempre a possibilidade de uma apropriação política, pois a manifestação religiosa não se distancia da rejeição da opressão<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Afary e Anderson (2005) consideram as leituras de Khomeini e Ali Shari'ati apropriações inautênticas.

<sup>12</sup> Apenas um de seus filhos teria escapado ao massacre e dado continuidade ao imamado. (AFARY; ANDERSON, 2005, p. 41).

<sup>13</sup> Nikki R. Keddie contrasta o traço levemente cômico dos relatos seculares do episódio de Karbala, *rauzech-khan*, feitos nos domicílios, e o traço marcadamente trágico das encenações públicas, *ta'ziyeh*, das quais faz parte o autoflagelo, como meio de purificação pessoal e comunitária (KEDDIE, 2006, p. 171).

<sup>14</sup> “Esses rituais de Moharram, muito mais do que uma crença ou um dogma, definem a as comunidades xiitas” (AFARY; ANDERSON, 2005, p. 44).

Desde muito cedo, em seus discursos aos discípulos, em Qum, e depois, desde o exílio, exortando o ânimo dos manifestantes, Khomeini associou o Xá Reza Pahlavi ao Califa Yazid, e os oprimidos e vitimados pelo regime ao mártir Hosayn. A oposição política incorporou-se da dramaturgia existencial do xiismo<sup>15</sup>.

A insurreição de 1978 foi marcada pelo ritmo da religião e pela intensidade dramática do martírio do Imame Hosayn. Seu ponto de partida foi a invasão do domicílio do aiatolá Shari'at-madari, pelas forças do Xá, resultando na morte de alguns estudantes. Quarenta dias depois, seguindo o calendário religioso, a comemoração fúnebre em memória dos martirizados transformou-se em manifestação, e sofreu nova repressão, ainda mais sangrenta. Os novos mártires foram louvados em outra cerimônia religiosa, quarenta dias depois, que também foi reprimida pelas forças da ordem. Assim, de quarenta em quarenta dias, espontaneamente, sem requerer uma organização complexa, porque as datas de mobilização eram conhecidas de todos, as manifestações se realizavam, em nível nacional, em conserto umas com as outras, reunindo um número cada vez maior de pessoas. Em setembro, num episódio que ficou conhecido como a *Sexta-feira Negra*, as forças armadas dispararam sobre a multidão, provocando a morte de 4.000 manifestantes<sup>16</sup>.

Em dezembro de 1978, no dia de Ashura, no dia da comemoração anual do martírio do Imame Hosayn, três milhões de pessoas nas ruas aprovaram um manifesto que, além de exigir a abolição da monarquia e a instauração de um governo islâmico, reconheceu Khomeini como Imame.

A revitalização política do xiismo não foi uma iniciativa que partiu apenas dos religiosos. Ela deveu muito a intelectuais iranianos seculares, entre os quais se destacou Ali Shari'ati, morto no exílio, em 1977, e considerado um dos mártires da oposição<sup>17</sup>. Depois de sua morte, suas lições, transcritas e mimeografadas, eram vendidas às

---

<sup>15</sup> Cf. KHOMEINI, Ruhullah. *The Afternoon of Ashura* [1963]. In: **KIR**, p. 177.

<sup>16</sup> Afary e Anderson falam de pelo menos 250 mortos (AFARY; ANDERSON, 2005, p. 65). Keddie, de 500 a 900. (KEDDIE, 2006, p. 232). O número exato não se sabe ao certo. No momento em que Foucault desembarcou no Irã, o número de 4000 mortos correspondia à informação circulante.

<sup>17</sup> Entre os menos populares, na época, estavam os políticos, o moderado Mehdi Bazargan e o socialista islâmico Bani Sadr, que se tornariam, depois de fevereiro de 1979, respectivamente, o primeiro ministro e o presidente da República Islâmica do Irã. Logo, eles seriam postos de lado, à medida que o poder se concentrava, durante a Revolução Iraniana, nas mãos de Khomeini. Para um resumo do pensamento de Bazargan, conferir: KEDDIE, 2006, p. 198-200. Para Bani Sadr, conferir: KEDDIE, 2006, p. 208-212.

centenas de milhares. Nas manifestações de rua, o retrato de Ali Shari'ati aparecia com tanta frequência quanto o de Khomeini.

