

Camila Guidolin

**UMA ANÁLISE DA REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ
ATRAVÉS DAS NARRATIVAS SEQUÊNCIAS
*PERSÉPOLIS E O PARAÍSO DE ZAHRA (1979-2009)***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo como requisito parcial e final para obtenção do grau de mestre em História sob orientação da Profa. Dra. Gizele Zanotto.

Passo Fundo

2015

Dedico este texto...

... aos meus pais, sempre mestres, pelo carinho constante e apoio incondicional. Por mostrarem que aprender todo dia é algo vital e criarem em mim a possibilidade de crescer e conhecer o mundo. Vocês são a minha inspiração.

... àquela pessoa com quem compartilho a vida em forma de presente.

O teu olhar me acalenta e intensifica. Eu revivo em ti todos os dias.

... à todos aqueles que padecem nos “paraísos de Zahra”.

Meus agradecimentos especiais:

À Professora Doutora Gizele Zanotto, a possibilidade do tema e a dedicação constante na orientação desta pesquisa. Sua contribuição foi fundamental.

À Jenifer, por dedicar seu tempo na resolução das minhas dúvidas.

Ao meu irmão, por carregar meus livros em todas as nossas mudanças.

Aos que me receberam no Irã com acolhimento e gentileza e com isso permitiram que nos desfizéssemos de tantos véus. Guardo com carinho e respeito na minha memória as suas músicas, os seus sorrisos e os desejos de mudança que partilharam comigo nesses poucos dias em que convivemos.

É claro, também, pelo que atrás ficou dito, que a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim coisas quais podiam acontecer, possíveis no ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade.

Aristóteles, *Poética*, IX-I

Pobre homem, nunca saberás
Nada; jamais explicarás
Um só dos mistérios do mundo.
E já que as religiões prometem

Depois da morte o Paraíso,
Busca tu mesmo criar um
Para teu gozo aqui na Terra,
Pois o outro talvez não exista.
Omar Khayyam, *O Rubaiyat*, 164

RESUMO

As obras *Persépolis* (2007), de Marjane Satrapi e *O Paraíso de Zahra* (2009), de Amir e Kalil valeram-se do gênero literário narrativa sequencial como suporte na construção de um discurso sobre a história do Irã contemporâneo desde fins da década de 1970 até o ano de 2009. Através da análise dessas obras, percorremos os eventos desse íterim, a fim de evidenciar seus aspectos narrativos, discursivos e imagéticos, os quais foram promotores de uma representação sobre as transformações no cotidiano do Irã nesse período. Ambas as obras apresentam interpretações sobre esses momentos e permitem identificar a construção e desconstrução de expressões e memórias, individuais e coletivas, em meio aos processos de transformação política, social e cultural ocorridas no país. Para tanto, analisa-se os primórdios de conformação da sociedade iraniana, destacando a relevância de algumas lideranças que congregaram em torno de si elementos para uma representação política, religiosa e militar em uma sociedade cuja valorização dos sistemas de governo pautados na corporificação divina, ainda é evidente. Nesse percurso, salienta-se a figura do Aiatolá Ruhollah Khomeini como líder da revolução iraniana e mentor de um novo projeto de nação pautado em uma interpretação particular do Corão. Acompanhando o conteúdo presente nas páginas das narrativas em estudo, esmiúça-se a construção da República Islâmica do Irã sob a égide do modelo teocrático consolidado diante desta matriz referencial Khomeinista, inaugurada a partir do seu retorno do exílio e legitimada no contexto pós-revolução. Atenta-se também para os temas em destaque nas narrativas, cuja abordagem destacou as diversas formas de tortura da consciência através do corpo. Partindo dos conceitos de imagem, memória e narrativa, evidencia-se a construção de um “discurso fundador” e a sua conformação como diretriz predominante na atual postura adotada pelo governo iraniano, cujo projeto de nação construído no decorrer do processo revolucionário, consolidou-se por meio de práticas repressivas e sob forte contestação popular.

Palavras-chave: República Islâmica do Irã, *Persépolis*, *O Paraíso de Zahra*, Imagem, Memória, Narrativa.

ABSTRACT

The works *Persepolis* (2007) by Marjane Satrapi and *Zahra's Paradise* (2009) by Amir and Khalil use the literary genre of comic books to support the construction of a discourse on the history of contemporary Iran since the end of the 1970s by the year 2009. Through the analysis of these works, we walk through the events of that interim, in order to show their narrative aspects, discourse and imagery, which were promoters of a representation of the transformations in Iran day by day at that time. Both works feature interpretations of these moments and identify the construction and deconstruction of expressions and memories, both individual and collective, in the midst of political, social and cultural transformation processes occurring in the country. Therefore, we analyse the previous formation of the Iranian society, highlighting the importance of leaders who gathered around him elements of a political religious and military representation, in a society that evaluates the guidance by systems of government based on divine embodiment, still visible nowadays. Along the way, we highlight the figure of Ayatollah Ruhollah Khomeini as leader of the Iranian revolution and mentor of a new nation project based on a particular interpretation of the Koran. Following the content at the pages of these already mentioned narratives, we deeply analyse the construction of the Islamic Republic of Iran under the auspices of the consolidated theocratic model of the Khomeinist project, started even before his return from exile and legitimized at the post-revolution context. We also highlighted in the narratives the several forms of torture of the conscience through the body. Starting from the concepts of image, memory and narrative, we show the construction of a "fundamental speech" and its conformation as the predominant policy in the current stances taken by the Iranian government, whose national project built during the revolutionary process was consolidated by repressive practices and under strong popular protest.

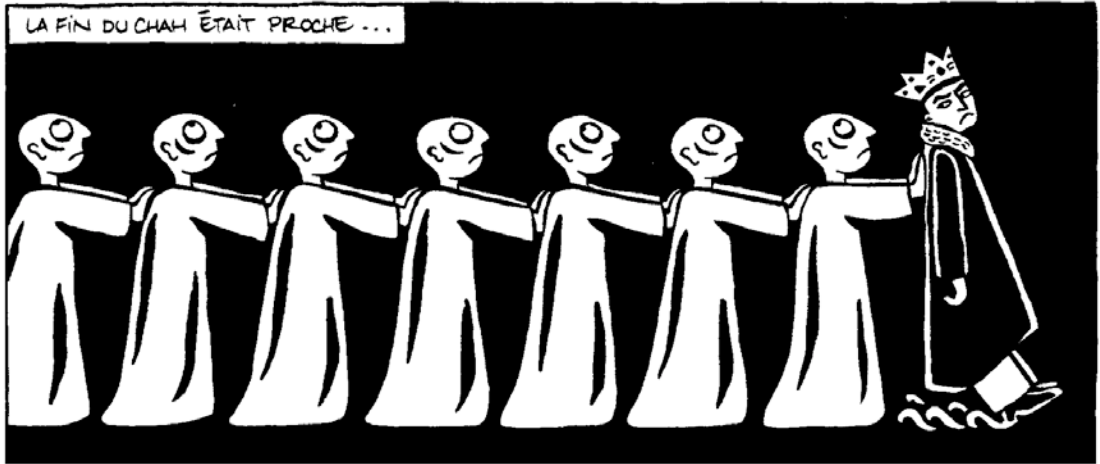
Keywords: Islamic Republic of Iran, *Persepolis*, *Zahra's Paradise*, Image, Memory, Narrative.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

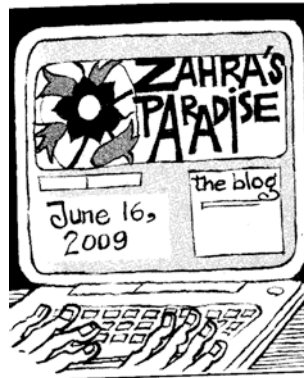
FIGURA 1 – Para Neda.....	18
FIGURA 2 – A profetiza	26
FIGURA 3 – O aiatolá.....	27
FIGURA 4 – Mapa político do Irã.....	37
FIGURA 5 – Diferentes fases de ocupação estrangeira no Irã.....	39
FIGURA 6 – Discurso de coroação do Xá Pahlavi	40
FIGURA 7 – Baixo-relevo representando o <i>Farvahar</i> , símbolo zoroastriano	43
FIGURA 8 – Celebração realizada pelo xá em homenagem ao antigo Império Persa.....	45
FIGURA 9 – Polícias leais ao xá enfrentam manifestantes na rua.....	46
FIGURA 10 – Deus e Marx.....	47
FIGURA 11 – O véu islâmico no cotidiano feminino.....	57
FIGURA 12 – As chaves do paraíso	59
FIGURA 13 – O mártir é o coração da história.....	61
FIGURA 14 – Tio Anuch e o comunismo.....	64
FIGURA 15 – O sistema Khomeini	67
FIGURA 16 – As novas lideranças	69
FIGURA 17 – Tradição <i>versus</i> Modernidade?.....	92
FIGURA 18 – A convocação da moralidade.....	95
FIGURA 19 – O véu.....	96
FIGURA 20 – O guindaste... ..	98
FIGURA 21 – A sombra do aiatolá	102
FIGURA 22 – O vinho	107
FIGURA 23 – As fúrias.....	110
FIGURA 24 – Zahra para presidente.....	112
FIGURA 25 – Onde está o meu voto?.....	118
FIGURA 26 – O privado e o público	120
FIGURA 27 – A última escolha revolucionária	124

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 A REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ: DA SUBMISSÃO DO CORPO À SUBMISSÃO DA CONSCIÊNCIA.....	32
1.1 O fogo Zoroastro e o Deus irrepresentável.....	34
1.2 Discurso, identidade e as metamorfoses de um cotidiano.....	62
2 CONFIGURAÇÃO DO IRÃ TEOCRÁTICO: A TORTURA DA CONSCIÊNCIA ATRAVÉS DO CORPO.....	78
2.1 Memória e narrativa: dois conceitos para ler imagens.....	80
2.2 O véu, o vinho e o guindaste: símbolos de um regime teocrático.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	130
GLOSSÁRIO.....	136
APÊNDICES.....	138



INTRODUÇÃO



Introdução

Deus é uma invenção perversa e diabólica dos homens, uma criatura antropofágica que instila em cada indivíduo a contradição da qual ele sucumbe: divisão e cisão, construção de um abismo entre si e si. Deus causa a perda do homem. O atentado que ele perpetua se efetua contra a vida, a força e a potência.

Michel Onfray

A interpretação de Onfray referente à obra de Friedrich Nietzsche - especialmente aos temas que discorrem sobre Deus, religião e moral no repertório nietzschiano – complementa as discussões suscitadas pelo filósofo alemão no século XIX, estabelecendo uma nova crítica às crenças, aos padrões de comportamento tradicionais da sociedade e aos valores opressores sustentados pelas religiões. Embora esse estudo não disserte sobre esses autores e nem se proponha à discutir o ateísmo moderno, é natural que uma das primeiras indagações emergentes da observação de uma República Islâmica seja problematizar a validade dos seus preceitos religiosos e o legado, concreto e simbólico, que a figura de Deus e de seus profetas deixa em cada sociedade. Não será em termos comparativos - possivelmente evidenciados na diferença existente diante de outros modelos políticos e administrativos pautados por uma matriz de inspiração laica - que poderemos recriar os motivos definitivos que determinam a essência “perversa” desses Deuses. Tampouco na sua existência ou no seu uso como entidade mantenedora da ordem terrena. Assim como toda a criatura assemelha-se ao seu criador, o contrário também sucede, fazendo com que Deus reflita a imagem do homem. Sua antropofagia é a reprodução do próprio canibalismo humano.

Referir Deus neste prólogo é uma tentativa de assimilar hipóteses prováveis, embora transitórias, sobre os eventos que levaram o Irã a transformar-se, em meados do XX, de uma monarquia laica para uma República Islâmica. A religião certamente não explica todas as motivações presentes naquele contexto, muito menos sana de significados todas as perguntas suscitadas a partir de sua análise. No entanto, a sua vivacidade enquanto discurso de dominação e poder é perceptível nas duas obras literárias analisadas nesse texto. Por tal motivo, assume-se a presença do elemento sagrado e as apropriações desses valores pelas autoridades iranianas no contexto revolucionário de 1979 até os dias atuais, como um elemento fundamental nessa pesquisa, pois essa temática percorre de alguma forma todos os

elementos em destaque. Salientando desde o princípio a improvável separação entre aquilo que se consagrou como discurso político e como discurso religioso, produzido por tais lideranças. Se para Onfray, Deus é uma invenção diabólica, é provável que para Satrapi, Amir e Khalil – autores de *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* - a humanidade também o seja.

Fazendo referência indireta à esses dois autores da filosofia, situa-se uma das leituras mais marcantes que motivaram a realização dessa pesquisa e a produção do afeto indispensável para a análise de uma nação tão distante geográfica e culturalmente das nossas fronteiras, reais e imaginárias, que nos distanciam, mas também aproximam, dos eventos lá ocorridos. Em especial, à essa camada frágil de civilidade na qual estamos assentados e na construção desses abismos diários que nos conduzem às escuridões de nós mesmos. Trata-se da obra realizada pela autora iraniana Azar Nafisi. A proposta de Nafisi, que deu origem ao livro *Lendo Lolita em Teerã* (2009), era simples: reunir-se com um grupo de 8 mulheres, também iranianas, para discutir a literatura ocidental através da leitura de obras como *Orgulho e Preconceito*, *Madame Bovary* e *Lolita*. Em uma República Islâmica, no entanto, esse projeto só pode existir na clandestinidade. Todas as obras citadas figuram no índice dos livros proibidos pelo governo iraniano após a revolução de 1979. O espaço privado proporcionado por sua casa serviu para Nafisi como o único refúgio possível para a realização desses encontros literários. Depois de pedir demissão da Universidade Allameh Tabatai, dedicou seus dois últimos anos no Irã para a realização desse projeto. Narrando essa vivência e o contato dessas mulheres (que receberam nomes fictícios na obra) com a “literatura proibida”, a autora nos fala de um contexto repressor e tirânico. Logo no início do seu livro, Nafisi transcreve o diálogo que teve com Manna, uma das 8 mulheres, ao questionar se ela via as palavras em cores assim como Nabokov, o autor de *Lolita*, via as letras do alfabeto:

A República Islâmica embruteceu o meu gosto pelas cores – Manna respondeu, apalpando as pétalas caídas das suas rosas. – Tenho vontade de usar cores chocantes, como rosa-choque ou vermelho bem vivo. Estou muito ansiosa por cores para vê-las nas palavras cuidadosamente escolhidas da poesia. (NAFISI, 2009, p. 25)

Afinal, não foi através dos romances fictícios que essas mulheres descobriram um cotidiano de cores tão apagadas e de brutalidades tão vivas? Nafisi definiu a relação desse grupo com as obras que liam:

Aqueles que viviam na República Islâmica entendiam tanto a tragédia quanto o absurdo da crueldade aos quais éramos submetidos. Precisávamos achar graça na nossa própria miséria para sobreviver [...] Essa era a única razão pela qual a arte e a

literatura se tornaram tão essenciais para nossas vidas: não eram luxo, mas necessidade. (NAFISI, 2009, p. 36)

Esse mundo interior criado na subjugação dos direitos e dos desejos constantemente negados, abrigava a possibilidade da arte como expressão maior, ainda que minada pela censura do regime. Essa premissa proposta pela autora, ou seja, da arte e da literatura como refúgios necessários para sobreviver em uma República Islâmica, refletem a realidade do Irã até hoje. Exemplo dessa arte necessária pode ser retirado da postura adotada pelo diretor iraniano Jafar Panahi, após ser censurado pelo governo e detido em prisão domiciliar em 2010, sob alegação de ter produzido propaganda contra o regime. Mesmo sem sair da sua casa, Panahi produziu e dirigiu juntamente com Mojtaba Mirtahmas, o filme intitulado *Isto não é um filme* (2011). A reprodução desse documentário em festivais de cinema internacionais só foi possível com o “contrabando” dessas imagens. A obra apresenta Panahi em seu apartamento em Teerã, realizando tarefas cotidianas como navegar pela internet, observar a cidade através da varanda e ensaiar roteiros para futuros filmes. Para muitos, *Isto não é um filme* pode ser considerado um manifesto pela liberdade e uma crítica à situação que os profissionais da arte vivenciam no país.

A despeito dessa atitude diante das manifestações culturais, Teerã possui inúmeras galerias de arte – quiçá um número maior de galerias por habitante do que podemos encontrar nas típicas referências de espaços da arte, como são as capitais europeias – visitadas diariamente pelos moradores da cidade. Mas não são apenas as galerias e os museus que quantificam a produção cultural do país: o Irã também possui uma das indústrias cinematográficas mais prestigiadas do mundo. Mesmo submetido às determinações políticas e à censura do regime, os filmes iranianos são, na opinião de alguns autores, “exportados e prestigiados no Ocidente, filmes autorais são reconhecidos por veicularem estilo e linguagem própria, numa ampla gama de nuances. Atores e atrizes, diretores e diretoras têm status de superastros no país, que é palco de vários festivais anuais”. (ADGHIRNI, 2014a, p. 197) Dentre as produções que mais repercutiram no cenário internacional está um filme produzido, assim como as narrativas sequências aqui analisadas, fora do território nacional iraniano. O filme *Persépolis*¹ deriva da obra em estilo HQ escrita por Marjane Satrapi² e adota um roteiro

¹ *Persépolis*, o filme, é uma obra de animação francesa, dirigida por Vicent Paronnaud e Marjane Satrapi. Sua estreia nos cinemas ocorreu em 2007 e seu enredo baseia-se na obra homônima escrita por Satrapi e lançada em quatro volumes entre o ano de 2000 e 2003 na França.

² Marjane Satrapi nasceu em 1969, em Rasht, no Irã, na beira do Mar Cáspio, e cresceu em Teerã. Em 1994 mudou-se para Paris. Suas ilustrações aparecem regularmente em jornais e revistas de todo o mundo. Ela é

baseado nas falas já presentes no seu livro, além de manter, na construção estética dos personagens e cenários, os traços característicos da autora e desenhista. Transformou-se em uma espécie de baluarte da contrarrevolução, uma nova proposta de contestação política que encontra coro em outros espaços da cena cultural do país, aliando-se a artistas, escritores, intelectuais e ativistas que pretendem através da discussão de ideias, da produção artística e do pensamento crítico, questionar o sistema político atualmente vigente no país.

Nesse filme, a primeira imagem do Irã não é gerada em território nacional. A aeronave que deixa Istambul transportando mulheres iranianas e não-iranianas “descobertas” é a mesma aeronave que aterrissa no aeroporto Imã Khomeini na capital iraniana Teerã, exibindo cabeças cobertas e corpos disfarçados de suas formas naturais. Essa imagem do Irã acompanha a primeira cena do filme quando Satrapi – enquanto personagem - posicionada frente a um espelho enquanto ajusta o seu véu para que o cabelo não caia ao rosto, fica lado a lado com a imagem de outra mulher, cuidadosamente maquiada, trajando roupas justas e decotadas. Nesse momento, duas situações ocorrem simultaneamente: as visões díspares entre os padrões de comportamento e beleza de sociedades muçulmanas e não muçulmanas. O processo de *catarse* que ocorre na protagonista através da sua visão no espelho com o véu islâmico é o que desencadeia toda a narrativa que se segue. O recurso visual utilizado no filme é a cobertura de cor que separa as situações presentes, com o preto e branco das memórias passadas. A menina Marji representando todas as expectativas de uma nação e a mulher Marjane representando a estupefação quase desoladora da experiência real. Essa cena também contém um componente que pode ser considerado uma crítica à postura do governo iraniano diante da liberdade de expressão, constantemente violada. Satrapi constrói toda a sua narrativa a partir de um espaço internacional, o aeroporto, e de um elemento existencial, o espelho. O símbolo catártico utilizado no filme foi o véu. Visto pelo “Ocidente” como o símbolo da repressão contra a mulher nas sociedades islâmicas, também foi o símbolo controverso da vitória da proposta islâmica de república, consagrada na Revolução de 1979. No traço de Satrapi, as estudantes cobertas pelo manto preto enquanto batem no peito e entoam hinos de adoração aos soldados que morriam em nome de Allah, ganham personalidade. A ideia que a autora nos passa é que cada individualidade deve ser representada naqueles traços pessoais mais reveladores.

Outra referência importante para pensar as diversas facetas do Irã é sem dúvida a literatura persa e seus principais expoentes. Dentre os autores mais adorados atualmente pelos

autora de vários livros, alguns deles adaptados ao cinema, como *Persépolis* (2007) e *Frango com Ameixas* (2011).

iranianos e conhecidos mundialmente está o poeta Omar Khayyam³. Representante da rica literatura persa⁴, Khayyam foi, além de poeta, matemático e astrônomo. Tão importante para a reflexão algébrica quanto para a produção de uma poesia reflexiva. Discorreu, por quadras ritmadas, sobre os dilemas da existência e da sua brevidade e comparou as inscrições do saber corânico aos deleites do vinho. No trecho a seguir citado em *O Paraíso de Zahra* (2011) de Amir e Khalil⁵ - obra analisada nesse trabalho - em um momento da narrativa onde a personagem Zahra procura seu filho em um necrotério na capital, observamos como os autores da obra utilizam a poesia de Khayyam e dos seus recursos metafóricos para comparar o destino de cada indivíduo com a condição de impotência que a mãe de Mehdi enfrenta ao percorrer o entroncado sistema jurídico criado pelo regime na tentativa de encobrir a morte dos seus opositores:

É tudo um tabuleiro de xadrez de noites e dias, onde o destino, com homens enquanto peças, joga. Para cá e para lá ele nos move, nos encurrala e nos chacina. E, um a um, nos recolhe novamente para a caixa.” (KHAYYAM apud AMIR; KHALIL, 2011, p. 88, trad. nossa).

O poeta parece conceber o universo como um jogo de xadrez e cada indivíduo como uma peça amarrada às suas regras. O comando e movimento dependem de um destino atroz que pode mover cada peça como desejar, retirando-as, inclusive, do jogo. O destino do qual nos fala o poeta pode ter sido propositalmente utilizado pelos autores da narrativa como termo comparativo da situação existente atualmente no país. O governo comandado pelos clérigos xiitas estaria representando o destino, o aparato político-judicial institucionalizado por eles representaria o tabuleiro de xadrez e as peças desse jogo estariam representadas por Zahra na sua busca pelo filho desaparecido. Citar a poesia de Khayyam também cria uma afronta às disposições do governo que vêm no poeta um símbolo da decadência. A exaltação dos prazer

³ Omar Ibn Ibrahim El Khayyam viveu, aproximadamente, entre os anos 1040 a 1120. Das principais obras que chegaram até nós, destacam-se: *Demonstrações dos Problemas de Álgebra* (livro de ciências matemáticas) e *Os Rubaiyat* (livro de poesias). Seus escritos já foram traduzidos por diversos escritores, tais como, Octávio de Souza, Manuel Bandeira, Alfredo Braga e Edward Fitzgerald.

⁴ A literatura persa compreende mais de 2.500 anos de produção literária. A região de produção dessas obras compreende o atual Irã e demais áreas em torno da Ásia Central e do Oriente Médio onde foram difundidas a língua e cultura persas. É provável que inúmeros exemplares tenham sido perdidos ou destruídos em razão das constantes disputas pelo poder dessa região, especialmente com a invasão árabe e posterior incorporação da religião islâmica. Distinguir-se-á a literatura persa da literatura iraniana nesse texto, a partir do ano de 1935, quando o nome do país foi oficialmente substituído de Pérsia para Irã. As criações literárias produzidas após esse ano serão consideradas literatura iraniana.

⁵ Amir, o autor, é um iraniano naturalizado americano, defensor dos direitos humanos, além de jornalista e diretor. Khalil, o ilustrador, é um artista que estreou com *O Paraíso de Zahra* a sua primeira *graphic novel*. Esses nomes são pseudônimos escolhidos pelos autores por razões políticas. Embora o primeiro suporte de divulgação da obra tenha sido um blog, usaremos o livro publicado como resultado desse trabalho on-line.

terrenos, a idolatria ao vinho e ao amor e a aproximação com a cultura clássica ocidental característica da sua obra já somam justificativas suficientes para a sua exclusão, diante dos autores persas estimados, como poeta de adoração da atual República Islâmica do Irã.

A poesia persa nos oferece inúmeros indícios capazes de revelar elementos culturais presentes não apenas no passado da sociedade persa mas também no atual contexto iraniano. É comum os espaços de visita turística no país estarem divididos entre as mesquitas históricas e os túmulos dos poetas, que se transformam em espaços de adoração, ou até mesmo em pontos de peregrinação daqueles que compartilham sua fé tanto aos versos, quanto aos saberes corânicos. Embora aceita como prática legítima, a adoração aos poetas passa por um filtro intimidador que determinam o conteúdo dos versos, assim como das composições musicais, do conteúdo publicado na internet e, principalmente, das produções cinematográficas e literárias mais recentes.

Em *O Paraíso de Zahra*, esta personagem busca o seu filho, Mehdi, desaparecido em protestos contra o resultado da eleição presidencial que levou ao poder o candidato à presidência, Mahmoud Ahmadinejad⁶ na capital iraniana, Teerã, no ano de 2009. Após o anúncio dos resultados, a oposição organizada pelo candidato derrotado e líder do movimento Verde⁷, Mir Hussein Mousavi, afirmou que os resultados eram fraudulentos. Alguns dias após essa declaração e a partir de uma revisão parcial dos votos, o líder supremo, Aiatolá Ali Khamenei, confirmou a eleição de Ahmadinejad. A vitória desse candidato intensificou o descontentamento da oposição e os protestos continuaram por várias semanas.

A saga de Zahra é considerada pelos autores uma história ficcional baseada em acontecimentos reais a partir do contexto desencadeado pelo resultado dessas eleições. Essa narrativa transformou-se, portanto, em uma história universal na qual uma personagem ganha forma para trazer à tona tantas outras personagens ocultas, escondidas em relatórios anônimos ou silenciadas em prisões escondidas. No posfácio do livro, os autores descrevem claramente os propósitos desse projeto, argumentando a opção pela ficção e não pelo relato histórico ou jornalístico dos eventos questionados. Esse prisma, no entanto, não deixa de evidenciar que embora a história seja fictícia, os eventos e fatos narrados são bem reais:

⁶ Mahmoud Ahmadinejad é um ex-militar considerado um político ultraconservador. Além de ter sido eleito em 2005 com 61% dos votos e reeleito em 2009 como presidente iraniano, já foi prefeito da capital Teerã entre 1999 e 2005. Suas candidaturas sempre foram apoiadas pela alta hierarquia religiosa iraniana e nos seus mandatos manteve a posição anti-EUA e contra a decadência ocidental.

⁷ O movimento Verde iraniano formou-se a partir de uma série de protestos que sacudiram Teerã após o resultado das eleições presidenciais de 2009. A cor verde adotada como símbolo desse movimento retomava a cor de campanha de Mousavi, oponente do candidato vitorioso, Ahmadinejad. A frase “Onde está o meu voto?” tornou-se o lema inicial dos protestos, fazendo uma crítica direta ao resultado da votação.

No *Paraíso de Zahra*, nós nos aproximamos da história através do prisma da ficção. Nenhum de nós estava em posição de documentar os fatos sobre as eleições presidenciais iranianas. Também, não queríamos desviar nossos leitores da verdade apresentando *O Paraíso de Zahra* como um trabalho objetivo de história ou jornalismo com um clamor definitivo sobre a verdade ou qualquer pretensão de neutralidade. Nós não estabelecemos objetivamente os fatos sobre a natureza e a extensão da fraude nas eleições presidenciais do Irã. O que importava para nós quando iniciamos esse projeto e o que importa para nós ainda hoje é testemunhar os apuros e reverter a tragédia que se abateu sobre o povo iraniano. Essa tragédia é pessoal. Seus detalhes e dimensões são insondáveis. É também uma tragédia legal, política, religiosa e cultural. [...] Nós tentamos capturar e refletir a dignidade, a humanidade, o amor e o luto do povo iraniano em *O Paraíso de Zahra*. E sim, também a violência, a crueldade e a ignorância que causam tanto sofrimento em torno dos seus filhos ausentes, espancados, traídos e enterrados, mas nunca esquecidos, no fundo de uma constituição e tradição estabelecidas em nome do Imã oculto. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 238, trad. nossa)

A ideia do imã⁸ oculto ressaltada pelos autores é uma das principais tradições da vertente xiíta, majoritária no país. O 12º imã, ou o imã oculto, é chamado de Mehdi (o guia certo), mesmo nome que o filho desaparecido de Zahra recebe na narrativa de Amir e Khalil. A ocultação desse imã teria ocorrido no ano de 872 e o seu retorno no fim dos tempos traria a justiça ao mundo. A teoria conferida pelo líder da revolução iraniana de 1979, Aiatolá Khomeini, afirmava que durante a ausência de Mehdi, os clérigos xiítas teriam a obrigação de governar como guardiões da tradição, além de ter assumido o título de imã. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 236) Em diversos momentos da obra, Zahra reivindica o retorno do seu filho desaparecido. Ao desejar o retorno do filho a personagem estaria também invocando a volta desse imã oculto e junto dele todas as expectativas da população iraniana por uma nova era de mudanças e justiça. Exatamente sobre essa possibilidade da ficção influenciar a realidade por formas variadas e incertas, é que nos falam os autores:

Como criadores de *O Paraíso de Zahra*, não podemos fingir que não existam ligações entre ficção e realidade. [...] No fim, *O Paraíso de Zahra* não importa, o que importa são as histórias dessas pessoas. Se nós tivermos sucesso é porque a ficção pode abrir uma janela para a realidade quando a realidade é dolorosa demais, distante demais, silenciosa demais ou difícil demais de alcançar. O que acontece através desta janela é impreciso. Mas é certo que as palavras e imagens têm o poder de expor verdades que podem quebrar algumas paredes grossas demais. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 239, trad. nossa)

Embora o espaço de debate tenha se fortalecido com a adaptação da história para o livro em estilo narrativa sequencial e criado um diálogo aberto sobre as questões mais

⁸ O título de imã é título alcançado na crença pelos sucessores do profeta Maomé através da linhagem sucessória iniciada pelo seu genro Ali.

sensíveis ao contexto iraniano contemporâneo, a publicação ainda não ganhou uma produção cinematográfica, embora haja a expectativa de uma possível adaptação da obra literária para as telas. O seu alcance, no entanto, deriva especialmente de uma série *on-line* produzida em diversas línguas - como inglês, persa, árabe e francês - que serviu como primeiro suporte de divulgação desse trabalho. Optar pela internet como meio de divulgação e possibilitar a tradução dos textos para diversas línguas está ligado à audácia editorial da obra. Esse alcance multiplicador que as redes virtuais proporcionam altera, segundo Canclini,

os modos de ver e ler, as formas de reunir-se, falar e escrever, de amar e saber-se amado à distância, ou, talvez, imaginá-lo. [...] Convocadas por *e-mail* ou por celular, reivindicações não ouvidas por organismos internacionais, governos e partidos políticos conseguem coordenação e eloquência fora da mídia. (CANCLINI, 2008, p. 54)

No caso iraniano, os espaços virtuais e as ferramentas tecnológicas vêm congregando forças e permitindo a transmissão de inúmeras denúncias. No contexto das eleições presidenciais de 2009, os jovens manifestantes que protestaram nas ruas utilizaram seus aparelhos móveis e perfis nas redes sociais para espalhar os *slogans* “Onde está o meu voto?”, “Ahmadinejad é um mentiroso” e “Khamenei é um assassino, seu comando é nulo e sem efeito”. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 243, trad. nossa) Outro exemplo desse alcance é a morte da iraniana Neda Agha Soltan⁹ em junho de 2009 nas calçadas de Teerã, capturada por câmeras de celulares tornando-se o vídeo mais assistido do mundo. A sua imagem também foi capturada pelos traços precisos de Khalil, ilustrador da obra *O Paraíso de Zahra*:

⁹ Para saber mais sobre a trajetória de Neda, assistir ao documentário produzido pela HBO: *For Neda* (Para Neda).

FIGURA 1 – Para Neda



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 177.

A estudante de música e filosofia foi alvejada logo após o líder Khamenei autorizar suas milícias oficiais a atacarem os manifestantes contrários aos resultados das eleições. A referência à Neda inicia com um alerta que diz “A guerra na internet começou...”. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 177, trad. nossa) Os sonhos de toda uma geração se fecharam com os seus olhos. Os autores de *O Paraíso de Zahra* também trazem no posfácio do livro suas interpretações sobre os acontecimentos de 2009, dando destaque aos protestos, aos julgamentos em massa realizados pela República Islâmica, aos guindastes utilizados nas mortes públicas e as prisões domiciliares existentes no país.¹⁰

*
* *

¹⁰ Sobre esses temas visitar o site www.iranrights.org, página criada pela Fundação Abdorrahman Boroumand que reúne as histórias de abusos cometidos pela República Islâmica em relação aos direitos humanos e contabiliza, a partir desses relatos, o número de vítimas. A contagem está na casa dos milhares.

Valendo-se de referências à antiga civilização persa que habitou a região que hoje compreende o território do Irã, inclusive citando os seus poetas, as obras iranianas em estudo nessa dissertação utilizaram-se do gênero literário narrativa sequencial para construir um discurso sobre a história do Irã contemporâneo, em fins da década de 1970 - período este marcado pelas manifestações que culminariam na revolução iraniana em 1979 - até os protestos que se seguiram às eleições presidenciais no país, quando elegeu-se, sob contestação de fraude, o presidente Mahmoud Ahmadinejad, em 2009. Para percorrer tais eventos, serão analisadas duas obras produzidas nesse gênero: *Persépolis* (2007), de Marjane Satrapi e *O Paraíso de Zahra* (2009), de Amir e Kalil. Portanto, a presente pesquisa analisa a constituição de modos de imaginário e representação, decorrentes das transformações no cotidiano do Irã a partir da revolução iraniana de 1979 até os eventos que se seguiram às eleições de 2009, em destaque nas narrativas *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*. Ambas apresentam interpretações sobre momentos decisivos da trajetória histórica do Irã contemporâneo e permitem tanto a análise da construção de representações a partir desses eventos (e também sobre eles), como também, identificar neles a construção e desconstrução de expressões e memórias, individuais e coletivas, em meio aos processos de transformação identificados em razão dessa análise.

A esfera do cotidiano é um campo pleno de significações, é onde as expressões do vivido encontram vazio ou se calam. Desse modo, entende-se o cotidiano como “parte integrante da história e que, além de descrito, pode ser analisado, correlacionado e articulado conjuntural e estruturalmente; de fornecer a reinvenção da totalidade histórica no espaço e no tempo (de)limitado do objeto em questão” (TEDESCO, 2004, p. 42). Nosso intuito não tem a pretensão de explorar as diferentes matrizes analíticas geradas em torno do tema. Preocupamo-nos sobretudo em realizar uma perspectiva crítica referente à dinâmica da cotidianidade, especialmente no que se refere ao papel desses sujeitos-narradores na composição de significações a partir do cotidiano apreendido e transmitido. Entendemos esse estudo comprometido com a análise do sujeito histórico, do indivíduo enquanto participante de uma realidade social, capaz de representá-la em uma realidade particular. Desse modo,

A crítica da vida cotidiana parte daí, ou seja, trata-se de abrir o cotidiano (ou, nesse caso, a *cotidianidade*) ao histórico, ao político, ao social, promovendo, com isso, uma transformação radical do cotidiano. Desse modo, a vida cotidiana passa a ser um *nível*, um nível intermediário, mediador entre as esferas superiores genéricas (a arte, a filosofia, a política etc.) e o mais simples, mais evidente. (TEDESCO, 2003, p. 26)

Essa transformação não seria apenas operante em relação às convicções dos autores no campo das mudanças e/ou permanências sociais, ou seja, não iludimos que essas obras operem explicitamente como textos ideológicos ou como conteúdos de agitação política, essa transformação mostra-se mais como um “quebra de página”, um ponto de colisão diante das estruturas e explicações macro e das leituras estanques compostas em relação com o horizonte social desses espaços. A narrativa da cotidianidade faz emergir tais contradições.

Nesse sentido, a memória cumpre um papel fundamental para a análise do cotidiano, diante de suas ambivalências e inconstâncias, de sua complexidade e polissemia, da sua função como lembrança e esquecimento. A memória é a narrativa do vivido que, mesmo frágil na sua intenção de totalidade, apresenta-se como um redimensionamento construído pelo indivíduo a partir da expressão do passado no presente. Essa mediação emergente da memória a partir das experiências vividas é uma elaboração simbólica, portanto, também pode servir para afirmar posicionamentos políticos, intensificar identidades étnicas ou pertencimentos grupais, contestar elementos históricos ou reelaborar ressentimentos individuais. Sendo assim, não podemos deixar de analisar essas narrativas como experiências vividas e constituídas de subjetividades e ressentimentos e, portanto, de intencionalidades. O ato de escrever contempla o aspecto plural, dinâmico e fluido que a memória apresenta. Sob a ótica das representações *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* cria-se a mediação entre a experiência, a expectativa e a realização. Ou seja, imagem e texto produzem um discurso sobre o passado, rerepresentando a história em outros aspectos e impulsionando reflexões diversas no presente.

Uma primeira ideia de representação, por sua vez, pode ser apreendida a partir dessa relação que é estabelecida entre os sujeitos de ação (entendidos aqui como os autores dessas obras) quando esses se transformam, simultaneamente, em agentes do discurso. Desse modo, é nos aspectos discursivos que visualizamos esse movimento expressivo e contínuo presente no ato de emitir e receber mensagens através de códigos linguísticos, garantido que tanto um quanto outro criem simultaneamente processos de significação. Para Orlandi, “As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é feito de sentidos entre locutores.” (ORLANDI, 2012, p. 21) Os locutores são múltiplos no caso de *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*. Estamos falando de memórias, de discursos revisitados, de depoimentos e relatos autobiográficos, além da interpretação tecida por nós a partir do que esses autores conceberam em suas obras.

Evidenciando as mutações que o trabalho histórico alcançou nos últimos anos a partir dos novos métodos e paradigmas, Chartier manifestará na sua obra *O mundo como representação* (2002) a importância que as representações conferem à um grupo ou indivíduo: “Não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao seu mundo.” (CHARTIER, 2002, p. 66) O estudo do imaginário e das representações faz parte desse processo historiográfico do qual nos fala Chartier. Nesse sentido, o imaginário requer uma análise das manifestações da realidade pela análise das representações que o homem faz de si. Segundo Durkheim “os imaginários são socialmente construídos” (DURKHEIM apud TEDESCO, 2011, p. 216) e as representações sociais são produto desses “imaginários”. Tanto a vida coletiva quanto a consciência social em relação a identidades, tradições e pertencimentos são significadas pelas representações que se alimentam por imagens traduzidas por símbolos. Tais símbolos irrompem como constituições ativas. Escritores como Castoriadis (1982) – pesquisador do imaginário - defendem que o mundo sócio histórico é formado de simbolismos e que a legitimação e renovação das relações sociais historicamente construídas só se torna possível através de normas e valores que imprimem do mundo sensível a materialidade dessas ações. Assim, a cristalização das vontades dar-se-á no coletivo por meio da memória e o imaginário será construído e legitimado através de discursos, imagens, ritos e símbolos, ou seja, através de representações. As ciências humanas puseram em destaque “o facto de qualquer poder, designadamente o poder político, se rodear de representações colectivas. Para tal poder, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico.” (BACZKO, 1985, p. 297) Esse domínio pode ser interpretado no caso iraniano pela assimilação dos símbolos criados a partir da Revolução e seus usos estratégicos tomados a cabo pelo novo governo que então se constituía, tais como a imagem dos mártires que morreram em nome da Revolução e da figura emblemática do Aiatolá Khomeini.

