

# A ESPIRITUALIDADE POLÍTICA NA MODERNIDADE

## A leitura de Foucault sobre as transformações políticas no Irã

### SPIRITUALITY POLICY IN THE MODERN ERA: Foucault's reading on the political changes in Iran

Joel Birman\*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é analisar a leitura de Foucault sobre as transformações políticas no Irã, a partir dos anos 1970, tomando como referência a emergência de uma "espiritualidade política", que se deu no esteio das rupturas entre Estado (através da força militar) e sociedade. O texto explora teoricamente as noções de finitude e atualidade, a fim de compor o quadro interpretativo para as reportagens de ideias, que serviram de método de trabalho foucaultiano para lidar com o acontecimento em sua temporalidade na qual passado, presente e futuro se encontram articulados. O artigo sublinha que na contramão da modernidade ocidental, o Irã restaura a religião como norteadora do campo social.

**Palavras-chave:** política; modernidade; Foucault; Irã.

**Abstract:** This study aimed to analyze Foucault's reading on the political changes in Iran, from 1970, based on the emergence of a "political spirituality", which occurred in the wake of the breaks between the State (through military force) and society. The text theoretically explores the notions of finitude and present time, in order to make up the interpretive framework for the reporting of ideas, which served as Foucault's working method to handle the event in its temporality in which past, present and future are articulated. The article points out that against Western modernity, Iran restores religion as guiding the social field.

**Keywords:** politics; modernity; Foucault; Iran.

## I. Preâmbulo

O Irã está decididamente na ordem do dia nos tempos recentes, pelas longas conversações diplomáticas que realizou com os Estados Unidos, a China, a Rússia e alguns países europeus nos últimos dois anos, para a desativação de centrífugas de enriquecimento de urânio que empreendia já há alguns anos. Isso porque aqueles países suspeitavam que o Irã tinha efetivamente a intenção de se tornar uma potência atômica, apesar de o governo deste reiterar, em todas as ocasiões possíveis, que o enriquecimento de urânio que realizara era voltado apenas para fins pacíficos.

---

\* Psicanalista. Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos e do Espace Analytique. Professor Titular do Instituto de Psicologia da UFRJ. Professor Adjunto do Instituto de Medicina Social da UERJ. Diretor de Estudos em Letras e Ciências Humanas da Universidade Paris VII. Pesquisador associado do Laboratório "Psicanálise e Medicina e Sociedade". Professor associado da École Doctorale de Psychanalyse da Universidade Paris VII. Pesquisador e Consultor Ad-hoc do CNPq.

Foi em torno desse impasse decisivo que aqueles países, com a indubitável liderança norte-americana, bloquearam economicamente o Irã no cenário internacional e congelaram os seus capitais financeiros no Ocidente nos últimos anos, para obrigar aquele, pela penúria, a recuar de seus avanços perigosos no domínio da tecnologia nuclear. Estando, assim, sufocado por tal congelamento de seus bens, que se desdobrava inequivocamente em problemas internos importantes, o Irã acabou por ceder à pressão internacional e estabeleceu um acordo com aquelas grandes potências, para superar o *imbróglio* que já lhe causava múltiplos impasses e prejuízos, tanto no campo econômico quanto no político.

Evidentemente, o que estava em pauta nesse longo episódio político e diplomático era mais um capítulo do já longo conflito estabelecido entre o Irã e os Estados Unidos, secundado por outras potências ocidentais, que se iniciou em 1979 com o que se denominou, então, de revolução iraniana, na qual o Aiatolá Khomeini assumiu o poder político do país, e forjou, assim, de maneira inesperada, um Estado teológico-político, fundado na tradição Islâmica de orientação xiita. Constituiu-se, assim, a República Islâmica como uma novidade absolutamente surpreendente no cenário internacional.

Dessa maneira, de forma decidida, o Irã rompeu com a suposta modernização em estilo ocidental, sustentada pelo regime antigo Xã, que era, como se sabe, aliado incondicional dos Estados Unidos e de outras potências ocidentais há muitos anos. Contudo, o Irã nunca foi efetivamente colonizado por potências estrangeiras, pois foi inicialmente tutelado pela Inglaterra desde os anos 20 do século passado e, em seguida, com o regime do antigo Xã, pelos Estados Unidos, no qual este auferia lucros espantosos com a exploração de seus recursos energéticos, de forma que a invasão e a tomada surpreendentes da embaixada norte-americana em Teerã no calor da hora dos embates revolucionários se transformaram, imediatamente, no símbolo maior de ruptura com a hegemonia norte-americana no país e da derrubada do regime despótico do Xã, ao mesmo tempo. Enfim, o mundo foi virado de ponta-cabeça.