Shari'ati defendia que o islã é capaz de regular, no seu todo, a vida individual e social, para a conformação de uma sociedade justa e de uma subjetividade plena de sentido. Sociólogo, formado na França, conhecedor de Sartre, Shari'ati denunciava o vazio existencial resultante do modo de vida ocidental baseado no materialismo, no mecanicismo, no economicismo, vinculado tanto à tradição liberal capitalista como à tradição marxista.

Mesmo com uma perspectiva leiga, não adepta da hierocracia, a disposição para o martírio também estava presente no militantismo de Shari'ati. Em um dos seus textos, Shari'ati lembra que, no *Corão*, há dois termos para designar o ser humano: *Bashar* e *Ensan*. *Bashar* é o animal humano, o ente biológico que se reproduz indefinidamente, preso à sua própria definição. *Ensan*, por outro lado, é o que na humanidade remete à poesia, à filosofia e à religião. *Bashar* é o ente humano determinado. *Ensan*, o vir a ser indeterminado, o aberto, o indefinível. É preciso, segundo Shari'ati, que o ser humano, a fim de alcançar a sua plenitude humana, se liberte progressivamente das estruturas que o mantêm na sua condição de animal. E a libertação completa das determinações naturais só é atingida quando o indivíduo se liberta do seu ego. Apenas mediante *Ithar*, o amor sacrificial, o indivíduo alcança o nível supremo de humanidade, e ultrapassa a sua última prisão, que é o Eu. Segundo Shari'ati, não há outra via para a realização da essência humana como perpétuo vir-a-ser na direção da infinitude, do que *Ithar*. *Ithar* tem a mesma raiz que *Thar*, que significa sangue. *Ithar* é o amor religioso que culmina no sacrifício de si. E disso vem sua remissão ao sangue e ao martírio<sup>18</sup>. Para Shari'ati, a reinterpretação islâmica da existência humana era paralela à redescoberta do xiismo. O imamado pertencia à própria comunidade de fiéis, e a Revolução Iraniana deveria organizar-se a partir de uma base democrática.

Para Khomeini, por outro lado, o governo islâmico não era uma democracia, mas uma hierocracia. O islã – afirmava Khomeini – incorpora as virtudes democráticas, mas o “Islã, de fato, é superior a todas as formas de democracia”<sup>19</sup>. Pois, a realização do islã é a própria justiça. Desde muito cedo, Khomeini tinha em mente uma forma de governo

---

<sup>18</sup> Cf. SHARI'ATI, Ali. *Modern man and his prisons*. (1981, p. 46-62).

<sup>19</sup> KHOMEINI, Ruhullah. *The religious scholars led the revolt* [1980]. In: **KIR**, p. 338.

fundada na *shari'a*, na lei divina, e administrada por um corpo de teólogos, supervisionados por um líder. Em grandes linhas, o governo islâmico de Khomeini era a afirmação da soberania de Deus, do império da lei divina revelada e a governança do líder espiritual. O corpo de teólogos deveria participar ativamente do governo, ocupando cargos jurídicos e executivos (a lei sendo revelada, não havia poder legislativo). Khomeini afirmava que o islã devia subordinar os indivíduos à sociedade, e livrar-se dos grupos que representam uma fonte de corrupção e dano. Baseado na *Sunna*, no exemplo do Profeta, Khomeini afirmava que o “islã está preparado para subordinar os indivíduos à sociedade, e [como atesta sua história] cortou pela raiz inúmeros grupos que eram uma fonte de corrupção e dano para a sociedade humana”<sup>20</sup>.