Por meio das narrativas sequenciais surge uma interpretação que compartilha memórias (re)significadas no presente e representadas através da imagem e do texto, culminando em um discurso que se transfere ao leitor por meio das obras, utilizadas aqui como objetos de pesquisa. Esse estudo insere-se na perspectiva historiográfica da História Cultural¹¹, que a partir do diálogo travado no campo das Ciências Humanas e Sociais - principalmente a partir da década de 1960 com a relevância dada à história oral e pelo

¹¹ Sobre as discussões no campo da História Cultural ver *A escrita da história: novas perspectivas e Variedades da História Cultural*, de Peter Burke; além do artigo *História Cultural: um panorama teórico e historiográfico*, de José D'Assunção Barros.

interesse aos “fenômenos da memória” - estabeleceu uma mudança nos próprios paradigmas da História, onde as estruturas tradicionais e os pressupostos analíticos, doravante utilizados, passaram a ser questionados e redirecionados, posicionando o sujeito como agente dos processos históricos. Essa “nova história” passou a dar maior atenção às questões culturais e emergiu diante da chamada História das Mentalidades - um fazer histórico que estaria buscando rumos diversos àqueles protagonizados até então pelos expoentes da clássica história marxista. Esse novo movimento ganhou maior notoriedade na década de 1980 como uma área de estudo que incorporava à pesquisa histórica outras abordagens e procedimentos. Tais propostas, permitiram a articulação com outros campos do conhecimento, como a Antropologia, a Sociologia e a Crítica Literária. (BURKE, 2008, *passim*)

A abordagem conferida às representações do cotidiano nas obras já mencionadas terá como foco de análise as seguintes questões: o correspondente histórico legado pela presença de antigas culturas e civilizações, como é o caso do Império Persa (séculos V a III a. C.); a inserção do Irã no contexto do século XX como nação situada no Oriente Médio, destacando a revolução iraniana de 1979 e a configuração de uma República Islâmica no país; a ascensão ao poder religioso e político das lideranças clericais xiitas representadas pelo Aiatolá¹² Ruhollah Khomeini; a função exercida pela religião islâmica e a adequação dos códigos penais do país às interpretações corânicas realizadas pelo aiatolá; as políticas repressivas inseridas após a transformação do Irã em uma República Islâmica, principalmente envolvendo as questões de gênero e de oposição política ao governo xiita; o corpo como referência simbólica ao conjunto de imposições aplicadas à população iraniana através de uma interpretação corânica particular; e a representação de tais narrativas sequências no tange as transformações do cotidiano iraniano entre os anos de 1979 e 2009. Essa possibilidade de pesquisa dar-se-á através da análise do conteúdo textual e imagético realizado por Marjane Satrapi e Amir e Kalil, em *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*. Para tornar mais clara a metodologia empregada na análise das obras, optou-se por selecionar alguns temas centrais e mais recorrentes nas narrativas. Elucidamos alguns assuntos-chave através de tabelas (ver apêndice), compondo uma breve descrição das abordagens realizadas pelos seus criadores e as respectivas páginas onde essas representações podem ser localizadas em cada narrativa. Alguns temas mostraram-se mais recorrentes ora numa, ora noutra obra, as vezes concentrados no início, outras vezes ao fim da narrativa, refletindo também as transformações

¹² Nome dado no Islã a uma suprema autoridade religiosa. De forma literal quer dizer “sinais de Deus”; é um título dado aos mais respeitados e reconhecidos clérigos que estudam a *Sharia* (Lei Islâmica), por aclamação ou indicação dos demais clérigos.

do próprio contexto narrado pelos autores ou a evolução dos seus personagens. A partir desses episódios, imagens e textos foram selecionados para uma análise mais problematizada e se encontram no corpo do texto, pois tratam-se de trechos que manifestam os conceitos de investigação aqui propostos. A obra *Persépolis* conta com 4 tabelas divididas em Tomo 1, 2, 3 e 4, respeitando o formato da edição original lançada pela editora francesa *L'Association*. Os temas centrais presentes nessas tabelas são: revolução iraniana; Temática religiosa; Veu islâmico; Cultura persa; Dinastia Pahlavi; Aiatolá Khomeini; Guerra Irã-Iraque e Questões pessoais e familiares. O *Paraíso de Zahra*, por sua vez, está organizado em apenas uma tabela cujos temas destacados são: Temática religiosa; Protestos populares; Perseguição política; Denúncias contra o governo; Apelo à liberdade; Mahmoud Ahmadinejad; Aiatolás e A Saga de Zahra. Essas tabelas encontram-se no apêndice deste texto.

A narrativa sequencial ou HQ (História em Quadrinhos) é uma narrativa figurada que reúne aspectos da arte gráfica, da comunicação visual e da literatura. Os desenhos sequenciais podem vir acompanhados de textos explícitos ou conter mensagens implícitas e estão presentes na história da humanidade desde tempos imemoráveis. A narrativa figurada sequencial sempre foi um meio eficiente de difusão de conteúdo para populações iletradas ou semiletradas. As histórias sequenciais passaram a incluir falas nos personagens dentro dos chamados balões (*balloons*) e quando essas narrativas foram associadas ao jornalismo moderno levaram a história em quadrinhos ao patamar de “nova arte” (GOIDA; KLEINERT, 2011, p. 9). No início do século XX, o gênero se popularizou migrando para diversos suportes de leitura: suplementos em periódicos - especialmente jornais -, e posteriormente, em livros, televisão, blogs, entre outros. O seu caráter cômico (nisto está o fato de também ser chamada de *comic*) e o desfecho narrativo dividido em episódios, são características marcantes dos primórdios da HQ como gênero literário difundido. A transformação das HQs não está associada simplesmente às modificações nas técnicas de criação ou nas adaptações do gênero para os novos suportes da era visual. Esses processos de mutação e adaptação envolvem aspectos mais amplos e ajudam a classificar o gênero como um dos mais expressivos do período atual. O teor cômico típico desses enredos manteve-se presente nas criações do século XXI, aliando-se a conteúdos mais dramáticos, que envolvem provocação política e crítica social e acompanhando as questões do mundo contemporâneo sem perder o tom humorístico que sempre o caracterizou. É nesse ponto da história das histórias em quadrinhos que são criadas as obras *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*.

A obra autobiográfica de Marjane Satrapi¹³ (Irã, 1968) - escrita originalmente em francês e apresentada em quatro volumes entre os anos de 2000 e 2003 pela editora L'Association de Paris¹⁴ -, descreve em tom testemunhal suas memórias a respeito dos acontecimentos do seu país, o Irã, passando pela revolução iraniana de 1979, a guerra Irã/Iraque que perdurou entre os anos de 1980 e 1989, e a consagração do Aiatolá Ruhollah Khomeini¹⁵ como líder político e religioso do país. Satrapi realizou, segundo afirmou o desenhista francês David B.¹⁶, “o primeiro álbum de narrativa sequencial iraniano” (DAVID B. apud SATRAPI, 2014, p. 5) e foi traduzida em mais de vinte países, resultando no já referido longa-metragem de animação de título homônimo dirigido por Satrapi, em 2007. Podemos encontrar exemplos de autobiografias desde a antiguidade, no entanto, ressaltamos o papel da literatura na modernidade, especialmente através do surgimento do romance como gênero literário e do aparecimento nesse mesmo gênero do “indivíduo-sujeito criador” em um contexto onde “escrever um romance significa levar o incomensurável ao auge na representação da vida humana. De permeio com a plenitude da existência e através da representação dessa plenitude, o romance atesta a perplexidade profunda de todos os seres humanos” (BENJAMIN, 1975, p. 66), ou seja, o indivíduo solitário é um evento da modernidade e a “constituição de tais narrativas está fortemente vinculada à existência de um ‘indivíduo’ sujeito da criação, origem legítima da produção do discurso” (ALBERTI, 1991, p.01). A autobiografia, além de difundir o “indivíduo” na sua “dimensão única e autônoma”, também “difunde e exemplifica a experiência do autor, a partir do seu ponto de vista singular, e, nesse sentido, tal qual a “narração”, (in)forma, aconselha e ensina o “ouvinte” (ALBERTI, 1991, p.08). Além disso, a representação seletiva que o presente impõem sobre o passado “carrega consigo todo um conjunto de valores e experiências acumuladas entre o tempo da narrativa e o tempo de escritura da memória.” (PESAVENTO, 2000, p. 240) A temporalidade, as peculiaridades de cada contexto e a trajetória de cada autor, influenciam a produção dessas

¹³ A atribuição Satrapi, identificará a autora da obra *Persépolis*, enquanto Marjane ou Marji, identificará a personagem.

¹⁴ Uma edição brasileira que unificou os 4 volumes foi lançada pela Companhia das Letras no ano de 2007. No entanto, optamos por utilizar a versão em francês nessa análise.

¹⁵ Ruhollah Khomeini foi um clérigo xiita que assumiu o título de aiatolá (máxima autoridade religiosa) antes mesmo da revolução iraniana, nos anos 1950. Khomeini foi aclamado como líder da Revolução e é considerado o fundador da República Islâmica do Irã.

¹⁶ David B. É reconhecido internacionalmente por fazer parte da nova geração de quadrinistas franceses e fundador da editora especializada em publicações de narrativas sequências, *L'Association* (mesma editora que publicou a obra de Satrapi), que vem desde os anos 1990 trabalhando na produção desse gênero literário de forma independente. David B. Também participou da obra de Satrapi, *Persépolis*, produzindo a introdução da narrativa, inserindo Marjane no contexto histórico do seu país desde a invasão da Pérsia pelos árabes, no século VII, até a Revolução no ano de 1979.

memórias, transformando os relatos autobiográficos, como é o caso de *Persépolis*, em uma representação particular dos fatos.

A personagem Marjane é apresentada ao leitor ainda na sua infância, quando com apenas 10 anos de idade, em 1980, vê-se obrigada a vestir o véu islâmico e compreender todo o turbulento cenário político que se alterava rapidamente, entre gritos revolucionários pedindo a queda do governo, discursos ufanistas em nome da nação moderna e apelos religiosos de retorno à tradição islâmica. A mudança de uma escola francesa e laica para uma escola controlada pelo novo governo islâmico parece ter sido o primeiro momento de ruptura percebido pela personagem, que chamou esse processo de “Revolução Cultural”. (SATRAPI, 2014, p. 8) Apesar da posição declarada de sua família a favor das manifestações pró-revolução, Marjane admite que, nas ruas, ao menos no quesito obrigatoriedade do véu, as opiniões divergiam. Entre os desejos de ser uma profetiza e a vontade de derrubar o regime do antigo xá¹⁷, Mohamed Reza Pahlavi¹⁸, Marji intercala inúmeras referências que a inspiraram, passando do profeta Zoroastro ao ícone político Che Guevara.

Ainda na sua infância Marjane é enviada para estudar na Áustria, em um liceu francês, carregando consigo um pote com a terra do Irã. Satrapi, nesse momento da narrativa, evidencia os assuntos mais pessoais da sua passagem por Viena, narrando, principalmente, as suas desventuras amorosas. Na escolha das memórias narradas pela autora no livro, um elemento é importante: a sua trajetória aparece sempre atrelada à figura dos seus parceiros. Isso ocorre na segunda metade da obra, após a autora descrever a “metamorfose física” (SATRAPI, 2014, p. 35) pela qual passou entre os 15 e os 16 anos de idade. Isso, contudo, não contraria a imagem de mulher independente. Ao optar por destacar seus envolvimento sexuais e relacionamentos conjugais, Satrapi apresenta uma personagem como outra qualquer. Provida de impulsos, desejos, acertos e erros. Alguém que também enfrenta os augúrios do amor.

Após quatro anos vivendo na Áustria, Marjane retorna ao Irã e inicia os seus estudos na Faculdade de Artes de Teerã. Nesse período, final da década de 1980, assiste ao fim da guerra Irã/Iraque, presencia a morte do Aiatolá Khomeini e enfrenta o legado deixado por dez anos de conflitos internos e externos. Em 1994, Marjane deixa definitivamente o Irã. As referências que habitaram o imaginário infantil da personagem transitavam entre figuras divinas, personagens históricos, pensadores ocidentais e poetas persas. A figura do tio Anuch

¹⁷ Termo atribuído ao soberano e chefe político no Irã; equivalente ao título de rei.

¹⁸ Mohammed Reza Pahlavi assumiu o poder do Irã após a abdicação do seu pai, Reza Khan, em 1941. Seu período como xá estende-se até 1979, ano da revolução, quando foi deposto.

- doutor em marxismo-leninismo -, sua presença como referencial masculino e a sua crença nas propostas de Marx como solução para o Irã, parecem ter exercido uma grande influência na infância de Marji:

FIGURA 2 – A profetiza



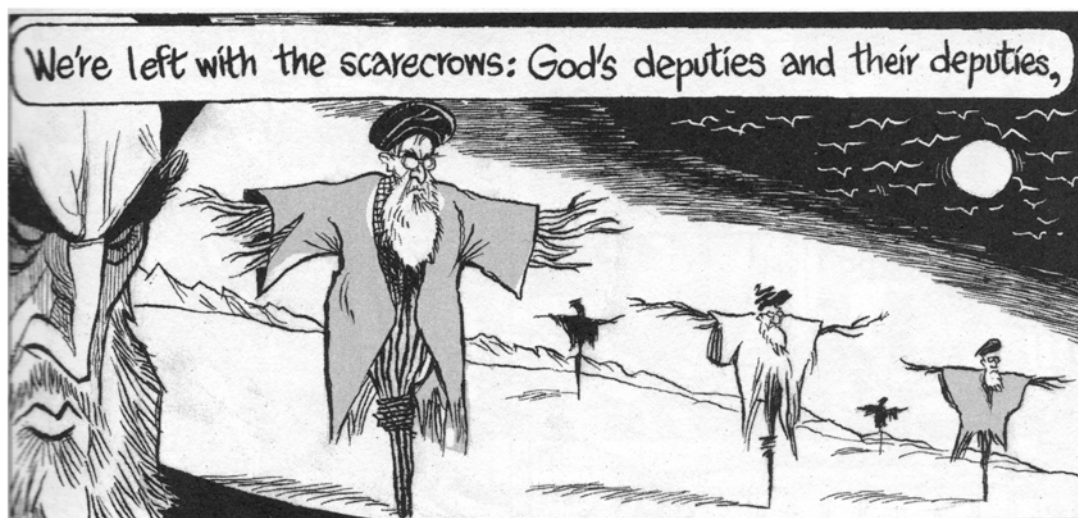
Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 14. “Minha fé nunca foi isenta de dúvidas.” “No ano da revolução em 1979 se devia agir. Eu então abandonei meu destino de profeta por algum tempo.” “Eu agora me chamo Che Guevara.” “Eu, Fidel.” “E eu quero ser Trotsky.” (trad. nossa)

Na sequência selecionada, podemos identificar o momento em que Marjane rompe com as antigas aspirações como futura profetiza e decide, a partir de 1979, voltar-se aos grandes ícones políticos e às propostas social-comunistas, muito defendidas pelo discurso do seu tio. Embora essa militância tenha uma duração efêmera, essa ruptura com o religioso transmite a tônica do livro. O constante embate entre tradição e modernidade, retorno e progresso, política e religião, são antagonismos clássicos e estão presentes em *Persépolis*, embora revisitados pelo olhar da personagem nas diferentes fases da sua vida:

O ideário comunista não vigorou no Irã de 1979. Nem as figuras de Che Guevara, Fidel ou Trotsky puderam superar ou mesmo questionar o discurso consagrado em torno do apelo do Aiatolá Khomeini e dos seus projetos para a nova nação iraniana. Esse desconsolo pela revolução transviada dos seus ímpetus iniciais é uma amargura pesada e constante àqueles que vivenciaram esse período, e que carregam até hoje. Afinal de contas, para o bem ou para o mal, o poder das ruas que sacudiu o país naquele período foi o propulsor fundamental dessa mudança e abriu espaço para a legitimação de lideranças religiosas dispostas a conceber um sistema autoritário para a República. O questionamento dos mais jovens parece exercer, atualmente, a força necessária para condenar esse sistema.

O Paraíso de Zahra, por sua vez, situa-se num cenário posterior aos eventos descritos por Satrapi, precisamente nas eleições iranianas para a presidência em 2009. A trama ficcional baseada em eventos reais, narra a busca de uma mãe por seu filho, *Mehdi*, um jovem desaparecido nas manifestações populares que tomaram conta da capital iraniana Teerã, e acusavam de fraude o resultado eleitoral que elegeu Mahmoud Ahmadinejad ao cargo de presidente da República. A busca de Zahra por hospitais, necrotérios, prisões e repartições públicas é narrada pelo seu outro filho, Hassan, através do blog Paraíso de Zahra (atualmente o blog não está mais disponível, contudo, a personagem Zahra continua presente no espaço on-line através de sites e perfis em redes sociais). Em cada um desses locais, uma história é desenterrada e os segredos do regime desvelados pouco a pouco. Um certo tom de indignação percorre a trajetória desses personagens em suas buscas frustradas. Uma crítica direta ao governo dos aiatolás é representada na figura abaixo, onde os líderes religiosos são retratados como espantalhos.

FIGURA 3 – O aiatolá



Fonte: AMIR; KHALIL, 2013, p. 25. “Nós fomos deixados aqui com os espantalhos: substitutos de Deus e seus representantes.” (trad. nossa)

Na imagem, as faces reconhecíveis são (da esquerda para a direita) do Aiatolá Khomeini e do seu substituto e atual líder religioso no país, Ali Khamenei. Questionado, Deus é descrito como uma sombra que permite desenhar na terra a forma desses espantalhos. Sobre os que sumiram em razão dos representantes dessa sombra, Hassan escreve: “Este blog é tudo o que restou deles” (AMIR; KHALIL, 2011, p. 27). O boneco de trapos posto nos campos para afastar aves predadoras foi a imagem caricata usada pelos autores em *O Paraíso de*

Zahra para representar os líderes religiões do país. Em algumas referencias, a imagem do espantalho é acompanhada de abutres, únicas aves que não se sentem impelidas pela presença horrenda desses bonecos de pano. No caso iraniano uma relação semelhante à ligação do abutre ao espantalho ocorre. Quando os autores descrevem o judiciário da República Islâmica do Irã como “uma colônia penal, onde o tempo é medido pela dor” (AMIR; KHALIL, 2011, p. 169), visualizamos um burocrático e intrincado sistema de investigação que prevê confissões conquistadas através de interrogatórios que usam da tortura física e psicológica para então punir com a prisão ou a morte os suspeitos de crimes contra à República. Esses personagens que garantem o funcionamento do “sistema Khomeini” são representados sem face nem expressão, são bonecos operantes, motivados por variadas convicções, são abutres que se aliam aos espantalhos em um jogo de temores.

As duas obras coadunam-se ao contexto renovado do cenário literário, especialmente no campo das narrativas sequenciais, pois oferecem um modo de narrar que, respeitadas as especificidades das obras, criam um discurso questionador sobre os eventos ocorridos no país unindo texto e imagem. A obra de Satrapi oferece essa crítica através de um relato autobiográfico construído em diálogos que mesclam humor, exame apurado da conjuntura social do país no contexto da Revolução e discussão de assuntos que envolvem experiências pessoais em temas como violência, guerra, amor, educação, religião e política. A obra de Amir e Khalil expõe de forma mais contundente os enredos políticos do Irã no século XXI. Mesmo sendo apresentada como uma obra de ficção, explora as ações repressivas do governo, o desaparecimento de jovens que questionaram a realidade do país e os dilemas que envolvem o cotidiano da população que enfrenta esse sistema de uma forma assustadoramente realista. Tais narrativas caracterizam-se também por implicarem em descrições de memória, ficcionais ou autobiográficas, e serão analisadas como tais. Os esquecimentos, a ocultação de certos episódios que possam remeter à traumas pessoais, a reorganização natural dos fatos quando analisados no presente e as intencionalidades são elementos que cercam a concepção dessas obras. Por serem parte constituinte dos fragmentos de experiências vividas, esses relatos fundamentam-se também em interesses particulares que certamente não representam o todo daquele período.

Ao analisarmos tais obras, porém, não poderíamos deixar de mencionar o empenho de outros autores na abordagem de algumas temáticas que se mostraram sensíveis à realização de estudos referentes a história do Irã contemporâneo, mas que não foram tratadas com mais apuro em nosso texto. As possibilidades interpretativas e analíticas são múltiplas, não apenas

a partir das sequências narrativas adotadas como fontes de análise, como também, a partir dos temas e conceitos que elas mobilizam. Embora a discussão ainda careça de trabalhos e publicações acadêmicas, atualmente, alguns autores têm dedicado suas pesquisas à essas e outras temáticas referentes ao contexto iraniano sob inúmeras perspectivas. Exemplo disso, é o trabalho dissertativo desenvolvido por Lebedeff (2013) através de uma análise da participação civil no uso das mídias sociais da Internet, nas manifestações que ficaram conhecidas como Movimento Verde no Irã em 2009. O trabalho intitulado “*Onde está o voto deles?*” *Ciberativismo e difusão de poder nas eleições presidenciais no Irã em 2009* aborda como a revolução nas tecnologias de informação e comunicação corroborou na construção de um ativismo político iraniano, afetando inclusive as relações internacionais do país. O artigo *A teocracia iraniana e seus reflexos nas relações internacionais*, orientado por Araújo (2012), também faz referência a esse alcance internacional que a política iraniana alcançou após os eventos de 1979, dando ênfase aos conflitos religiosos desencadeados pela criação do Estado teocrático e seus reflexos na política externa. Outro artigo que discute essa questão sob a perspectiva das relações internacionais contemporâneas foi publicado por Visentini (2009) com o título *Os (des)caminhos da revolução iraniana*. Nesse breve texto, o autor salienta as diversas nuances que caracterizaram a política econômica do país após a revolução, os programas empregados pelo novo governo e as aproximações e afastamentos que definiram a diplomacia iraniana no cenário internacional.

Acentuando a participação de uma das figuras mais importantes e emblemáticas da história do Irã contemporâneo na revolução iraniana, o trabalho de Gomes (2007) disserta sobre as conexões entre religião e governo diante do Estado islâmico xiita a partir de uma investigação do pensamento político-teológico de Ruhullah Khomeini. O trabalho intitulado *A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)* apresenta uma compreensão sobre como a “República dos aiatolás” configurou uma visão islâmica particular sobre a modernidade. A repercussão dos acontecimentos desencadeados no Irã na segunda metade do século XX ocupou as páginas de inúmeros periódicos internacionais, especialmente pela postura polêmica das figuras políticas que ganharam espaço diante das transformações no país. No Brasil, a cobertura desses eventos foi amplamente realizada pela Revista Veja. O conteúdo publicado pelo semanário foi fonte de análise para Zanoni (2014) no artigo intitulado *Do xá ao aiatolá: a Revolução Iraniana através de Veja (1978-1979)*, onde o autor analisou como o periódico abordou o processo

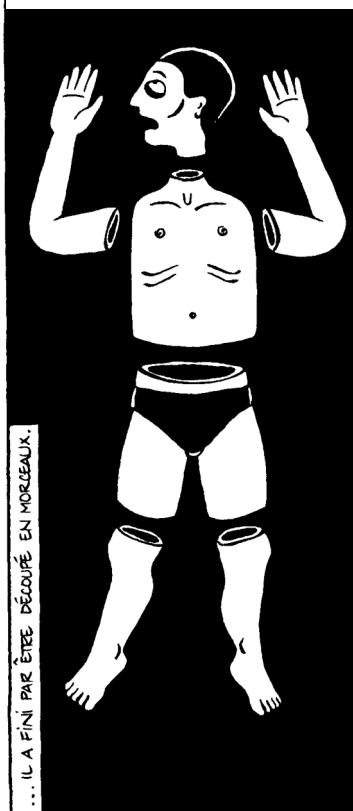
iraniano em algumas edições e de forma mais ampla, a importância da imprensa na formação do imaginário coletivo diante de eventos ocorridos em cenários internacionais.

A obra *Persépolis* de Satrapi vem sendo amplamente citada no campo acadêmico. Parte dessa visibilidade deve-se sem dúvida à adaptação da obra para o cinema. No entanto, é a versão impressa que produziu nos últimos anos textos com abordagens analíticas interessantes. A monografia escrita por Rezende (2009) argumentou sobre a ligação entre o estilo textual História em Quadrinhos com os recursos provenientes do Jornalismo Literário. No trabalho *Persépolis: aproximações com o jornalismo literário nos quadrinhos de Marjane Satrapi*, a autora utilizou como mote metodológico a Teoria Semiolinguística, identificando o ato de linguagem presente em Satrapi diante de um contexto histórico e social específicos. Debruçando-se sobre a questão da construção de identidades através de HQs, os artigos *A identidade em quadrinhos: a construção de si em Persépolis, de Marjane Satrapi, e Fun House, de Alison Bechael* de Diniz e *Negociando identidades: uma análise de Persépolis e Hasta Siempre, Mujercitas* de Riva e Alves (2011) apresentam duas análises importantes sobre a questão da memória nesses trabalhos que se identificam por serem relatos autobiográficos. Recentemente, tivemos um texto publicado que confere destaque à obra *O Paraíso de Zahra*. No artigo “*Este não é o meu paraíso*”: *imagem e contestação nos romances gráficos iranianos* buscamos elucidar o papel que esse livro pode desempenhar para a tomada de consciência nacional no Irã contemporâneo e das possíveis ações internacionais diante das denúncias de violação aos direitos humanos realizada pelos autores da obra.

O texto que segue se divide em dois capítulos, nos quais serão tratados pontualmente os assuntos que descreveremos agora. No primeiro deles, intitulado *A República Islâmica do Irã: da submissão do corpo à submissão da consciência*, serão apresentados os eventos desencadeados pela revolução iraniana através de uma retomada histórica do desenvolvimento dessa região, sendo que as representações criadas pelos autores nas obras em estudo funcionarão como demarcadores na escolha das temáticas analisadas. Iniciaremos com a criação e conformação da civilização persa e da religião zoroastriana, passando pelo legado islâmico diante da intensa expansão das populações árabes, até culminar no Irã contemporâneo, com destaque para os eventos desencadeados no contexto da Revolução. Esse período é entendido como um momento de rupturas e transições – nem sempre lineares – que delimita uma nova fase na história do país. Esse capítulo também apresenta um balanço das transformações ocorridas na sociedade iraniana entre os anos de 1979 e 2009, partindo das representações do cotidiano elucidadas nas narrativas sequenciais e da crítica de seus autores

aos processos sociais desencadeados, respectivamente, pela revolução iraniana de 1979 e pelas eleições presidenciais de 2009.

A referência ao discurso do corpo e da consciência submetidos às novas diretrizes da República Islâmica é uma ideia que percorrerá todos os capítulos, sendo discutida com maior vigor na segunda parte, intitulada *Configuração do Irã Teocrático: a tortura da consciência através do corpo*. Nesse capítulo, analisaremos algumas sequências narrativas presentes em ambas as obras, salientando os aspectos que envolvem a questão do feminino - seja através da condição da mulher na sociedade iraniana pós-revolucionária ou nos aspectos que envolvem o tratamento conferido aos homoafetivos no país. Para tanto, serão analisados alguns aspectos mais amplos presentes na organização da religião majoritária no país atualmente, o Islã, a fim de observarmos a composição do aparato jurídico e militar, elaborado a partir da interpretação corânica realizada pelo líder da revolução iraniana e seus seguidores. Além disso, serão abordadas as questões que envolvem o uso da memória e do imaginário na constituição dos modos de representação, bem como dos discursos presentes nas mesmas, sejam eles expressões manifestas pelos próprios autores ou declarações atribuídas a outros personagens, fictícios ou não.



1 A REPÚBLICA ISLÂMICA
DO IRÃ:
DA SUBMISSÃO DO
CORPO À SUBMISSÃO DA
CONSCIÊNCIA



1 A República Islâmica do Irã: da submissão do corpo à submissão da consciência

Nesse primeiro capítulo situaremos brevemente os primórdios de conformação da sociedade iraniana, ainda enquanto cultura persa, destacando a relevância de algumas lideranças político-religiosas que nesse contexto alcançaram prestígio e reconhecimento popular ao congregaram em torno de si elementos de representação política, religiosa e militar em uma sociedade de forte orientação mística e valorativa dos sistemas de governo pautados na corporificação divina. Tal esforço justifica-se em razão da aceitação popular dessa ancestralidade como elemento fundador dos atributos culturais iranianos e também em relação ao discurso de retorno à tradição islâmica veiculados pelo Aiatolá Khomeini. As reminiscências do poder adquirido pelo antigo Império Persa ainda ecoam no Irã atual que se constituiu em um híbrido esquema de valores e práticas que mesclam as culturas persa, árabe, armênia, etc. (MACKEY, 2008, p. 101) Para esse exame histórico, utilizaremos como fio condutor as narrativas sequências *Persépolis* e *o Paraíso de Zahra*. Essas obras nos remetem tanto aos eventos antecedentes ao período revolucionário quanto evidenciam um Irã pós-revolucionário, encaminhando-nos até o ano de 2009 e aos desdobramentos político-sociais de uma república teocrática já constituída. Um elemento marcante evidente nessas obras aproxima-se do caráter de denúncia, uma denúncia direcionada especialmente aos líderes religiosos de ontem e de hoje, àqueles sujeitos que fizeram e “guardam” a revolução iraniana. Seja em nome de Allah, dos mártires ou de um futuro incerto, o discurso inaugurado por esses autores coloca em *xequê* mais de 30 anos de uma República Islâmica “feita para durar”.

Para abarcar todas essas questões elaboradas nesse primeiro capítulo optamos por uma divisão analítica exposta em três momentos. Em *O fogo Zoroastro e o Deus irrepresentável*, discute-se, primeiramente, a dificuldade em se traçar um enredo histórico dessa sociedade sem se recorrer às fontes “ocidentais”. De todo modo, é precisamente nessa construção do outro - no caso dessas fontes, do outro oriental - que está o elemento de análise. As obras em estudo contrapõem-se a esse modelo narrativo e realizam o ponto de crítica nos eventos marcantes da história iraniana, portanto, serão intercaladas diante dessas fontes, majoritariamente bibliográficas, no decorrer do texto. Levando em consideração que - muito embora esses autores tenham vivenciado parte das suas experiências em território iraniano - a realização de tais narrativas só ocorreu a partir do momento em que esses autores deixaram o

Irã¹⁹. Desse modo, optamos por não conceber tais discursos como análises “de dentro”, pensando a função dessas narrativas como textos limítrofes concebidos entre “oriente” e “ocidente”, nacionalidade e extraterritorialidade, relato de caso e análise externa. Além disso, abordar-se-á algumas referências da cultura material e do imaginário social, a exemplo da antiga capital iraniana Persépolis, e da significativa influência que o passado persa mantém na construção das bases socioculturais da sociedade iraniana atual. Em *Discurso, identidade e as metamorfoses de um cotidiano*, dá-se maior ênfase à importância dos elementos árabe-islâmicos que ofereceram uma base teórica e argumentativa para a revolução iraniana, especialmente em torno das figuras religiosas e dos movimentos iniciados nas mesquitas, um espaço que se constituiu, simultaneamente, em centro religioso e foro de debate político. Serão apresentadas algumas hipóteses quanto à interpretação corânica realizada pelo Aiatolá Khomeini na configuração da República Islâmica do Irã abarcando, essencialmente, os desdobramentos políticos e sociais que ocorreram entre os anos de 1979 e 2009 e como eles redefiniram os contornos identitários do Irã, tanto interna quanto externamente, em termos de construção de uma identidade iraniana a partir do conceito de “comunidades imaginadas”.

1.1 O fogo Zoroastro e o Deus irrepresentável

A história dos persas é a história narrada pelo outro. Essa observação deriva especialmente de dois fatores: a ausência de relatos detalhados construídos e preservados por eles mesmos e o peso da visão grega sobre os persas principalmente através das *Histórias* de Heródoto (c. 484 - 425 a.C.): “Quanto a mim, não pretendo absolutamente decidir se as coisas se passaram dessa ou de outra maneira” (HERÓDOTO, p. 32). Embora com um discurso que tenta evidenciar a sua imparcialidade fica evidente em Heródoto a construção de uma mentalidade histórica que pensa as civilizações do Oriente como bárbaras ou estranhas. Antes dele porém, o dramaturgo e soldado grego Ésquilo (c. 525 - 456 a.C.), soube reunir relato histórico com memórias de batalha, sem deixar de considerar os persas como bárbaros. A tragédia se passa em Susa, uma das antigas capitais do Império Persa, e encena a derrota dos exércitos persas na batalha de Salamina ocorrida no contexto das chamadas Guerras Médicas (século V a. C.), evidenciando a superioridade dos gregos através do bárbaro vencido. O rei

¹⁹ Amir e Khalil residem atualmente nos Estados Unidos.

Dario surge como uma figura moribunda que só existe pelo choro da rainha Atossa, sua viúva. O canto do Coro apresenta Xerxes (c. 519 - 465 a. C.), filho de Dario (c. 549 - 486 a. C.), reconhecendo o merecido castigo dos Deuses por ter ousado conquistar a Grécia construindo uma ponte que ligava a Ásia à Europa. Mas quem fala em nome dos persas é o fantasma de Dario:

Quem poderá negar que uma doença muito grave dominou a mente de meu filho? Nestas circunstâncias, receio que a riqueza imensa conquistada graças a meus esforços numa longa vida agora seja apenas uma presa fácil exposta à ambição de homens mais capazes. (ÉSQUILO, 1992, s. p.)

Há evidentes diferenças narrativas se compararmos tais obras, no entanto, mesmo em Heródoto ou Ésquilo, ainda observamos um plano de fundo em comum, a apresentação do outro, no caso os persas, como o bárbaro, o inimigo moribundo que merece ser vencido. Na introdução do livro *Orientalismo*, Edward Said considera a possibilidade de o Oriente ser “uma parte integrante da civilização e da cultura material europeia”. Com isso, o autor sugere que o conceito que atualmente temos sobre o Oriente é um Orientalismo, ou seja, “um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. (SAID, 2007, p. 28) Como uma tradição acadêmica, seu estilo de pensamento é constituído através de discursos nos quais a cultura europeia pode “manejar” e “produzir” o Oriente como tal. Esse discurso, claro, não é somente acadêmico, afinal, a cultura midiática, buscando um exemplo atual, é mantenedora de um princípio visivelmente instaurado de construir o Oriente bárbaro, extremista e radical. Logo, a percepção do atual status social e político que constitui o Irã como nação diante de um contexto mundial contemporâneo, também provem dessa “produção” discursiva projetada sobre a sua participação no atual cenário diplomático, sendo ele um representante do “Oriente”.

Recentemente, por exemplo, uma Universidade norte-americana situada em Nova Orleans, passou a indicar para os alunos da área de línguas e literatura, a leitura de obras consideradas como sendo de “Cultura Não-Occidental”. A principal referência que constava nessa lista de autores “orientais” era de escritores brasileiros como Machado de Assis, Gilberto Freyre e José de Alencar, obras que estavam presentes em um dos maiores acervos latino-americano do país. Um professor brasileiro que trabalhou no Departamento de Espanhol e Português dessa mesma universidade, comenta a sua impressão:

Nada mais natural. Pois, do ponto de vista norte-americano e europeu, o Brasil não faz parte do Ocidente. Quando listam os países ocidentais, não nos incluem. Quando falam em cultura ocidental, não estão pensando no romance *Dom Casmurro* ou na música “Garota de Ipanema”. (E nem Jorge Luis Borges ou Gabriel García Marquez.). O que não quer dizer, entretanto, que tenham uma definição concreta e convencionada de “Ocidente” em suas cabeças. Pelo contrário, como tantos conceitos, é uma daquelas palavras usadas de forma acrítica e não-problemática: as pessoas “sabem” instintivamente seu significado sem nunca ter parado para conscientemente defini-la. (CASTRO, 2014, s. p.)

Essa apresentação da literatura brasileira como uma produção oriental presente na estrutura curricular de uma Universidade dos Estados Unidos pode ser exemplar para tratarmos a questão do Orientalismo. Se considerarmos esse ponto de vista, perceberemos que o conceito de Oriente não é apenas uma delimitação geográfica baseada em fronteiras político-administrativas, mas principalmente uma construção cultural com interferências políticas e econômicas, emitidas por determinados grupos, muitas vezes restritos, que adotam o conceito em termos de afirmação, pertencimento e diferenciação diante de outros grupos. O Irã, no entanto, se diferencia dos demais países situados nessa grande (e permanentemente indefinida) região chamada de Oriente Médio. As referências demonstradas até o momento são exemplares nessa constatação. Por isso, trataremos de salientar em que Oriente se localiza a sociedade iraniana e em que contexto ela foi constituída. A localização geográfica do Irã sempre o colocou entre civilizações, impérios e rotas estratégicas, pois estava na intersecção entre o continente europeu e o asiático.

FIGURA 4 – Mapa político do Irã



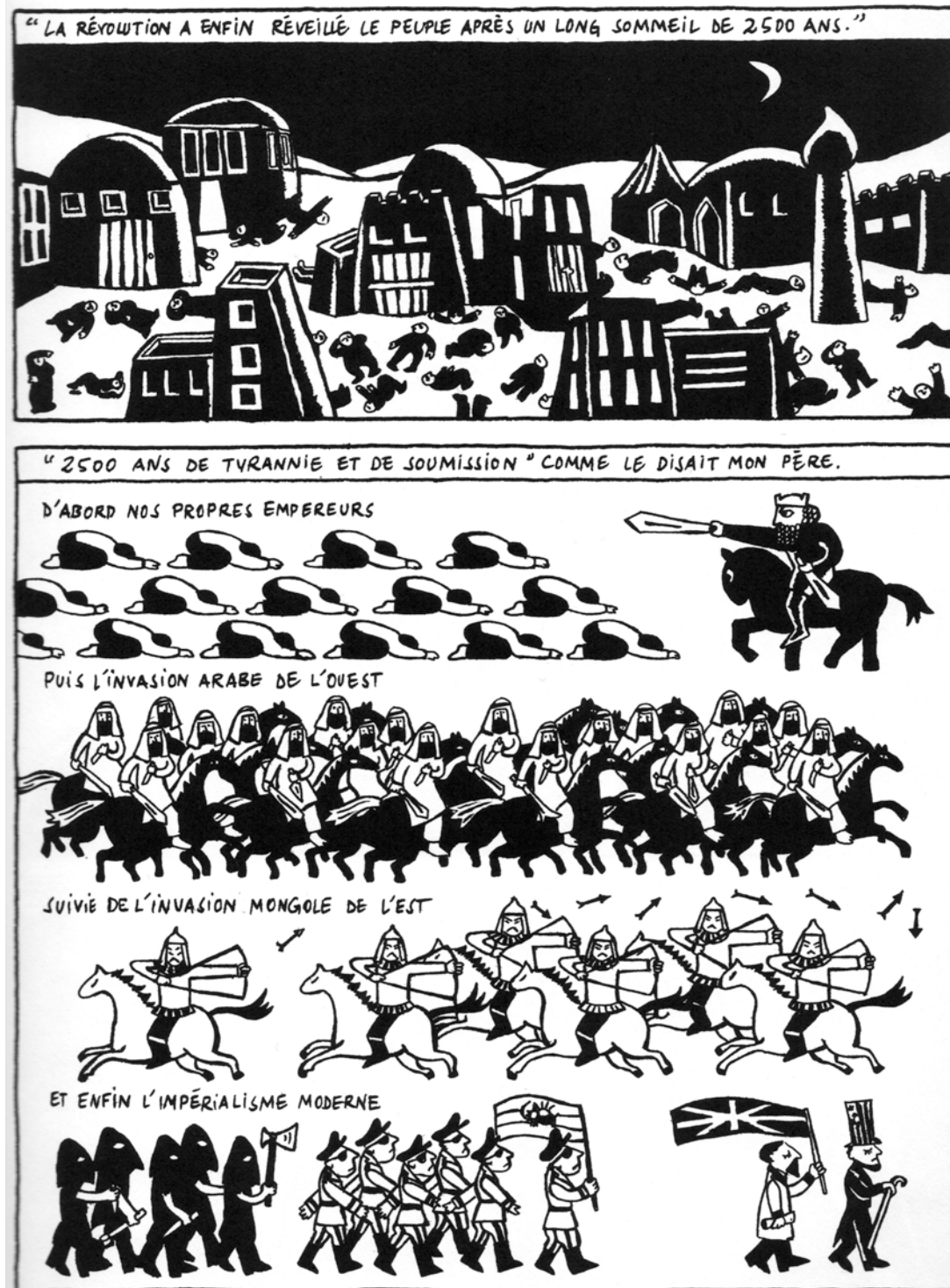
Fonte: adaptado do Google Maps.

A consolidação da região como um Estado sólido sofreu com as constantes invasões e disputas pelo poder da região. Alguns elementos, no entanto, foram capazes de preservar, contrariamente, as amostras da grandiosidade alcançada por esse império. Registrada pelos antigos cronistas como *Paarsa*, se constitui até hoje em um ponto de diferenciação diante dos demais países de população majoritariamente árabe localizados no Oriente Médio. (COGGIOLA, 2008, p. 21) Essa ressalva inicial repara uma confusão frequente, os iranianos são de ascendência persa e não árabe e orgulham-se disso. O Irã contemporâneo, no entanto, expõe uma imensa diversidade étnico-cultural que persiste desde os tempos de ocupação dessa região por tribos nômades provenientes de inúmeras áreas, especialmente da Ásia. A cultura persa que originou-se no alto platô central (longa faixa de planície existente na área central do mapa geográfico iraniano atual; é cercado pelas montanhas Zagros a oeste, pelo mar Cáspio ao norte, a leste pelos desertos de Dasht-e-Kavir e Dasht-e-Lut e ao sul pelo Golfo Pérsico e o estreito de Omã) deriva do estabelecimento de um grupo indo-europeu vindo possivelmente da Ásia central por volta do primeiro milênio a. C., e que ficou conhecido

como Arianos (daí a derivação do nome Irã, ou “terra dos arianos”). Atualmente, os persas são o grupo étnico predominante, a língua farsi (persa) é a mais falada e a vertente religiosa majoritária no Irã islâmico é a xiita. A população iraniana ainda é constituída por azerbaijanos, curdos, baluches, lurs, turcomanos, qashqais, árabes, gilakis, mazanderanis e armênios. (COGGIOLA, 2008, p. 37). Nesse mosaico étnico nem todas os grupos são plenamente aceitos. Observando os locais de religiosidade armênios, portanto cristãos, por exemplo, percebe-se que elas estão localizadas dentro das cidades em bairros específicos onde concentra-se a população de origem armênia. À arquitetura das suas construções, agregam-se elementos estilísticos da cultura arquitetônica islâmica (especialmente o estilo de influência árabe através de sua perspectiva simétrica). A reduzida população iraniana que ainda segue a religião zoroastriana também teve seus espaços de culto reduzidos e não aparenta ser plenamente aceita pelo governo atual. Esses dados não deixam de ser contraditórios pois há atualmente uma crescente concepção de identidade iraniana sendo construída e esse passado distinto é um dos fatores de reconhecimento nacional (a discussão sobre a construção de uma identidade iraniana será elaborada nos capítulos seguintes).