O desconhecimento das verdadeiras intenções de Khomeini foi o grande equívoco do jornalismo de Foucault. Em seus artigos, Foucault apresentava uma ideia muito distinta do que seria o governo islâmico. “Um fato deve ficar claro: – escreve Foucault – por governo islâmico, ninguém, no Irã, compreende um regime político em que o clero tem um papel de direção ou enquadramento”<sup>21</sup>. A visão que Foucault teve do governo islâmico sofreu a influência da posição moderada do aiatolá Shari'at-madari. Para Shari'at-madari, o ideal do governo islâmico era um governo baseado nos valores do islã – o trabalho, as liberdades individuais, o respeito às minorias, às mulheres, com decisões tomadas pela maioria, com dirigentes submetidos politicamente ao povo. Quando Foucault retrucou que esses valores não se diferenciavam das fórmulas vagas das democracias liberais do Ocidente, os iranianos lhe responderam que o *Corão* as havia formulado antes dos filósofos ocidentais, e que o islã saberia preservar seu espírito.

Em seu livro sobre a revolução islâmica no Irã, Arjomand utiliza uma interessante teoria da revolução, que distingue as precondições e causas da revolução de suas consequências. Assim, os fatores pelos quais podemos compreender por que uma revolução aconteceu são diferentes e independentes dos fatores que determinam sua direção e podem prever seu desdobramento. Para Arjomand, as precondições de todas as revoluções modernas encontram-se no surgimento do Estado moderno, centralizado e

---

<sup>20</sup> KHOMEINI, Ruhullah. *Islamic Government* [1970]. In: **KIR**, p. 89.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *À quoi rêvent les Iraniens?* Texto 245 [1978]. In: **DE2**, p. 691.

burocratizado, enquanto as consequências dessas revoluções dependeram das ideologias que as determinaram. No caso do Irã, da ideologia islâmica<sup>22</sup>.

Embora – seguindo a interpretação de Foucault da Insurreição Iraniana como singularidade, portanto, como um acontecimento desvinculado de qualquer lei da história – eu tenda a discordar de Arjomand, naquilo que ele considera ser as precondições de *todas* as revoluções modernas (que perdem, assim, a singularidade de suas pré-condições), considero válido desvincular os dois momentos. Por isso, neste artigo, utilizo o termo ‘insurreição’ para me referir aos episódios que antecederam a constituição do governo islâmico, e que estavam relacionados com a espiritualidade política dos iranianos, em 1978; e reservo ‘revolução’ para me referir aos fatos que se seguiram à queda do regime do Xá, à fragmentação da vontade coletiva da multidão, à consolidação da hierocracia, à concentração do poder nas mãos de Khomeini.

A Insurreição Iraniana foi a recusa unânime e absoluta de obedecer a um regime injusto. E isso se deu junto com a vontade de transformar completamente o seu próprio modo de ser. Recusa política de obediência ao poder, mas também proposta ética de transformação do modo de ser, de rompimento com tudo aquilo que o poder pretensamente modernizador do Xá representava – despotismo, corrupção, submissão histórica ao imperialismo ocidental, consumismo, materialismo, economicismo, biologismo<sup>23</sup>, êxodo urbano e favelização das massas rurais, uma existência cortada de sua origens tradicionais.

Não era a primeira vez na história que uma tal vontade tomava conotação religiosa. Como já havia acontecido na história ocidental, nos séculos XVI e XVII, uma ideologia de cunho religioso dava total expressão às aspirações populares. O xiismo, tal como fora reelaborado por Ali Shari’ati e pelos seguidores teólogos de Khomeini, de modo distinto, mas que puderam ser aproximados, fornecia não só todos os elementos que permitiram dramatizar religiosamente as manifestações políticas, mas também aqueles que prometiam reorganizar a sua forma de vida sobre outras bases, mais justas. Essa recusa política de obediência a um poder considerado injusto, e essa vontade de transformação completa da subjetividade, insuflada pelo islã, é o que impressionou

---

<sup>22</sup> Cf. Arjomand (1988, p. 5).

<sup>23</sup> Todos esses *ismos* que Ali Shari’ati considerava serem as ideologias da calamidade moderna. Cf. SHARI’ATI, Ali. *Modern Calamities* [1977]. In: SHARI’ATI, Ali (1980, p. 32-48).

Foucault, e o que ele resumiu na figura da “espiritualidade política” – a abertura “na política de uma dimensão espiritual”<sup>24</sup>.

A meu ver, o rumo que tomou o pensamento de Foucault, e que ficaria patente nos anos 80, a concentração do seu interesse na espiritualidade, nas técnicas de si, na ética, está amplamente relacionado com sua experiência iraniana. A ética pressupõe a prática da liberdade. Uma liberdade que é ela mesma uma *praxis* positiva, e não uma faculdade transcendental do sujeito. Uma liberdade que é a potência irreduzível dos indivíduos, por mais absoluto que sejam os poderes políticos a que estejam submetidos. “O movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: ‘Eu não obedeco mais’, e lança, no rosto de um poder que ele estima injusto, o risco de sua vida – este movimento me parece irreduzível”<sup>25</sup>. No Irã, Foucault fez a experiência dessa potência, que pela espiritualidade transgredia a concepção de sua finitude. Na disposição ao martírio, a vida se potencializava fazendo a experiência espiritual do seu próprio limite, a morte.

Foucault não se entusiasmou com a revolução, mas com a insurreição. Em seu último artigo sobre o Irã, escrito já no período revolucionário, Foucault se pôs a questão fatídica – seria uma lei histórica os desdobramentos das revoluções negarem os princípios das insurreições?

Foucault procurou romper a relação de causalidade entre insurreição e revolução. Não havia, para ele, relação possível entre a espiritualidade daqueles que se insurgiram, dispostos a morrer aos milhares para que o Xá partisse, e o governo sanguinário de um clero integrista, que conclamava o sangue de seus oponentes, para que a revolução fosse forte. Esses dois momentos para Foucault não se mediam um pelo outro. Não se podia condenar a insurreição pela revolução, nem a revolução justificar-se em nome da insurreição, porque o regime dos aiatolás não foi o efeito direto, necessário e o único possível do levante.

Foucault colocou-se a pergunta – seria inútil insurgir-se? –, mas a deixou em aberto, sem resposta. Pois, somente aqueles que vivenciam a história desde dentro podem preferir expor suas vidas à morte ou resignar-se com um poder injusto.

---

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *À quoi rêvent les Iraniens?* Texto 245 [1978]. In: **DE2**, p. 694.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Inutile de se soulever?* Texto 269 [1979]. In: **DE2**, p. 790 *in fine*.



O Irã talvez tenha despertado Foucault para a potência irreduzível da vida humana para se arrancar às correntes da história. Por mais absoluto que seja, nenhum poder consegue impedir que um indivíduo, um grupo ou uma nação inteira, num certo momento, prefira insurgir-se e expor ao risco sua própria vida, e com isso introduzir a sua subjetividade na história. Essa foi a grande lição da sua experiência iraniana.

Contudo, nos anos 80, a ética como prática da liberdade não voltou a ser pensada por Foucault nos termos de uma espiritualidade política. Em 1984, alguém lhe questionou se o tema do *cuidado de si* poderia levar a um novo pensamento da política. Foucault vacilou, e preferiu não responder diretamente. Ele reconheceu que a questão da constituição ética do sujeito não tinha lugar no pensamento político ocidental contemporâneo<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Numa entrevista de 1984, Foucault – ao comentar a figura da espiritualidade, que ele define como aquilo que possibilita ao sujeito o acesso a um outro modo de ser – reconhece ter dificuldades em acoplar a espiritualidade com a política, ou com novas formas da política. Acoplamento, entre espiritualidade e política, entre verdade para o sujeito e poder, entre governo de si e governo dos outros, que, no acontecimento iraniano, ele parecia ter reconhecido. Cf. FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Texto 356 [1984]. In: **DE2**, p. 1541.

## Referências

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism**. Chicago: University of Chicago, 2005.
- ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981.
- ARJOMAND, Said Amir. **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**. New York: Oxford University Press, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. v. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- KEDDIE, Nikki R. **Modern Iran: Roots and Results of Revolution**. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2006 [2003].
- SHARI'ATI, Ali. *Modern man and his prisons*. In: SHARI'ATI, Ali. **Man and Islam**. Trad. Fatollah Marjani. North Halendon: Islamic Publications International, 1981, p. 46-62.
- \_\_\_\_\_. **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Trad. R. Campbell. Berkley: Mizan Press, 1980.