A primeira referência a esse passado surge na obra de Satrapi para evidenciar as constantes alterações no comando político da região nos últimos 2.500 anos. A autora destaca a dominação exercida contra o seu povo em quatro momentos distintos, todos representando tanto a tirania exercida quanto a submissão exigida pelos sistemas de governo que alternaram-se no comando da região. São eles: o imperialismo persa, a invasão árabe, a invasão mongol e o imperialismo moderno (referindo-se claramente aos acordos firmados na dinastia dos Pahlavi com potências estrangeiras como a Inglaterra, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS, e os Estados Unidos da América - EUA).

FIGURA 5 – Diferentes fases de ocupação estrangeira no território iraniano

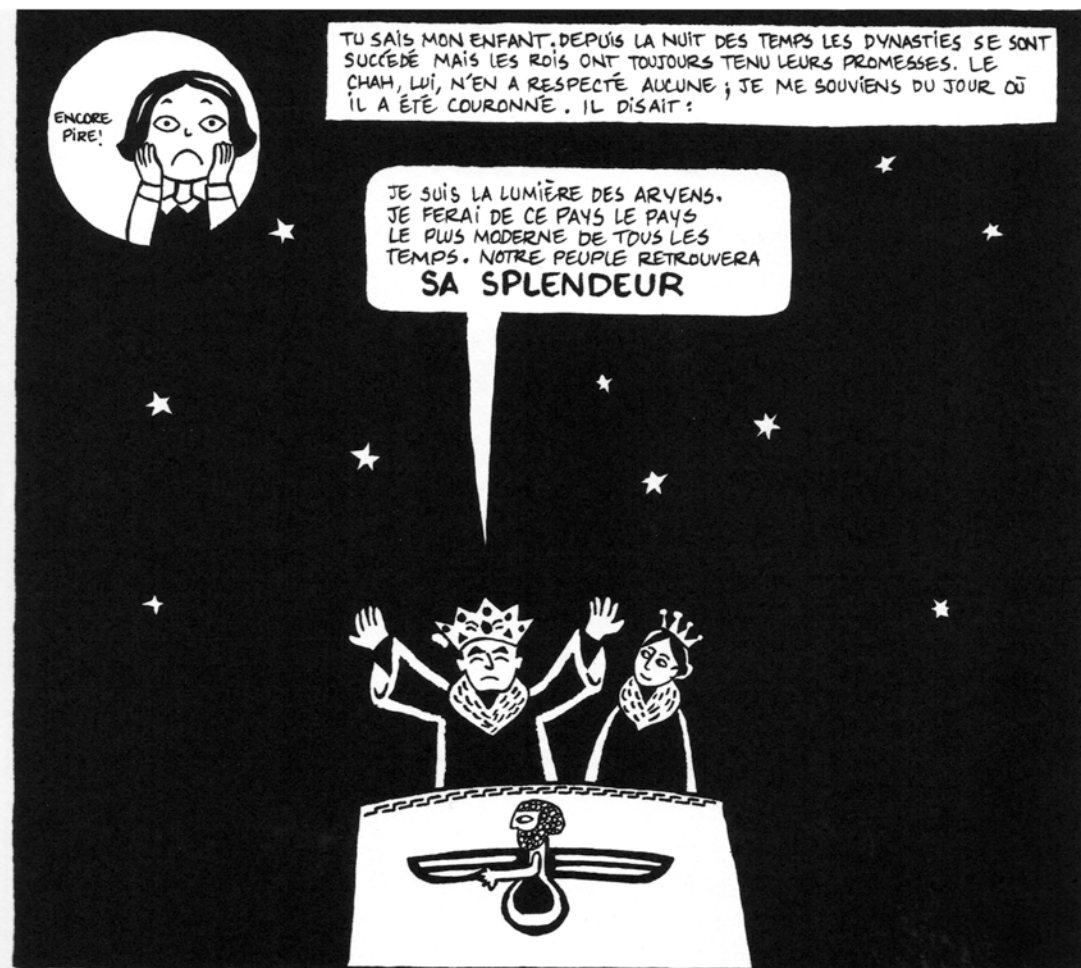


Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 15. “A revolução enfim despertou o povo de uma longa submissão de 2500 anos.” “2500 anos de tirania e submissão, como dizia meu pai.” “Primeiro nossos próprios imperadores. Depois a invasão árabe pelo oeste. Seguidos pela invasão mongol pelo leste. E o imperialismo moderno finalmente.” (trad. nossa)

O primeiro desses momentos (representado na figura acima pelo soldado persa em um cavalo, empunhando uma espada e apontando para um grupo de pessoas em uma posição de

submissão facilmente confundida com os movimentos típicos das orações muçulmanas) sugere a presença do Império Persa, que construiu um dos legados históricos mais marcantes na construção da cultura iraniana atual. À esse Império, liga-se diretamente a quarta representação na ordem das tiranias, pois as glórias de antigos reis da Pérsia como Ciro (c. 600 – 530 a. C.) e Dario foram retomadas pelos reis da dinastia Pahlavi, especialmente o Xá Mohamed Reza Pahlavi. Como numa tentativa de exaltar uma antiga era de sucesso e prosperidade existente antes da chegada dos árabes e do processo de islamização, essa estratégia buscava, paradoxalmente, fazer do Irã um país moderno.

FIGURA 6 – Discurso de coroação do Xá Pahlavi



Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 31. “Ainda pior!” “Saiba minha criança que ao longo da noite dos tempos as dinastias se sucederam mas os reis sempre fizeram as suas promessas. O xá não respeitou nenhuma delas. Eu me recordo do dia em que ele foi coroado. Ele disse:” “Eu sou a luz dos arianos. Eu farei deste país o país mais moderno de todos os tempos. Nosso povo reencontrará o seu esplendor.” (trad. nossa)

Remontando a esse passado, o primeiro nome que surge associado às conquistas persas é o de Ciro (predecessor de Dario e primeiro rei persa) que reivindicou o trono para si

por ser o principal líder tribal do seu povo, os aquemênidas de Pasárgada, principal clã familiar da Pérsia nesse período. Mas a ascensão de Ciro como rei da Pérsia é repleta de incidentes e inicia muito antes do seu nascimento, na primeira década do século VII a. C., quando a disputa pelo comando do Oriente Próximo estava sendo protagonizado pela dominante sociedade Assíria, famosa pelo seu poderio militar. Concorrendo com o poder assírio estava a Média, recentemente elevada à condição de potência por ter conquistado territórios assírios. Nesse período, o rei da Média era Astíages (Astíages reinou na Média até aproximadamente 550 a. C., quando teria sido dominado pelos exércitos de Ciro) e sobre ele contrastam algumas descrições bem peculiares. A mais significativa para entendermos a ascensão de Ciro era a sua “perturbada” crença em profecias elaboradas pelas visões de magos (*magi*). Esses magos teriam previsto uma ameaça ao trono de Astíages - e por consequência a todo império dos medos – a qual viria de qualquer filho gerado pela sua filha, Mandane.

Temendo que essa profecia se realizasse, Astíages mandou executar o filho que Mandane esperava com um príncipe persa. Esse assassinato não teria ocorrido e o bebê teria sido criado por um pastor que o encontrou abandonado. Depois de inserido no clã dos aquemênidas, Ciro teria se destacado como forte liderança e após um tempo de planejamento, tomou através de grandes batalhas travadas com o exército medo, o império que Astíages construía. Esse relato percorreu os tempos e sobre ele pairam inúmeras imprecisões e reinterpretações. O maior indicativo que ele oferece, no entanto, é a construção de uma descrição que enaltecesse as características positivas de Ciro antes mesmo da sua concepção, através das previsões realizadas por magos e compreendidas como o destino de alguém que se tornaria um grande líder. (HOLLAND, 2008 p. 29 et. seq.) Certamente esses relatos tenham surgido *a posteriori* como tentativa de legitimar o poder de Ciro.

Tanto Ciro como os reis que o sucederam até a invasão árabe e o intenso processo de islamização, eram fiéis a Ahura Mazda, “o maior de todos os deuses”. Essa divindade teria gerado dois elementos principais: Arta, a Verdade, e Drauga, a Mentira. As visões, ou alucinações, dessa divindade teriam ocorrido a Zoroastro, transformando-o em um profeta escolhido. Essa é a primeira concepção dualista entre Bem e Mal que se tem registro e é possível que tenha inspirado as demais religiões monoteístas que se seguiram. Os reis persas da dinastia dos aquemênidas, em compromisso com a Verdade ordenadora do Universo, usaram da força de Ahura Mazda coroando-se como reis legítimos e mantenedores desse equilíbrio vital. Inspirados no profeta dos arianos, Zoroastro, o primeiro homem a revelar ao

mundo a constante luta entre os opostos e a considerar “toda a existência como a gradativa atualização de um plano divino”. Os primórdios do Zoroastrismo e das profecias de Zoroastro (ou na forma grega e mais conhecida, Zaratustra) ainda permanece como uma quebra-cabeça difícil de montar. Os poucos fragmentos da sua biografia, assim como textos escritos pelo profeta, teriam sido preservados pelos seus seguidores. Mas informações sobre onde e quando ele teria vivido ainda são questionadas. Segundo Norman Cohn (1996), existem duas opiniões “inconciliáveis” em relação ao período em que teria vivido Zoroastro. Na versão zoroastriana, o profeta teria vivido 268 anos antes de Alexandre, ou seja, em meados do século VI a.C. Porém, inúmeras descobertas arqueológicas denotam que Zoroastro teria vivido em um período muito anterior, aproximadamente entre 1500 e 1200 a.C., em um período onde os iranianos já eram pastores assentados mas ainda não agricultores. O próprio nome do profeta, Zaratustra, remeteria a essa sociedade, pois significaria “aquele que domina os camelos”. Quanto ao local onde teria vivido o profeta, as versões variam entre algum lugar entre o atual Cazaquistão, extremo leste do atual Irã ou oeste do Afeganistão. As escrituras sagradas são chamadas *Avesta* (“elocução autorizada”). Contendo apenas um quarto do texto original, recebeu uma forma escrita apenas nos séculos V ou VI d. C. (COHN, 1996, p. 111 et seq.)

O que se sabe, porém, é que os persas passaram a cultuar a divindade de Ahura Mazda e a seguir os ensinamentos do zoroastrismo e assim, a crença monoteísta enraizou-se fortemente. No século VI, o zoroastrismo se tornaria a religião oficial de todo o Irã e permaneceria nesse *status* pelos dois séculos de governo do Império Aquemênida, prosseguindo mesmo com a conquista macedônica da região e a instalação dos selêucidas. (COHN, 1996, p. 109 et seq.) Atualmente uma pequena parcela da população iraniana declara seguir esta religião. Muitas famílias migraram para a Índia em busca de um convívio mais tranquilo com a sua crença. No Irã ainda existem templos zoroastrianos, como as chamadas torres do silêncio, túmulos erguidos no alto das montanhas onde até aproximadamente a década de 1960 os mortos eram deixados para serem devorados pelos pássaros. A crença nesse ritual provém de um ensinamento primordial dessa religião que prevê o cuidado com todos os elementos da natureza, proibindo que a putrefação do corpo polua a água, o solo ou mesmo o ar. O símbolo dessa religião pode ser observado acima. No detalhe observamos o xá autoproclamando-se a luz dos arianos sob um púlpito identificado com o arco alado dos zoroastrianos. Essa imagem também está presente nas ruínas da antiga capital da Pérsia, Persépolis.

FIGURA 7 – Baixo relevo representando o *Farvahar*, símbolo zoroastriano

Fonte: arquivo pessoal, ruínas de Persépolis, Irã, 2014.

Essa imagem é compreendida pela maioria dos iranianos como a representação de uma entidade divina. Embora ela não esteja descrita nos textos sagrados do zoroastrismo é bem provável que a sua concepção obedeça à necessidade de atribuir à ideia de Deus uma forma materializada, reproduzível e visível para um número maior de indivíduos. O fato de ela estar representada nas ruínas de Persépolis também remete aos usos políticos que o Império exerceu naquele contexto e sociedade. A interpretação que se faz dessa figura identifica nas camadas das asas presentes em ambos os lados do círculo central, os três principais comportamentos que uma pessoa deve demonstrar: bons pensamentos, boas palavras e boas ações. A natureza eterna da alma estaria representada no círculo e a sabedoria na figura humana do ancião. (MOURREAU, 1978, p. 289) Satrapi refere-se aos profetas e aos seus livros sagrados, salientando que Zaratustra foi o primeiro profeta a criar regras para o seu país antes das invasões árabes. Salienta também a sua vontade em participar das festas zoroastrianas, como a festa do fogo, realizada no ano novo persa. (SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 11)

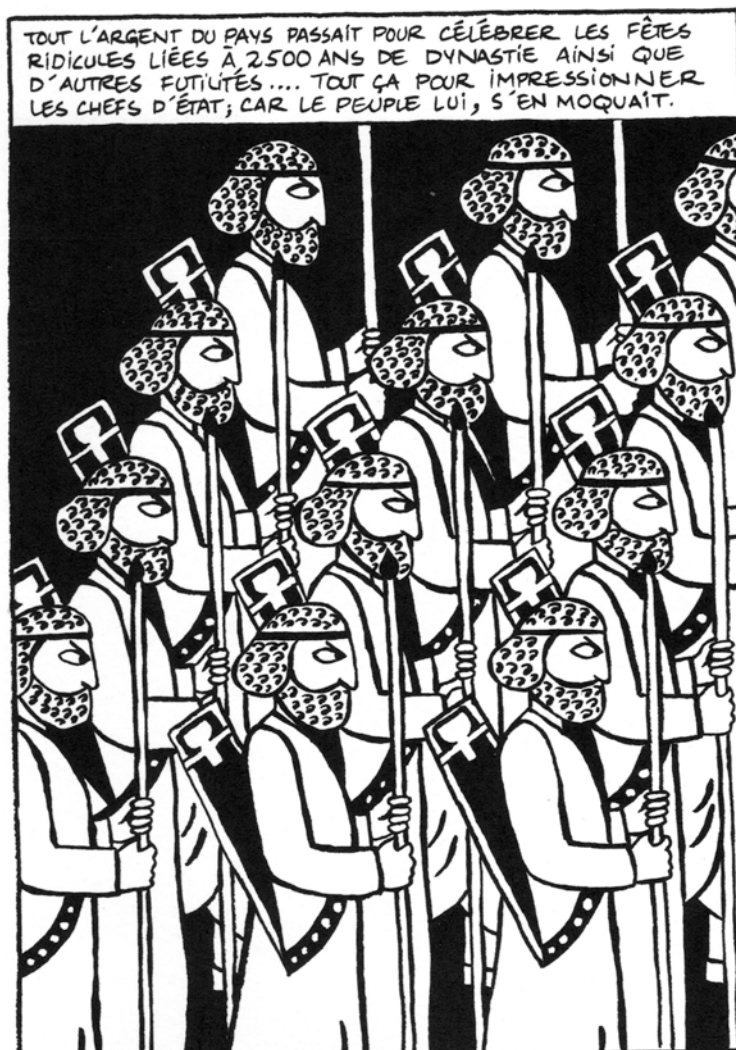
No governo do Xá Pahlavi, no entanto, esse símbolo foi adotado para representar o símbolo da nação iraniana. Persépolis²⁰, uma das mais importantes capitais que o Império

²⁰ Localizada próxima a atual cidade de Shiraz no sudoeste do Irã, a antiga capital do império Aquemênida iniciou sua construção por iniciativa de Dario e foi concluída por Xerxes, seu filho, no século VI a. C. Em 1971 o Xá Pahlavi organizou uma comemoração em homenagem ao aniversário do Império Persa, onde foi gasta uma

Persa já teve, demonstra isso. Atualmente é uma cidade em ruínas, talvez no imaginário popular ainda mantenha certa imponência. Gastas as joias e o ouro que recobriam as suas paredes e impressionavam o olhar dos seus visitantes, restaram pedras cruas de um cinza quase opaco, resistentes até mesmo ao incêndio provocado por Alexandre da Macedônia em 332 a. C. A aproximação nas escadarias principais, perfeitamente idênticas e paralelas na condução do visitante ao iniciar sua subida até o topo tanto pela esquerda quanto pela direita, deixa a sensação de uma subida até um palco celestial coberto por uma neblina fina que amanhece o seu esplendor. A recepção nesse céu imperial é realizada por dois imensos touros alados que eclodem como uma saliência das duas primeiras colunas do portal principal. Ao atravessar essas colunas se adentra o imenso complexo cujo nome cunhado pelos gregos antigos significa “a cidade dos persas” e onde se vê petreamente objetificado todo o poder desse império. Assim, somos conduzidos através de colunas caídas e esculturas inacabadas até o palácio de Apadana, uma imensa sala capaz de abrigar milhares de pessoas. As imagens em baixo relevo que decoram as primeiras paredes que dão acesso ao salão principal retratam um conflito travado entre uma gazela e um leão, representando respectivamente o inverno e a primavera. Ao passo que o leão domina a gazela e vence esse confronto alegórico, atrás do seu corpo avançam as flores de lótus com suas nove pétalas, mostrando a vitória da primavera sobre o inverno e o início de um novo ano (*No Ruz*).

As paredes que decoravam e protegiam a cidade de Persépolis eram cobertas pelos guerreiros Imortais, um exército formado por 10 mil dos principais homens que realizavam a guarda pessoal do rei. A fama desse exército e a origem da sua identificação faz referência a uma tática de guerra onde os soldados feridos ou mortos eram imediatamente substituídos, deixando intacta a formação de batalha. As lanças desses guerreiros nunca tocavam o solo e sempre estavam apoiadas sobre os pés dos seus portadores, pois a maça em sua base era de ouro e prata. Embora representados de forma exuberante nos baixos-relevos de Persépolis, toda a força que a imagem de Ciro, Dario ou dos guerreiros Imortais pudesse representar foi, segundo Marjane Satrapi, utilizada para promover eventos caríssimos que tinham como simples intuito “impressionar os chefes de Estado, já que o povo zombava de tudo isso”. (SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 32)

FIGURA 8 – Celebração realizada pelo xá em homenagem ao antigo Império Persa



Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 32. “Todo o dinheiro do país era gasto para celebrar as festas ridículas dedicadas aos 2500 anos de dinastia bem como outras futilidades... Tudo isso para impressionar os chefes de Estado, pois o povo, por sua vez, zombava de tudo isso.” (trad. nossa)

Nas ruínas de Persépolis, do lado oposto aos intitulados Guerreiros Imortais, estão representadas as delegações das 23 satrapias²¹ vindas de regiões tão longínquas e distintas que as suas oferendas em forma de presente ao Rei Dario parecem mais uma amostra de exemplares exóticos. Indianos, etíopes, egípcios, babilônios, cada uma dessas ecléticas províncias enfileiradas diante do trono maior, oferece, em forma de suprema sujeição, suas dádivas: filhotes de leões, braceletes, cavalos, camelos, cordeiros, marfim, vasos e ânforas contendo elementos diversos. A existência desses relevos nas escadarias que levavam ao trono de Dario revela a importância do poder simbólico existente em torno da figura do rei dos

²¹ Diferentes províncias controladas pelo Império Persa. Essa palavra deriva de uma expressão grega *sátrapa*, transladada do persa original, *xsachapava*.

persas, no qual também estava imersa a cidade de Persépolis. A antiga capital era utilizada pelo rei especialmente na primavera em celebrações que envolviam as províncias dominadas a um ritual de oferta e confirmava a legitimação do poder divino que o rei assumia em terra. A submissão dessas satrapias ao poderio imperial dos persas baseava-se “no conceito zoroastriano de rei como símbolo da divina soberania na terra” (MACKEY, 2008, p.46). No caso do Irã pré-revolucionário desvelado de forma indireta por Satrapi, o fator que colaborou na manutenção da “submissão” da população às políticas do xá por determinado período, foi a repressão violenta. Em inúmeros momentos a autora faz referência ao uso exacerbado da força policial nas ruas. A descrença de um governo renovado nas mãos do xá parecia uma ideia difusa, especialmente porque o governo agia diante das manifestações de forma cada vez mais agressiva, impossibilitando qualquer expectativa para uma mudança significativa na condução do seu governo. A imagem em destaque representa essa ação violenta.

FIGURA 9 – Policias leais ao xá enfrentam manifestantes na rua



Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 18. “Depois, eles os cacetearam.” (trad. nossa)

Na mesma sequência, Satrapi faz referência à participação do seu pai nas manifestações populares. A visão dele sobre os eventos que ocorriam nas ruas de Teerã, ocorre a partir das lentes de uma câmera fotográfica. Em um desses momentos de registro ele teria acompanhado a transformação de um manifestante morto em um mártir pelos revolucionários: “As pessoas saíram carregando o corpo de um rapaz morto pelo exército. Ele era saudado como mártir. A multidão se reuniu para carregá-lo ao cemitério de Béhéshté Zahra”. (SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 35, trad. nossa) A figura do mártir é um dos elementos

centrais da Revolução e será retomado com toda força pelos líderes religiosos quando esses buscavam a legitimação da República Islâmica recém proclamada.

No complexo arquitetônico de Persépolis, no entanto, duas imagens se destacam: a representação de Ahura Mazda, o Deus Zoroastro, e a representação de Dario, o rei dos persas naquele período e autoridade máxima nos assuntos de Persépolis. Uma política comum que se consagrou entre os diversos reis que o Império Persa gerou foi a associação rei-divindade, uma conclusão, aliás, presente em inúmeras outras civilizações. Com Dario não foi diferente e os relevos de Persépolis são prova disso. Certamente, não podemos afirmar que essa associação fosse uma mera tática política, um uso deliberado da religião em prol da ação política. Salienta-se isso por dois motivos: existia uma forte presença da religião zoroastriana em todos os aspectos daquela sociedade e a ação política ou atribuição política dos reis andava em sintonia com as expectativas geradas pelo próprio princípio religioso. Mas a partir das inscrições de Persépolis fica claro que a imagem dessa divindade exerceu um papel primordial na construção do imaginário coletivo que encontrou uma justificativa de legitimação para com o poder dos reis persas. Afinal, se os reis estivessem em conformidade com os preceitos da religião e fiéis às exigências de Ahura Mazda, a sociedade poderia esperar pela prosperidade do Império.

A produção de Satrapi não negligenciou esses aspectos. A cidade de Persépolis dá título à obra e a figura de deus aparece, embora seja representada como uma figura contraditória.

FIGURA 10 – Deus e Marx



Fonte: SATRAPPI, 2014a, Tomo 1, p. 17. “Era divertido ver como Deus e Marx eram parecidos. Talvez Marx fosse um pouco mais crespo.” (trad. nossa)

Na sua obra, Deus é representado em inúmeros momentos ao lado de Marx. Na trajetória intelectual de Satrapi o contato com a literatura comunista fornecida pelo tio Anouche e o referencial religioso presente na sociedade iraniana exerciam uma influência constante e por vezes contraditória na sua vida. A figura do tio desempenha um papel formativo em Marjane enquanto criança. Em *Persépolis*, Anouche é consagrado pela personagem como um herói por ter permanecido preso durante o regime do xá por um período de nove anos. Os relatos de tortura foram seguidos de uma nova fase de perseguições e “assim todos os revolucionários de ontem tornaram-se os inimigos jurados da República.” (SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 71, trad. nossa) No momento em que Marjane deixa pela primeira vez o Irã e continua seus estudos em um liceu francês em Viena, é o contato com a “literatura ocidental” que irá estabelecer uma ruptura com a influência religiosa e emancipar uma nova vertente de pensamento na construção da sua personalidade e na escolha dos seus posicionamentos políticos futuros. Outras leituras, novos autores, perspectivas e escolas distintas. Gradualmente, as imagens de Deus e de Marx são deixadas de lado. Além disso, inúmeros eventos atestam essa transição dos referenciais religiosos para uma postura cada vez mais laicizada.

Embora não exista em Satrapi uma crítica direta à instituição islâmica, os valores religiosos como formas de exercício de poder e através dele, do controle social, são condenados em inúmeros momentos da obra. O sonho de Marji em se tornar uma grande profetiza foi interrompido pelos acontecimentos políticos do país nas vésperas da Revolução. Segundo as falas da personagem, o contato com escritores estrangeiros acontecia por incentivo dos pais que possivelmente estavam em contato com as classes operárias que haviam se organizado contra a monarquia do xá. Esses trabalhadores entraram em contato com a literatura soviética e os ideais socialistas, por intermédio de trabalhadores iranianos na Rússia que, retornando ao país, trouxeram o apelo do *Manifesto Comunista*. Uma província próxima ao Mar Cáspio por intermédio da política expansionista do czar russo no Irã tentou estabelecer a República Socialista do Ghilan governada por Mirza Kutchik Khan, mas não obteve sucesso. (COGGIOLA, 2008, p.32) Por outro lado, a associação entre o papel do religioso e os aspectos políticos dessa sociedade estará ainda mais evidente nos eventos que culminariam na revolução iraniana de 1979, quando a liderança religiosa, personificada posteriormente na imagem de Khomeini, utilizou-se de figuras míticas que agora eram retiradas da cultura islâmica xiita, para construir uma imagem carismática mas que também inspirasse segurança e familiaridade à população descontente com a situação em vigor.

Essa confluência de posições que colaboraram para a formação pessoal de Marjane reflete bem a história do Irã. Para o caso iraniano, uma das principais referências é o avanço do Islã através das invasões árabes a partir do século VII. A fé de Maomé se propagou e, muito embora o Islã tenha superado o Zoroastrismo a ponto de influenciar os valores, rituais, estilos arquitetônicos e concepções religiosas, a cultura persa ainda sobrevive. (MACKEY, 2008, p. 57) O processo de islamização dessa região e a crescente interferência da cultura árabe fez com que a força da religião de Zoroastro enfraquecesse e desse espaço para uma nova cosmovisão baseada agora nos princípios corânicos e na vida do profeta Maomé. Porém, antes que o Islã pudesse alcançar as fronteiras do Irã, internamente, na Península Arábica e em torno da figura do profeta Maomé, algumas questões se delineavam e implicariam, futuramente, nas características que o Irã islâmico assumiria. Essa breve retomada no surgimento do Islã como uma religião monoteísta que buscou conquistar a conversão de cada vez mais fiéis é importante pois compartilha de alguns aspectos que o próprio Zoroastrismo alcançou séculos antes:

A vitória do Islã era religiosa e era social. Maomé só não deu a definição de Deus, mas, como Zoroastro, definiu relações entre um ser humano e outro. Substituindo a fragmentação tribal pela unidade da convicção religiosa, Maomé instilou a ideia do Ummah, a comunidade de crentes, com as palavras: “Ouçam, vocês homens, as minhas palavras e levem-nas para o coração. Saibam que todo o muçulmano é irmão de outro muçulmano, e que vocês são uma fraternidade”. (MACKEY, 2008, p.46)

No entanto, um dos principais elementos para compreendermos a essência do Islã está contido na frase “Não há mais Deus que Deus (ou Allah) e Maomé é o enviado de Allah”²². Maomé, ou então, Muhammad ibn ‘Abd Allah (570-632 d.C.), é um profeta, o arauto do Islã que teria selado a linhagem dos enviados por Deus e sendo o portador da real mensagem divina. Maomé pertencia a um ramo do clã dos coraixitas (Kurraysh) que habitavam a cidade de Meca. Nesse momento, a Arábia era constituída por inúmeros clãs que formavam comunidades políticas, linguísticas e culturais independentes. Embora a maior parte desses clãs fosse de tribos nômades, alguns grupos sedentarizados estabeleceram-se na região sul da península arábica e anexaram à já existente prática agrícola a atividade comercial. Essa mudança na estrutura econômica da região, credita-se aos coraixitas. As tradições locais mais enraizadas, mesmo nos grupos sedentarizados, seguiam o modelo existente nos códigos morais das tribos nômades, imprimindo comportamentos e cosmovisões de mundo que assemelhavam-se, mesmo em grupos tão distintos. A grande transição que a propagação da

²² Tradução da frase em árabe *La iláha illa ‘Iláhuwwa Mohammed rassulu`lláhi*.

crença islâmica trouxe para esses grupos foi a substituição dos cultos tradicionais politeístas para a crença em um único Deus. Essa transição implicou também numa re colocação do papel da religião, que passou a assumir um lugar de maior relevância nessas sociedades. O santuário de *Ka'ba*, em Meca, era, no período pré-islâmico, exatamente o ponto de adoração dessas divindades, bem como um local importante nas transições comerciais praticadas pelas caravanas de mercadores que ligavam o Oceano Índico ao Mar Mediterrâneo através das rotas comerciais itinerantes. Podemos conceber, com isso, que a adoção desse santuário como um centro de peregrinação e culto de uma religião em gestação, foi também uma decisão política. (FASI; HRBEK, 2010, p. 43 et seq.).

Aos quarenta anos de idade, aproximadamente, Maomé teria começado a receber visões e ouvir vozes que acreditou ser de origem divina²³. A revelação teria vindo do arcanjo Gabriel (Jibril) que falava da existência de um deus único e onipotente e sob o qual todo ser humano deveria se submeter. A palavra *Islam* (Islã, em português) significa exatamente isso: submissão (DEMANT, 2008, p. 25). As revelações teriam continuado pelo resto da sua vida e transformaram Maomé de um pregador local para o organizador de uma comunidade construída em torno da sua própria mensagem. Maomé seria mais um entre os demais profetas – Abraão, Moisés e Jesus Cristo – e o último escolhido para apresentar a palavra de Deus e preparar a humanidade para a salvação eterna. As pessoas do Livro (*ahl al-Kitab*), ou seja, aqueles que mantêm a crença monoteísta e confiam a transmissão da palavra divina a um profeta, são considerados legítimos no mundo islâmico (cristão, judeus, zoroastrianos), embora Maomé seja considerado o portador da mensagem final (FASI; HRBEK, 2010, p. 39 et seq.). A compilação de todas suas revelações recebeu uma versão definitiva cerca de trinta anos após a sua morte, com a redação do Livro Sagrado do Islã, o *Corão* (na tradução significa recitação).

A expansão política do Islã e o desenvolvimento de uma doutrina islâmica, estão ligadas à tradição profética (*sunna*) firmada a partir de uma concepção moral mundana e espiritual, inspirada nas ações do profeta Maomé em vida. A conversão que iniciou no núcleo familiar do profeta propagou-se além dos limites da península arábica, disseminando as revelações contidas no Corão²⁴. No entanto, a influência desses versos na vida dos adeptos da religião vem acompanhada de outros dois importantes elementos agregados à doutrina

²³ Aproximadamente no ano 610 da Era Cristã, Maomé teria recebido as primeiras revelações, nas quais teria sido ordenado pelo anjo Gabriel, enviado de Deus, a submeter toda a criação ao islã e conseqüentemente à obediência de Deus.

²⁴ As revelações estão dispostas em forma de versos (*ayat*) e estão reunidas em capítulos (*surat* ou *suratas*) que somam ao todo 114 *suratas*. O conjunto de *suratas* forma o Corão.

islâmica, que nos ajudam, por exemplo, a compreender a existência de diferentes interpretações e modos de professar a fé islâmica: a *shari'a* e o *fikh*. O primeiro elemento que compõem a doutrina islâmica é a *shari'a*, um código penal que estabelece desde os rituais religiosos presentes no culto das mesquitas até as regras que devem reger a conduta social e particular de cada indivíduo. Para a construção da *shari'a*, são levadas em conta duas fontes islâmicas: o Corão e o *hadith* (palavras e ações do profeta Maomé). Para o estabelecimento, codificação e interpretação dos códigos definidos pela *shari'a*, existe o *fikh*, ou seja, uma ciência composta por sábios “doutores da lei” que estudam o conhecimento transmitido por essas fontes e o transmitem em forma de códigos (penais e morais). Essa ciência tornou-se uma espécie de sistema jurídico com justificativa religiosa. (FASI; HRBEK, 2010, p. 50) Através do papel assumido pelo Aiatolá Khomeini a partir da implementação da República Islâmica no Irã, a decomposição dos versos sagrados e dos ensinamentos do profeta e a transposição desse conteúdo em forma de código penal e padrões de conduta, ficou à seu cargo, sendo que, a própria atribuição de “doutor da lei” para o papel desempenhado por ele fez parte do processo de legitimação do personagem político, transformando-o tanto em líder da “nova” nação iraniana como em referência absoluta nos assuntos que envolviam a interpretação da fé islâmica.

O Corão apresenta-se como a revelação da Palavra Sagrada, concretizando a experiência religiosa na sua sacralização como política de poder (atualmente, executado na prática pelo Estado Teocrático). Sua estrutura sugere uma construção histórico-social aprimorada na transmissão das palavras sagrada do Profeta Maomé para a transcrição das suas mensagens na língua árabe, também (con)sagrada. O livro, que data do século VII e ainda serve como referência a milhões de praticantes da religião islâmica, sanciona, em sua formativa moralizante, a lógica do núcleo familiar típico de algumas regiões do deserto da Arábia, e opera, em dias atuais, na consagração da comunidade nacional coerente com a estrutura desse mesmo núcleo:

Assim como nas tendas de mil e duzentos anos, a família segue sendo o núcleo da sociedade. Não a comunidade nacional ou patriótica, muito menos a entidade universal ou cosmopolítica, senão a do chefe de família que possui dois, três ou quatro mulheres submissas – pois a poligamia primitiva perdura tanto no Talmud como no Corão (4,3) – rodeado de numerosos filhos, uma benção de Deus. Sua autoridade provém de Allah, claro, mas através da voz do Pai, do Marido e do Esposo, símbolos de Deus abaixo da lona do couro de cabra. (ONFRAY, 2005, p. 261, trad. nossa)

A confirmação desse núcleo familiar como normativa na construção do Estado islâmico segue a idealização da sociedade muçulmana primordial em uma estrutura expandida do contexto privado da família - onde a função do masculino assume papel de autoridade domiciliar – através da transposição desse núcleo micro em um projeto macro, ou seja, da relação estabelecida entre o aparato estatal e, para o nosso caso, a sociedade iraniana. Se de alguma forma essas antigas relações entre gêneros contribuíram para a confirmação atual de moldes sociais em algumas comunidades muçulmanas, é no contexto que primeiro abrigou a religião islâmica que encontraremos essas vinculações. Na época da revelação, árabe significava ser habitante da Península Arábica e falante da língua árabe. Embora nem todos os habitantes no clima severo do deserto da Arábia fossem beduínos, grande parte dessa população era de nômades e pastores que cuidavam de rebanhos de animais ou que praticavam o comércio através das caravanas.

O estilo de vida beduíno valorizava acima de tudo a liberdade de movimento, a honra (ligada em particular ao controle da sexualidade feminina) e a solidariedade para com os membros do clã; valores que de resto permeavam toda a sociedade árabe. (DEMANT, 2008, p. 25)

No Corão, tal autoridade é transposta para as funções políticas de um Estado gerado a partir dessa mesma lógica. Além de conferir um sentido de honra para os indivíduos do clã, o feminino representa uma função de aceitação passiva - na opinião desses autores - quando não de submissão silenciada:

Os homens são os protetores das mulheres, porque Allah dotou uns com mais (força) do que as outras, e porque as sustentam do seu pecúlio. As boas esposas são as devotas, que guardam, na ausência (do marido), o que Allah ordenou que fosse guardado. Quanto àquelas de quem constatais rebeldia, admoestai-as (na primeira vez), abandonai os seus leitos (na segunda vez) e castigai-as (na terceira vez); porém, se vos obedecerem, não procureis meios (escusos) contra elas. Sabei que Allah é Excelso, Magnânimo. (CORÃO, 4, 34)

Essa tribo primitiva, da qual deriva a gênese da coletividade nacional, é a família. E essa família como base estruturante da formação política é legitimada nas regras corânicas. O comando dessa tribo está na figura do “pai, mas também, dentro da lógica falocrata absoluta, do irmão mais velho, do irmão e outras variações do tema masculino” (ONFRAY, 2005, p. 261, trad. nossa). O império do masculino não é exclusividade do Corão. A representação do deus-homem na sociedade atual é prova disso. Nesse caso, podemos perceber que o véu islâmico, assim como a jurisdição restritiva da religião que é imposta tanto às mulheres

quanto aos homoafetivos atualmente, além de ser uma violência física, também representa uma agressão simbólica:

Ó profeta, dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas; sabeis que Allah é Indulgente, Misericordiosíssimo. (CORÃO, 33, 59)

A construção desse arquétipo conceitual se concretiza em vivência ideal, pois “os planos da cidade dos homens estão arquivados na cidade de Deus” (ONFRAY, 2005, p. 264, trad. nossa). Essa acepção está presente inclusive na produção intelectual de alguns filósofos islâmicos medievais. Como é o caso do filósofo Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), considerado um eminente teólogo e jurista muçulmano, escreveu sobre mística e direito, além de versar sobre a conduta moral e espiritual. Na sua obra *Renascimento das ciências religiosas*, buscou “refundar e reavivar uma religião, o Islã, que julgava em crise”. (CAMPANINI, 2010, p. 37) Uma das ideias presente em sua obra é a de que Deus possui liberdade para executar o que deseja:

É possível a Deus – seja ele louvado! – obrigar as criaturas àquilo que essas não estão em posição de fazer [...] Deus grande e potente pode fazer com que sofram as criaturas e atormentá-las sem precedentes pecados e sem consequentes recompensas [...] pois Ele dispõe livremente de seu reino. (GHAZALI apud CAMPANINI, 2010, p. 201)

A ideia que percorre o princípio da divindade justa acompanhou a construção da *Ummah* islâmica através da virtuosidade daquele “soberano” que soube conduzir sabiamente os instrumentos de poder transmitidos por Deus. Esse poder da divindade “justa” está presente na figura do profeta Maomé do início das suas pregações até a sua presença no imaginário das populações muçulmanas no seu pós-morte. O seu valor enquanto personagem fundamental para o Islã, no entanto, foi retransmitido em determinadas circunstâncias a outras lideranças que representariam em terra os princípios que outrora haviam sido pregados pelo profeta. Uma análise sociológica de tal poder pode ser percebida na obra de outro filósofo islâmico, ‘Abd al-Radman Ibn Khaldun (1332-1406), que também dedicou-se a interpretar a realidade política e social do Islã. Para ele “A Lei religiosa (*shari’a*) não pode subsistir sem o soberano. Este não comanda senão seus súditos”. (KHALDUN apud CAMPANINI, 2010, p. 213) As teorizações do poder executadas por algumas lideranças religiosas tornam-se verdadeiros

testamentos políticos. No caso de Maomé, por exemplo, o registro de sua veemência como líder, encontra-se nas linhas do Corão.

Para afirmar-se como o mensageiro de Deus abusou da violência verbal, como na quarta sura: a verdade, aqueles que não acreditarem nos nossos signos, fatalmente serão lançados a assar no fogo do inferno; e cada vez que suas peles estiverem queimadas, lhes daremos outras, para que possam experimentar o mais agudo tormento. (CHIAVENATO, 2002, p. 157)

A representação de Maomé como líder religioso, mas também chefe político e militar legou traços de comando, herdados por futuras lideranças islâmicas em diversas nações muçulmanas que se constituíram como Estados nacionais. Formando evidências basilares, tais discursos atuam como programas políticos cunhados através dos princípios da religião muçulmana. O grande expoente desse modelo para a sociedade muçulmana atual foi o Aiatolá Ruhollah Khomeini, líder xiita supremo da revolução iraniana de 1979. As manifestações da população iraniana iniciadas em 1978 marcaram a primeira revolução do mundo a ser transmitida ao vivo pela televisão. Os manifestantes exigiam o fim do governo monárquico encabeçado pelo Xá Pahlavi e pediam o retorno de Khomeini. A população que enfrentava a violenta ação do Exército e da polícia, denunciava o luxuoso regime do xá e a brutal e repressiva prática da polícia política, a SAVAK que, contando com mais de 65 mil policiais, tinha como principal função manter a ordem interna através de práticas de tortura e de intimidação e sustentar a saúde política do regime monarquista pró-ocidental do xá. (COGGIOLA, 2007, p. 19) Em seu discurso inaugural, o líder xiita consagra a função da religião e denuncia as verdadeiras ameaças ao seu plano político-espiritual para o Irã e a sua população:

Se o inimigo ataca as fronteiras de uma região islâmica, é dever sagrado de todos os muçulmanos do mundo defendê-la por todos os meios ao seu alcance, pagando da sua bolsa ou com a sua pessoa. Não precisam, para isso, esperar permissão. (KHOMEINI, 1979, p. 29)

As palavras do Aiatolá Khomeini, fazem parte de uma compilação textual registrada no seu *Livro Verde dos princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos* (KHOMEINI, 1979, p. 79). Neste livro, Khomeini esboça uma relação de princípios e comportamentos que vão desde a maneira de comer e beber até às questões que envolvem o casamento, o adultério e as relações conjugais. Tais princípios constituem uma espécie de “manual” prático, que deveria, a partir de então, ser seguido de forma inquestionável pela população iraniana, visto

que o seu pronunciamento estaria traduzindo os ensinamentos do Profeta e respeitando as palavras do “verdadeiro Islã”.

O pensamento de Khomeini é apresentado, nesta coletânea, como se a ele tivesse sido legada a missão sagrada de interpretar e aplicar no Irã o “código civil” do Corão. A legitimação conferida aos seus princípios reflete o caráter “islâmico” que as manifestações alcançaram. As expectativas presentes nas mensagens de protesto de uma parcela significativa da população iraniana, embora baseadas em ensinamentos que remetem ao século VII e à figura do profeta Maomé, foram personificadas na imagem de Khomeini e no sentido associado ao seu regresso ao Irã²⁵, que representou, simultaneamente, as expectativas de mudança e retomada. O grande elemento, no entanto, encontrado neste fragmento é a identificação do outro, do estrangeiro, do não islâmico, como o inimigo a ser eliminado em defesa do Islã, mesmo que para tanto, fosse necessário pagar com a própria vida. Em trechos anteriores, Khomeini buscou definir melhor o seu inimigo afirmando que “a Europa (Ocidente) não passa de um conjunto de ditaduras, cheias de injustiças [...] se a civilização islâmica tivesse dominado o Ocidente, não estaríamos obrigados a assistir a atos selvagens, indignos até mesmo dos animais ferozes”. (KHOMEINI, 1979, p. 20) A demonização do outro projetada na imagem do estrangeiro, foi estudada por Eco (2007):

Na mesma medida em que Satanás desdramatiza seus traços, cresce, paralelamente, a demonização do inimigo, que ganha características satânicas. Embora o mundo moderno vá se ocupar particularmente deste inimigo (que tornará o lugar de satanás) ele, no entanto, sempre existiu. Desde a Antiguidade o inimigo sempre foi antes de tudo o Outro, o estrangeiro. (ECO, 2007, p. 185)

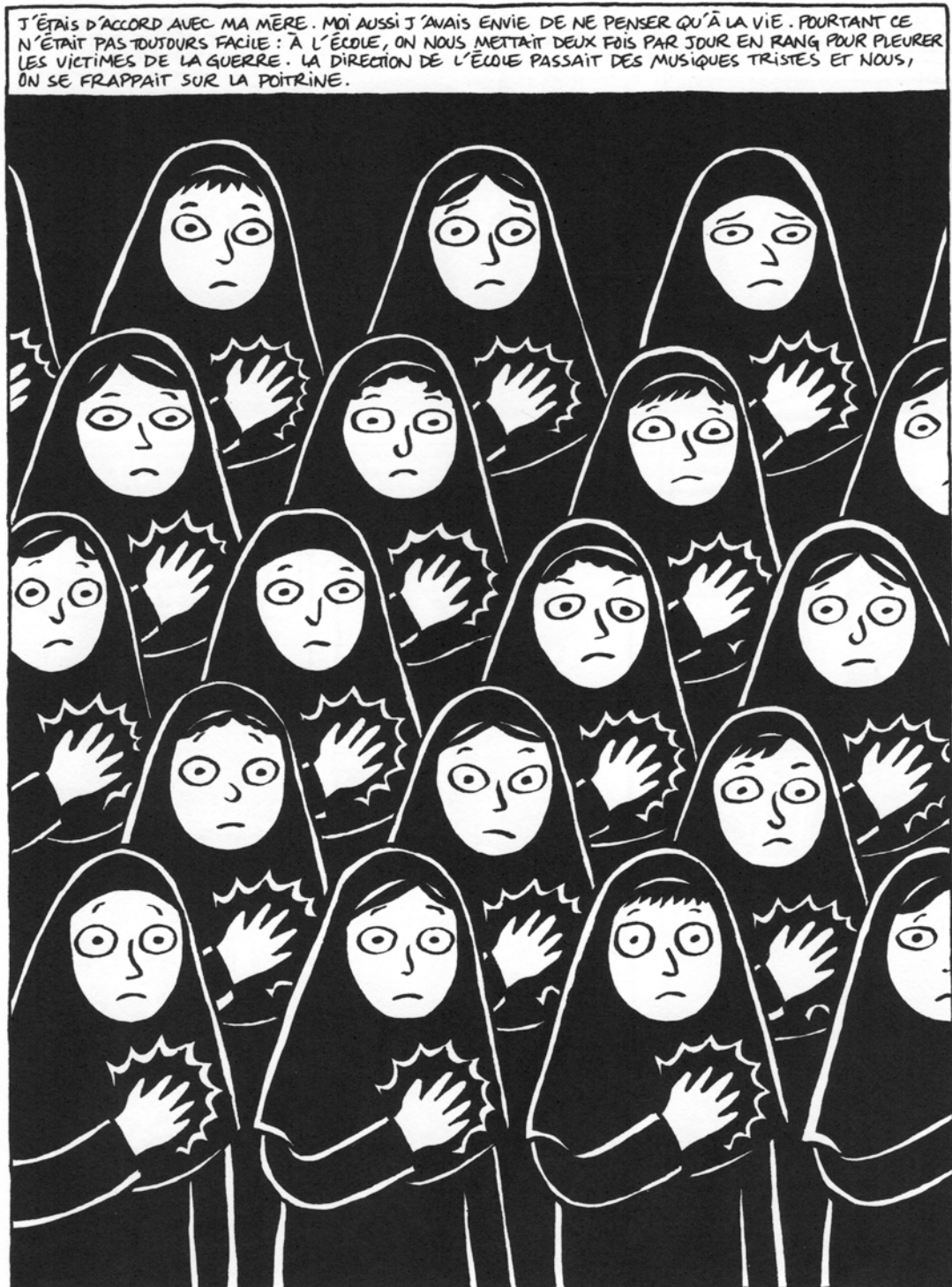
Khomeini recorreu a esse argumento quando buscou definir a imagem demoníaca que por décadas, segundo ele, assombrava o Irã. Com isso, o Anticristo nasceu, e lhe foi dado um nome: Ocidente. Em torno desse inimigo, todos os outros males foram associados, pois “ele é a personificação de cada inimigo e vem confirmar a tendência dos seres humanos a representar aquele a quem se deve odiar como desprovido de qualquer forma, fazendo dele, sempre, a última encarnação do Diabo.” (ECO, 2007, p. 201) Adotando o imaginário Cristão, ocidental, o aiatolá buscou na referência ao Diabo, ao Satanás, ao Anticristo, a construção simbólica ideal para definir em torno do seu inimigo, todas as características que o imaginário

²⁵ Em função da sua oposição ao governo do xá, Khomeini foi exilado em 1964, passando pela Turquia, Iraque e França, seu último exílio antes do retorno ao Irã em 1979. Ainda no exílio, o aiatolá produziu material com conotação de denúncia política à monarquia Pahlavi, que era enviado para os clérigos xiitas e as lideranças eclesiais que se organizavam nas mesquitas, único espaço onde as polícias do xá não interviam com maior veemência durante o período das manifestações populares contra o seu governo. Sua morte ocorreu em 1989 e a sua função foi assumida por Ali Khamenei.

popular já compreendia. Para tanto, atribuiu a si mesmo a tarefa de julgar o que era maligno e isolar, a fim de preservar, a sua população de qualquer influência que Satã, pudesse representar.

A transição do modelo modernizante do Xá Reza Pahlavi para a República Islâmica do Aiatolá Khomeini é identificada na obra de Satrapi especialmente quanto à obrigatoriedade do uso do véu islâmico (chador) e aos padrões de conduta que se tornam comportamentos legalmente aceitos, ou condenados, segundo a concepção interpretativa disseminada pelo aiatolá.

FIGURA 11 – O véu islâmico no cotidiano feminino



Fonte: SATRAPI, 2014b, Tomo 2, p. 28. “Eu concordava com minha mãe. Também não tinha vontade de pensar em mais nada do que na vida. Portanto não era fácil: na escola nos obrigavam duas vezes ao dia a chorar pelas vítimas da guerra. A direção da escola tocava músicas tristes e nós nos batíamos no peito.” (trad. nossa)

A imagem construída em torno da figura de Khomeini entre os anos de 1978 e 1979 só será verossímil se examinarmos os desmembramentos políticos do Islã, especialmente no que

se refere à sucessão de Maomé, o profeta com habilidades políticas, que pode preencher o vácuo de poder na península arábica, durante os anos em que promoveu as palavras de Allah. Maomé morre como general e com a sua morte ressurgiu o problema que ele mesmo não pôde solucionar (mesmo porque ele não havia deixado filhos homens) e que repercutiu até então. A combinação de liderança religiosa e política fortaleceu a unidade por ele constituída, pelo menos até o ano da sua morte, em 632, mas esse fortalecimento não se prolongou nas disputas pela sucessão de Maomé.

Existe um confronto secular localizado no problema sucessório que provocou a primeira dissidência política-ideológica do Islã e ajuda a entender as peculiaridades do Irã diante das regiões em seu entorno. De um lado, os sunitas (*sunni*, a tradição), que reunia os apoiadores dos califas Abu Bakar, Omar e Othman. De outro lado, os xiitas (*shia*, partido de Ali) adeptos de Ali ibn Abi Talib - primo e genro do profeta, assassinado em 661 d. C. - e de seu filho Hassan - decapitado em 680 – que consideram os califas um grupo de usurpadores e reconheciam o direito de Ali e seus descendentes de sucederem a Maomé na linhagem profética. As regras de sucessão, porém, nunca estiveram muito claras e essa brecha no direito de assumir a autoridade do profeta após a sua morte permitiu que inúmeros grupos e dinastias não aceitassem as antigas tradições que previam a sucessão pela primogenitura. (LEWIS, 1996, p. 70) O comando da facção xiita foi desempenhado por doze imãs²⁶ descendentes de Hussein, o filho de Ali. A morte do décimo segundo não deixou nenhum descendente vivo e o poder espiritual do grupo passou a ser exercido por um “imã oculto”. Essa ideia messiânica do imã que ressurgirá é mantida até hoje pela vertente xiita, cuja hierarquia é exatamente a posição que prevaleceu no Irã revolucionário e renasceu intensificada pelos apelos de Khomeini quanto à deposição do xá. O retorno de Khomeini foi identificado por muitos como o retorno do décimo segundo imã. (MACKEY, 2008, p.272) Em *O Paraíso de Zahra*, a ideia do imã oculto é reforçada pelo discurso proferido por Khomeini quando esse anuncia o resultado das eleições presidenciais de 2009: “Agora eu desejo me endereçar ao 12º imã (Mahdi ou Messias na tradição xiita). Oh senhor, oh mestre de todos nós... Nós fazemos o que nos ordenas fazer e falamos o que nos ordenarias falar... Nós somos teus e tu és nosso mestre.” (AMIR; KHALIL, 2011, p. 55, trad. nossa) Embora sua fala seja endereçada à uma imagem recôndita e despersonalizada desse imã, em diversos momentos Khomeini irá assumir o discurso desse mestre como se à ele tivesse sido confiada a fala definitiva e a ordem terrena.

²⁶ Título utilizado pelos líderes religiosos muçulmanos; conferido aos sucessores do profeta e aos principais líderes islâmicos. Na crença xiita, os imãs são os sucessores divinos do Profeta Maomé na linhagem sucessória do seu genro Ali.

Os três componentes referenciados acima, a saber, as origens étnicas e históricas que aproximam a população iraniana tanto da civilização persa quanto da cultura árabe, a facção xiita que predomina entre os religiosos do país e a influência das concepções religiosas do Zoroastrismo, são elementos de diferenciação e contribuíram para que a configuração de uma identidade iraniana seguisse outros moldes nesse país. A configuração dessas diferenças em construção identitária²⁷ ocorreu de forma mais sistemática com a revolução de 1979, quando a elevação do fator islâmico xiita em detrimento do passado persa e do zoroastrismo é oficializado. As tentativas do Xá Reza Pahlavi na década de 1970, com a glorificação das antigas civilizações pré-islâmicas, não foram eficientes no esforço de diminuir o papel do islamismo e a sua política modernizante acabou gerando um efeito contrário. O discurso positivo referente aos soldados que morriam em nome da revolução de Khomeini glorificou o sacrifício desses “mártires” a ponto de criar uma pulsão de morte no imaginário da época. As promessas de paraíso eram propostas tentadoras e atraíram inúmeras pessoas às fileiras da morte. Os principais símbolos dessa disposição em morrer pela revolução são os soldados voluntários, geralmente crianças e jovens, que se ofereceram para representar a nova República e morreram para se tornar os mártires da revolução.

FIGURA 12 – As chaves do paraíso



Fonte: SATRAPI, 2014b, Tomo 2, p. 32. “A senhora está vendo isso?” “Bem... sim. É uma chave de plástico dourado.” “Na escola, deram isso ao meu filho. Disseram a eles que se combaterem e tiverem a sorte de morrer, eles entrariam no Paraíso com esta chave.” “Meus Deus! Venha, chore, deixe sair.” “Eu faço um chá para a Sra.” (trad. nossa)

²⁷ A discussão referente à construção de uma identidade iraniana e de um projeto de nação será melhor elaborada no terceiro capítulo.

Na imagem acima, o diálogo revela a preparação para a guerra de soldados, inclusive crianças e jovens, persuadidos a lutar no conflito contra o vizinho Iraque. Para os combatentes eram oferecidas chaves (de plástico) que simbolizavam o prêmio futuro que recompensaria aqueles que se sacrificassem para defender a República Islâmica, com a entrada no paraíso²⁸. Em um trecho subsequente a esse em que a empregada da família, mesmo religiosa, vive o dilema das imposições da religião àqueles que concordam em viver e morrer por ela, o primo de Marjane, em licença do exército, relata o que viu:

É horrível. Todo dia eu vejo ônibus lotados de garotos que chegam como reforço. Eles vêm dos meios desfavorecidos, dá pra ver... Depois de ouvir promessas de mundo e fundos no além, são forçados a cantar para entrar em transe... É um absurdo! Transformados em fanáticos, eles se atiram na batalha, uma carnificina... (SATRAPI, 2014b, Tomo 2, p. 34)

Ao final desse relato, Marjane conclui essa política deduzindo que essas chaves eram direcionadas aos pobres. Eram as classes desfavorecidas, segundo ela, mais suscetíveis à esse apelo, eram esses jovens que acreditavam numa promessa de futuro melhor. No decorrer dos eventos, essa dedução mostrou-se muito parcial. Diversos setores da sociedade aderiram as propostas do regime, em menos ou maior grau, contribuindo de toda forma, para a legitimação da República Islâmica. Contudo, a imagem mais defendida e manifestada pelo governo Khomeini, foi a dos mártires. Assim como no mundo Cristão a representação daqueles que aceitaram suportar tais sofrimentos remetia à um encontro sereno com a dor e com a morte, também no Irã buscou-se representar essas testemunhas diante de seu dedicado sacrifício: “No caso de Cristo, sublinhava-se a imensidade inimitável do sacrifício cumprido, enquanto no caso dos mártires (para exortar a imitação) mostra-se a serenidade seráfica com que foram ao encontro do próprio destino.” (ECO, 2007, p. 56) Em meio ao cenário de destruição da cidade provocado por quase uma década de guerra contra o Iraque, Satrapi caminha diante de imensos muros em estado de ruína, que preservam, a parte de todo o caos, a incitação de amor aos mártires da República.

²⁸ Atualmente, em todas as cidades que se visite no Irã, as praças, avenidas, ruas e paredes de prédios, estão estampadas com a figura dos mártires da revolução. Uma imagem constante que pretende lembrar a todos que esses sacrifícios cometidos em nome de Allah e da revolução, não podem ser desperdiçados.

FIGURA 13 – O mártir é o coração da história!



Fonte: SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 7. “Não havia nada além do véu ao qual eu devia me reabituair, havia também todo o decoro: a representação dos mártires em murais recentes de vinte metros de altura, ornamentado com slogans que os glorificavam, como ‘o mártir é o coração da história’ ou ‘eu espero ser também um mártir’ ou ainda ‘o mártir vive para sempre’.” “Sobretudo após quatro anos passados na Áustria onde o que mais se via sobre os muros era ‘melhores salsichas a 20 xelins’, o caminho para a readaptação me parecia longo demais.” (trad. nossa)

A adoração desses mártires ocorre diariamente no Irã e até mesmo de forma involuntária, pois seus rostos estampam todos os espaços públicos, ao lado da onipresente imagem do Aiatolá Khomeini. Os templos estão espalhados por toda a parte sempre a lembrar que os sacrifícios que tornaram possível a República Islâmica do Irã são legítimos e devem ser respeitados. Aquele que se sacrifica como mártir escapa da tortura. E a tortura, no caso iraniano, sempre foi utilizada como jogo sagaz pelo governo. Não há como fugir do flagelo, quando muito, a única escolha possível é entre o sacrifício voluntário ou a tortura forçada, entre a promessa do paraíso ou os castigos do inferno.

1.2 Discurso, identidade e as metamorfoses de um cotidiano

O Irã principia o século XX integrando-se ao mercado mundial. Uma integração que se firmou sob forte influência e investimentos estrangeiros e alimentou-se, principalmente, das rendas provenientes da produção do petróleo e do interesse mundial sobre essa matéria-prima. A divisão do Irã em áreas de influência entre Grã-Bretanha e Rússia no ano de 1907 gerou insurreições populares que intensificaram o movimento de contestação já em curso, chamado de “revolução constitucionalista”. Os opositores – religiosos, artesãos, comerciantes (*bazaari*) - exigiam uma reforma constitucional, que foi atendida em partes. Diante das novas relações capitalistas, a Grã-Bretanha destaca-se como o principal injetor de capitais estrangeiros no país. Quando a empresa britânica Anglo-Persian Oil Company (Apoc) instalou-se na região sudeste do Irã, passa a controlar os campos petrolíferos e a obter lucros provenientes da matéria-prima presente no território iraniano. As comissões que o país recebeu da empresa foram investidas na modernização do Estado e no fortalecimento do Exército. Enquanto isso, o crescimento econômico se delineava de forma desigual e o setor operário criava um movimento de “classe”.²⁹(COGGIOLA, 2008, p. 24 - 30)

Até 1921, o Irã foi governado pela dinastia *Qajar*.³⁰ Nesse ano, Reza Khan (1878 – 1944)³¹, um oficial militar iraniano, tomou o poder e iniciou a implementação de uma monarquia em regime ditatorial que se consolidaria em 1925, quando Reza Khan autoproclamou-se xá. Sua política caracterizou-se pela centralização e modernização do país. (LEWIS, 1996, p. 305) O modelo estruturado pelo xá pretendia revitalizar o Irã, afastando a presença estrangeira, mas investindo em educação e tecnologia ocidentais. Com isso,

Ao mesmo tempo em que elevava a identidade persa dos iranianos em defesa de um Irã modernizado, o Xá Reza tinha uma mão autoritária no ideal de Governo justo, a base crítica e protetora da monarquia persa. O Xá Reza havia obtido sucesso em livrar o Irã da aniquilação. Todavia, ao fazer isso, violou valores essenciais das tradições persa e islâmica. (MACKEY, 2008, p. 160)

²⁹ O movimento operário iraniano surgiu através dos trabalhadores empregados pela Rússia nos campos petrolíferos de Baku, que entraram em contato com os bolcheviques e toda agitação política do período, e puderam ter acesso ao apelo do *Manifesto Comunista*. Essa leitura difundiu o marxismo no Irã, culminando em 1920, no congresso constitutivo do Partido Comunista do Irã. O PC derrocou definitivamente na década de 1930.

³⁰ Tribo originária do mar Cáspio que governou o Irã de 1794 a 1921 seguindo o modelo monarquista.

³¹ Reza Khan descendia de uma família de militares provenientes das montanhas Alborz e orgulhosos da sua linhagem persa pura. Na adolescência, passou a integrar a divisão cossaca – força russa originalmente treinada e organizada para proteger os reis da dinastia Qajar. (MACKEY, 2008, p. 167)

Contraditoriamente, a aura persa adotada pelo xá escamoteava a intenção deliberada de transformar o Irã em um país moderno através de esquemas estrangeiros. Apostando em uma unidade nacional inspirada em outros modelos, adotou formas de agir e vestir que aboliam as características tribais e religiosas dos grupos sociais iranianos e incorporavam elementos tidos como ocidentais. Para alguns, Reza Khan se tornaria uma figura mítica, para outros, o xá representaria o político autoritário que inaugurou uma dinastia corrupta prolongada pelo seu filho e sucessor, Mohamad Reza Pahlavi (1919 - 1980).

Já ao fim da Segunda Guerra, o Irã encontrava-se ocupado por tropas americanas, inglesas e soviéticas. Nesse contexto, o Xá Reza abdicou, enquanto o “Trono do Pavão”, como seu governo ficou popularmente conhecido, sucumbia aos eventos desencadeados pelo conflito mundial. Na declaração oficial de renúncia, em setembro de 1941, o xá justificou a sua decisão: “eu não posso ser o dirigente sem importância de uma terra ocupada, ser subordinado a um inglês ou a um oficial russo inferior”. (KHAN apud MACKEY, 2008, p. 186) O trono livre deixado por Reza Khan foi ocupado pelo filho do xá, Mohammed Reza Pahlavi, em 1946. O contato dos operários iranianos com a propaganda comunistas fez emergir nesse período de transição um dos grupos opositores à dinastia Pahlavi mais contundentes e duradouros: o Tudeh, partido comunista iraniano. O partido, apoiado financeira e politicamente pela União Soviética, defendia metas sociais e econômicas a partir de uma solução marxista e encontrou forte repercussão na classe média e operária da sociedade iraniana. Na obra de Satrapi, é o seu tio Anuch quem representa o discurso comunista. Ele que, perseguido pelas tropas do xá, refugiou-se na União Soviética, onde fez doutorado em “Marxismo-Leninismo”, retorna ao Irã, onde é preso, torturado e executado pela monarquia Pahlavi como espião russo.

Na imagem abaixo observamos um diálogo que se travou entre o pai de Marjane e Anouche - uma figura que exerceu grande influência na infância da personagem, principalmente através da sua experiência na União Soviética e sua ligação com o comunismo iraniano - quanto aos rumos que o país deveria tomar. Na fala, o pai de Marjane questiona o sentido contraditoriamente “reacionário” que a Revolução vinha tomando mesmo se tratando de um movimento, segundo ele, de esquerda. Anuch, por sua vez, critica a carência de consciência política dos iranianos, seja por eles serem majoritariamente analfabetos, seja pelo apego demasiado ofertado em nome do nacionalismo e da moral religiosa. Questionando a ciência de governar dos religiosos e as eleições fraudulentas que sancionaram a República

Islâmica, Anuch ainda confiava na tomada do poder pelos proletários e nos ideais de Marx como combustível para a Revolução:

FIGURA 14 – Tio Anuch e o comunismo



Fonte: SATRAPPI, 2014a, Tomo 1, p. 66. “As ovelhas” “Durante a permanência de Anouch, eu vivi um

período apaixonante. Assisti à discussões políticas de primeira ordem...” “É realmente incrível. A revolução é de esquerda e a República quer se chamar Islâmica.” “Não faz mal. Vai ficar tudo bem. Em um país de iletrados, não se pode agrupar as pessoas ao redor de Marx. A única coisa que pode aglutiná-los é o nacionalismo ou a moral religiosa.” “Mas os religiosos não têm o conhecimento de governar. Eles vão retornar às suas mesquitas. O proletariado reinará. É imperativo!!! De qualquer maneira, é isso que Lênin explica em ‘O Estado e a Revolução’.” “As vezes, eu até participava com as minhas opiniões...” “Na TV disseram que 99,99% das pessoas votaram para a República Islâmica.” “Veja isso, Anouche! Tu te dá conta da ignorância do povo?! Eleições falsificadas e eles ainda acreditam no resultado, 99,99%!! De minha parte, eu não conheço uma só pessoa que tenha votado pela República Islâmica. De onde saiu este número? Do cu deles, claro!!” “Mas não fui eu que disse, foi a TV!!! Buá!!!” “Ora, vamos, Ébi, é apenas uma criança que repete aquilo que ouve.” (trad. nossa)

As discussões políticas promovidas pelo tio Anuch traziam questionamentos importantes sobre os rumos possíveis para o pós-Revolução. Segundo Anuch “metade da população é analfabeta, não dá para reunir todos em torno de Marx. A única coisa que os une é o nacionalismo ou a moral religiosa... Mas os religiosos não têm a ciência de governar vão voltar para suas mesquitas e o proletariado vai tomar o poder! Não tem outro jeito! É o que Lenin diz em “O Estado e a Revolução””. (SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 66) Por outro lado - e isso verificou-se na revolução iraniana quando a promessa de revolução social vencedora foi a dos clérigos xiitas - a proposta comunista não reuniu forças suficientes para arregimentar as massas populares. Embora tenha sido o principal grupo político a enfrentar o governo Pahlavi na década de 1940,

o comunismo ateu carecia de força espiritual necessária para mobilizar as massas do Irã xiita. Como seria provado em 1979, foi o nacionalismo iraniano e a promessa de revolução social articuladas pelos mulás, por intermédio da teologia do Islã xiita, que levaria as classes mais baixas à revolução. (MACKEY, 2008, p.192)

E é nesse jogo de disputas que os interesses ocidentais, na figura dos Estados Unidos, emergem como substitutos da influência britânica. A partir de 1952 a política norte-americana torna-se mais contundente e envolve especialmente a figura do primeiro-ministro iraniano Mohammad Hedayat Mossadegh (c. 1880 – 1967)³² um veterano político de 69 anos que acreditava na nacionalização completa do país. Mossadegh definiu da seguinte forma os objetivos de sua política:

É tempo de pôr fim a esta situação intolerável no nosso país... Nós temos duas possibilidades para conseguir capital: de um lado, um empréstimo do exterior, de outra parte as receitas próprias do Estado, provenientes em grande parte dos rendimentos do petróleo [...] Com a ajuda destes rendimentos provenientes do petróleo nós estaremos em condições de cobrir todas as nossas despesas; eles nos

³² Existe uma variação do nome Mossadegh nas obras pesquisadas. Optamos por essa.

permitirão vencer a miséria, a doença e o atraso do nosso povo. (MOSSADEGH apud LIMA, 1979, p. 44)

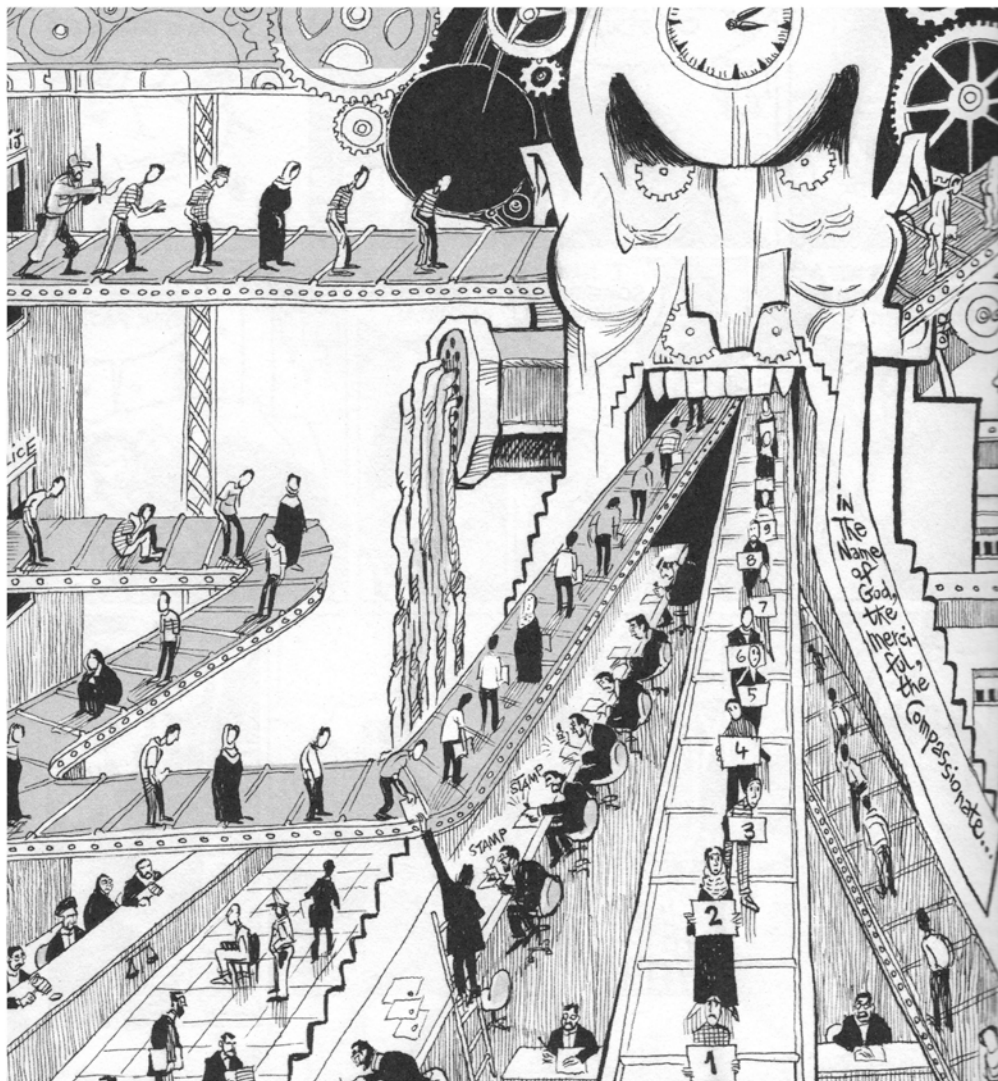
O nacionalismo de Mossadegh só serviria para atrapalhar os interesses dos EUA no Oriente Médio, especialmente, na região do Irã. As negociações que se seguiram entre Mossadegh e os representantes de Washington acabaram por enfraquecer a representatividade do primeiro-ministro diante do Xá Reza Pahlavi, culminando no seu pedido de demissão, que duraria pouco tempo. A pedido do próprio xá, Mossadegh retornaria fortalecido e promoveria a destituição do parlamento iraniano. Os problemas políticos internos permitiram uma ação diplomática mais vigorosa por parte dos Estados Unidos ao mesmo tempo em que tornaram mais claros os problemas sociais que o país enfrentava. A fome, o êxodo camponês para as grandes cidades, os baixos salários e a elevada jornada de trabalho, eram alguns dos mais graves. (COGGIOLA, 2007, p. 39-43)

Outro momento crucial nos antecedentes da revolução foi a criação, em 1957, da polícia política no país, chamada SAVAK – Organização de Segurança de Informação do Estado. A criação desse organismo político repressivo só foi concretizada através de um acordo bilateral com os Estados Unidos, que permitiu à CIA³³ trabalhar no Irã. A SAVAK teve papel importante na chamada “revolução branca”, um programa implementado pelo Xá Pahlavi a partir de 1961, que favoreceu uma elite urbana em detrimento do restante da população. Nesse momento o governo passou a investir em tecnologia militar, tornando-se em pouco tempo o maior comprador mundial da produção bélica estadunidense. Outra medida que atestou o seu empenho em promover a laicização do país foi a proibição do uso do véu pelas mulheres, em 1962. Essas medidas acompanhadas pela intensa censura ao clero transformaram a sua imagem em um “inimigo do Islã”. (COGGIOLA, 2007, p. 45) O Aiatolá Khomeini surge nesse momento crítico iraniano denunciando as relações do xá com os EUA e apoiando os interesses dos religiosos islâmicos no país e mesmo da população que condenava a relação do xá com os elementos da tradição islâmica. A estratégia do xá para barrar a disseminação das críticas ufanadas nas mesquitas contra o seu governo foi exilar o principal porta-voz dessas ideias, o clérigo Khomeini, na Turquia em 1964. O último país a abrigá-lo foi a França, de onde retorna definitivamente do período de exílio em 1º de fevereiro de 1979. (COGGIOLA, 2007, p. 74)

³³ Agência Central de Inteligência, com sede nos EUA; sua organização é conduzida pelo governo federal norte-americano.

A configuração dessas diferenças na construção de uma proposta de nação pelo viés religioso ocorreu de forma mais sistemática com a revolução de 1979 e com a elevação do fator islâmico xiita em detrimento da tentativa modernizadora “ocidentalizante” do xá. As tentativas de Pahlavi na década de 1970, com a glorificação das antigas civilizações pré-islâmicas, não foram eficientes no esforço de diminuir o papel do islamismo. A sua política gerou um resultado contrário. O país foi abalado por uma transição que até o ano anterior parecia improvável. A figura central nesse processo de transformação política e social no Irã foi o Aiatolá Khomeini:

FIGURA 15 – O sistema Khomeini



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 168. “Em nome de Deus, o misericordioso, o compassivo...” (trad. nossa)

Na imagem acima, Khomeini é representado como parte de uma engrenagem que, segundo o autor, desvelaria “as entranhas do Judiciário da República Islâmica [...] Veja só:

eles transformaram o Islã em uma colônia penal, onde o tempo é medido pela dor” (AMYR; KHALIL, 2011, p. 169). A burocracia do sistema é uma das críticas ao governo dos aiatolás presentes na obra. Diante desse aparato judicialmente instituído mas também militarmente amparado, as engrenagens desse sistema ditam a velocidade da vida cotidiana, “em nome de Deus, o misericordioso, o compassivo”. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 168)

A partir do que já foi colocado, podemos concluir que os eventos que se seguiram às tentativas do xá também resultaram em propostas mal sucedidas desse governo. Podemos citar o colapso na política iraniana com os EUA, a deposição do Xá Pahlavi em janeiro de 1979, a ascensão da liderança política do Irã pelo religioso xiita Khomeini e a proclamação, em regime imperial, da República Islâmica do Irã. A antiga e intensa política de modernização do país e as estreitas relações estabelecidas com outras nações, especialmente com os EUA, pelo Xá Pahlavi, geraram um efeito autodestrutivo ao seu governo. Uma interpretação provável é que a população tenha reconhecido nessas medidas uma supervalorização da cultura ocidental em detrimento da cultura iraniana o que representou, naquele momento, uma desestruturação nos referenciais identitários que constituíam a noção do “ser” iraniano. A solução apresentada à população que prosperou como via de mudança foi a revolução encabeçada por Khomeini a partir do exílio e do seu projeto para a nação iraniana que minimizava a intervenção “ocidentalizante” do xá.³⁴

Nos primeiros anos do século XXI, outro momento torna-se decisivo para a história do Irã. Esse enredo foi deflagrado com os resultados eleitorais de 2005, quando o candidato considerado por alguns como um político de postura ultraconservadora, Mahmoud Ahmadinejad, foi eleito presidente iraniano. Nesse momento decisivo para a política iraniana, “o centro do poder político situou-se claramente no Conselho dos Guardiões, composto por doze membros designados por seis anos ³⁵[...] que tem como principal função estabelecer a compatibilidade dos atos de governo com as leis da Constituição e do Islã”. (COGGIOLA, 2008, p.115) Esse Conselho ganhou influência crescente sobre inúmeros setores da sociedade. No que tange os processos eleitorais, por exemplo, sua atuação garante a conformidade da plataforma ideológica dos candidatos com a as leis islâmicas instituídas no país. Diante da autoridade representada pelo atual líder religioso - e substituto do Aiatolá Khomeini - Ali Khamenei, e também através do papel decisivo executado pelo Conselho dos Guardiões, o

³⁴ O contexto da Revolução e da configuração de uma República teocrática, serão abordados no próximo capítulo.

³⁵ Dos doze membros que compõem o Conselho, seis religiosos são nomeados pelo aiatolá Ali Khamenei, e seis juristas eleitos pelo Parlamento sob proposta do poder judiciário.

presidente iraniano tornou-se uma espécie de “bom aliado”. Sua aceitação diante desses avaliadores depende, todavia, da adoção das propostas emitidas por esses membros. Essa “clericalização” dos meandros políticos da República Islâmica do Irã foi acompanhada de um crescente investimento no aparato militar. Em função das aspirações do governo de Ahmadinejad em tornar o Irã uma potência regional e pelo seu discurso de confrontação com países como Israel e Estados Unidos, a exaltação do fator segurança nacional, foi pauta presente em inúmeros discursos do líder.

Um retrato dessas novas lideranças aparece em *O Paraíso de Zahra*, onde o presidente Ahmadinejad é descrito como o “queridinho” do professor Khamenei, Líder Supremo do Irã desde a morte de Khomeini:

FIGURA 16 – As novas lideranças



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 53. “19 de Junho de 2009. Universidade de Teerã. Uma semana após as eleições. O discurso do líder supremo.” “Quando se trata de idolatrar figuras paternas o Irã é pior do que a Igreja Católica. Os velhos governam os novos.” “Eles seguram o bastão e desdobram as regras.” “A ideia deles de educação: domínio sobre nossas bundas.” “Khomeini é o nosso professor infalível. Não há escapatória de sua sala de aula. Ele nos encara e fala para nós de cada parede.” “Ahmadinejad é o queridinho do professor, a última noivinha do Líder supremo.” “Logo, obviamente, as rainhas velhas – Khatami, Mousavi, Rafsanjani, entre outros – ficaram com ciúminho.” “É um empurra-empurra sem fim no harém masculino do nosso Califa.” (trad. nossa)

Nesse trecho fica claro que a verdadeira autoridade política no Irã é a liderança religiosa. Essa regra construída nos anos de comando do Aiatolá Khomeini se manteve até os dias atuais e transferiu-se para a imagem de Khamenei, confirmando o que os autores da obra chamam de “o domínio das nossas bundas”. O discurso proferido por Khamenei, atual liderança religiosa em comando no país, uma semana após as eleições de 2009, evidencia o seu posicionamento favorável aos resultados finais que elegeram o candidato Ahmadinejad. Por consequência, sua declaração confrontou e criminalizou diretamente a mensagem que vinha das ruas em forma de protesto:

A eleição de 12 de junho foi um evento épico de proporções históricas! Ainda assim os aspectos negativos me deixem infeliz... Abram seus olhos e vejam o inimigo! Vocês não veem os lobos famintos à espreita nas esquinas? [...] Dentro do país, elementos estrangeiros estão nas ruas sublevando-se. O Ocidente e os sionistas! A República Islâmica é o porta-estandarte da humanidade! Onde houver opressão nós apoiaremos os oprimidos! (AMIR; KHALIL, 2011, p. 54)

As denúncias contra o elemento estrangeiro são uma retórica do governo. Essa postura foi legada para a atual liderança religiosa dos imperativos expressos nos discursos do antigo aiatolá. Apesar disso, a República Islâmica do Irã mantém-se relativamente estável no contexto regional conturbado do Oriente Médio, e ainda preserva um discurso autoritário (internamente) e agressivo (externamente). A sua influência estendeu-se para o antigo inimigo, o Iraque, mas as relações diplomáticas com os EUA continuam conturbadas. A questão do petróleo abriu espaço para a questão nuclear. O Irã não fez parte do Tratado de Não-Proliferação, assinado pelos EUA, China, União Europeia, Rússia e Índia, em 1968 - que autoriza os países possuidores de artefato atômico de mantê-los, mas também busca impedir que outros países possam desenvolvê-lo – tornando-se uma “ameaça” a todas essas nações participantes nesse acordo. Mesmo antes da crise nuclear, o Irã entrou em negociações com a Agência Internacional de Energia Atômica (Aiea). O Irã adaptou-se com algumas exigências da Aiea mostrando que o seu único objetivo é produzir eletricidade, mas o impasse não se resolveu por completo, já que a Agência exigia que o país demonstrasse que não desenvolvia tecnologia suficiente para no futuro produzir armas atômicas. Esse impasse lançou o Irã como

o principal perigo para os interesses estrangeiros no Oriente Médio a partir de 2006, ocasionando diversas sanções econômicas contra o país que, mesmo diante disso, não amenizou o seu discurso. O próprio Aiatolá Ali Khamenei, chegou a declarar que o país retaliaria qualquer ataque empregado ao Irã com os meios à sua disposição (COGGIOLA, 2008, p. 121 et seq.). De Bush³⁶ e Ahmadinejad para Obama³⁷ e Rouhani³⁸, tivemos uma mudança no teor discursivo dos dois últimos presidentes que denota uma tentativa de estreitar o diálogo entre as duas nações. Para Adghirni (2014), uma leitura atualizada da política externa iraniana posterior à Khomeini pode ser resumida pelas seguintes prioridades:

A Revolução de 1979 gerou um tsunami geopolítico que alterou profundamente os rumos do século XX. De repente, um dos países mais importantes no apoio à agenda dos Estados Unidos e aliados no Oriente Médio passava ser governado por um líder messiânico de turbante e capa, que prometia acabar com a influência ocidental. “Nossa agenda é o islã” dizia o Aiatolá Khomeini. (ADGHIRNI, 2014a, p. 163)

Essa postura antiamericana tornou-se em pouco tempo a posição oficial, minando as relações diplomáticas entre os dois países. Recentemente, o atual presidente Hassan Rouhani, abriu novos precedentes na relação com os Estados Unidos, principiando pelo diálogo amistoso e com a tentativa de uma possível renovação nas relações entre os dois países.

Uma característica determinante para pensarmos a revolução iraniana foi a sua promoção a partir de um cenário onde todos os acontecimentos eram televisionados. O apelo de Khomeini se fortaleceu através da imagem e do discurso. Porém, a comunidade iraniana imaginada por Khomeini não correspondeu à expectativa da maioria popular. As imposições que o novo regime instaurou trouxeram consequências que ainda repercutem através de medidas repressivas, seja em relação à oposição política ou aos limites da liberdade de expressão e credo. O modelo nacionalizante implementado por Khomeini isolou o país da intervenção estrangeira, mas se constituiu em uma nação de poucos e para poucos. Embora a revolução iraniana de 1979 tenha significado um movimento pela determinação de uma identidade nacional, suas consequências colocaram em dúvida a própria validade desse episódio. A nação dos aiatolás segue um plano restrito e dificilmente transponível de ação política em uma realidade onde a ideia de nação não resistiu à “neurose” inevitável do nacionalismo.

³⁶ George W. Bush (1946) foi presidente dos EUA entre os anos de 2001 e 2009.

³⁷ Barack Obama (1961) foi empossado presidente em 2009 e reeleito nas eleições presidenciais estadunidenses em 2012. É o atual presidente dos Estados Unidos.

³⁸ Hassan Rouhani, considerado um candidato moderado, venceu as eleições presidenciais de 2013 defendendo uma política externa menos agressiva e maiores direitos civis para a população iraniana. É o atual presidente do Irã.

O Aiatolá Khomeini tornou-se o líder irrefutável – embora amplamente questionado – da revolução iraniana e esteve à frente de um amplo e elaborado processo de reformulação nacional. A partir da configuração de uma tese que propunha o retorno às tradições islâmicas sob a releitura corânica de vertente xiita, o aiatolá promoveu a construção de uma nova concepção de nação, além de inspirar a reformulação das identidades nacionais, direcionando as vontades populares no caminho de um indivíduo ideal que correspondesse à esse projeto. A identidade iraniana, a partir de então, conspirou a favor dessa proposta, que vinha sendo defendida por Khomeini antes mesmo de iniciada a revolução:

A partir do início da década de 1970, [Khomeini] passou a pregar uma forma de governo islâmico total, o dever do clero de rebelar-se contra autoridades despóticas e, na verdade, tomar o poder: em suma, uma revolução islâmica. Foi uma inovação radical, mesmo para o clero xiita politicamente ativista. Esses sentimentos eram comunicados às massas através da engenhoca pós-corânica da fita cassete, e as massas ouviam. (HOBBSAWM, 1995, p. 441)

Sem negligenciar a participação dos partidos políticos – representados fortemente no Irã pelo partido comunista Tudeh - e a sua contribuição para a derrubada do xá, identificamos essa guinada ideológica sustentada pelo apelo fundamentalista religioso que encontrava na velha monarquia da era Pahlavi a célula doente da nação, e no discurso religioso de Khomeini um antídoto para combatê-la. Embora Hobsbawm (1995) considere o processo iraniano da década de 1970 como a tentativa de tomada de poder por um grupo cujo discurso pregava uma revolução islâmica, vale salientar também que à esse processo outros elementos foram agregados e nem todos eles provinham de uma filiação ideológica à proposta religiosa de Khomeini. As insatisfações e demandas sociais eram muitas e partiam dos diversos grupos descontentes com o governo do xá. No entanto, essa faceta “islâmica” que a revolução adquiriu no decorrer dos eventos

não parecia inspirada em ideias contemporâneas, mas nos ensinamentos de um personagem religioso do século VII, o profeta Maomé. Ao qualificarmos de “iraniana” uma revolução que o mundo acostumou-se, ideologicamente, a chamar de “islâmica” (apresentando-a assim como um evento basicamente reacionário), sublinhamos suas múltiplas raízes históricas e políticas, que o obscurantismo “racionalista” pretende ocultar mediante uma simplificação absoluta, posta, hoje, a serviço de uma cruzada mundial contra o “terrorismo islâmico”, último álibi político-ideológico do velho imperialismo capitalista. (COGGIOLA, 2008, p. 17)

Como sinônimo desse reacionismo, observamos nas propostas de nação defendidas por Khomeini um pensamento retrogrado, inspirado em um modelo de sociedade que não mais reflete as indagações contemporâneas e que repudia os avanços em relação à liberdade

de expressão - nas suas mais diversas formas - conquistados no processo de modernização do país durante meados do século XX. Embora esse processo tenha sido conflituoso e desagradado uma parcela da população iraniana, entendemos que o retorno aos ensinamentos do profeta Maomé, mesmo que revisitado, correspondeu à uma reação conservadora e contrária aos direitos individuais. Contudo, a postura do aiatolá enquanto líder da República Islâmica do Irã, atesta que o líder não estava alheio às questões de cunho econômico e desenvolvimentista sobre as quais pretendia trabalhar no seu governo. Havia uma preocupação em garantir a autossuficiência econômica e administrativa do país. O discurso de retorno à tradição islâmica também experimentava um nível de contradição quando tratava-se de afastar a dependência que a influência estrangeira havia representado através da modernização do país. A perspectiva teológica enunciada por Khomeini sempre esteve acompanhada de uma mensagem política e de uma ação pensada diante de um Estado nacional e não islâmico. Para Coggiola,

Embora Khomeini começasse por denunciar o patriotismo e a identidade iraniana, terminou por invocar o Irã e o conceito de pátria quando houve a invasão iraquiana em 1980. Mais interessante ainda é o fato de que nos seus últimos meses de vida enunciou um princípio novo de comportamento político, baseado na primazia do *maslahat*, ou interesse: de acordo com isto, o que devia preocupar eram os interesse do povo e do Estado, não as prescrições formais da religião. (COGGIOLA, 2011, p. 32)

Não podemos negar a contribuição do componente religioso no apelo revolucionário de Khomeini. Mas essa filiação da comunidade iraniana com figuras de autoridade não parece ser novidade. Segundo Mackey (2008),

por séculos, a cultura iraniana manteve-se em uma tradição autoritária, enraizada em uma sociedade que exige a submissão àqueles que detêm uma posição mais alta. A família, base da estrutura social, é governada pelo patriarca. A nação, durante a maior parte de dois milênios e meio de história, glorificou e sofreu sob o conceito persa antigo de que a monarquia autoritária era atendida por uma hierarquia social rígida. Na religião, figuras de autoridade, para quem o fiel deve obediência, são centrais na teologia do Islã xiita. Desse modo, a tradição autoritária de pai, rei e clérigo formou uma cultura inteira, em um padrão de domínio e subserviência. (MACKEY, 2008, p. 103)

Essa tese defendida pela historiadora identifica nesses três componentes – a família, a nação e a religião – a matriz histórico-cultural que influencia há séculos o comportamento iraniano. A base dessa tradição corresponde, segundo a autora, à obediência disposta em torno do líder carismático que emana, simultaneamente, uma aura de autoridade e de promessas de ordem interna, autonomia nacional e sociedade justa. (MACKEY, 2008, p. 103) Essa lógica

familiar, base da sociedade patriarcal iraniana, cuja figura masculina corresponde à ideia de poder e ordem, seja no espaço privado ou, em termos mais amplos, no espaço público. Nesse último caso, a autoridade do pai, do irmão ou do marido é transferida para o líder. Khomeini soube bem explorar sua posição como patriarca da nação inspirando, ao mesmo tempo, o desejo de mudança, de segurança e de ordem que a revolução carecia, sem negligenciar a sua função de líder espiritual, aspecto fundamental para entendermos as construções identitárias no Irã revolucionário.

Consideramos oportuno apresentar uma reflexão acerca desse projeto de nação, partindo de um ponto de análise onde o conceito de região – ou como definiu Anderson (2008), de “comunidades imaginadas” – adquire protagonismo. Para conceber o conceito de região, esquivamo-nos de uma produção reducionista da história regional escrita por memorialistas locais que pensam o conceito estanque ou de uma produção megalomaniaca da história nacional cuja escrita de teóricos irredutíveis confere uma simplificação prejudicial ao termo. Uma abordagem referente a perspectiva regional é proposta por Carbonari (2009):

a região, como entidade concreta, se concebe como resultante de múltiplas determinações e se caracteriza por uma natureza transformada por heranças culturais e materiais e por uma determinada estrutura social com suas próprias contradições. [...], é a realização de um processo histórico geral em um quadro territorial menor, onde se combinam o geral e o particular. (CARBONARI, 2009, p. 28, trad. nossa)

Duas importantes implicações podem recair sobre a tentativa de se construir uma história regional como fundamento para a construção de identidades nacionais. A primeira diz respeito especialmente ao entendimento de região. As ideias e percepções dos sujeitos carregam os espaços de compreensões que alteram a perspectiva histórica de determinadas regiões. Essa carga identitária oferecida pela relação entre sociedade e região é concebida através dos regionalismos. Da mesma forma, transformar o conhecimento regional em um processo que abarque todos os aspectos de uma sociedade representa uma proposta difícil de se alcançar (BAJARAS, 2009, p. 10)³⁹.

Por fim, é imprescindível considerar, para o entendimento do estudo regional e do conceito de região, que

³⁹ No texto intitulado *La historia regional em México: reflexiones y experiencias sobre una práctica historiográfica*, a autora discorre sobre os problemas que estão relacionados à historiografia de perspectivas regionais, identificando três problemas principais: o regionalismo, o impulso totalizador e as dificuldades em ligar o particular com o geral.

uma proposta de história regional não deve pensar em abordar o regional estanque em si mesmo, mas, sim, em ser veículo para uma leitura do regional por meio de uma análise que reconheça a efetiva complexidade da realidade concreta e suas representações, sem, contudo, perder de vista o modo como as regiões se articulam com as diferentes dimensões dos sistemas que as contêm (RECKZIEGEL, 1999, p. 21).

A contribuição desses estudos não traz consigo a pretensão de recorrer à história regional como mote teórico para isolar a questão que envolve o Irã em seu contexto revolucionário até os desdobramentos que se seguiram às eleições de 2009, mas sim vislumbrar na aplicação desse conceito elementos de análise para a construção de uma identidade iraniana no país. Nesse sentido, identificamos também a configuração de um novo nacionalismo iraniano, o qual deriva fortemente das ambiguidades suscitadas entre as propostas do xá e do aiatolá, entre modernização e retorno. Numa acepção mais radical do desenvolvimento do nacionalismo, encontramos a exposição de Anderson, para o qual

O ‘nacionalismo’ é a patologia da história do desenvolvimento moderno, tão inevitável quanto a ‘neurose’ no indivíduo, e que guarda muito da mesma ambiguidade de essência, da tendência interna de cair na loucura, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo [...], sendo em larga medida incurável. (ANDERSON, 2008, p. 31)

A concepção de Anderson ao avaliar o ‘nacionalismo’, posto entre aspas, como uma patologia inevitável que acompanha a esteira do desenvolvimento moderno em um mundo de neuroses incuráveis, nos remete a uma conclusão que ele mesmo discorre no seu livro *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (2008), quando refere-se ao nacionalismo não como uma ideologia nos moldes de tantos *ismos* frequentemente consagrados pela historiografia mas sim, como uma “*comunidade política imaginada.*” (ANDERSON, 2008, p. 32) O sistema cultural que melhor representa essa comunidade imaginada é, sem dúvida, a religião. Segundo o autor nem todas as filiações ideológicas ocorrem segundo adoções conscientes. As estruturas de referência sacramental correspondem à esse nível de incorporação de algumas comunidades. Nossa hipótese é que esse processo de incorporação do projeto de nação desenvolvido por Khomeini e a configuração de uma identidade iraniana alinhada à esse modelo seguiram essa lógica.

Inúmeras expectativas não foram alcançadas em termos de argumentos teóricos e ações práticas. As dúvidas mais fundamentais do ser humano nem sempre são saciadas diante de esquemas lógicos ou convenções políticas que acabam por criar uma espécie de descontinuidade na própria essência das suas ideologias. Assim como a consciência de uma

mortalidade terrena, a negação de um espaço paradisíaco no além-mundo, não foram aspectos respeitados por tais projetos que também ponderavam construir uma proposta de nação. Segundo Anderson, esse fatal descompasso encontrou um novo significado através da ideia de *Ummah* islâmica. Essa comunidade muçulmana, reforçada pelo uso de uma escrita e de uma escritura sagrada estava ligada a uma ordem “supraterrena de poder”. (ANDERSON, 2008, p. 40) Os movimentos de expansão da religião islâmica mas também da cultura árabe por vastos territórios conquistados e convertidos “incorporavam a ideia de imensas comunidades [...] imaginadas principalmente pelo uso de uma língua e uma escrita sagradas” (ANDERSON, 2008, p. 40).

Os textos sagrados escritos em árabe no Corão, sempre foram defendidos como textos intraduzíveis e o seu poderoso conteúdo utilizado por uma isolada classe religiosa que assumiu a “verdadeira” interpretação das escrituras sagradas. Certamente essa propriedade de leitura criada a partir do direito autoconsagrado de interpretar verdadeiramente o Corão colocou em crise e disputa segmentos da *Ummah* islâmica (comunidade) que competem até hoje entre si. No caso iraniano essa “disputa sagrada” é ainda mais complexa e direciona não apenas um segmento religioso contra outro, mas sim, “todo” um país contra uma região de diferenças. Além disso, a disposição de parte da população para lutar nos acontecimentos que provocaram a revolução e sustentaram-na a partir dos anos que se seguiram aos eventos de 1979, atestam para uma parcela significativa dos iranianos que, inteiramente convencidos ou não, apoiaram a renovação proposta por Khomeini no seu modelo de retorno à tradição islâmica. A escritura corânica tornou-se o princípio da lei ou da educação organizada, identificando um novo modelo de linguagem, na qual o corpo torna-se o papel da própria lei. (CERTEAU, 1998, p. 230) A destruição do corpo é a garantia absoluta da norma, afinal:

Não há direito que não se escreva sobre corpos. Ele domina o corpo. [...] Do nascimento ao luto, o direito se “apodera” dos corpos para fazê-los seu texto. Mediante toda a sorte de iniciações (ritual, escolar, etc.), ele os transforma em tábuas da lei, em quadros vivos das regras e dos costumes, em atores do teatro organizado por uma ordem social. (CERTEAU, 1998, p. 231)

Essa ordem social que recria os corpos como pergaminhos tanto para a redação das leis quanto para a aplicação das normas, é, segundo Certeau (1998), uma metáfora do livro, mas que torna a norma muito mais “legível”. A aplicação da lei na pele necessita, contudo, de um aparelho que a imprima. Nessa analogia, podemos evidenciar o discurso do Aiatolá Khomeini como um “discurso fundador”, cujo resultado causou, primeiramente, uma ruptura ritual e, em segundo lugar, instaurou uma nova ordem de sentidos. Segundo Orlandi (1993),

nesse processo de ruptura e nova ordem, o discurso fundador também “cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra”, ou seja, “o sentido anterior é desautorizado.” (ORLANDI, 1993, p. 13) No sentido anterior que se perde está uma memória desconstruída e desse evento nasce a necessidade de filiar-se a uma outra e nova memória. A própria autora fará a ressalva de que esses discursos fundadores - como foi e ainda repercute o discurso Khomeinista – só emergem porque todo o ritual apresentará falhas e é precisamente nessas falhas, até mesmo valendo-se delas, que o novo discurso de instala. Refletindo o clima revolucionário que parece ter imprimido a tônica social para o Irã desde a revolução iraniana até a revolução verde, outro nível de sentidos obteve significação. Tanto sentido quanto sujeito tornaram-se suscetíveis de transformação, afinal: “O discurso fundador se faz em relação de conflito com o processo de produção dominante de sentidos, aí produzindo uma ruptura, um deslocamento.” (ORLANDI, 1993, p. 24) Seguindo a reflexão da autora, vemos que essa (re)construção de sentidos e sujeitos reflete na função do autor e da sua obra.

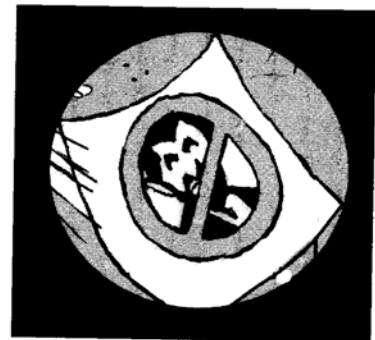
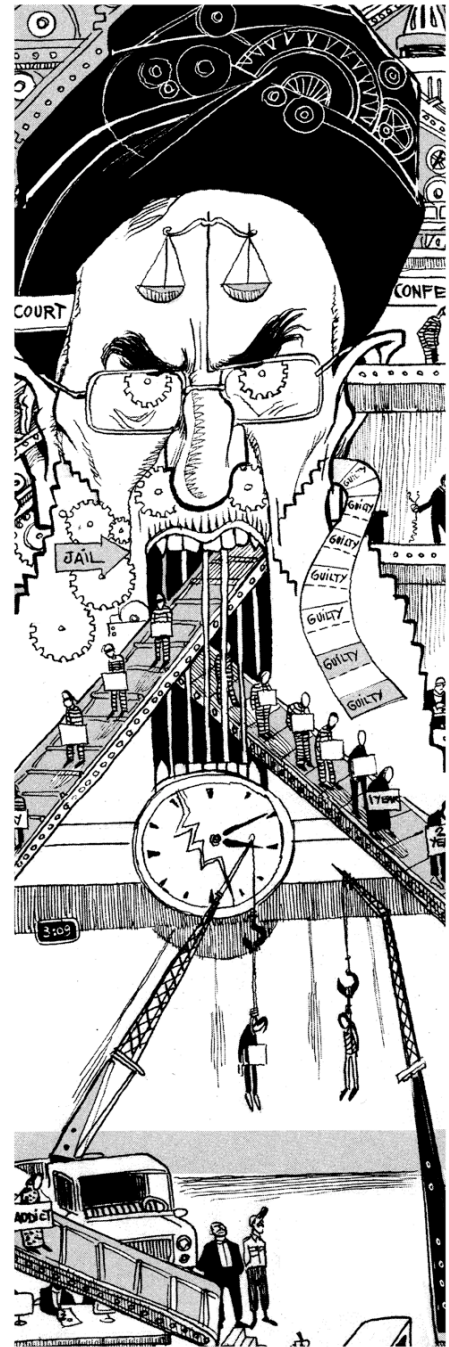
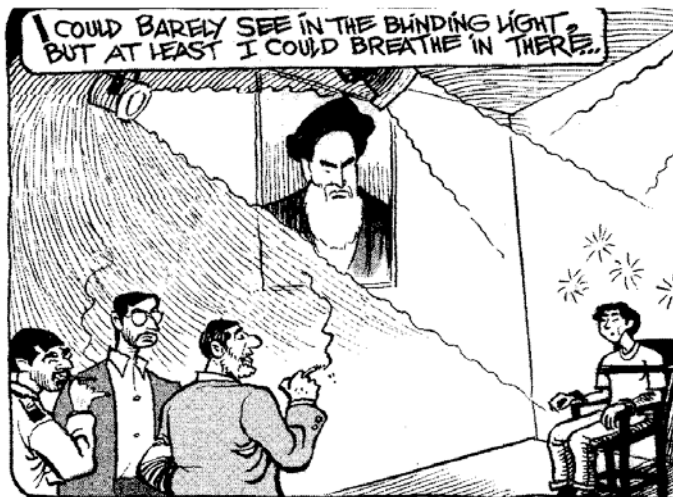
O discurso desses autores inaugura uma ruptura. Texto e imagem convergem para manifestar um novo espaço de sentidos. Nessa contradição nasceram tanto a nação iraniana quanto a sua própria negação, fazendo do discurso fundador de Khomeini uma autoridade questionada. Quando lemos *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*, constatamos a construção de outras formas discursivas, de outras “nações” e de uma identidade iraniana defendida nos seus plurais. A partir disso, destacamos também a singularidade com que esses personagens se apresentam ou como são representados pelos seus autores. Inquerimos também que outros olhares esses mesmos autores teceriam sobre o cenário iraniano atual se não compusessem suas narrativas com um olhar que vê “de fora”. A expectativa que se anuncia no horizonte dessas obras revela um aspecto fundamental sobre o discurso dos autores sobre projeções futuras para seu país. Satrapi “abandona” o Irã. Em sua última cena, no aeroporto, despede-se da sua família e deixa o seu país de origem, para onde nunca retornou. Em Amir e Khalil, o irmão de Mehdi aparece atravessando a fronteira do Curdistão para ser aceito como um refugiado político em Istambul. Para ele, a resistência continua na internet, para a sua mãe, o que permanece é a esperança nas novas gerações. No epílogo, Zahra acolhe em seus braços a filha que Mehdi deixou.



2 CONFIGURAÇÃO DO
IRÃ TEOCRÁTICO:



TORTURA DA
CONSCIÊNCIA ATRAVÉS
DO CORPO



2 Configuração do Irã Teocrático: a tortura da consciência através do corpo

Acompanhando o conteúdo presente nas páginas das narrativas em estudo, trataremos de esmiuçar a construção da República Islâmica do Irã sob a égide do modelo teocrático consolidado a partir de uma matriz referencial Khomeinista e legitimado no contexto pós-revolução. Os pontos de análise em destaque no subcapítulo *Memória e narrativa: dois conceitos para ler imagens*, sugerem uma abordagem onde as questões que envolvem memória, imagem e narrativa evidenciam-se a partir de um discurso realizado pelos autores em relação às transformações no cenário iraniano entre os anos de 1979 e 2009. Na obra *Persépolis*, essas mudanças referem-se, essencialmente, às imposições estipuladas pela Lei Islâmica que entra em vigor a partir da década de 1980 e o seu conteúdo normativo quanto às questões que envolvem padrões de vestimenta e conduta, especialmente para o caso das mulheres. Em *O Paraíso de Zahra* fica evidente a crítica direcionada às eleições presidenciais de 2009 que elegeram o candidato Ahmadinejad, e os efeitos desencadeados por ela. A ênfase da segunda obra fica na perseguição aos opositores do regime, na prisão de manifestantes contrários ao resultado, no acirramento dos impasses internacionais envolvendo a questão nuclear, na violência das polícias oficiais e da política repressiva do governo iraniano desde as eleições presidenciais.

Nesse capítulo, atentaremos, também, para os temas em destaque nas narrativas, especialmente os pontos que abordam as diversas formas de tortura da consciência através do corpo na República Islâmica do Irã. Assim sendo, destacamos as inúmeras facetas de um sistema de governo que rege a sociedade iraniana desenvolvendo esquemas de controle baseados na tortura. Frente à esse controle, entendemos que o corpo representa um dos últimos refúgios para a expressão das individualidades. Motivo pelo qual, talvez, ele seja alvo das mais violentas formas de exploração simbólica, violação física e controle no Irã. Para Sant'Anna (2001),

o corpo é escolhido como lugar de explorações e experiências as mais diversas porque é considerado a “última posse” que resta ao indivíduo, ou o único território no qual o ser humano pode exercer a sua liberdade de transformação. [...] qualquer distância entre o que se quer do corpo e o que ele é torna-se um grande problema, uma fonte de descontrole e de sofrimento. (SANT'ANNA, 2001, p.19)

No momento em que o indivíduo é privado desses processos de autotransformação e vivencia o corpo como um espaço de sofrimento - ou seja, quando o seu corpo torna-se espaço

de imposições realizadas por outrem - o corpo volta-se contra ele revelando um desequilíbrio entre corpo e consciência, entre expressão e projeção. Quando evidenciamos alguns símbolos da República Islâmica do Irã no subcapítulo *O véu, o vinho e o guindaste: símbolos de um regime teocrático*, procuramos identificar que a subjugação das consciências também ocorre a partir da tortura do corpo. A inscrição social das identidades expõe uma realidade onde o limite do corpo representa também o limite das liberdades individuais. Como efeito dessa inscrição, a estampa da corporeidade se manifesta nas cidades, são elas

que revelam os corpos de seus moradores. Mais do que isso, elas afetam os corpos que as constroem e guardam, em seu modo de ser e de aparecer, os traços dessa afecção. Há um trânsito ininterrupto entre os corpos e o espaço urbano, há um prolongamento infinito e, em via dupla, entre o gesto humano e a marca “em concreto” de suas ambições e de seus receios... (SANT’ANNA apud SOARES, 2001, p. 110)

O corpo também é uma marca das cidades e reflete as relações de ordem e obediência que a educação dos espaços proporciona. No contexto iraniano, o corpo identifica todas essas manifestações. Seja através da regulação daquilo que o corpo ingere, o vinho, seja do uso que se faz do corpo, a sexualidade, ou da maneira como o corpo se extingue, o guindaste, todos esses dispositivos se voltam contra o corpo. Desde a subversão até o controle, ele é a afirmação tanto das diretrizes de um regime teocrático quanto das tentativas de superação desse regime.

2.1 Memória e narrativa: dois conceitos para ler imagens

Através do olho da lente, o passado torna-se contemporâneo e o presente se resumiu a uma iconografia coletiva.

Alberto Manguel

A lente da qual nos fala Manguel no seu livro *Lendo Imagens* (2001), é construída em relação ao mundo flagrado pelas câmeras fotográficas, das imagens que se tornaram rapidamente a marca do nosso tempo, dos testemunhos mudos de uma era. A possibilidade de um passado contemporâneo radicalizou a nossa relação com os vultos da história mas também com os espectros futuros. A euforia da “realidade democratizada” também alterou a maneira

pela qual a sociedade passou a enxergar e pronunciar o mundo. As imagens são feitas para serem vistas e lidas, embora aquilo que deciframos seja “a pintura traduzida nos termos da nossa própria experiência”. (MANGUEL, 2001, p. 27) Nesse entrelaçar de passados e futuros onde a experiência e a expectativa tornam-se matéria nebulosa, observamos que, ao menos no caso iraniano, essas duas categorias não se distanciaram. Quando analisamos essas narrativas sequenciais deparamo-nos com os dois lados dessa experiência: o nosso como leitores-espectadores e o da narrativa, ou seja, dos autores como criadores, vetores da experiência.

A opção por trabalhar com duas obras que se diferenciam tanto em concepção narrativa quanto em proposta editorial, pode ser entendida como arriscada. Forçar uma ligação seria comprometer os alicerces narrativos de uma e de outra sem, ao fim e ao cabo, garantir uma análise profunda e necessariamente nova sobre o Irã e seu turbulento cenário contemporâneo. Correndo esse risco – o de forçar uma ligação inexistente e o de tratar superficialmente a ambas as obras – decidiu-se por aproximar essas duas produções para além da simples opção dos seus autores pela narrativa sequencial como gênero literário, apoiada no grande tema: a nação iraniana. *Persépolis* nos fala de um Irã em transição ao refletir sobre como as mudanças evidentes no próprio cotidiano da autora, estão ligadas à história do seu país. *O Paraíso de Zahra* nos fala de outras transformações. De certa forma, todas as denúncias aí presentes espelham os sentidos construídos por Satrapi entre as décadas de 1970 e 1980. O enfoque realizado pelos autores na imagem como narrativa, remete-nos ao seu caráter temporal. Para Manguel:

Quando lemos imagens – de qualquer tipo, sejam pintadas, esculpidas, fotografadas, edificadas ou encenadas -, atribuímos a elas o caráter temporal da narrativa. Ampliamos o que é limitado por uma moldura para um antes e um depois e, por meio da arte de narrar histórias (sejam de amor ou de ódio), conferimos à imagem imutável uma vida infinita e inesgotável. (MANGUEL, 2001, p. 27)

Para o autor, parece que a imagem-narrativa não se transforma em algo mais ou menos legível se comparada ao texto-narrativa. Seu efeito imediato é a ilimitada e infinita possibilidade interpretativa que ela gera. Portanto, mesmo diante de (re)interpretações, a narrativa não se esgota, afinal, “nenhuma narrativa suscitada por uma imagem é definitiva ou exclusiva, e as medidas para aferir a sua justeza variam segundo as mesmas circunstâncias que dão origem à própria narrativa”. (MANGUEL, 2001, p. 28) De todo modo, não se perde de vista o fato de a imagem estar determinantemente amparada no texto escrito, elemento que também contém um conteúdo interpretativo. E como a produção da imagem também compreende o domínio do simbólico, ela torna-se mediação entre o espectador e a realidade,

logo, “a produção de imagens jamais é gratuita, e, desde sempre, as imagens foram fabricadas para determinados usos, individuais ou coletivos.” (AUMONT, 1993, p. 78) Inúmeros espectadores já teceram interpretações sobre essas obras. Seja por aqueles que se dedicaram a decifrar o discurso desses autores, a entender as circunstâncias de um Irã intransponível através dos relatos de quem ultrapassou suas fronteiras ou simplesmente por tantos leitores que se dispuseram a acompanhar o desenrolar de uma história por quadros sequenciais que anunciam e encerram os temas dentro de linhas determinadas. Mesmo diante de todas essas interpretações o tema não se encerra.

Em *Testemunha ocular* (2004) as imagens são entendidas por Burke como evidências históricas e embora o autor encoraje o uso de tais evidências, também alerta as suas armadilhas: “Para utilizar a evidência de imagens de forma segura, e de modo eficaz, é necessário, como no caso de outros tipos de fonte, estar consciente das suas fragilidades.” (BURKE, 2004, p. 18) Referindo-se às pinturas narrativas, o autor salienta ainda que “há o problema da representação de uma sequência dinâmica na forma de uma cena estática, em outras palavras, do uso do espaço para substituir ou para representar o tempo.” (BURKE, 2004, p. 179) As narrativas sequências *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* são exemplares dessa problemática pois ao se constituírem em discursos de memória cuja narrativa pretende representar um acontecimento passado no presente, codificam esses eventos através da rememoração. Inevitável para essa discussão é o conceito de memória.

Seja em termos psíquicos ou biológicos, o estudo da memória é um meio fundamental para o estudo histórico. Estamos falando de uma memória que se manifesta além da oralidade, que se concretiza através da escrita ou da imagem. Para Le Goff, “as convulsões que se vão conhecer no século XX foram, parece, preparadas pela expansão da memória no campo da filosofia e da literatura.” (LE GOFF, 2003, p. 465) O próprio autor, recorrendo à Bergson (1896), vai considerar central a noção de “imagem”, especialmente no ponto onde a memória e a percepção se fundem ou se repelem. Repassando isso em termos de rememoração, entendemos que da força de transmissão de uma memória provém a validação de um passado. A ideia de transmissão também cumpre um papel de transcendência, de exterioridade e significação. Para Jeanne-Marie Gagnebin, “sem transmissão, não deixaremos marcas, as quais nos identificam no tempo, nas coisas e na consciência das pessoas, nas linguagens, nos símbolos, nas imagens.” (GAGNEBIN apud TEDESCO, 2011, p. 95) Rememorar é também gerar um efeito não impune, afinal, é através do ressentimento que a memória se torna ativa.

Tais análises, não se enquadram necessariamente “no processo pelo qual leitores, espectadores ou ouvintes dão sentido aos textos dos quais se apropriam” (CHARTIER, 2002, p. 255) - “à maneira dos *Annales*” como anunciara Chartier. Não se trata aqui de uma análise da recepção do texto literário - outro campo de estudo possível – mas sim da afirmação dos “atores historicamente implicados na construção do sentido”, (CHARTIER, 2002, p. 255) ou seja, uma abordagem histórica do texto literário, um olhar sobre a edificação de representações que se transformam em texto e imagem, da construção de discursos testemunhais de um tempo e dos seus contextos.

O objetivo fundamental de uma história que visa a reconhecer a maneira como os atores sociais dão sentido a suas práticas e a seus discursos parece residir na tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e, de outro lado, as restrições, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente de acordo com sua posição nas relações de dominação – o que lhes é possível pensar, enunciar e fazer. (CHARTIER, 2002, p. 91)

Semelhante a essa tensão mencionada acima por Chartier, que coloca em atrito a potência criadora dos autores com os regramentos restritivos da comunidade nacional organizada diante de uma interpretação religiosa da condição civil, a narrativa realizada tanto em Satrapi quanto em Amir e Khalil, apresenta esses esquemas fundamentais presentes nos projetos que se constroem a partir de relações dialéticas que limitam os processos de comunicação. Nessas relações de dominação, a poesia, a música, as artes visuais e todas as outras concepções estéticas, são atributos negociáveis, coagidos e censurados, amordaçados e banidos. A história tece um discurso em si mesma. Esse entrelaçamento entre discurso histórico e discurso literário – distanciadas as discussões sobre plausibilidade científica e cientes das distinções entre esses campos de análise – faz com que história e literatura reconfigurem um passado. É nesse ponto que elas se fundem, na proximidade de suas funções.

Tanto a literatura quanto a história buscam estimular comportamentos e formas de pensamento desejados, propondo modelos e pondo em ação estratégias discursivas tais como a persuasão, a sedução, a verossimilhança, a credibilidade e a autoridade das palavras. Sendo assim, literatura e história, ao oferecer modelos de comportamento, participam do processo histórico, político e social da definição das identidades nacionais, sociais e individuais, seguindo trilhas ao mesmo tempo divergentes e paralelas. (LEMAIRE, 2000, p. 12)

Essa tentativa de criar padrões e estimular comportamentos é identificada na construção da identidade iraniana após a Revolução de 1979 por dois fluxos narrativos. O

primeiro deles, percebido em obras como *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*, estimula uma narrativa de memória que pode ser entendida como uma forma de contestação, de crítica, ou seja, um texto-denúncia; o segundo construído em formatos diversos e presente no cotidiano da sociedade iraniana - como nos pronunciamentos emblemáticos do Aiatolá Khomeini ou nas ruas de Teerã através de imagens que produzem uma espécie de narrativa própria da história do país, com pinturas e slogans que retratam soldados gloriosos e líderes benevolentes - pretende uma narrativa formativa, concebida como oficial, um texto-ovação. O primeiro construído, obviamente, sob o olhar do segundo, no meio-fio da clandestinidade, mas também na tentativa de se desvencilhar do outro. Sua liberdade, portanto, é paradoxal. Ela existe mas está esgaçada, tenta eclodir aparte dos mecanismos oficiais de poder e dominação desempenhados pela República Islâmica, mas só é possível nesses termos.

Na conferência pronunciada por Walter Benjamin no Instituto para o Estudo do Fascismo em 27 de abril de 1934, com o título *O autor como produtor*, a questão do direito à existência do poeta é discutida. Mas o debate não se encerra na figura do poeta como comumente o concebemos, ou como concebeu Platão acerca do poder da poesia: “supérflua numa comunidade perfeita”. A questão central a qual alude Benjamin é “a autonomia do autor, sua liberdade de escrever o que quiser”. (BENJAMIN, 1994a, p. 120) Nesse sentido, a luta travada entre o texto-denúncia e o texto-ovação, evidentes no caso iraniano, é a disparidade das autonomias que ambos assumem. A solução para que a primeira via narrativa fosse possível compreende o desligamento do espaço demarcado pela ação política do governo iraniano, o grande produtor da segunda. Essas obras são produções estrangeiras que legaram de suas origens apenas as memórias dos seus autores e também, na definição de Benjamin, “a faculdade de intercambiar experiências”. (BENJAMIN, 1994b, p. 198) Comparada a um trabalho de artesão, a narrativa parece resistir em uma época de castrações literárias e de extinções psicológicas:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade -, é, ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro-em-si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, 1994b, p. 205)

Essa marca do narrador como a mão de um oleiro na argila do vaso é a metáfora perfeita para tratarmos de obras de memória, biográficas ou autobiográficas, que expõem sua autoridade segundo a experiência da morte: “A morte é a sanção de tudo o que o narrador

pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade”. (BENJAMIN, 1994b, p. 208) Nem sempre a morte é a morte de si, ao menos não no sentido literal. Em *Persépolis* a morte é uma constante na vida de Marjane. Ela a priva da convivência dos seus amigos e parentes, transforma crianças em mártires e encena sua ira nos espaços de execução públicos. Em *O Paraíso de Zahra* temos a busca de uma mãe por um filho morto, entendido apenas através das lembranças dessa afeição maternal e saudosa. São essas narrativas tecidas como testemunhos irrevogáveis que ganham certa autenticidade. Embora saibamos que

a memória, ao recuperar a experiência da vida, sofre a interferência da temporalidade decorrida entre o tempo da narrativa e o tempo da escritura. Nesta trajetória, que recupera do passado para o presente uma vivência, o tempo da narrativa se apresenta como uma representação ou uma reconstrução de algo que um dia teria ocorrido. (PESAVENTO, 2000, p. 240)

Fazendo referência à relação entre memória e trauma, realidade e ficção, Leite destaca que “a experiência traumática pode ser verdadeiramente transmitida através de um texto que não é testemunho de algo vivido, mas que se coloca como invenção ou ficção do real” (LEITE, 2006, p. 175). A autora constrói a sua argumentação tomando como ponto de partida o caso das memórias escritas pelo suposto judeu Binjamin Wilkomirski⁴⁰ - famoso por ter escrito um livro de memórias da sua infância como judeu em um campo de concentração, embora tempos depois tenha sido comprovado que essas memórias eram invenção - as suas indagações atingem, de forma mais ampla, um questionamento central nos textos que visam transmitir experiências. Essas indagações são definidas pela autora através do seguinte questionamento: “Como estabelecer a diferença entre a transmissão do real de uma experiência e de uma ficção?”. No decorrer de sua argumentação a partir do diálogo com autores da psicanálise, Leite compreenderá que

o traço que melhor caracteriza a literatura de testemunho é o que podemos discernir como aquilo que a motiva: uma tensão entre a necessidade de narrar e a impossibilidade de fazê-lo face ao reconhecimento da insuficiência e do fracasso da linguagem frente ao horror, colocando em ato os limites do simbólico para dar conta do real. (LEITE, 2006, p. 175).

Desse modo, a transposição da experiência traumática em testemunho estaria cumprindo - muito além da tentativa de denúncia ou da criação do texto como forma de protesto - a necessidade de auto-esclarecimento, de emolduração das memórias em algo tangível, mensurável e compartilhável, mesmo com aqueles que não vivenciaram tais

⁴⁰ O livro em questão intitula-se *Fragments – memórias de uma infância 1939-1948*.

experiências. Ou seja, esses testemunhos nascem como uma forma de libertação através do texto. E ainda que o presente crie memórias seletivas sobre o passado e recorramos à leitura dessas narrativas como extratos de ficção, essas obras não podem ser medidas em comparativos de veracidade empírica, regidas na legalidade dos documentos oficiais, estatais ou jurídicos.

A contribuição desses textos é uma medida irregular mas sobretudo única. Escritos “pelas margens” de um regime impositivo e autoritário, seus enredos merecem uma análise mais apurada. Se considerarmos o texto como um discurso, sua situação colocar-se-á diante de uma dimensão histórica, quer dizer, a produção de sentidos só ocorre através do texto como objeto linguístico-histórico. (ORLANDI, 1996, p. 57) O texto só existe como objeto inacabado, sob o qual são tecidos tanto o discurso como a interpretação. Recorrendo à algumas noções desenvolvidas pela análise do discurso, podemos intuir que é na relação entre linguagem e exterioridade que se dá a compreensão dos discursos. Para Orlandi,

É nessa relação com a exterioridade que esta (a linguagem) ganha existência para a Análise do Discurso. Sem esquecer o entremeio e a contradição: o mundo existe, mas no discurso ele é apreendido, trabalhado pela linguagem. Destaca-se aqui a construção discursiva do referente: trata-se então do mundo *para* e não do mundo em si. (ORLANDI, 1996, p. 28)

É também na comunicação literária que encontramos as obras *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* como discursos construídos por um universo interno, conflituoso e por vezes contraditório, em relação à um universo externo, mutável e inacabado. Através da noção de discurso que concebe os textos literários em um amplo quadro de “leituras” possíveis, as HQs enunciam o mundo mas também são representantes dele. Ou como sugere Maingueneau:

As condições do dizer permeiam aí o dito, e o dito remete a suas próprias condições de enunciação (o estatuto do escritor associado a seu modo de posicionamento no campo literário, os papéis vinculados com os gêneros, a relação com o destinatário construída através da obra, os suportes materiais e os modos de circulação dos enunciados...). A partir do momento em que não se podem separar a instituição literária e a enunciação que configura um mundo, o discurso não se encerra na interioridade de uma intenção, sendo em vez disso força de consolidação, vetor de um posicionamento, construção progressiva, através do intertexto, de certa identidade enunciativa e de um movimento de legitimação do próprio espaço de enunciação. (MAINGUENEAU, 2012, p. 43)

Um posicionamento que se distancia de um romantismo analítico onde o indivíduo da criação confere todo o espaço de compreensão da obra. Agora “o texto é a própria gestão do seu contexto”. (MAINGUENEAU, 2012, p. 44) No caso iraniano, o desencadear desse

contexto, todavia, remete à um movimento que começou a delinear-se muito antes de deflagrada a Revolução. Esse movimento eclodiu dentro das próprias mesquitas e foi protagonizado por um grupo inicialmente reduzido de clérigos xiitas que recolocaram o papel da religião diante dos assuntos do Estado, ao ponto de o Estado ser a própria expressão da religião. O movimento que iniciou como um grupo de oposição ao regime Pahlavi, transformou-se no principal instrumento revolucionário na década de 1970.

2. 2 O véu, o vinho e o guindaste: símbolos de um regime teocrático

Questionado pela revista *Quel Corps?* sobre a obra *Vigiar e Punir* – publicada originalmente em 1975 - e especialmente sobre a sua análise do sistema político na sociedade europeia do século XVII onde o corpo do rei desempenhava um papel essencial para o funcionamento da monarquia, o filósofo Michel Foucault (2006) salienta a relação do corpo com as formas do poder. Respondendo sobre a ideia de um fantasma corporal ao nível das instituições, Foucault destaca que “[...] o grande fantasma é a ideia de um corpo social constituído pela universalidade das vontades. Ora, não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o corpo dos indivíduos”. (FOUCAULT, 2006, p. 146) Não seria forçoso exibir aqui uma analogia entre esse “grande fantasma” que se exprime através de um corpo social universal, por isso equivocado, com o contexto iraniano pós-revolução, principalmente no que tange a “materialidade do poder” personificado na figura do Aiatolá Khomeini. A exibição e exaltação dos corpos dos mártires com cerimônias fúnebres que percorrem as vias públicas, a obrigação do corpo coberto no caso das mulheres ou mesmo as políticas de tratamento aos homoafetivos implementadas pelo governo Ahmadinejad que incluem as cirurgias de mudança de sexo, são exemplos dessa relação entre corpo e poder, corpo e controle social, corpo e submissão da consciência.

Vale ressaltar também que o mesmo autor trabalhou no Irã como correspondente para o jornal italiano, *Corriere della Sera*, em 1978, ano que marca o início dos protestos contra o xá no país. Os seus escritos dessa época compreendem reportagens, entrevistas e opiniões do autor, escritas após o seu retorno para a França no mesmo ano. Embora as sociedades analisadas na obra *Vigiar e Punir* e retomadas em *Microfísica do Poder* sejam anteriores à esses eventos, a produção de inúmeros ensaios jornalísticos derivados da sua estadia no Irã

reflete a tônica dessas produções. Alguns temas pertinentes à nossa pesquisa destacam-se nesses artigos produzidos por Foucault. Em alguma medida, seus textos deixam transparecer o que alguns estudos posteriores realizados sobre a sua obra classificariam como um exacerbado “otimismo” na proposta “islâmica”. Quando o autor relata o animo provindo das manifestações, revela:

Nas mesquitas durante o dia, os mulás faziam um discurso furioso contra o xá, os americanos, o Ocidente e seu materialismo. Eles conclamavam as pessoas a lutarem contra todo o regime em nome do Corão e do Islã. Quando as mesquitas ficaram pequenas demais para a multidão, alto-falantes foram colocados nas ruas. (FOUCAULT apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 324)

Esse processo de exteriorização do discurso dos mulás revelou, nas palavras do autor, um protagonismo marcante assumido pela proposta da “revolução islâmica”. Em outro artigo, Foucault conclui que “Os mulás não são de forma alguma “revolucionários”, mesmo no sentido popular da palavra. Mas isso não significa que o peso da inércia seja a única coisa que a religião xiita pode oferecer em oposição ao governo e à detestada modernização.” (FOUCAULT apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 327) O juízo de valor atribuído ao projeto do xá e a apresentação da “primazia do espiritual” através da proposta de Khomeini, são elementos marcantes dos seus textos.

No entanto, é importante ressaltar algumas críticas direcionadas ao autor referentes aos textos produzidos durante a sua passagem pelo Irã. Foucault foi acusado de “ingênuo” na postura “romântica” que adotou na análise da sociedade iraniana em relação aos temas da homoafetividade e direitos das mulheres. Uma explicação para as suas posições sugere que “quando ele chegou ao Irã em 1978, Foucault parecia acreditar que o islamismo iraniano exibiria maior aceitação da homossexualidade do que o Ocidente moderno.” (AFARY; ANDERSON, 2011, p. 233) Uma crítica aos textos de Foucault nesse período encontra-se em uma carta enviada aos editores do jornal francês, *Le Nouvel Observateur*, em 13 de novembro de 1978 e assinada por “Atoussa H.”, pseudônimo de uma feminista iraniana. A autora que escreve de Paris acusa o autor de estar comovido pela “espiritualidade muçulmana” e destaca o perigo de substituir uma ditadura capitalista pelo fanatismo religioso:

A fim de se ter uma ideia do que a “espiritualidade” do Corão, aplicada ao pé da letra sob o tipo de ordem moral do aiatolá Khomeini, significaria, não é uma má ideia reler os textos. [...] Sura 2: “As suas esposas são para você um campo; venha então ao seu campo como desejar”. Claramente, o homem é o senhor, a esposa é a escrava; ela pode ser usada de acordo com os caprichos dele; ela não pode dizer nada. Ela tem que usar o véu, nascido do ciúme do profeta em relação a Aisha! [a

esposa mais jovem do profeta] Não estamos aqui lidando com uma parábola espiritual, mas com uma escolha concernente ao tipo de sociedade que queremos. (ATOUSSA H. apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 339)

Em resposta a Atoussa H., Foucault acusa-a de produzir uma opinião intolerável sobre os seus artigos, afirmando que além de realizar uma má leitura a autora não desprende-se da ideia de que “todos os ocidentais apresentam interesse pelo Islã apenas devido ao seu desprezo pelos muçulmanos”. (FOUCAULT apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 341) A opinião de outros dois escritores em março de 1979 no jornal francês *Le Matin*, também questionou a posição assumida por Foucault em ocasião da dimensão religiosa que a revolução assumia. Para Claudie e Jacques Broyelle, a posição assumida pelo filósofo no seu artigo *Com o que os iranianos estão sonhando*, defendeu um governo islâmico agressivo. Nesse artigo os autores pontuam algumas dessas transformações incorporadas pelo novo sistema de governo:

Hoje existem meninas todas vestidas de preto, coberta dos pés às cabeças; mulheres esfaqueadas precisamente porque não querem usar o véu; execuções sumárias por homossexualidade; a criação de um “Ministério de Orientação de Acordo com os Preceitos do Corão”; ladrões e mulheres adúlteras são chicoteados. (BROYELLE apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 401)

Especialmente sobre a questão das mulheres iranianas nesse momento de transição, pronunciou-se a filósofa francesa Simone de Beauvoir. Na ocasião, a autora realizava uma conferência de imprensa em Paris, às vésperas de uma viagem ao Irã de uma delegação internacional de mulheres, que partiria em março de 1979, afim de investigar as condições vivenciadas pelas mulheres iranianas diante das novas imposições do governo iraniano comandado por Khomeini. Como discursou Beauvoir:

A primeira tarefa que assumimos é muito urgente. É a tarefa de colher informações sobre a luta das mulheres iranianas e comunicar essas informações e apoiar o seu esforço. Recebemos um apelo de um número muito grande dessas mulheres. Vimos também os seus esforços, as suas lutas e as suas ações. Estamos cientes da profundidade da enorme humilhação que outros querem infringir-lhes, e por isso resolvemos lutar em sua defesa. (BEAUVOIR apud AFARY; ANDERSON, 2011, p. 399)

Todos esses posicionamentos tencionaram em alguma medida a postura intelectual adotada por Foucault. Tenha ele desempenhado um papel demasiadamente ingênuo, ignorante ou otimista, o fato é que as suas projeções não se confirmaram. As proibições explícitas contidas no Corão juntamente com uma interpretação particular sobre o texto sagrado

muçulmano, fizeram com que logo após ascender ao poder, o aiatolá estabelecesse a pena de morte como punição para a homoafetividade, a obrigatoriedade do véu islâmico para as mulheres e tratamentos severos para àqueles que contrariassem o regime dos aiatolás. Mas a elaboração e posterior sistematização desses códigos legais e morais refletem uma imagem construída desde anos anteriores à essa implementação.

O retorno do exílio de Ruhollah Mustafavi⁴¹ - ou como ficou conhecido no decorrer da Revolução, Aiatolá Khomeini - em fevereiro de 1979, criou oficialmente a condição de deposição do xá e selou, definitivamente, o destino da revolução no país. Após a infância no vilarejo de Khomein, no seio de uma família com poucas condições financeiras, mergulhou nas leituras corânicas e no estudo islâmico, tornando-se mulá, até que, no ano de 1944, foi nomeado professor na cidade de Qom (um dos principais centros de estudos islâmicos do Irã) onde construiu a sua reputação como um respeitado clérigo xiita. Enquanto inflamava de provocações o governo do xá, Khomeini lançou *A explicação dos problemas*, em 1961, um livro onde defendia a reorganização do Estado a partir da religião islâmica. Mas foi um incidente na Escola Teológica de Faiziyeh, em Qom, no ano de 1963, que o lançou ao patamar de “ícone político”, pois neste incidente a polícia do xá matou dois estudantes xiitas exatamente no momento em que no país o componente islâmico crescia como promotor da identidade iraniana e o nacionalismo Pahlavi decaía para um mero culto à monarquia personificada na imagem do xá. Exilado no Iraque desde 1964, o Aiatolá Khomeini passou a realizar inúmeras conferências onde projetava as suas preocupações quanto à administração injusta da monarquia Pahlavi. Na sua denúncia, a influência demasiada da cultura Ocidental deveria ser substituída por um governo islâmico. (MACKEY, 2008, p. 224 et seq.)

A ideia que o aiatolá exprime nessa obra e salienta na sua atividade como professor de teologia e clérigo respeitado diante da comunidade religiosa espelha-se na doutrina islâmica do xiismo e na sua promessa de retorno do imã oculto. A manutenção da justiça social e divina seria, portanto, garantida apenas através da fidelidade ao Profeta e aos doze imãs. A monarquia Pahlavi representaria a profanação desse modelo ideal de governo justo mostrando que a comunidade criada por Maomé e transmitida aos imãs deveria seguir sob a ordenação de um clérigo experiente e preparado para assumir tal posto. Nesse sentido, podemos aventar que o exílio do aiatolá causou-lhe mais benefícios do que impedimentos, ao menos em algumas questões. Quando Khomeini retorna após anos de exílio, volta ao Irã como a representação do espírito de Ali, o sucessor idolatrado pelos xiitas. A sua legitimação estava contida no sentido

⁴¹ Esse era o nome de Khomeini antes do seu retorno do exílio. Segundo a tradição xiita, um clérigo pode adotar o nome do seu local de nascimento quando alcança a função de líder supremo.

dado pelo xiismo à figura desse imã que retornaria para restaurar a ordem da religião. Para muitos, o Aiatolá Khomeini era o próprio “imã oculto” que retornava depois de anos desaparecido.

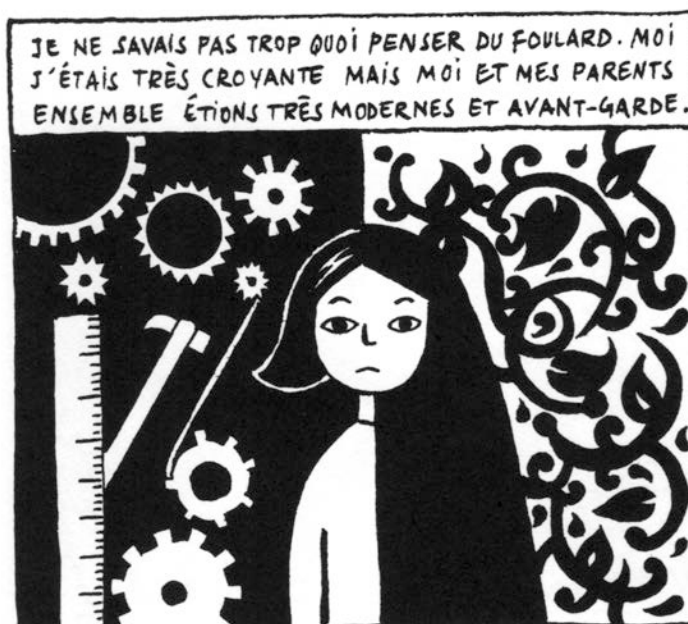
Já nos seus primeiros discursos, proferidos anos antes desse retorno, o aiatolá questionava o título de reacionário conferido à ele e ao clero xiita opositor ao governo do xá e colocava-se em posição de igualdade juntamente com a própria religião islâmica cujos interesses estaria representando:

Eles [o governo do Xá Pahlavi] nos chamam de reacionários. Alguns jornais estrangeiros são subornados generosamente para dizerem que somos contra todas as reformas e tentamos conduzir o Irã à Idade Média. [...] Tanto nós quanto o Islã não nos opomos à civilização. (KHOMEINI apud COGGIOLA, 2008, p. 47)

A recepção triunfal realizada ao aiatolá no aeroporto de Teerã reuniu milhões de pessoas e centenas de jornalistas. Nas suas primeiras declarações como líder religioso da vitória revolucionária, conclamou a população, as demais lideranças religiosas, inclusive da Igreja síria e armênia, os representantes da oposição popular e os dirigentes xiitas, para que as forças se concentrassem na derrubada definitiva da monarquia iraniana. Saindo do aeroporto (que atualmente leva o seu nome) dirigiu-se até o local que se tornou símbolo da violência propagada pelos eventos que a revolução havia desencadeado: o cemitério Behesht-i Zahra, cujo nome é referenciado na obra *O Paraíso de Zahra*. Nesse cemitério foi criada uma praça dedicada aos mártires da revolução e foi nela que Khomeini proferiu o seu primeiro discurso após o retorno do exílio enquanto era ovacionado pela multidão que reinventava a primeira máxima do Corão: “Allah é grande e Khomeini é nosso chefe”. Um referendo nacional foi organizado e a população teve que votar Sim ou Não para uma única opção: República Islâmica. O Sim obteve a maioria. Após a criação do Conselho Revolucionário Islâmico, formado pelo aiatolá para organizar a transição política que passaria da monarquia para o clero xiita, foi instalada, em fins de 1980, a nova constituição iraniana que passou a embasar a lei nacional a partir da *shari’a*, a Lei Islâmica, transformando o Irã em uma república teocrática. O termo teocracia caracteriza um regime político em que a autoridade provém de Deus e a supremacia do poder é exercida pelo clero. (ABBAGNANO, 2007, p. 949) A substituição da lei secular pela lei islâmica implicou na definição de novas leis e também no estabelecimento de outros códigos morais. Os costumes islâmicos passaram a ser interpretados, institucionalizados e aplicados de forma violenta e repressiva. (COGGIOLA, 2008, p. 74 et seq.)

O véu islâmico, considerado por muitos como o símbolo da repressão às mulheres no mundo muçulmano, é o grande elemento que identifica essa transição política e os reflexos dela no cotidiano da população. O modelo tradicional iraniano do véu, o *chador*, respeita as novas exigências trazidas pela *shari'a*, que transformou o seu uso em obrigatório. Na representação de Marjane, a sua imagem enquanto criança estaria dividida entre a “tradição” e a “modernidade”, uma modernidade que carregava a diferença contraditória do conceito pois implicava em um retorno às tradições islâmicas. De todo modo, a condição do véu é colocada posteriormente na ordem sequencial que a imagem sugere, fazendo referência as novas leis que a República trazia.

FIGURA 17 – Tradição versus Modernidade?



Fonte: SATRAPI, 2014a, Tomo 1, p. 10. “Eu não sabia mais o que pensar sobre o véu. Eu era bem religiosa, mas, assim como a minha família, também bem moderna e progressista.” (trad. nossa)

Apesar do quase consenso ocidental quanto à violência simbólica existente na obrigatoriedade do véu, as opiniões divergem mesmo entre as mulheres muçulmanas. Recentemente foi noticiada uma manifestação organizada por um grupo de mulheres na cidade de Teerã, cujo conteúdo era a falta de rigor das polícias morais quanto à não obediência de algumas mulheres às regras de vestimenta. (ADGHIRNI, 2014b, s. p.) A participação feminina nas manifestações populares que levaram à revolução iraniana também carrega essa divergência pois muitas mulheres vestiram seus véus contra as políticas modernizantes do antigo Xá Mohamed Reza Pahlavi, considerados por muitos naquele período, como “ocidentalizado” demais. Atualmente, apesar dessas manifestações, pode-se

observar pelas ruas das cidades, principalmente nas mais populosas e especialmente entre as mulheres mais jovens, a tentativa de escapar aos códigos de vestimenta, utilizando-se véus que cobrem apenas parte da cabeça ou deixando cabelos e rostos maquiados à mostra.

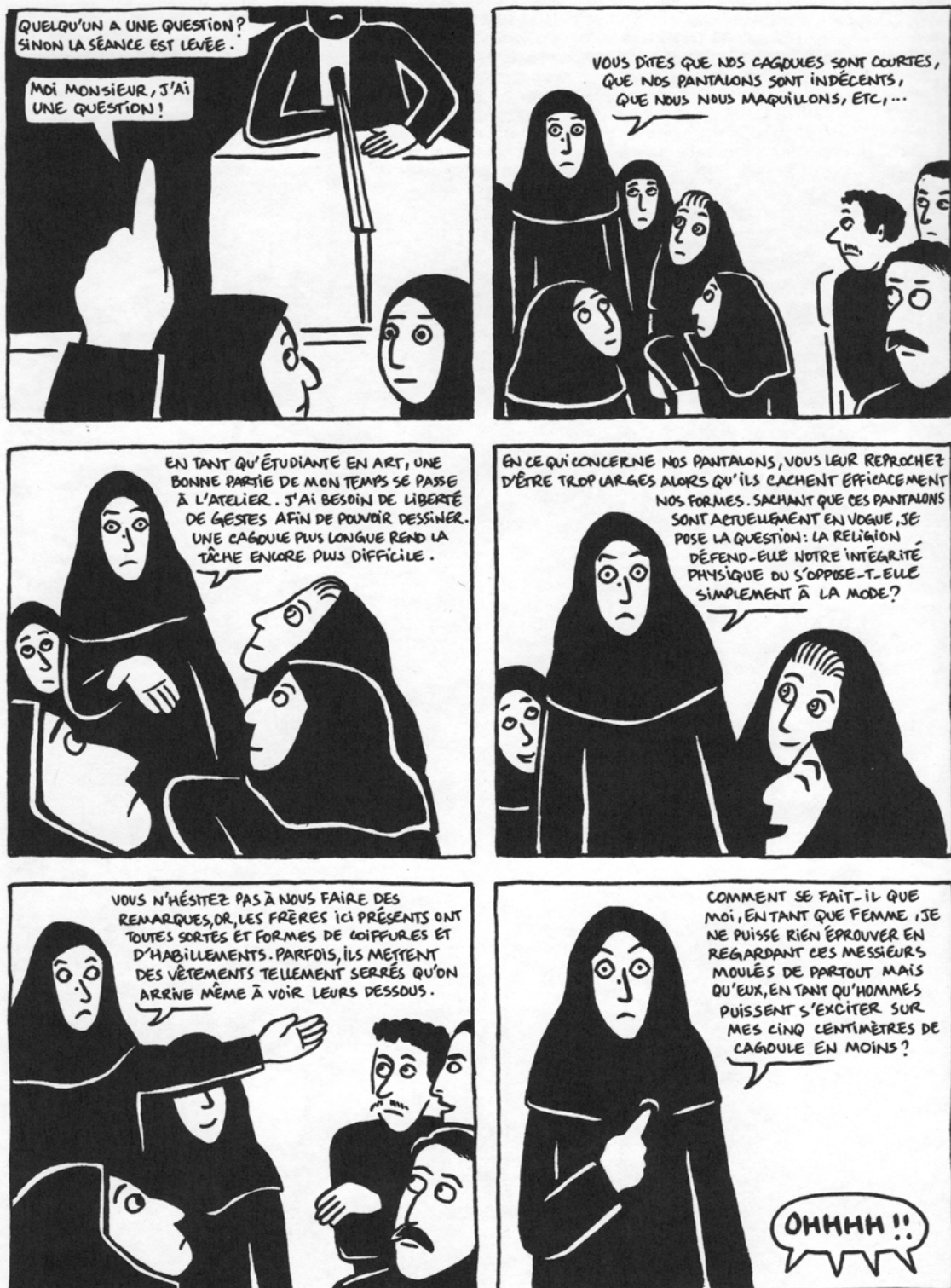
O período no qual Marjane viveu na Áustria é o momento em que a narrativa volta-se para as questões mais intimistas da personagem, descrevendo seu cotidiano escolar, a convivência com as pessoas que conheceu em Viena e a adaptação com um novo contexto. Em uma das sequências narrativas que inicia sua descrição sobre esse tempo afastada do Irã, está o relato da sua primeira impressão do país. Satrapi diz: “Eu vim com a ideia de deixar o Irã religioso por uma Europa laica e aberta, e que a Zozo, a melhor amiga da minha mãe, me amaria como a sua própria filha. E olha só! Ela me instalou em uma pensão de freiras.” (SATRAPI, 2014c, Tomo 3, p. 1, trad. nossa) O véu era outro, a religião também. Mas por um bom tempo Marjane viveu enclausurada na pensão, dessa vez com a novidade de não precisar dar explicações nem para sua mãe nem para o governo. Um momento de transgressão ocorre nessa mesma pensão de freiras, quando Marjane, reprovada sobre sua postura enquanto comia em frente à TV, enfrenta uma das irmãs chamando-a de prostituta. Ao ser expulsa do lugar, Marjane conclui: “Em todas as religiões encontramos os mesmos extremistas.” (SATRAPI, 2014c, Tomo 3, p. 1, trad. nossa)

A personagem Marjane, que no início da obra vê-se contrariada diante das antigas questões da monarquia do xá e das novas condições da república do aiatolá, volta a questionar os códigos de vestimenta. No episódio, a personagem já havia retornado da estadia em Viena - tempo de exílio compreende basicamente o período em que o Irã estava em guerra com o vizinho de fronteira, Iraque, na década de 1980 - onde fora estudar por decisão dos pais. Ao voltar para Teerã, Marjane inicia os estudos de nível superior na Universidade de Teerã no curso de Belas Artes. As circunstâncias narradas pela autora tiveram como plano de fundo uma conferência organizada pela reitoria da Universidade a fim de discutir o tema “A conduta moral e religiosa”, e reafirmar o “caminho correto” a ser seguido. Nas palavras de quem conduzia a palestra:

Não podemos nos permitir nos comportarmos de qualquer jeito! Foi do sangue dos nossos mártires que cresceram as flores da nossa República. Permitir-se uma conduta indecente é pisar no sangue daqueles que deram a vida pela nossa liberdade. Assim, peço às senhoritas aqui presentes que usem calças menos largas e capuzes mais compridos, que cubram bem os cabelos, que não usem maquiagem, que... (SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 53, trad. nossa)

O discurso moralista do palestrante é questionado. Na sequência abaixo, Marjane tece um argumento racional e direcionado às questões mais práticas do dia a dia de estudantes de artes. Mas na sua crítica está contida uma denúncia mais profunda e de inquietações que nos fazem questionar os códigos de vestimenta e de conduta instalados pela república Islâmica no país. Marjane defende em voz alta uma posição inovadora diante dos outros argumentos que a autora utiliza durante o texto. Essa posição refere-se à condição natural da mulher em excitar-se ao observar as formas de um homem. Ela defende nessas poucas palavras o direito ao desejo feminino desvinculado do olhar pecador ou do prazer contaminado. Quando a moralidade é convocada, Marjane questiona:

FIGURA 18 – A convocação da moralidade



Fonte: SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 54. “Alguém tem alguma dúvida? Se não, a sessão está encerrada.” “Eu, meu senhor, eu tenho uma questão.” “Vocês dizem que nossos capuzes são curtos, que nossas calças são indecentes, que nós nos maquiemos, etc,…” “Enquanto estudante de artes passo uma boa parte do meu tempo no atelier. Eu preciso de liberdade de movimentos para poder desenhar. Um capuz mais longo deixa a tarefa ainda mais difícil.” “E quanto às calças, vocês às reprovam por não serem largas o suficiente para esconder eficientemente nossas formas. Uma vez que estas calças estão na moda, eu pergunto: a religião defende a nossa integridade física ou ela simplesmente se opõe à moda?” “Vocês não hesitam em nos fazer correções, ora, os nossos irmãos aqui presentes ostentam todos os tipos e formas de cabelos e vestimentas. Às vezes, eles

usam roupas tão justas que podemos chegar mesmo a ver as suas formas.” “Como pode ser que eu, enquanto mulher, não posso ter sensação nenhuma ao ver estes senhores enquanto eles, como homens, podem se excitar com os meus cinco centímetros a menos de capuz?” “Oh!!” (trad. nossa)

A convocação é encerrada com uma “solução”: algumas mulheres são encarregadas de desenhar novos trajes femininos para as estudantes, que possam se adaptar tanto à necessidade de mobilidade que algumas atividades exigem na academia, quanto às exigências dos códigos de comportamento e vestimenta vigentes no país. Mas as vias de negociação com o regime dos aiatolás são poucas e as questões mais sensíveis à esse tema permanecem indiscutíveis. O uso do chador ainda é uma pauta contraditória para as iranianas. O que se percebe nos espaços públicos do Irã é uma variedade de modelos adotados. O pano negro tradicional (como pode ser visto na imagem abaixo) é mais frequente em cidades de menor porte ou em vilarejos no interior do país.

FIGURA 19 – O véu



Fonte: arquivo pessoal, Esfahan, Irã, 2014.

A instalação da República Islâmica trouxe consigo a remodelação do sistema político e judiciário, acarretando a criação de novos tribunais e ministérios, a maioria deles dedicados a salvaguardar a revolução e garantir que a oposição ao regime fosse reduzida a zero. Com efeito, uma parcela da população, mesmo descontente com os novos rumos do país, passou a ser condicionada pelo novo modelo que afirmou seu sistema político em torno da presença autoritária e repressiva do Estado no cotidiano da população. Outra marca do regime é a

imagem de corpos suspensos por guindastes em locais públicos. Algumas hipóteses podem ser exploradas diante da adoção do guindaste como símbolo da resposta do governo àqueles que desobedecem o regime. O fato de ser uma estrutura móvel faz do guindaste uma arma de propaganda e de amedrontamento muito eficiente, visto que os guindastes podem circular pela cidade, parando em pontos determinados e oferecendo o “espetáculo” à um maior número de espectadores. As execuções públicas podem exercer um papel educativo ao exporem o que pode acontecer com àqueles que se rebelam. Outra hipótese está no fato de o guindaste representar o símbolo do progresso, da transformação urbana e paisagística e anunciar os “tempos modernos”. Dessa maneira, a opção pelo guindaste não representaria apenas uma escolha prática mas também uma atitude de afronta com a imagem do antigo xá, conhecido pelas propostas modernizantes. Assim, quem deseja o guindaste estaria optando, invariavelmente, pela morte. Para os autores Amir e Khalil, os guindastes representam um assassinato mecanizado baseado em falsas leituras das palavras do profeta, um “circo judicial itinerante”:

Essa é uma daquelas estranhas anomalias dos amados juízes que cuidam da nossa República Islâmica. Até onde sei, não há nada islâmico em mortes por guindastes. Não está na Shari’a. Simplesmente não existem escolas jurídicas, religiosas ou qualquer outra que endosse as mortes por guindaste. O líder supremo do Irã e outros falsos luminares legais e religiosos que comandam o Judiciário iraniano teriam dificuldades em defender seu apetite por mortes por guindastes citando tradições do Profeta e seus companheiros. Como a maioria das outras coisas da república Islâmica, pendurar as pessoas em guindaste é uma inovação moderna, legal e religiosa, o assassinato mecanizado. (AMIR; KHALIL, 2011, p. 248, trad. nossa)

Essa cena que já se tornou “comum” nas principais praças de Teerã é uma imagem da qual o governo iraniano tenta se desfazer. As acusações que levam a essa punição podem envolver desde tráfico de drogas até estupro, e colocaram o Irã na lista dos países com maior número de execuções em 2010⁴². Diante dessas ações punitivas denunciadas ao mundo por iranianos ou organizações internacionais de direitos humanos, encontramos a condição dos homossexuais.

⁴² Segundo dados da Anistia Internacional (indicando cálculo mínimo), no ano de 2010, o Irã executou 252 pessoas.

FIGURA 20 – O guindaste



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 85. “Merda! Mais um dos shows doentios deles! Eles estão se preparando para uma execução pública.” “De quem?” “Eu ouvi alguma coisa sobre dois gays adolescentes no rádio...” “Se Rumi e Shams* estivessem vivos hoje, eu poderia apostar que os enforcariam também...” “Por que o amor é uma ameaça tão grande para essa gente?” “Podemos tentar evitar o espetáculo sórdido? Eu vou pegar a rua Shariati. Ela vai nos levar até lá...” “Deve ser por não

terem fé no dia do julgamento que eles Tão descaradamente falsificam e conspurcam o trabalho do Juiz. É de Rumi? Não, Hafez.” “Nós também, no Irã, temos a nossa KKK...” “No lugar de capuzes e togas brancas, eles usam turbantes e uniformes militares...” “Cristãos têm a crucificação: nós temos o guindaste.” “*Poeta persa do século XIII e seu amigo místico que inspirou grande parte de sua poesia.” (trad. nossa)

A imagem acima presente em *O Paraíso de Zahra* confronta o discurso do ex-presidente Ahmadinejad quanto à inexistência de homossexuais no Irã. O “espetáculo sórdido” presenciado pelos personagens da obra, é a sentença de morte por enforcamento dada por algum juiz a dois homossexuais iranianos. Nessa representação, o trajeto obstinado de Zahra na busca do seu filho desaparecido é interrompido por um enforcamento público destinado, nesse caso, à insurgentes morais e políticos do regime islâmico, homossexuais. Os aparatos legais iranianos que visam “combater” os grupos homoafetivos, são dos mais repressivos em andamento atualmente. Segundo Adghirni,

Relações homossexuais são passíveis de castigo físico e, no caso de sodomia entre homens, de execução. Apesar de a lei exigir provas teoricamente difíceis de conseguir, como testemunho de quatro homens, a pena foi aplicada reiteradas vezes desde a implementação do Estado teocrático. [...] Mulheres são punidas com chibatadas e se expõem à pena de morte na terceira reincidência. Relatos de perseguição e tortura são comuns. (ADGHIRNI, 2014a, p. 192)

A partir da concepção do Irã como nação islâmica de modelo teocrático, a ação política passou a pautar-se nas concepções religiosas estabelecidas pela interpretação corânica realizada por Khomeini. Esse novo procedimento fundia ao ideário político um projeto teológico:

A nova teologia política não se pauta por processos racionais de integração. A vida moral, assim como a vida política encontram-se determinadas pela irracionalidade e pela ininteligibilidade. O indivíduo despoja-se de sua personalidade e passa a pertencer, de corpo e alma, à nação, ao estado, ao partido [...] (LENHARO, 1986, p. 153)

Embora Lenharo (1986) postule essa transformação da política em teologia tomando como exemplo o caso do fascismo e da instrumentalização de um certo conteúdo espiritual em técnica de controle político, entendemos que tais domínios irracionais, como salienta o autor, também verificam-se no caso iraniano. Contudo, não queremos afirmar que a população mergulhou inteiramente no discurso irracional sem pensar “discursivamente” sobre esses controles. E sim que o intérprete desses mecanismos irracionais, Khomeini, soube utilizar esse discurso sensível no campo da irracionalidade, e transformá-lo em controle político da nação, daí a sua teologia. Dessa forma, atualmente a promulgação e execução das leis passaram a

pertencer exclusivamente ao Guia Supremo e ao Conselho de Guardiões. Essa transformação também engendrou a criação de um novo código islâmico de leis no Irã. Tal código estabelece os parâmetros comportamentais e punitivos para os homossexuais. O Código Penal Islâmico do Irã, aprovado pelo Parlamento em 30 de julho de 1991 e ratificado em novembro do mesmo ano é dividido em quatro categorias punitivas. Na primeira delas, a *Haads*, estão contidas as punições com relação aos “crimes” de adultério, sodomia e lesbianismo.⁴³

Eis a descrição das punições a partir do código penal iraniano para a sodomia:

Parte 2: Punição para sodomia

Capítulo 1: Definição de sodomia

Artigo 108: Sodomia é a relação sexual entre homens.

Artigo 109: Em caso de sodomia tanto o ativo como o passivo serão condenados à punição.

Artigo 110: A punição para sodomia é a morte, o juiz de *Sharia* decide sobre a forma como conduzirá o assassínio.

Artigo 111: Sodomia envolve execução se as duas pessoas ativas e passivas são maduras, de mente sã e têm livre arbítrio.

Artigo 112: Se um homem maduro, de mente sã, comete relação sexual com uma pessoa imatura, o agente será morto e o passivo estará sujeito a *Ta'azir* de 74 chibatadas, se não sob coação.

Artigo 113: Se uma pessoa imatura comete relação sexual com outra pessoa imatura, os dois estarão sujeitos a *Ta'azir* de 74 chibatadas, a menos que um deles estivesse sob coação. (ACNUR, 2013, s. p., trad. nossa)

De semelhante forma, o código também descreve a punição ao lesbianismo:

Parte 3: Lesbianismo

Artigo 127: *Mosahegeh* (lesbianismo) é a homossexualidade de mulheres por órgãos genitais.

Artigo 128: Os meios de se provar lesbianismo em Corte são os mesmos pelos quais a homossexualidade (dos homens) é provada.

Artigo 129: A punição para lesbianismo é cem (100) chibatadas para cada uma das partes envolvidas.

Artigo 130: A punição para lesbianismo será estabelecida cara-a-cara entre pessoas maduras, de boa mente, que tenham livre arbítrio e intenção. [...]

Artigo 131: Se o ato de lesbianismo for repetido, a punição por chicotadas será aplicada a cada vez, a sentença de morte será emitida pela quarta vez.

Artigo 132: Se a lésbica mostrar arrependimento antes do depoimento das testemunhas, a punição será anulada, se ela fizer isso após a entrega do testemunho, a punição não será anulada. [...]

Artigo 134: Se duas mulheres sem relação sanguínea ficarem nuas embaixo de um cobertor sem necessidade, elas serão punidas com menos de cem (100) chibatadas (*Ta'azir*). (ACNUR, 2013, s. p., trad. nossa)

⁴³ Identificados no código como práticas homossexuais.

A punição através de execução ou mutilação corporal exposta nos artigos do Código Penal⁴⁴, além de legar uma atribuição criminal à homoafetividade, abriu espaço para a criação de novos e elaborados mecanismos legais para “resolver” os problemas que envolvem essa questão. Mais recentemente, encontramos a célebre frase expressa pelo então presidente do Irã, Mahmoud Ahmadinejad, a uma plateia de estudantes nos E.U.A. em 2007, de que “não há homossexuais no Irã” (AHMADINEJAD apud ADGHIRNI, 2013, s. p.), testemunhando uma iniciativa que percorre um caminho contrário a algumas atitudes recentes de outras nações. A proposta do Irã atualmente sanciona uma violência existente igualmente em outros contextos. Porém, no seu caso, tal violência ganha contornos políticos inéditos e instaura um condicionamento legal que pretende “corrigir” a condição homossexual.

A questão da homossexualidade no Irã encontrou “solução” através das cirurgias de mudança de sexo⁴⁵ subsidiadas pelo governo. Uma tentativa de “livrar” o país do homossexualismo. Desde o início dos anos 2000, o Estado passou a subsidiar um terço do valor total das operações. Com a perseguição declarada aos homossexuais e uma lei severa que prevê até mesmo a punição com morte de quem contrariar tal imposição, é possível que muitos homossexuais recorram às cirurgias para evitar a sentença de morte. Tal iniciativa não desconsidera a alegação de que a homoafetividade deva ser tratada como uma doença e ainda não permite outra opção de “aceitação” social e legal senão a opção cirúrgica. A violação corporal eliminaria o “doente” do seu martírio e o recolocaria “curado” diante de Allah. Essa cura através da divindade, no entanto, é, desde as palavras do Corão, questionável, pois “não há verdade no Corão ou leitura única, somente interpretações fragmentadas, comprometidas do ponto de vista ideológico, para tirar proveito pessoal da autoridade do livro e da religião”. (ONFRAY, p. 168, trad. nossa)

Um retrato dessa política é representado em *O Paraíso de Zahra* e remete às declarações do Aiatolá Khomeini. Fica claro nesse trecho a culpabilidade dos aiatolás pela promoção dos guindastes como ritual de punição oficial da República. A descrição dos autores lembra a criação da terra por Deus segundo a Bíblia sagrada. Nessa nova criação do mundo, no entanto, a lei é reescrita na sombra do guindaste pelas palavras forjadas pelo aiatolá:

⁴⁴ O Código Penal Iraniano viola diversos direitos defendidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, inclusive para indivíduos não muçulmanos que estão sob sua jurisdição. Atualmente diversas organizações internacionais discutem a condição iraniana, especialmente para evitar o aumento no número de refugiados que deixam o país movidos pela perseguição baseada na discriminação dos seus códigos morais.

⁴⁵ O termo utilizado no Brasil para definir esse tipo de intervenção cirúrgica é transgenitalização. A alteração da genitália modifica a condição biológica em função de uma orientação sexual que permite a construção de um “novo” gênero.

FIGURA 21 – A sombra do aiatolá



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 90. “E o aiatolá disse: que se faça o guindaste. E o guindaste surgiu. E o aiatolá ficou contente pois ele era a trama e a base da justiça – as tramoias nas palavras de Deus. Através da sua fala o laço dos céus envolveu o pescoço dos crentes com a palavra de Deus. E do topo do pináculo do guindaste ele imprimiu o peso de sua autoridade para dentro da alma dos filhos de Deus.” “E assim foi, e assim é, assim os filhos de Deus balançam no ponto de um laço que os suspende a meio caminho entre o Paraíso e a terra do aiatolá. Onde se ergue o guindaste, se ergue também o aiatolá. E quando o guindaste cair, o aiatolá também cairá. Até então, tudo vive sob a sombra do aiatolá, o guindaste.” (trad. nossa)

Assim como a obrigatoriedade do véu, as disposições encontradas no Código Penal Iraniano evidenciam a sobreposição da interpretação religiosa em assuntos legais como principal referência para a criação do texto penal. Para o clérigo muçulmano Mohammad Mehdi Kariminia⁴⁶, a cirurgia trata de sintonizar corpo e mente, sem mudar o atributo na natureza criada por Deus. Com isso, segundo ele, “o humano continua humano”. (KARIMINIA apud ADGHIRNI, 2013, s. p.) No entanto,

a adoção de códigos legais discriminatórios e de resoluções morais através das intervenções cirúrgicas como único recurso, mostra o contrário. Essa decisão indica a formulação de um novo modelo político onde o julgamento religioso é o definidor dos papéis sociais cabíveis a cada indivíduo. Essa estrutura dominadora garante um maior controle da população diante de suas atribuições e consequentes funções previamente definidas, conciliando assim a sua lógica fundante no conceito de uma identidade nacional islâmica que se buscou construir a partir da Revolução Iraniana. Dessa forma, e contestando a afirmação de Kariminia, o humano deixou de ser humano diante desse deus político que passou a escrever suas verdades nas linhas tortas de 100 chibatadas. (GUIDOLIN, 2014, p. 57)

Nesse sentido, o guindaste também surge como um símbolo das transformações implementadas a partir da revolução iraniana e intensificadas com a consolidação da República Islâmica do Irã. No desencadear dos eventos, a imagem de uma oposição sombria fazendo frente à figura de Allah não correspondia mais à uma ideia abstrata ou mesmo cósmica que essa noção de sabedoria elevada transmite. A existência de uma divindade – ou de uma força extra-sensorial – negativa, se tornou presente no cotidiano da população, florescendo na manifestação de cada desejo humano. Seja na vivência da sexualidade, nos prazeres do vinho ou no uso do corpo como espaço de experiências pessoais, a marca de Allah, impressa pela voz do aiatolá, se fez presente de forma violenta.

Em outro aspecto influenciou a figura do Aiatolá Khomeini, dessa vez nos assuntos externos. O interesse internacional pelo Irã e o estreitamento das relações norte-americanas com o país, vai se intensificar a partir do século XX, quando um novo produto de fervor e disputa surge, o petróleo. Na Casa Branca, a crise social iraniana foi utilizada, evidentemente, como motivação política intervencionista, mas também pode ter posto a inteligência

⁴⁶ Mohammad Mehdi Kariminia é um clérigo islâmico e o Diretor de Pesquisa da Lei e Jurisprudência Islâmica e autor do livro “*Sex change, from legal and islamic jurisprudence perspective*” (“Mudança de sexo a partir da perspectiva legal e da jurisprudência islâmica”, título em tradução livre). O livro de 480 páginas se baseia principalmente em pesquisas realizadas por Kariminia para a sua tese de doutoramento sobre decisões religiosas referentes a comunidade transexual no Islã. O primeiro Fatwa (decreto) religioso sobre mudança de sexo foi emitido pelo Ayatollah Khomeini, que, como o líder do Irã, em 1985, legalizou o procedimento de mudança de sexo. O livro foi publicado em persa e pode ser encontrado na página: <http://markazfeqhi.com>. (ALIZADEH, 2011, s. p.)

americana em estado de surpresa. Muitos acreditavam, através de relatórios apresentados pela embaixada, que a dinastia Pahlavi era sólida e duradoura e acabaram por concluir, através da sequência dos acontecimentos, que uma transição de poder era inevitável. Os possíveis contatos com a figura dessa transição política e representativa no Irã, o Aiatolá Khomeini, não puderam ser mantidas e um contexto positivo nas relações diplomáticas entre os Estados Unidos e o novo Irã, não foi estabelecido. Em termos de relações internacionais, os Estados Unidos perdem um dos seus mais importantes aliados no Oriente Médio; e em termos econômicos, a sua fonte vital de fornecimento de petróleo. (COGGIOLA, 2008, p. 99) Este momento representa também o surgimento de uma nova designação, que adentrou o século seguinte como um estigma das relações políticas mundiais, o fenômeno do fundamentalismo islâmico. O discurso americano, utilizando-se de uma interpretação unilateral dos acontecimentos, continua fortalecendo a retórica da religião violenta. Descrito como a expressão do “fanatismo e da irracionalidade”, o islamismo tem sido impedido de uma análise mais clara. (PINTO, 2003, p. 209)

O que mais recentemente começou a se chamar de fundamentalismo remonta ao desenvolvimento do cristianismo desde o século XVII, sendo que o uso deliberado do termo pode estar ligado aos contornos imprecisos do próprio conceito e da aplicação generalizada que ele assumiu tanto para caracterizar grupos religiosos quanto políticos. Se num primeiro momento o conceito foi utilizado deliberadamente por grupos de cristãos protestantes para darem a si mesmos essa designação no início do século XX, atualmente a alcunha “fundamentalista” tem soado como um adjetivo pejorativo sempre utilizado em relação ao outro. Por outro lado, os movimentos de renovação religiosa que surgiram na década de 1970, especialmente no Oriente Médio, promoviam a política em nome da religião. Esse aspecto está presente no Irã de 1979. Conforme afirma Dreher, o retorno do Aiatolá Khomeini faz

parte de um movimento que vem de longa data e que busca a reislamização (o conceito parte do pressuposto de que, em decorrência do colonialismo imposto pelas potências europeias, muitos costumes ocidentais foram introduzidos nos países de tradição islâmica. Esses costumes devem ser banidos, sendo substituídos pela antiga tradição islâmica) do mundo islâmico, com o objetivo da expansão universal do islão. É a reação à Modernidade ocidental, levada ao mundo islâmico pelo colonialismo europeu. (DREHER, 2002, p. 85)

Embora muitos tenham compreendido o fundamentalismo como um mero fanatismo religioso ou político, ou como um retorno à um passado sombrio como se viu em algumas críticas realizadas contra a revolução iraniana e a figura de Khomeini, devemos entender que

esses movimentos recebem o apoio de uma parcela significativa da população e que a ideia de “revolução” que se viu no Irã não foi concebida de forma homogênea por todos os grupos e indivíduos envolvidos. Prova dessa diversidade é a existência de vários grupos religiosos, em menor ou maior quantidade, presentes até os dias atuais no Irã. Com destaque, reconhecemos os zoroastrianos, um grupo diminuto e negligenciado pelo governo islâmico, mas que ainda torna presente tradições antigas que remetem ao tempo dos persas. O Zoroastrismo também soube construir o seu demônio. Essa potência sobrenatural e destrutiva é chamada no *Avesta* de Angra Mainyu, o causador das mortes, das aflições corporais e o pai das mentiras. A sua existência está diretamente ligada à oposição exercida pela figura divina de Ahura Mazda, pelo qual seria derrotado na grande consumação do mundo. Além disso, outro ponto importante para os zoroastrianos está localizado na ideia do Juízo Final. Para eles,

as almas individuais viviam no céu ou no inferno, desfrutando suas recompensas ou sofrendo suas penas conforme a vida que haviam levado na terra. Após o julgamento universal, elas poderiam se reunir a seus corpos – e então os justos viveriam para sempre na terra tornada perfeita, ao passo que os pecadores seriam simplesmente aniquilados. (COHN, 1996, p. 289)

Embora a separação entre corpo e alma esteja presente, a possibilidade de uma união entre essas duas partes da composição humana após o julgamento universal alerta para a necessidade do “corpo são” em sintonia com a “alma pura” como requisito para alcançar a eternidade perfeita. O pecado do corpo surge como impedimento para o paraíso e o causador da aniquilação completa. Essa ideia expressa na religião de Zoroastro encontra respaldo na religião islâmica. São inúmeras as suratas (capítulos) do Corão Sagrado dedicadas à descrição dos impedimentos relativos às sensações do corpo. Na 5ª surata, intitulada *A mesa servida*, encontramos o texto que condena algumas dessas práticas:

90. Ó crentes, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, (a cultuação aos) altares de pedra, e as adivinhações com seta, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-as, pois, para que prospereis.

91. Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor, mediante as bebidas inebriantes e os jogos de azar, bem como afastar-vos da recordação de Allah e da oração. Não desistireis, diante disso? (CORÃO, 90, 91)

Essa regra presente na religião islâmica não foi ignorada pela República Islâmica do Irã. Ao contrário disso, no contexto iraniano essa sentença ganha atributos ainda mais graves, visto que não é apenas uma condenação moral ou uma recomendação profética, e sim um dever jurídico que, se ignorado, pode ser considerado um ato criminoso. O Aiatolá Khomeini

reafirmou essa passagem em um dos seus livros publicados no desencadear dos acontecimentos de 1979:

9. Consumir vinho e bebidas alcoólicas é um pecado capital, estritamente proibido. Aquele que toma uma bebida alcoólica só conserva uma parte da sua alma, a parte deformada e má. É amaldiçoado por Deus, seus Arcanjos, seus Profetas e seus crentes. Suas orações diárias são rejeitadas por Deus durante quarenta dias. No dia da ressurreição dos mortos, o seu rosto ficará preto, a sua língua penderá da boca, a saliva lhe escorrerá pelo peito abaixo e padecerá de uma sede constante. (KHOMEINI, 1979, p. 44)

Os porões das casas eram preparados não apenas para as famílias se refugiarem dos ataques aéreos sofridos pelo Iraque na década de 1980, mas também para servirem como salão de festas camuflados. A autora narra um incidente ocorrido com um vizinho quando o mesmo foi condenado a 75 chibatadas por ter sido denunciado enquanto estava dando uma festa em sua casa. (SATRAPI, 2014b, Tomo 2, p. 38) O temor não era apenas da presença das patrulhas encarregadas de guardar a revolução, mas também do zelo com que alguns vizinhos fiéis às regras da nova República encaravam essas questões, julgando-se obrigados à delatar tais atitudes. O controle sobre o corpo através da limitação daquilo que se pode introduzir (o sexo) ou ingerir (o vinho), refletiu na constituição de uma série de aparatos reguladores que visavam, como é o caso do consumo de álcool, inibir possíveis manifestações transgressoras. É como se a elevação do corpo e dos sentidos causada pelo efeito do vinho contivesse em si o risco de transbordamento da ordem, da lei, do controle previamente estabelecido. A proibição do vinho contrasta também com os demais regramentos que encontram no corpo o ponto de ataque, pois representa um espaço de ruptura com a linearidade cotidiana, um momento que invita o questionar. Contudo, mesmo ilegais, as festas, os jogos e o álcool ainda são vistos nesses espaços privados de convivência, como podemos visualizar em Satrapi:

FIGURA 22 – O vinho



Fonte: SATRAPI, 2014b, Tomo 2, p. 39. “É verdade que, apesar de todas as ameaças, a festa continuava. ‘Para que fosse psicologicamente suportável’ diziam uns, ‘sem a festa podemos nos enterrar imediatamente’ complementavam outros. Pelo nascimento do meu priminho, fomos convidados a casa de meu tio. Estavam todos lá. Até a vovó dançou.” “Zut! Acabou a luz!! Cuidado com onde pisam!!!” “Rhôô!! Acabou a música!” “Não se preocupem. Eu vou procurar o ‘zarb’.” “O zarb é um tambor. Meu pai o toca muito bem. Um verdadeiro profissional.” “E tinha de tudo. Enfim, de tudo o que era proibido. Até bebida alcoólica em abundância.” “Meu tio era o fornecedor de vinho. Ele desenvolveu um verdadeiro laboratório de vinificação no seu porão.” “Era a Senhora Nassirine, oficialmente sua empregada, quem esmagava as uvas.” “Que Deus me perdoe! Que Deus me perdoe!”

Novamente, assim como no Zoroastrismo, o corpo também recebe as penas divinas no dia da ressurreição dos mortos. Ao descrever os castigos físicos, Khomeini deixa explícita a condenação aos prazeres terrenos alcançados pelo corpo, passíveis de punição eterna. No entanto, alguns castigos são dívidas adquiridas em plena vida e enquanto ela durar deverão ser quitadas. Encontramos um exemplo disso nos ensinamentos de Khomeini em relação ao casamento, onde fica clara a diferença de obrigações e funções que homem e mulher devem exercer no cotidiano conjugal:

28. A mulher que contratou um casamento contínuo não está autorizada a sair de casa sem a permissão do marido. Deve estar à sua disposição para todos os seus desejos e não pode se recusar a ele sem uma razão religiosamente válida. Se ela lhe for inteiramente submissa, o marido terá que lhe garantir o alimento, a roupa e o alojamento, tenha ou não meios para isso. (KHOMEINI, 1979, p. 102)

Na visão do aiatolá, o casamento é um contrato adquirido no qual o papel de submissão cabe à mulher. Como efeito desse comportamento o marido deve prover-lhe com alimento, roupa e alojamento. No entanto, o desejo não é mensurado como algo recíproco, compartilhado por ambos os lados e entendido a partir das razões ou manifestações individuais. Na sua “função” como mulher, o seu desejo é negado em prol do desejo do homem e a sua recusa sexual é algo inconcebível. Assim como a sua disposição sexual sempre deverá ser, na compreensão de Khomeini, uma ação extracorpórea, impessoal, pois dedicada ao marido. Não encontramos em Satrapi uma referência direta à questão das relações conjugais. Na sua experiência pessoal, tanto o comportamento dos seus pais quanto o seu no período em que esteve casada, não refletem essas disposições. Há contudo, diversas menções em sua obra às proibições quanto aos jogos de tabuleiro e baralhos, à exibição de fitas de vídeo ou discos musicais. Esses impedimentos encontram um ponto de contradição na própria postura do aiatolá Khomeini, que ainda no exílio, gravava as suas mensagens em fitas cassete e as divulgava no Irã. Enquanto negava a modernização do país levada a cabo pelo xá, utilizava-se de recursos “modernos” para garantir que a sua opinião fosse transmitida e atingisse o maior número de pessoas.

A busca por autonomia opera em diferentes níveis de resistência. Quando referimo-nos ao corpo como um “templo”, espaço de frustrações e sortilégios, reconhecemos a sua relação com as manifestações de poder e as fórmulas que garantem o seu exercício. Nesse sentido, retomamos o conceito de biopoder defendido por Foucault (1985) em *Direito de morte e poder sobre a vida*, a fim de questionar esse investimento sobre o corpo na república Islâmica

do Irã. O poder soberano do período clássico compreendido no direito da vida e morte como privilégios não concedidos ao súdito, ou seja, controlados a sua revelia, compõe o ponto de partida para o autor desenvolver esse conceito. A marca desse poder nessas sociedades era o direito de apreender os corpos mas também de deferir, ou não, sobre eles sentenças e execuções. Nessas sociedades, a possibilidade concedida para alguns de “causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1985, p.128), representava esse poder. Se nessa relação o controle se estabelece em razão da morte, esse poder soberano caminha a partir do século XVIII também para a administração dos corpos como gestão da vida. No caso iraniano, tanto a ameaça da morte quanto a gestão da vida se constroem como prerrogativas do poder. Exemplificando o primeiro caso, encontramos no Irã as execuções públicas através da morte capital pelo uso dos guindastes. Sobre esse ritual, salienta Foucault,

Para um poder desse tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo, a contradição. Daí o fato de que não se pode mantê-la a não ser invocando, nem tanto a enormidade do crime quanto a monstruosidade do criminoso, sua incorrigibilidade e a salvaguarda da sociedade. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros. (FOUCAULT, 1985, p.130)

Essa solução que agride o direito individual e privado de morrer não atua sozinha. É no desenrolar da vida que esse poder também se afirma e é nele que reside o acesso ao corpo e a sua normatização. As tecnologias políticas, para usar uma expressão do autor, regulam as maneiras de vivenciar os espaços de existência individuais. Nesse sentido, uma outra consequência do biopoder seria

a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser amada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. (FOUCAULT, 1985, p.135)

Como defendido anteriormente, o corpo como “templo” de manifestação das individualidades também surge nessas obras como espaço de violações e controle, como objeto de tortura, desejo e compaixão. Se “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2011, p. 35), Zahra entende e incorpora essa sabedoria a ponto de invocar pela aparição do filho morto através das partículas do pó e da terra. O retorno do corpo de Mehdi corresponde ao retorno da razão, seja para si ou para o Irã, contaminado com a ignorância desses novos profetas e de suas mentirosas alegorias:

FIGURA 23 – As fúrias



Fonte: AMYR; KHALIL, 2011, p. 217. “Mehdi, eles pensam que você está morto. Eu sei que não está: você é o meu filho. Enquanto eu respirar, você nunca morrerá... Enquanto eu for, você será!” “Meu menino, prove que eles estão errados. Sobre sua vida no rosto deste pó e desta sujeira, sopra-a em cada partícula, sopra até que venha uma tempestade! Sobre até que todos os que jazem mortos se ergam em seu nome. Sobre até que o mundo todo conheça o valor do seu nome: Mehdi: respire... Meu pequeno Zizou...” “Você não correu nesta sujeira? Não brincou nesta sujeira? Não caiu nela? Não se levantou dela? Não chorou nela? Não riu nela? Não respirou nela? Não a inspirou? Não a expirou?” “Maomé, estás nesta poeira? Jesus, Moisés, não estão nesta poeira? Revelem o seu poder, despertem meu filho, libertem ele, libertem-nos, libertem o Irã, matem a fera que espreita em nossa terra sagrada. Enterrem

todas as fés amarradas em nome do Irã.” “Respire, respire meu príncipe da Pérsia, respire, respire em nome dos nossos profetas, em nome dos nossos poetas. Respire em cada uma das suas palavras. Respire até que tudo o que está morto possa voltar à vida. Respire porque eu estou morto. Respire porque eu tenho que te tocar uma vez mais, te amar uma vez mais, e de novo e de novo...” “...Mehdi, respire, respire antes que o enterrem neste pó, nesta sujeira, respire.” (trad. nossa)

Esse capítulo intitulado *As fúrias*, encerra a saga de Zahra em busca de seu filho desaparecido e desvela o desejo da mãe em tocar novamente o corpo do filho morto. Esse clamor pela aparição do corpo, mesmo que um corpo não mais reconhecível, denota também a vontade de provar a verdadeira causa da morte de Mehdi, desaparecido e morto pela República Islâmica do Irã. O tema do corpo é uma constante frequente nos assuntos que referem-se ao Irã teocrático. Mesmo que indiretamente, a história iraniana desde a Revolução e, de forma mais intensa, a partir das eleições de 2009, aborda a relação dos fatos com o discurso do corpo. Em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche fala aos desprezadores do corpo em uma alusão perfeita às políticas comportamentais no Irã: “Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer”. (NIETZSCHE, 2011, p. 34) A linguagem do autor, permissível de leituras, sugere um corpo desprezado e por isso mudo, à semelhança das punições impostas pelo códigos penais e defendidas pelos instrumentos argumentativos da religião islâmica. Outro filósofo trata da dissimulação do discurso do corpo através da história. Na obra *História da sexualidade*, Foucault interessar-se-á pela história política do corpo a partir de referências ocidentais. A questão central: os efeitos do poder sobre o corpo. Uma interpretação dessa obra pode ser encontrada na análise de Cardim, a qual remete ao poder as funções de disciplinador e regulador da vida :

O poder se exerce sobre o corpo em dois procedimentos: na disciplina e na regulamentação. Segundo Foucault, temos aí duas tecnologias do poder que têm entre elas uma defasagem cronológica, mas que não deixam de ser sobrepostas e até mesmo articuladas. [...] Foucault nos diz que há dois polos em torno dos quais se desenvolveu uma organização do poder sobre o corpo e a vida. Por um lado, a disciplina que instaura uma “anátomo-política do corpo humano” e, por outro, uma “série de intervenções e controles reguladores, uma biopolítica da população” (VS, 152). (CARDIM, 2009, 128)

Os conceitos centrais desse exercício de poder sobre o corpo a partir de algo instituído, seja simbólico ou legalmente, são: disciplina e regulamentação. Esse poder determinaria uma ação impositiva esperada do grupo disciplinado. Embora Foucault remeta sua análise aos sistemas disciplinares ocidentais (cárceres, escolas, fábricas) podemos entender o poder político (no caso iraniano representado pelos clérigos xiitas) como instrumento ideológico

regulador das consciências e disciplinador dos corpos. “Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (NIETZSCHE, 2011, p. 35)alaria Zaratustra, assim como as penalidades do poder sobre o corpo estariam julgando ao mesmo tempo os crimes do corpo e da alma. Uma punição severa para uma comunidade religiosa.

A personagem Zahra chama pelos profetas como um último recurso para libertar seu filho e o seu país. A imagem do caixão de Mehdi surge representada abaixo de uma mesquita e a sua morte é questionada: “E se eu abrisse esse caixão, não encontraria Mehdi. Encontraria a assinatura de um povo sem nome e sem rosto, sem história e sem futuro”. (AMYR; KHALIL, 2013, p. 225) A saga da personagem Zahra não foi interrompida no sepultamento do seu filho. Os autores da obra utilizaram a visibilidade alcançada no espaço virtual para lançar Zahra como candidata às eleições presidenciais que ocorreram no país em 2013.

FIGURA 24 – Zahra para presidente



Fonte: VOTE4ZAHRA. “Zahra para presidente – Irã 2013. Vote.” (trad. nossa)

O site criado especialmente para promover a candidata recebeu o apoio de milhares de pessoas espalhadas pelo mundo. A plataforma da “candidata real”, como ela é intitulada, esclarece a visão de Zahra:

A visão de Zahra para o futuro é uma sociedade aberta, inclusiva e verdejante. Em um mar de “candidatos-compadrio” controlados pelo líder supremo do Irã, Zahra é a única candidata com uma plataforma de direitos humanos e democracia, e a única candidata pedindo plena igualdade de todos os cidadãos iranianos perante a lei. É direito do povo iraniano de determinar seu próprio destino em eleições livres e justas, e Zahra exige. (VOTE4ZAHRA, 2013, s. p.)

Sendo uma República Islâmica de modelo teocrático, as eleições no país, embora livres e diretas, apresentam alguns impedimentos, visto que “o Irã está muito menos inclinado

para uma república democrática do que para uma república teocrática nos moldes Khomeinistas – a teocracia constitucional dominada por aiatolás e ulemás xiitas”. (GOMES, 2007, p. 110) A autorização dos candidatos é tomada diante da apresentação de uma proposta que vá ao encontro dos interesses da República. Diversas mulheres já foram barradas ao se candidatarem a presidenciáveis. O próprio sistema gera mecanismos que tornam praticamente impossível uma candidata mulher. Além disso, percebe-se na plataforma de governo dos últimos candidatos às eleições presidenciais no Irã um perfil político muito semelhante, mesmo nos considerados “moderados”. Isso sugere que os candidatos devem estar alinhados com as concepções políticas do líder supremo e a sua candidatura é por ele sancionada. Ao aprovar publicamente o resultado das eleições presidenciais de 2009, o líder religioso Ali Khamenei, confirmou essa ideia. Khamenei representa a continuação da política de “limpeza ideológica”, que varreu a influência ocidental do mapa iraniano a partir da revolução de 1979. O regime teocrático iniciado por Khomeini atingiu um ponto crítico com a chegada do presidente Ahmadinejad ao poder. Famoso pelos seus discursos internacionais que negavam o Holocausto, internamente seu nome está ligado a uma eleição fraudulenta e a um governo autoritário e repressivo.

A realização dessas duas obras em estilo HQ, *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*, por iranianos que não mais residem em seu país de origem demonstra a relação desses autores com os eventos históricos em curso em determinado momento do contexto contemporâneo do Irã, refletindo na produção das narrativas sequenciais. As produções diferem em estilo e apelo, mas assemelham-se na medida em que a vivência de seus enunciadores compartilha o período turbulento da história recente do país. Os protestos que marcam o último evento parecem a continuação de uma indignação mal resolvida presente na primeira obra. Mudaram-se os alvos, agregam-se novas questões, mas a insatisfação permanece indissolúvel. À visibilidade dessas produções, atrelam-se os fenômenos literários, onde a História em Quadrinhos ganha destaque. Ambas as produções partem de experiências pessoais, autobiográficas ou não, e intercalam a constituição de uma trajetória particular com a construção de uma identidade iraniana, utilizando-se de meios alternativos para transmitir suas mensagens, seja através de *blogs*, das telas de cinema ou do ativismo político. As narrativas sequenciais, através dos seus conteúdos discursivos, permitem uma leitura do cotidiano. Salvas as diferenças em termos de teor narrativo ou mesmo de ambição editorial, as obras em análise nesse estudo constituem um esforço exemplar na conquista de novos espaços de debate político, crítica social e produção literária. A relevância de tais obras reside na

experiência narrativa como possibilidade de interpretação histórica através da construção discursiva. A promoção de evidências sobre o discurso coletivo oferece dados relevantes sobre determinados aspectos da sociedade e da construção dos seus imperativos sociais.

Em termos de conteúdo empregado na composição dessas narrativas sequenciais, observa-se a memória como correspondente direta para a construção discursiva que os autores empregaram. Primeiramente, devemos entender a memória como um ato biológico que se desenvolve em estâncias cerebrais que não se deixam manipular. Assim, lembrar e esquecer não são ações que dependam unicamente da vontade humana. A memória também se molda diante de condições socioculturais e de interesses pessoais e/ou institucionais em disputa. Sua função como linguagem (visto que ela precisa de transmissão para existir como lembrança) cumpre um papel social, tanto na formação da identidade individual quanto para a capacidade de convivência e reconhecimento grupal, expressa através da memória coletiva. Essa linguagem (composta por sinais e símbolos) constrói inúmeros significados pois funciona como um sistema de representações, onde a representação através da imagem [visual] gera os processos que produzem significados que serão, posteriormente, partilhados. A produção desses significados através da linguagem é um desses meios. (HALL, 1997, p. 01 et seq.) A concretização dessa representação remonta à deusa grega da memória, *Mnemosine*, e a um ritual antigo que consistia em atirar moedas diante do monumento dedicado às musas. Essa tradição sobreviveu aos tempos e segue como prática – seja por promessa ou adoração – frequente em nossos dias, embora as musas sejam outras. Para Manguel (2001), “a memória torna-se concreta em pedras e cunhagem: algo que sirva como lembrete e advertência, e algo que sirva como um ponto de partida para pensamento ou ação” (MANGUEL, 2001, p. 273), ou seja, um lembrete constante inscrito naquelas manifestações visuais que materializam e revelam o que não deve ser esquecido. Essas presenças de memória visualizáveis, demonstram a “retomada” a um determinado passado, através da ativação de memórias vividas mas também através da negação ou ocultação de episódios, trechos e momentos que se quer/faz esquecer. A imagem é análoga ao monumento esculpido, pois ela mesma é a escultura final da memória.

O estudo do imaginário e das representações, portanto, insere-se nessa esfera e não foge ao horizonte da memória. Os estudos de memória estariam correspondendo a uma demanda pela afirmação de identidades ameaçadas, através de um fenômeno gerado na “encruzilhada entre a tradição e a modernidade” (D’ALESSIO, 1998, s. p.), onde a memória surge não apenas como uma interpretação do passado, mas também como uma tentativa de

afirmação cultural de determinados grupos composta pela narrativa presente do passado vivido, interpretado e (re)significado através de mediações simbólicas. A memória instauraria um ponto de ebulição, de anúncio através do desligamento com o passado, de desfiliação com tais lembranças. A demonstração das particularidades transmite pequenos brilhos, vultuosos relances, quadros mínimos de momentos perdidos, detalhes obscuros mas reveladores, que precisam ser afirmados. Citando o Holocausto como evento traumático a partir do qual a arte criou legados, Manguel também identificará as implicações que a estética dos monumentos em homenagem ao episódio poderia causar. Entre culpa e lembrança, o autor entende que “devemos tentar, usando todos os meios à nossa disposição, lembrar, criar monumentos que, por meio de uma arte inspirada, venham agir como pedras de toque do passado” (MANGUEL, 2001, p. 281). É esse conflito e esse confronto que as narrativas sequenciais *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* tornam permanentes. A apreciação de imagens contornará sempre os significados que elas geram, pois “o código que nos habilita a ler uma imagem, conquanto impregnado por nossos conhecimentos anteriores, é criado após a imagem se constituir – de um modo muito semelhante àquele com que criamos ou imaginamos significados, um senso moral e ético, para vivermos.” (MANGUEL, 2001, p. 32) Um sistema lógico e racional para ler imagens esbarra justamente nesse princípio e assim, toda a revelação contida em uma imagem deixará de fora o mundo que buscou representar.

Buscando reestabelecer o estatuto da imagem para a história, Flores (2008) ressalta que a imagem não pode servir como uma mera ilustração para o argumento ou operar como documento coadjuvante. A imagem tampouco esgota-se na formulação de um discurso, “seu papel é constitutivo do processo de transmissão do conhecimento; seu domínio é a prática e a técnica ligadas à memorização.” (FLORES, 2008, p. 112) retomando leituras contemporâneas – especialmente nas obras de Aby Warburg e Walter Benjamin – a autora concluirá que as imagens surpreendem para além da mera ilustração, sendo elas também, território de criação. Nesses espaços de criação cujo elemento primordial é a memória, “a imagem, *mnémone*, está sempre carregada de uma energia capaz de movimentar e de perturbar o corpo” (FLORES, 2008, p. 114). O filósofo italiano Agamben⁴⁷ concluiria, diante disso, que a nossa memória é toda ela composta por imagens. Para ele, as imagens possuem uma “vida especial” e em nós essa vida se revela: “Somos bancos de imagens vivos – colecionadores de imagens – e uma vez que as imagens entram em nós, elas não param de se transformar e de crescer.” (AGAMBEN apud FLORES, 2008, p. 111) Desse modo, encontramos frequência em

⁴⁷ A obra citada por Flores utiliza do filósofo a obra na sua versão francesa: AGAMBEN, Giorgio. *Image et mémoire: Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004, p. 39.

Benjamin, que também concebe a linguagem imagética das coisas, especialmente no campo da experiência histórica. (FLORES, 2008, p. 116) Mesmo aquilo que some, dissipa-se em imagens. E é a memória como linguagem do passado que promove essa transmissão.

Dessa forma, pensar em uma análise do cotidiano é “centralizar o sujeito individual através de suas práticas e representações, pelas quais se relaciona e negocia com a sociedade, com a cultura e com os acontecimentos”, reapreciando as substâncias extraídas dessa relação sujeito-coletividade, sem centralizar ou fragmentar a análise no seu teor subjetivo, evidente seja “que o cotidiano não é só vivido; torna-se, sim, objeto de interrogação e de debate, ou seja, é um espaço que, pela *doxa* (opinião), poderá chegar à reflexão e ser uma semente promotora de superações e de suspensões”. (TEDESCO, 2003, p.21) Diante dessa estruturação, a dimensão de análise empregada nesse estudo analisou o indivíduo-autor diante dos mecanismos sociais que regulam, mas não determinam, o seu fazer cotidiano e a abrangência desses eventos para a experiência narrativa.

O recorte temporal selecionado, movimenta-se entre passado e futuro, ação e projeção, “experiência e expectativa”⁴⁸. Por esse viés, inclui-se a proposta de Koselleck (2006), quando o mesmo utiliza essas expressões como categorias do conhecimento e às equivaletes à noção de tempo histórico, sugerindo que “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa”. Essa noção temporal discutida pelo autor e também presente nas narrativas sequências é fundamental na construção do espaço interpretativo que permitiu a análise das transformações ocorridas no Irã entre os anos de 1979 e 2009.

Para defender uma ideia de afastamento progressivo desses dois ‘espaços’, o autor utiliza como exemplo a doutrina cristã, que até meados do século XVII impunha um futuro atrelado ao passado, concluindo que “em uma geração onde o espaço de experiência foi como que dinamitado, todas as expectativas tinham que se tornar inseguras e novas precisavam ser criadas” (KOSELLECK, 2006, p. 307). O conceito de progresso teria criado um novo horizonte de expectativa, “assumindo-se o risco de um futuro aberto”. O atrelamento entre os dois campos do conhecimento é então superado e a concepção de um não é mais provida pela dependência ao outro. Nas obras *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*, essas duas categorias convergem para o mesmo cenário. Embora as lentes interpretativas sejam particulares, ambos utilizam experiências vividas e expectativas provenientes dessa própria vivência, na construção dos seus enredos narrativos. Para explicar melhor essa teoria a fim de aplicá-la à escolha das obras em análise nesse trabalho, recorro à formulação conceitual formulada por

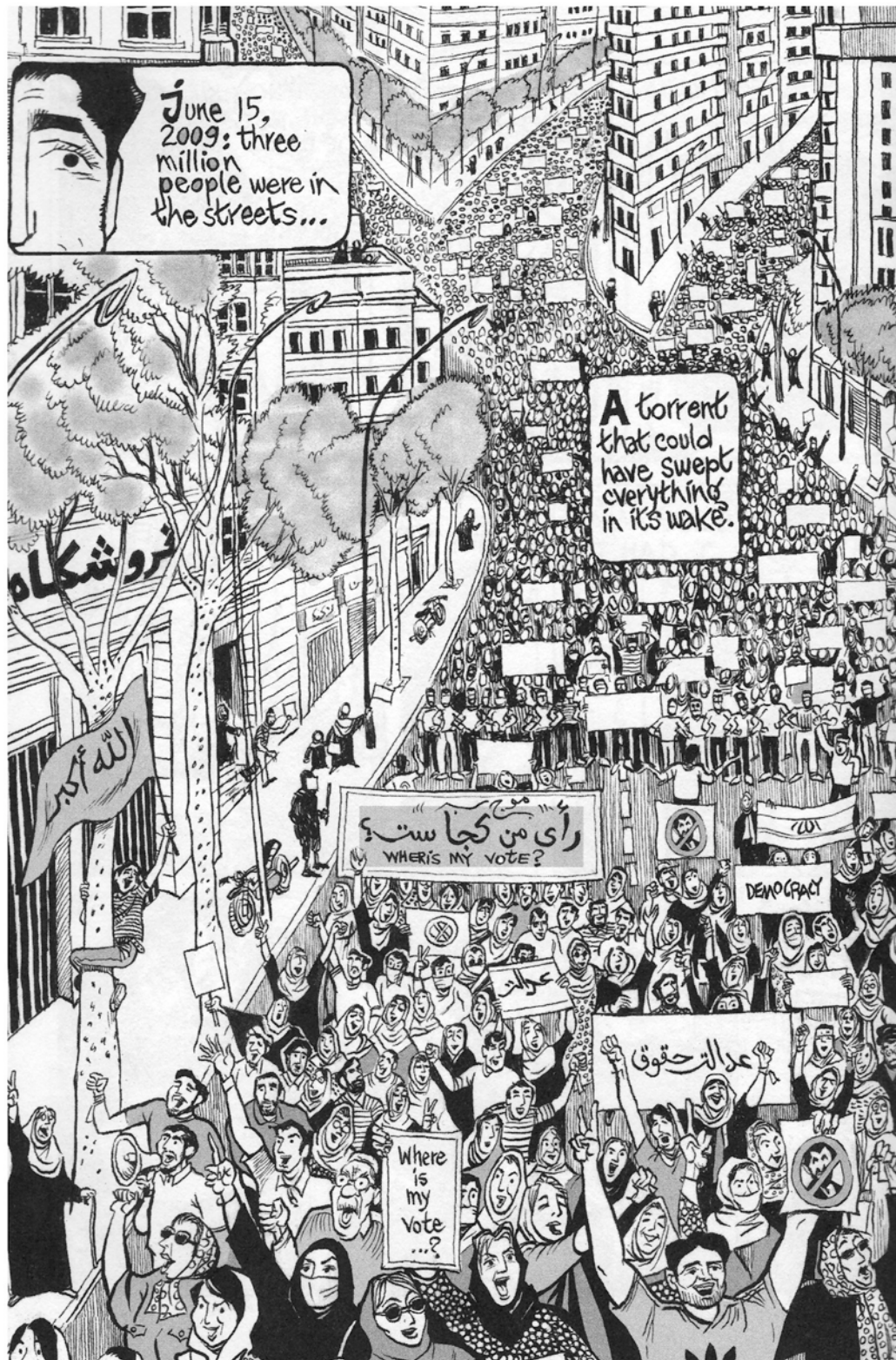
⁴⁸ Segundo Koselleck, essas expressões podem ser pensadas como categorias do conhecimento por serem capazes de fundamentar uma análise histórica.

Koselleck (2006) na sua obra *Futuro, Passado*, quando o autor aplica tais categorias à história:

Experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político. [...] A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas. (KOSELLECK, 2006, p. 308 et 309)

O autor utilizou esses termos – “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” - a fim de compreender àquilo que veio a se chamar modernidade. Koselleck irá mencionar a existência de uma espécie de “assimetria” percebida em um mundo que se transformava bruscamente. Com isso, o reservatório de experiências dessas “sociedades modernas” não era suficiente para acompanhar as expectativas que as novas transformações inauguravam. Seriam as revoluções, no entanto, capazes de produzir um espaço de vivências onde a necessidade de experiências acumuladas se tornava menos importante, ou seja, um presente que exigia mais do que as especulações do passado. As expectativas que nasciam da revolução e dos projetos políticos que se transformavam em realidade, causavam um desgaste visível nas novas experiências. (KOSELLECK, 2006, p. 326) No caso iraniano, a experiência da revolução transformou-se na expectativa em si mesma. Mas não era somente o desfecho desses eventos que agitava o cenário nacional. Uma questão fulcral que ainda se delineava em contornos difusos entre a população e a nova governança, era conceber um novo meio para lidar com a modernização existente mas ainda frágil, herdada das medidas implementadas pelo antigo xá. A antítese do projeto nacional Khomeinista reflete nos eventos de 2009. O mesmo auditório emblemático das ruas ascende como espaço de narrativa cujo sentido parecia reforçar os traços já apagados da “velha revolução”. A multidão que varre as ruas de Teerã e se dirige até a Praça da Liberdade, exemplifica esse processo:

FIGURA 25– Onde está o meu voto?



Fonte: AMIR; KHALIL, 2011, p. 44. “15 de junho de 2009: três milhões de pessoas nas ruas...” “Uma multidão que poderia ter varrido tudo em seu caminho” (trad. nossa)

Essa inscrição de discursos nos espaços públicos – na imagem os manifestantes questionam a posição oficial do governo, por exemplo, com cartazes que negam a imagem de Ahmedinejad e o resultado das eleições – remete às manifestações nacionais posteriores à revolução, marco fundamental na transformação dos aspectos estéticos, filosóficos e ideológicos da sociedade iraniana mas, dessa vez, rompendo os valores atribuídos às filiações favoráveis ao discurso de Khomeini. Essa construção experiência-expectativa/expectativa-experiência, resulta de uma relação conflituosa onde a fundação de identidades iranianas seguiu caminhos discursivos divergentes.⁴⁹ Essa imagem dúbia de si e da sociedade iraniana de forma mais ampla, gerou uma espécie de descompasso entre público e privado. As manifestações de protesto coletivas representam uma negação da representação e do discurso oficial que se tenta introduzir e demonstrar como concepção majoritária. O que ajuda a explicar todo o empenho do governo em combatê-los. Satrapi irá definir esse descompasso: “Conforme o tempo passava eu tomava consciência do contraste entre a representação oficial do meu país e a vida real das pessoas, aquela que acontecia por trás das paredes.” (SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 61) Essa consciência é revelada no traço autobiográfico de Satrapi em diversos momentos e reflete a contraposição dos discursos:

⁴⁹ Análise pertinente na discussão sobre a construção de identidades nacionais nos discursos que partem de manifestos, pode ser lida no texto *Manifestos modernistas: a identidade nacional no discurso e na língua*, de José Horta Nunes.

FIGURA 26 – O privado e o público.



Fonte: SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 62. “Nosso comportamento público e nosso comportamento privado eram antípodas.” “... esta disparidade nos deixava esquizofrênicas.” (trad. nossa)

O que Satrapi constrói aqui é a revelação de um segundo plano ou de uma história submersa em véus escuros. De forma fragmentária, essa imagem apresenta-nos uma outra realidade interior que precisa ser dialogada e dissimulada. Seus códigos nunca irão ser decifrados por completo e os seus segredos permanecerão segredos sob os quais ousamos

“hipotetizar” um mundo. Assim, reforçamos nessa análise àquilo que Kossoy já questionou acerca dos diálogos que a imagem fotográfica propicia:

Todos esses diálogos alimentam os processos de criação/construção de realidades que regem os mecanismos da construção da representação, assim como os da construção de interpretações. E nós, enquanto intérpretes científicos, apesar de buscarmos a necessária imparcialidade e objetividade nas nossas análises e interpretações, somos também sujeitos a imagens preconcebidas? (KOSSOY, 2005, p. 38)

Essa análise é um processo de construções representativas e interpretativas produzido e mediado pelas imagens. Nosso desafio, assim como o dessas narrativas, sempre foi o de revelar o oculto e ouvir os silêncios. Essa discursividade das imagens remete à fábula filosófica de Didi-Huberman, cuja experiência visual é entendida a partir de duas constatações: as imagens como pontos de ambivalência e inquietude; a imagem como vazio. Ao interrogar a escultura contemporânea, o autor adverte que “ver é sempre uma operação de sujeito, portanto uma operação fendida, inquieta, agitada, aberta. Entre aquele que olha e aquilo que é “olhado.” (DIDI-HUBERMAN apud DONADEL, 2008, p. 270) A solução que o autor apresenta, a partir do conceito de *imagem dialética* cunhado por Walter Benjamin, para responder às indagações da imagem, procura elaborar tais ambivalências a partir de uma abordagem dialética, ou seja, “a imagem seria de uma só vez “crise” e “sintoma”, ou seja, algo que nos permitiria num só golpe apreendermos sua estrutura e o seu abalo” (DONADEL, 2008, p. 271) A imagem “esquizofrênica” que Satrapi revela é dialética na sua própria concepção. Em uma abordagem mais evidente, podemos ler o seu conteúdo através da relação entre o público e o privado, entre o aparente e escondido. Tendo em mente o que a autora nos narra, seria pertinente inferir que na sua trajetória “a vida pública não é uma estrutura externa influenciando a vida privada, mas um de seus elementos constituintes” (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 44). O que separa esses domínios é uma linha sutil onde uma relação dialética se estabelece:

Daí que a esfera pública como totalidade e como realidade pressupõe a esfera privada para ser entendida. É na relação dialética entre o que é comum e o que é particular, entre o que é aberto e o que é subtraído, o que é distribuído e o que não é, que os dois espaços se constituem como domínios distintos. (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 45)

O que o público nega, o privado ostenta, e quando o primeiro invade o segundo, novas formas de subjetivação se instalam, novos discursos são gerados. A partir disso torna-se

possível problematizar a natureza dúbia verificada no discurso fundador utilizado na construção da República Islâmica do Irã. Com esse debate, salientamos que as narrativas sequenciais operam como discursos plurais, tornando contestável a vida política e o projeto de nação inaugurado na revolução iraniana e reforçado nas eleições de 2009. Além disso, e em um espaço mais restrito e particular, ou seja, o espaço da própria autora, podemos questionar a representação que Satrapi faz de si e com isso que detalhes ela transfere para a personagem que a dubla. Esse indivíduo que comunica ao se apresentar como personagem

será considerado o que é: geralmente, um ator solitário, ocupado em uma frenética atividade para pôr em cena sua representação. Detrás das múltiplas máscaras e dos distintos personagens, cada ator tende a ter um só aspecto, um aspecto desvelado, não-socializado: o aspecto de alguém que está ocupado em um objeto difícil e traiçoeiro. (GOFFMAN apud TEDESCO, 2003, p. 79)

Embora Goffman classifique as representações como verdadeiras ou artificiais, detemo-nos naquilo que os indivíduos assumem na vida cotidiana, a máscara que vestem e a representação que traçam do mundo social que os cercam. A interação desses autores ocorre quando o leitor, o internauta ou o telespectador comunica-se com os seus personagens. Essa interação não será direta, sempre mediada pelas representações, afinal, “o real é bem mais profundo que o existente ou a existência constatável.” (TEDESCO, 2003, p. 187) No entanto, essas práticas cotidianas assim retratadas, são capazes de criar um escopo hermenêutico considerável, onde uma nova realidade se verifica.

Embora o projeto de Khomeini prezava pelo esforço em manter fechadas as vias de participação política nas esferas públicas, percebemos que no espaço privado esse debate mostrou-se intenso e se distende atualmente para a construção de um terceiro espaço, mais transparente e menos esquizofrênico. Ao analisarmos os principais elementos presentes no discurso de Khomeini, identificamos nele um aspecto de confrontação com a “modernidade” defendida pelo xá e principal baluarte do seu governo. Muito embora, o que se viu com a ruptura causada pela revolução iraniana através do apelo reacionário do aiatolá representou, ironicamente, novos “tempos modernos”. Diante desse processo, podemos referenciar novamente as categorias “experiência” e “expectativa”, evidenciando que essas categorias não oferecem apenas um modelo para explicar a origem de uma história linear rumo ao progresso.

A proposta de nação idealizada por Khomeini surge como um projeto duradouro mesmo rompendo com uma certa uniformidade histórica, entendida até então como única formulação plausível para a modernidade iraniana. Desse modo,

A História só poderá reconhecer o que está em contínua mudança e o que é novo se souber qual é a fonte onde as estruturas duradouras se ocultam. Também estas precisam ser buscadas e investigadas, se quisermos que as experiências históricas sejam trazidas para uma ciência da história. (KOSELLECK, 2006, p. 327)

O progresso “otimizante” de nação foi rompido em 1979 e as experiências passadas foram revistas em novas expectativas. O que nasce a partir da revolução iraniana é exatamente esse descompasso. As narrativas sequências *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra* parecem reconhecer essa fragilização, pois enquanto buscam projetar o passado através de uma nova representação do mesmo, também estão sondando uma projeção futura, baseada na idealização da própria realidade. O horizonte de expectativa de Satrapi, por exemplo, transitou entre o desejo de se tornar uma profetiza, a vontade de deixar o Irã e partir para um exílio e a necessidade de retornar ao seu país e às suas origens. No entanto, esse último horizonte foi negado pela personagem que o desconstrói escrevendo a partir do exterior, enquanto estrangeira em si mesma. A busca por Mehdi em Amir e Khalil, por sua vez, torna-se um procura desesperada. Os autores já compõem a partir de uma experiência, de um projeto experimentado por uma população que ainda vive e que gerou diferentes sentidos sobre tais eventos, muitas vezes representado como algo frustrante. Eles narram como se concedessem voz à própria expectativa e evidenciam a lembrança que na primeira obra era um tempo “presente” ainda sendo projetado. Nesse sentido, os personagens transitam entre realidades e sonhos, entre memórias e esquecimentos, entre vontades e frustrações.

Destacamos, no decorrer do texto imagens que representam esses domínios da vida através da ameaça da morte. O uso dos guindastes, das execuções públicas, da tortura nos centros de detenção política, da violência simbólica e efetiva contra o feminino, entre tantas outras formas. Com isso, estabelecemos o elemento condutor presente nas narrativas sequências e no discurso dos seus autores. Essa ideia está presente em Satrapi, em Amir e Khalil, em Neda, em Nafisi, no tio Anouche. Mas ela também se manifesta sob formas mais sutis e por vezes indiretas. Interpretá-las não foi tarefa fácil, tampouco conclusiva.

Dentre essas cenas, poucas nos chocam tanto como aquelas que apresentam um indivíduo poucos minutos antes da sua morte. E como se a essa cena já não pudessem mais serem acrescidos elementos de dor, ainda podemos nos surpreender com a imagem de uma execução coletiva e de corpos que pouco a pouco caem sem a permissão de enxergar pela última vez. Seus olhos estão vendados, proibidos de enxergar. Afinal, quem enxerga torna-se denunciante. Deixamo-los apenas com a sua última memória, sob a qual recaiu um derradeiro destino: “Ou eles abjuravam seus ideais revolucionários e prometiam fidelidade e lealdade à

República Islâmica, e nesse caso terminavam de pagar a pena...” (SATRAPI, 2014, p. 12, trad. nossa), ou, como revela o pai de Marjane na imagem a seguir:

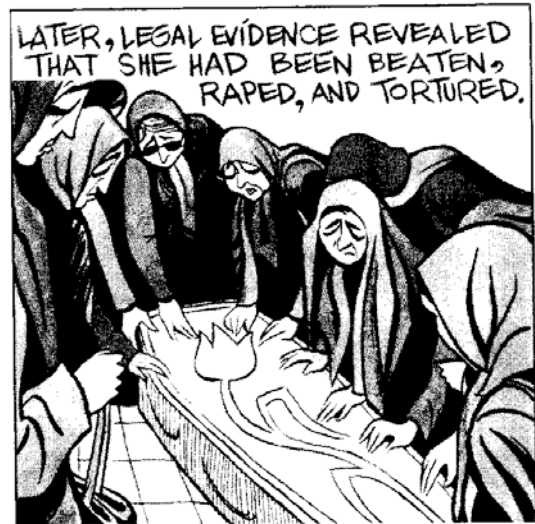
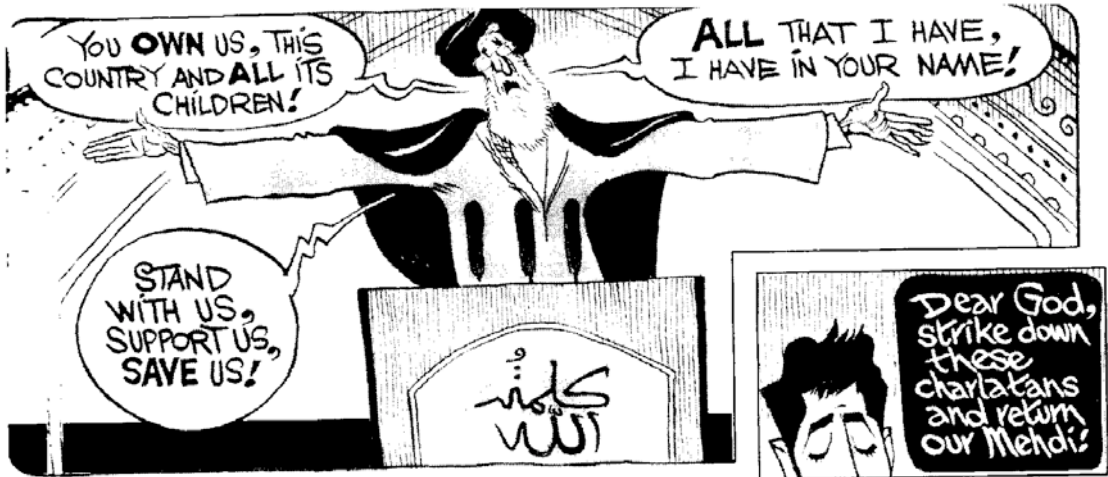
FIGURA 27 – A última escolha revolucionária



Fonte: SATRAPI, 2014d, Tomo 4, p. 13. “...ou seriam executados. Pois é, a maioria foi executada.” (trad. nossa)

Embora tenhamos dissertado durante todo o nosso texto sobre as inúmeras formas de tortura postas em prática pela “república dos aiatolás” e privilegiado a análise das representações que melhor retratam esse sistema, destacamos também uma outra forma de

olhar o Irã. Ao percorrê-lo, nos demos conta de alguns abismos fundamentais. O principal deles versa precisamente sobre a discrepância existente entre a República Islâmica do Irã – diante de todos os seus apoiadores que compactuam calados ou que participam ativamente da máquina política – e a população iraniana. Aqueles que veem no regime teocrático um sistema usurpador e ilegítimo, são também os que possibilitam a sua crítica.



CONSIDERAÇÕES FINAIS



Considerações Finais

No palco contemporâneo a questão iraniana ainda suscita debates. As contradições internas do Irã alertam para a dificuldade em se definir claramente as demandas sociais mais prementes. O clero xiita que mantém acesas as velhas concepções Khomeinistas, também detêm a prerrogativa na decisão final das resoluções internas e externas, imprimindo a sua marca através da tortura e da sublimação das demandas sociais. A referência ao discurso do corpo e da consciência submetidos à República Islâmica do Irã e aos seus sistemas de controle através do apelo religioso, ganham destaque nas sequências narrativas, evidenciando uma questão sensível em ambas as obras. Exemplo dessa referência é o lugar que o feminino ocupa na sociedade iraniana pós-revolucionária ou mesmo os aspectos que envolvem o tratamento conferido aos homoafetivos no país. A composição do aparato jurídico e militar, elaborado a partir da interpretação corânica realizada pelo líder da revolução iraniana, Ruollah Khomeini, e seus seguidores, garantem a efetividade dos códigos morais fortalecidos e positivados pelos últimos presidentes, especialmente por Mahmoud Ahmadinejad.

O uso da memória e do imaginário colaboraram na constituição dos modos de representação, bem como da construção dos discursos presentes nas obras. No balanço das transformações ocorridas na sociedade iraniana entre os anos de 1979 e 2009, as representações do cotidiano elucidaram a constante relação estabelecida entre sujeitos de ação e agentes de discursos. Nesse sentido, a memória opera de forma determinante tanto na construção quanto na análise do cotidiano, pois fornece – diante de suas ambivalências e inconstâncias – uma narrativa do passado no presente. Por sua fragilidade, nunca alcançará a totalidade das lembranças, e é exatamente nessa polissemia que reside a sua relevância. Observamos essa elaboração simbólica nas narrativas sequências analisadas, onde os ressentimentos individuais operaram como balizadores das experiências vividas, produzindo através da imagem e do texto, um discurso sobre o passado, uma representação da história e um questionamento do tempo presente. As memórias nunca existirão no passado. Elas estão sujeitas a cristalizar-se apenas no agora, por meio de construções imaginárias que só permanecem em razão dos discursos que a legitimam. As imagens, os textos, os rituais, os símbolos. Cada representação cumpre um papel nem sempre claro, nem sempre estático.

As experiências traumáticas desses autores transferem-se para o testemunho, cuja função também preenche a necessidade de (res)significar emoções, de buscar auto-

esclarecimento, de tornar mensurável o que restou apenas como memória. Portanto, a memória cumpre uma função como linguagem ao passo que é transmitida e então torna-se lembrança, transcrição. A imagem (visual) corrobora na construção e intensificação desses significados. Mas o cotidiano não é apenas experiência, ele também é interrogação e análise, logo, esses significados sempre serão provisórios e redefinidos em razão das demandas de cada época. Podemos supor que as narrativas de memória correspondem às necessidades de afirmação (ou contestação) de identidades fragmentadas, esquecidas ou em perigo. Identidades que precisam ser revistas.

Desse modo, a memória surge como tentativa de afirmação e não somente como interpretação do passado. A narrativa, por seu turno, nunca será definitiva naquilo que suscita. Seu conteúdo é interpretativo e, nessa análise, coube a nós alcançar esse conteúdo formulando novas perguntas para através delas identificar na narrativa o traço do narrador. Essas narrativas, embora amparadas no texto escrito, compõem-se especialmente por imagens. Nelas estão contidas fragilidades que a tensão entre memória e percepção, lembrança e interpretação, passado e futuro, provocará. As imagens são discursivas e cumprem o papel de mediadoras de memórias. Essa função, contudo, não privou-as de um caráter ambivalente e de todos os vazios que essa simultaneidade gera. Os processos de significação são compostos por discursos e é neles também que o sujeito como narrador-interprete se manifesta. O texto, posto na sua condição histórica, desvela a locução entre sujeitos que buscam significar ou encontrar sentidos. No texto e na imagem também encontramos um objeto inacabado e é sobre ele que mensuramos novos debates.

Quando nos propomos olhar para a República Islâmica do Irã diante desses dois momentos (1979-2009) e a partir dessas duas obras (*Persépolis* e *O paraíso de Zahra*), sabíamos que se tratava de um evento em curso. Uma boa representação dessa dinâmica é a imagem das marchas que tomaram conta das ruas de Teerã tanto em um quanto em outro episódio, e que atualmente ainda apresentam uma boa expressão do cenário iraniano contemporâneo. Em termos de cotidiano e imaginário, tal imagem expressa um forte apelo à identidade nacional iraniana que se tem, em razão daquilo que se quis, mas que, contraditoriamente, desemboca na ideia do que será. Essa é a contraposição que evidenciamos. Nela também enxergamos representações múltiplas. No discurso dos autores que nos conduziram por esses cenários históricos, sociais, políticos e culturais, localizamos a possibilidade de se estabelecer um debate possível, de lançar um questionamento à essas

estruturas políticas tão edificadas e de abalar em termos de posicionamento crítico um Estado “fortemente solidificado”.

À visibilidade dessa tentativa possível e já desencadeada por diversas frentes, atrelam-se os fenômenos literários, onde a narrativa sequencial ganha destaque. Seja impulsionada pela publicação em *blogs*, na adaptação desses enredos para o cinema ou mesmo a partir de ações individuais, isoladas, pertencentes à uma esfera do cotidiano que pouco repercute nos espaços midiáticos, mas que gera abalos severos e expande críticas urgentes, modificando contextos e alterando sentidos. A narrativa sequencial permite uma leitura do cotidiano e dos discursos que nele se manifestam, tornando o seu conteúdo representativo desse mesmo cotidiano. A relevância de tais obras reside na experiência narrativa como possibilidade de interpretação histórica através das narrativas de memória, oferecendo dados relevantes sobre determinados aspectos da sociedade e da construção dos seus imperativos sociais. O Irã na contemporaneidade apresenta-se cheio de sentidos plurais. Em uma década, a população iraniana foi assolada por uma revolução, uma guerra e pela configuração de uma república islâmica que instaurou no país a lei do Corão a partir de uma interpretação restrita do seu texto. Sacudidos por uma tempestade política que refletiu na prisão, tortura e morte de milhares de pessoas contrárias as transformações operadas principalmente pelo alto clero xiita, os iranianos vivenciam em pleno século XXI um cenário opressor, onde o que predomina é a escuridão do pensamento e o silêncio da opinião. Ao questionar a política imposta pelos clérigos xiitas, os códigos de vestimenta que determinam o uso de véu islâmico para as mulheres, a conduta medida a partir de uma questionada interpretação do livro sagrado dos muçulmanos e a repressão imposta pelo regime dos aiatolás, as narrativas sequências *Persépolis* e *O Paraíso de Zahra*, trazem luz à essa escuridão e voz à esse silêncio.

Referências Bibliográficas

- ACNUR. *Islamic Penal Code of Iran*. Disponível em: <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4d384ae32.pdf>, p. 4-6. Acesso em: 27 nov. 2013.
- ADGHIRNI, Samy. Operação *antigay*: Com a bênção dos aiatolás, governo do Irã incentiva e subsidia cirurgias de mudança de sexo em nome de manter o país ‘livre do homossexualismo’. Teerã, 13 de janeiro de 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/88364-operacao-antigay.shtml>. Acesso em: 15 out. 2013. Folha de S. Paulo.
- ADGHIRNI, Samy. *Os Iranianos*. São Paulo: Contexto, 2014a.
- ADGHIRNI, Samy. *Protesto cobra uso “correto” do véu no Irã*. Teerã, 07 de maio de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/05/1451022-protesto-cobra-uso-correto-do-veu-no-ira.shtml>. Acesso em: 11 de set. 2014b. Folha de S. Paulo.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 4, n. 7, 1991.
- ALIZADEH, Hossein. *Gay Middle East: Iran Publishes a Legal and Religious Guide on Trans People*. Disponível em: <http://queermuslims.tumblr.com/post/13516223132/gay-middle-east-iran-publishes-a-legal-and-religious>. Acesso em: 28 nov. 2013. The New York Times.
- AMIR; KHALIL. *O Paraíso de Zahra*. New York: First Second, 2011.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. BOTTMAN, Denise (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- AZIM, Sharif Abdul. *A mulher do Islam*. São Paulo: Editora Makkah.
- AUMONT, Jacques. *A imagem*. São Paulo: Papirus, 1993.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BALTA, Paul. *Islã*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- BAJARAS, Dení Trejo. *La historia regional em México: reflexiones y experiencias sobre una práctica historiográfica*. Revista História Unisinos. São Leopoldo, 13(1): 5-18, Janeiro/Abril 2009.
- BARROS, José D’ Assunção. *História Cultural: um panorama teórico e historiográfico*. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/5925/4901>. Acesso em: 07 fev. 2015.
- BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para o estudo do fascismo, em 27 de abril de 1934. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 120-136.

- BENJAMIN, Walter. O narrador: observações acerca da obra de Nicolau Lescov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 197-221.
- BROOKS, Geraldine. *Nove partes do desejo: o mundo secreto das mulheres islâmicas*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1996.
- BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica*. Tradução do italiano de Plínio Freire Gomes. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- CANCLINI, Néstor García. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- CARBONARI, María Rosa. *De como explicar la región sin perderse en el intento. Repasando y repensando la Historia Regional*. Revista História Unisinos. São Leopoldo, 13(1):19-34, Janeiro/Abril 2009.
- CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Alex. *Brasil, país Ocidental?* Disponível em: <<http://papodehomem.com.br/brasil-pais-ocidental/>>. Acesso em: 11 set. 2014.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHIAVENATO, Júlio José. *Religião: da origem à ideologia*. São Paulo: FUNPEC, 2002.
- COGGIOLA, Osvaldo. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Islã histórico e islamismo político*. Porto Alegre: Pradense, 2011.
- CORÃO Sagrado*. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Federação das Associações Islâmicas do Brasil.
- CORREIA, Isabel Peixoto; SILVA, Sandra Raquel. *Identidade, resistência e sobrevivência: do local ao global nos romances gráficos Maus e Persépolis*. VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada / X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas – Universidade do Minho 2009/2010.
- D'ALESSIO, Marcia Mansor. *Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes*. Departamento de História – PUC –SP e UNESP-Franca. Versão PDF on-line. São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11150>>. Acesso em: 16 set. 14.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

- DINIZ, Lígia. *A identidade em quadrinhos: a construção de si em Persépolis*, de Marjane Satrapi, e *Fun Home*, de Alison Bechdel. Disponível em: <http://www.gelbc.com.br/pdf_jornada/ligia_diniz.pdf>. Acesso em: 16 set. 2014.
- DONADEL, Beatriz d'Agostin. Didi-Huberman e a dialética do visível. In: Esboços – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC: *História, arte e imagem*, nº 19. Florianópolis, 2008/I, p. 269-272.
- DREHER, Martin N. *Para entender fundamentalismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade 980 – 1420*. Lisboa: Editora Estampa, 1978.
- ECO, Umberto. *História da feiura*. AGUIAR, Eliana (trad.). Rio de Janeiro: Record, 2007.
- FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: *História geral da África, III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.
- FATHI, Nazila. *As Repression Lifts, More Iranians Change Their Sex*. Publicado em: 02 ago. 2004. Disponível em: <http://ai.eecs.umich.edu/people/conway/TSSuccesses/Maryam/Maryam.html>. Acessado em: 15 out. 2013. The New York Times.
- FLORES, Maria Bernardete ramos. Imagem e memória: as musas inquietantes. In: RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosângela; PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Imagens na História*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild, 2008, p. 108-125.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- GINZBURG, Carlo. Seu país precisa de você: um estudo de caso em iconografia política. In: _____. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. Companhia das Letras, 2014.
- GOIDA; KLEINERT. *Enciclopédia dos Quadrinhos*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- GOMES, Eduardo Teixeira. *A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo, 2007. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_3305_Eduardo_Teixeira_Gomes.pdf. Acesso em: 16 set. 2014.
- GUIDOLIN, Camila. Afeto convertido: a homoafetividade na República Islâmica do Irã. In: PICHLER, Nadir Antônio et al. (Orgs) *Filosofia, homoafetividade e mulheres: questões emergentes*. Passo Fundo: Editora Méritos, 2014.
- GUIDOLIN, Camila. “Este não é o meu paraíso”: imagem e contestação nos romances gráficos iranianos. XII Encontro Estadual de História – ANPUH/RS. São Leopoldo, 2014. Disponível em: http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404597421_ARQUIVO_Artigo.pdf. Acesso em: 20 jan. 2015.
- HALL, Stuart. The Work of Representation. In: HALL, Stuart. (Org.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage/Open University: Iondo/Thousand Oaks/New Delhi, 1997.
- HOBSBAWM, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- HOLLAND, Tom. *Fogo Persa: o primeiro império mundial e a batalha pelo ocidente*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- KAPUSCINSKI, Ryszard. *O xá dos xás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- KHOMEINI, Ruhollah. *O livro verde dos princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos do Aiatolá Khomeini*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1979.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSSOY, Boris. O relógio de Hiroshima: reflexões sobre os diálogos e silêncios das imagens. In: *Revista Brasileira de História: História e manifestações visuais*. São Paulo: ANPUH, vol. 25, nº 49, jan-jun, 2005, p. 35-42.
- LEBEDEFF, Tanira Bolivar. *Onde está o voto deles?": Ciberativismo e difusão de poder nas eleições presidenciais no Irã em 2009*. 2013. Dissertação (Mestrado em relações Internacionais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.
- LEMAIRE, Ria. O mundo feito texto. In: DECCA, Edgar Salvadori de; LEMAIRE, Ria (orgs.) *Pelas Margens: outros caminhos da história e da literatura*. Campinas, Porto Alegre: Ed da Unicamp, Ed. Da Universidade – UFRGS, 2000.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. São Paulo: Papyrus, 1986.
- LEWIS, Bernard. *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2000.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio: do advento do Cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1996.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.
- MACKEY, Sandra. *Os iranianos: pérsia, islã e a alma de uma nação*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso Literário*. São Paulo: Contexto, 2012.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MORREAU, Jean-Jacques. *Grandes civilizações desaparecidas: A Pérsia dos grandes reis e de Zoroastro*. Rio de Janeiro: Editions Ferni, 1978.
- MARTINS, Jéssica Maria Maciel; GONÇALVES, Jéssica Rúbia; SANTOS, Kelly Cristina Rodrigues dos; ARAÚJO, Simoni Gelmini (org.). *A teocracia iraniana e seus reflexos nas relações internacionais*. Disponível em: < <http://blog.newtonpaiva.br/pos/e6-ri47-a-teocracia-iraniana-e-seus-reflexos-nas-relacoes-internacionais/>>. Acesso em: 28 ago. 2015.
- MULLER, Felipe Orsolin. *Refugiados homossexuais: o código penal iraniano e as violações ao direito internacional dos direitos humanos*. UFSC - Curso de Graduação em Relações Internacionais. Florianópolis, 2012.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NUNES, José Horte. Manifestos modernistas: a identidade nacional no discurso e na língua. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. São Paulo: Pontes, 1993, p. 43-57.
- ONFRAY, Michel. *Traité d'athéologie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2005.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- ORLANDI, E. P. *Análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1999.
- ORLANDI, E. P. Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. São Paulo: Pontes, 1993, p. 11-25.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Histórias dentro da história: leituras cruzadas de Memórias de Cárcere, de Graciliano Ramos. In: DECCA, Edgar, Salvadori (org.). *Pelas margens: outros caminhos da História e da Literatura*. São Paulo: Ed. Da Unicamp, 2000.
- PINTO, Maria do Céu de Pinho Ferreira. *Infiéis na terra do Islão: os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão*. Coimbra: DINALIVRO, 2003.
- RECKZIEGEL, Ana Luiza. *História Regional: dimensões teórico-conceituais*. *Revista História, debates e tendências*. Passo Fundo, v. 1, n. 1, janeiro de 1999, p. 15-22.
- REZENDE, Manuella de Oliveira. *Persépolis: aproximações com o jornalismo literário nos quadrinhos de Marjane Satrapi*. Monografia (Bacharel em Jornalismo) – Curso de Comunicação Social, Universidade Federal de Viçosa. Minas Gerais, 2009. Disponível em: <http://www.com.ufv.br/pdfs/tccs/2009/manuellarezende.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2015.
- RIVA, Anelise; ALVES, Luciane. *Negociando identidades: uma análise de Persépolis e Hasta Siempre, Mujercitas*. Cadernos do IL. Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/cadernosdoil/article/viewFile/26062/pdf>>. Acesso em: 27 jan. 2015.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, Carmen (org.). *Corpo e história*. São Paulo: Autores Associados, 2001, p. 3 – 23.
- SATRAPI, Marjane. *Bordados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. 20^a. ed. Tomo I. Paris: L'Association, 2014a.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. 20^a. ed. Tomo II. Paris: L'Association, 2014b.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. 20^a. ed. Tomo III. Paris: L'Association, 2014c.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. 20^a. ed. Tomo IV. Paris: L'Association, 2014d.
- SOARES, Carmen L. Corpo, conhecimento e educação: notas esparsas. In: SOARES, Carmen (org.). *Corpo e história*. São Paulo: Autores Associados, 2001, p. 109 – 129.
- TEDESCO, João Carlos. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF Editora; Caxias do Sul: EDUCS, 2004.
- TEDESCO, João Carlos. *Paradigmas do Cotidiano: introdução à constituição de um campo de análise social*. 2^o. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; Passo Fundo: UPF, 2003.

TEDESCO, João Carlos. *Passado e presente em interfaces: introdução a uma análise sócio-histórica da memória*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2011.

VAZ, Alexandre Fernandez. Memória e Progresso: sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, Carmen (org.). *Corpo e História*. São Paulo: Editores e Associados, 2001.

VIANA, Nildo. *Quadrinhos e Política*. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/viana-nildo-quadrinhos-e-politica.pdf>>. Acesso em: 16 set. 14.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *Os (des)caminhos da revolução iraniana*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/nerint/folder/artigos/artigo1064.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

VOTE4ZAHRA. *Zahra para presidente: Irã 2013: Imagem da página de abertura*: Disponível em: <<http://vote4zahra.org/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

ZANONI, David Anderson. *Do xá ao aiatolá: a revolução iraniana através de veja (1978-1979)*. In: I Encontro de Pesquisas Históricas – PUCRS, 2014. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/viewFile/18954/12017>>. Acesso em: 28 fev. 2015.

GLOSSÁRIO

Ahmadinejad, Mahmoud (1956): é um ex-militar considerado um político ultraconservador. Além de ter sido eleito em 2005 com 61% dos votos e reeleito em 2009 como presidente iraniano, já foi prefeito da capital Teerã entre 1999 e 2005. Suas candidaturas sempre foram apoiadas pela alta hierarquia religiosa iraniana e nos seus mandatos manteve a posição anti-EUA e contra a decadência ocidental.

Aiatolá: nome dado no Islã a uma suprema autoridade religiosa. De forma literal quer dizer “sinais de Deus”; é um título dado aos mais respeitados e reconhecidos clérigos que estudam a Sharia, por aclamação ou indicação dos demais clérigos.

Bush, George W. (1946): foi presidente dos EUA entre os anos de 2001 e 2009.

Chador: Véu islâmico tradicional no Irã. É uma espécie de manto, normalmente negro, que cobre a cabeça e o corpo das mulheres, deixando o rosto a mostra.

Corão: o Livro Sagrado dos muçulmanos, ditado em árabe por Deus ao Profeta Maomé. As revelações contidas no seu texto estão dispostas em forma de versos (*ayat*) e estão reunidas em capítulos (*surat* ou *suratas*) que somam ao todo 114 *suratas*. O conjunto de *suratas* forma o Corão.

Imã: Título utilizado pelos líderes religiosos muçulmanos. Na crença xiita, os imãs são os sucessores divinos do Profeta Maomé na linhagem sucessória do seu genro Ali.

Khomeini, Ruhollah (1902): foi um clérigo xiita que assumiu o título de aiatolá (máxima autoridade religiosa) antes mesmo da revolução iraniana, nos anos 1950. Khomeini foi aclamado como líder da Revolução e é considerado o fundador da República Islâmica do Irã.

Líder Supremo: Título do atual líder político e religioso da República Islâmica do Irã, Ali Khamenei.

Muçulmano: Todo o indivíduo que adere ao Islã, árabe ou não, e que segue a religião monoteísta baseada nos ensinamentos do Profeta Maomé.

Mulá: título dado a alguns clérigos muçulmanos educados na teologia islâmica.

Obama, Barack (1961): foi empossado presidente em 2009 e reeleito nas eleições presidenciais estadunidenses em 2012. É o atual presidente dos Estados Unidos.

Pahlavi, Mohammed Reza (1919): assumiu o poder do Irã após a abdicação do seu pai, Reza Khan, em 1941. Seu período como xá estende-se até 1979, ano da revolução, quando foi deposto.

Paraíso de Zahra (Behesht-i Zahra): Além de dar nome a obra de Amyr e Kalil, refere-se a um enorme cemitério existente nas cercanias de Teerã utilizada para alguns discursos

proferidos pelo Aiatolá Khomeini e como lugar e como último destino de muitas das pessoas mortas na revolução de 1979.

Persépolis: Além de dar nome a obra de Satrapi, era o nome da antiga capital do Império de Aquemênida, iniciou sua construção por iniciativa de Dario e foi concluída por Xerxes, seu filho, no século VI a. C., posteriormente saqueada e incendiada por Alexandre da macedônia. As ruínas de Persépolis ainda preservam uma amostra significativa do que fora o antigo palácio de primavera dos reis persas. Atualmente, o complexo arquitetônico está localizado próximo a atual cidade de Shiraz no sudoeste do Irã.

Rouhani, Hassan (1948): considerado um candidato moderado, venceu as eleições presidenciais de 2013 defendendo uma política externa menos agressiva e maiores direitos civis para a população iraniana. É o atual presidente do Irã.

Satrapias: províncias controladas pelo Império Persa. Essa palavra deriva de uma expressão grega *sátrapa*, transladada do persa original, *xsachapava*.

SAVAK: A Organização de Segurança de Informação do Estado era formada por mais de 65 mil policiais, sua principal função era manter a ordem interna através de práticas de tortura e de intimidação e sustentar a saúde política do regime monarquista pró-ocidental do Xá Pahlavi.

Sharia: Lei islâmica de leitura corânica e base do código penal iraniano após a revolução de 1979.

Teocracia: O termo teocracia caracteriza um regime político em que a autoridade provém de Deus e a supremacia do poder é exercida pelo clero.

Xá: termo atribuído ao soberano e chefe político no Irã (equivalente ao título de rei).

Xiita: Seita islâmica majoritária no Irã. Surgiu de uma divisão quanto à sucessão do Profeta Maomé após a sua morte no século VI d. C. Os xiitas acreditam na autoridade legítima que a linhagem do genro do profeta, Ali, legou ao Islã e ainda creem que o 12º imã aparecerá e trará justiça para o mundo.

APÊNDICES

APÊNDICE A – *Persépolis*, Tomo 1

Revolução Iraniana
<p>p. 07 - Satrapi faz referencia ao evento como <i>Revolução Islâmica</i>.</p> <p>p. 14 - Para Satrapi “a revolução despertou o povo de um longo sono de 2500 anos”.</p> <p>p. 19 - Culpabilidade do xá por massacres cometidos contra a população.</p> <p>p. 22 - Os pais de Marjane participam das manifestações contra o xá.</p> <p>p. 35 - O pai de Marjane presencia o corpo de um rapaz assassinado pelo exército ser carregado como mártir.</p> <p>p. 43 - Marji participa das manifestações gritando “Abaixo o xá.</p> <p>p. 46 - A população comemora a retirada do xá do país.</p> <p>p. 51 - Cerca de 3 mil presos políticos presos pelo regime do xá são libertados.</p> <p>p. 66 - Tio Anuch acredita que o proletariado vai tomar o poder.</p> <p>p. 71 - Revolucionários de 1979 viraram os inimigos da República Islâmica.</p>
Temática Religiosa
<p>p. 08 - Religiosos islâmicos denunciam as escolas laicas como símbolos da decadência capitalista.</p> <p>p. 10 - Marji declara sua ligação com a religião e sua intenção em ser a última profetiza.</p> <p>p. 11 - Referência a Zaratustra, primeiro profeta da região antes da invasão árabe.</p> <p>p. 12 - Marji conversa com Deus.</p> <p>p. 17 - Compara as figuras de Deus e Marx.</p> <p>p. 57 - Marji abandona o materialismo dialético para ficar nos braços de Deus.</p> <p>p. 66 - A televisão anuncia que 99,99% da população votou a favor da República Islâmica</p> <p>p. 74 - Com a execução do seu tio Anuch, Marji expulsa Deus da sua vida.</p>
Véu Islâmico
<p>p. 07 - 1980: primeiro ano em que o véu se tornou obrigatório.</p> <p>p. 08 - Reflexo da imposição para o uso do véu nas escolas.</p> <p>p. 09 - Manifestações pró e contra o véu nas ruas.</p> <p>p. 10 - O véu como símbolo de retrocesso?</p>
Passado Persa
<p>p. 11 - Festejos do Noruz, ano-novo persa.</p> <p>p. 15 - Refere-se aos imperadores persas como tiranos.</p> <p>p. 31 - O xá remonta o esplendor do Império Persa no dia da sua coroação.</p> <p>p. 32 - Festa que celebrou os 2500 anos da dinastia persa.</p>
Dinastia Pahlavi
<p>p. 23 - Apoiado pelos ingleses, o pai do xá trama um Golpe de Estado tornando-se um “rei fantoche”. O filho herdou o trono.</p> <p>p. 31 - A avó de Marji denuncia o xá por não ter cumprido suas promessas políticas.</p> <p>p. 44 - Pronunciamento do xá na TV.</p> <p>p. 45 - Tentativas do xá em reverter o quadro de revolta.</p> <p>p. 47 - O presidente norte-americano recusa-se a dar asilo ao xá e sua família.</p> <p>p. 55 - Denuncia das torturas cometidas contra os opositores do regime do xá.</p>
Aiatolá Khomeini
Sem referencias.
Guerra Irã/Iraque
p. 75 - Os bombardeios em Teerã marcam o inicio da guerra.
Temática familiar
<p>p. 16 - Leituras infantis incluíam Marx e Descartes.</p> <p>p. 22 - Participação intensa da família de Marjane nas manifestações que pediam a queda do xá.</p> <p>p. 30 - A avó de Marji conta sobre o passado da família e a sua relação com a dinastia Pahlavi.</p> <p>p. 33 - O pai de Marji fotografa os eventos da revolução.</p> <p>p. 58 - O tio Anuch sai da prisão e é consagrado por Marjane como seu herói.</p> <p>p. 72 - Anuch é preso e executado em nome da revolução.</p>

APÊNDICE B – *Persépolis*, Tomo 2

Revolução Iraniana
p. 30 - As escolas comemoram o aniversário da revolução.
Temática Religiosa
p. 5 - Estudantes Islamistas ocupam a embaixada dos Estados Unidos.
p. 6 - O Ministério da Educação fecha todas as Universidades por 2 anos acusando o material didático e o sistema educacional de imoral.
p. 9 - Manifestações de oposição contra o fundamentalismo.
p. 38 - Um vizinho de Marji é punido com 75 chibatadas por ter em casa baralhos e um tabuleiro de xadrez.
p. 49 - Slogans belicosos são pintados nas ruas: “Morrer como mártir é injetar sangue nas veias da sociedade”.
p. 51 - O regime endurece e em nome da guerra os inimigos internos são eliminados.
Véu Islâmico
p. 7 - Depoimentos de lideranças religiosas advertem que o uso do véu tornou-se obrigatório para proteger as mulheres contra “virtuais estupradores”
p. 8 - Os códigos de vestimenta se transformam em pura ideologia classificando a população em fundamentalista e progressistas.
Passado Persa
Sem referências.
Dinastia Pahlavi
Sem referências.
Aiatolá Khomeini
Sem referências.
Guerra Irã/Iraque
p. 12 - O Iraque declara oficialmente guerra contra o Irã
p. 14 - Aviões de caça iraquianos bombardearam Teerã.
p. 18 - O Irã sofre numerosas baixas em ataque contra Bagdá.
p. 20 - Os mercados ficam sem estoques pois a população acredita em uma guerra longa.
p. 21 - O Iraque bombardeia refinarias de petróleo iranianas.
p. 27 - O Irã era um “reservatório humano”, de mártires.
p. 28 - Na escola, duas vezes por dia, os alunos rezavam em nome das vítimas da guerra.
p. 32 - Os meninos eram preparados para ira à guerra. Prometiam à eles chaves de plástico para entrarem no paraíso
p. 35 - Milhares de jovens, com a chave no pescoço, morrem em campos minados.
p. 48 - O governo iraniano recusa um cessar fogo proposto pelo Iraque.
p. 75 - Marjane vê seus vizinhos mortos em escombros depois que uma bomba atingiu sua casa.
Temática familiar
p. 10 - 1980: antes que a situação piorasse, Marji e seus pais saem em viagem para a Europa.
p. 39 - As festas continuavam nos espaços privados, com música e bebidas alcoólicas fabricadas nos porões das casas.
p. 54 - Taher Talichi, tio de Marjane, morre por não conseguir uma licença que permitiria a ele operar o coração fora do país.
p. 64 - Os pais de Marjane viajam para a Turquia e trazem cartazes do Iron Maiden e Kim Wilde.
p. 66 - Marji é repreendida na rua por duas mulheres de chador por estar vestida com os “símbolos da decadência ocidental”.
p. 77 - Em 1984, já com 14 anos, Marjane é expulsa de sua escola e enfrenta problemas com a nova professora ao discordar das informações dadas por ela sobre a República Islâmica.
p. 80 - Os pais de Marjane decidem enviá-la para a Áustria para estudar em um liceu francês

APÊNDICE C – *Persépolis*, Tomo 3

Revolução Iraniana
p. 20 - Compara a direita francesa no contexto da revolução de 1779, com os radicais do seu país.
Temática Religiosa
p. 17 - Em visita aos pais de uma amiga no Tirol, Marjane vai à Igreja e participa de uma celebração católica.
Véu Islâmico
p. 79 - O véu é o nome da última parte desse Tomo. Após 4 anos afastada do Irã, Marjane decide retornar à casa dos seus pais em Teerã, abrindo mão da liberdade que ali havia conquistado.
Passado Persa
Sem referências.
Dinastia Pahlavi
Sem referências.
Aiatolá Khomeini
Sem referências.
Guerra Irã/Iraque
p. 12 - Seus amigos mais próximos no Liceu francês austríaco aproximaram-se dela, motivados pela sua experiência com a guerra.
Temática familiar
p. 01 - Em novembro de 1984, Marjane muda-se para uma pensão mantida por freiras. p. 21 - Lê autores clássicos da filosofia e da política, como Bakunin, Sartre, Simone de Beauvoir, Freud... p. 24 - Marjane é expulsa da pensão e muda-se para a casa de uma amiga. 34 - Revela que o seu primeiro passo na assimilação da cultura ocidental foi a partir do conceito de “libertação sexual” que suas amigas experimentavam ao transar com vários homens diferentes. p. 44 - Após um ano e meio morando em Viena, Marjane passa a conviver em uma habitação coletiva com amigos homossexuais. p. 55 - Ao interagir com a literatura ocidental, Marjane descobre os conceitos de niilismo e anarquia. Temas recorrentes nos diálogos com seus amigos. p. 65 - Marjane conhece Markus, seu primeiro amor. Nessa fase descreve sua experiência com drogas como a maconha.

APÊNDICE D – *Persépolis*, Tomo 4

Revolução Iraniana
Sem referências.
Temática Religiosa
p. 7 - Murais com mártires: “O mártir é o coração da história”.
p. 80 - O regime conquistou o poder absoluto: opositores executados ou evadidos.
p. 91 - 1994: A imprensa iraniana passa a sofrer censura.
Véu Islâmico
p. 53 - Convocação realizada no anfiteatro da Universidade discute: “A conduta moral e religiosa”.
Passado Persa
Sem referências.
Dinastia Pahlavi
Sem referências.
Aiatolá Khomeini
Sem referências.
Guerra Irã/Iraque
p. 11 - O pai de Marjane conta-lhe sobre o fim da guerra, com a execução de prisioneiros políticos pelo governo iraniano.
Temática familiar
p. 3 - 1988: Marjane retorna a Teerã depois de passar 4 anos em Viena.
p. 8 - Readaptação de Marjane ao cotidiano iraniano.
p. 28 - Marjane passa a frequentar psicoterapeutas e psiquiatras, mas abandona os remédios e decide sozinha resolver seus problemas.
p. 38 - 1989: Marjane é aceita na Faculdade de Artes em Teerã.
p. 62 - Marjane questiona o comportamento público e o privado como uma espécie de esquizofrenia.
p. 72 - 1991: Marjane se casa. Com um mês de casamento já dormiam separados.
p. 84 - Encorajada pelos pais e alguns amigos intelectuais iranianos, Marjane decide aprender.
p. 86 - Projeto para a criação de um parque temático realizado por Marjane é recusado por não conter símbolos religiosos.
p. 95 - Marjane se separa e em 1994 deixa o Irã para viver na França.

APÊNDICE E – O Paraíso de Zahra

Temática Religiosa
p. 25 - O narrador denuncia o abandono de Deus e o uso da sua imagem pelos militares como um “sudário da morte”.
p. 49 - O chamado para a oração diário é acompanhado por gritos de protesto.
p. 84 - Comentários sobre a morbidez das ruas que apresentam nomes de mortos transformados em mártires pelo regime.
p. 140 - Zahra e sua amiga entram para orar em uma igreja cristã.
p. 188 - Criminalização do corpo feminino pelos “guardiões da moral”.
Protestos populares
p. 40 - 15 de junho de 2009: cerca de 3 milhões de pessoas vão às ruas protestar contra Ahmadinejad.
p. 59 - O irmão de Mehdi denuncia a pouca cobertura da imprensa nos protestos de 2009.
p. 138 - As “Mães de Luto” protestam no parque às sextas-feiras e são denunciadas pelos policiais por estarem perturbando a ordem pública.
Perseguição política
p. 35 - O irmão de Mehdi declara já ter sido preso pelo governo em razão de seu antigo blog.
p. 44 - Provas legais atestam que uma fotojornalista canadense foi espancada, estuprada e morta depois de ser pega fotografando manifestantes na prisão de Evin.
p. 85 - Execução pública por enforcamento de dois jovens homossexuais
p. 167 - O poeta Omar Khayyan é comparado à um hacker, um inimigo das Repúblicas Islâmicas.
p. 173 - O assassinato de Neda Eghbal em plena luz do dia é citado.
Denúncias contra o governo
p. 26 - Os guardas revolucionários invadem os hospitais na busca de manifestantes perdidos.
p. 46 - Os componentes do parlamento iraniano são retratados como abutres.
p. 125 - Denúncia contra as condições desumanas com que os presos políticos são tratados na prisão de Evin. Amigo de Mehdi é estuprado na prisão.
p. 162 - O irmão de Mehdi visita o cemitério Paraíso de Zahra onde as vítimas do governo são enterradas.
p. 200 - O corpo de Mehdi só é liberado sob a assinatura de um documento que proíbe a autópsia do corpo.
Apelo à liberdade
p. 21 - “A cidade estremeceu com os gritos de desabafo”.
p. 177 - Uma nova guerra começa na internet através de informações que circulam burlando o sistema de controle governamental dos conteúdos reproduzidos on-line.
p. 225 - O irmão de Mehdi sai do Irã através pelas fronteiras do Curdistão.
Mahmoud Ahmadinejad
p. 19 - Panfletos espalhados pelas ruas de Teerã atestam contra o presidente.
p. 53 - Retratado como o preferido do “professor”.
Aiatolás
p. 25 - Os aiatolás Khomeini e Khamenei são retratados como espantalhos.
p. 53 - O líder supremo discursa uma semana depois das eleições na Universidade de Teerã. Trechos do discurso oficial são dirigidos ao 12º Imã.
p. 90 - Khomeini e Khamenei são representados como a justiça dos guindastes.
p. 168 - O Judiciário da República Islâmica e seus líderes religiosos são representados como uma engrenagem onde o “tempo é medido pela dor”.
Saga de Zahra
p. 18 - Zahra conclui que seu filho, Mehdi sumiu nas manifestações contra as eleições de Mahmoud Ahmadinejad organizada na Praça da Liberdade.
p. 36 - A busca pelo filho segue na casa de detenção Evin, famosa por receber perseguidos políticos.
p. 77 - Zahra procura o eu filho no IML.
p. 99 - Zahra visita a “câmara onde os deputados de Deus fazem a Justiça Revolucionária”.
p. 209 - Zahra recebe a visita dos representantes do Ministério da Inteligência, que a pressionam para assinar um termo atestando o martírio de Mehdi.
p. 222 - Zahra enterra seu filho no cemitério “Paraíso de Zahra”.