Essa ruptura e derrubada surpreendeu o mundo todo de maneira inequívoca, pois ninguém acreditava que um regime armado militarmente até os dentes e contando com um violento poder de polícia, associado ainda que era no campo político internacional de uma superpotência como os Estados Unidos,

poderia ser derrubado como um castelo de cartas pela potência da voz e dos discursos dos *mollahs*, que se disseminavam, então, como um formigueiro por todo o espaço social iraniano. Era a vitória inquestionável do Islamismo contra a suposta modernização ocidental, comandada ostensivamente pelos Estados Unidos.

É claro que, para os Estados Unidos, o que estava ainda em causa nessa derrota no Irã era a repetição do mesmo, qual seja, a rememoração do sabor amargo que experimentara quando de sua derrota na guerra do Vietnã, mesmo que, no Irã, os Estados Unidos não tenham participado diretamente de enfrentamentos bélicos como aconteceu no Vietnã e onde não ocorreu naquele uma guerra propriamente dita, do estrito ponto de vista militar. Não obstante essas diferenças, os interesses norte-americanos foram também frontalmente contrariados no Irã, de forma que, mais uma vez, num pequeno espaço de tempo, a superpotência norte-americana foi derrotada por um pequeno país, numa nova vitória maiúscula de Davi contra Golias.

Assim, pela configuração teológico-política dos embates em causa o Irã passou a ser considerado estando basicamente marcado pelo *fundamentalismo*, segundo a interpretação ocidental deste acontecimento crucial, pela conjunção inesperada que instituiu, efetivamente, entre a religião e a política, na qual a tradição do Islamismo xiita foi colocada no centro do espaço social iraniano.

Em decorrência disso, o Irã passou a se confrontar com os países árabes, marcados que eram estes pela tradição do Islamismo sunita, pretendendo ocupar, dessa maneira, a posição de nação hegemônica no Oriente Médio e promovendo, então, um desequilíbrio estridente nas relações de força estabelecidas pelo Ocidente. Além disso, aliado incondicional dos Estados Unidos no Oriente Médio, Israel era também o foco constante de tensão e de inimizade iraniana, única ponte de proximidade política que poderia existir de fato entre o governo do Irã e alguns dos países árabes.

Portanto, como desdobramento fundamental de tudo isso, nas décadas seguintes à dita revolução iraniana, o conflito estabelecido entre o Irã e o Ocidente se configurou insistentemente em torno da *problemática*<sup>1,2</sup> do fundamentalismo, pela qual a articulação explosiva entre os discursos da política e da religião norteava certamente os acontecimentos cruciais desse embate, que perduram ainda até hoje, de forma eloquente.

No entanto, é preciso evocar que a aprovação definitiva do acordo em questão depende ainda de uma aceitação efetiva dos fóruns políticos dos países concernidos, a saber, o parlamento do Irã e o Congresso norte-americano, nos quais os radicais desses dois campos polarizados se opõem decididamente aos acordos diplomáticos que foram realizados a duras penas. Porém, mesmo que os acordos sejam devidamente aprovados pelos parlamentares de ambos os lados em confronto, só o futuro dirá que se com isso se iniciou efetivamente outra etapa nas relações turbulentas que foram tecidas entre os Estados Unidos e o Irã nas últimas décadas. Certamente, no momento atual estamos ainda face ao imprevisível e ao imponderável, pois nada ainda indica que uma inflexão decisiva se realizou efetivamente pela mediação desse acordo político e diplomático que foi recentemente estabelecido.

É preciso evocar e sublinhar com toda a ênfase possível que o acordo diplomático em pauta se deve ainda à existência de outras razões, de ordem estratégica, que aproximou, inesperadamente, os interesses dos Estados Unidos e do Irã no registro da política internacional. Com efeito, ambos os países têm no Estado Islâmico (*Daesch*) um inimigo comum e a quem combatem militarmente na Síria e outras regiões do Oriente Médio, ainda que seja por razões diferentes. Assim, se o Irã pretende proteger o aliado regime de Assad e ainda combater os sunitas, pois, como se sabe, o *Daesch* é constituído por sunitas, os Estados Unidos, em contrapartida, consideram o *Daesch* uma ameaça para o equilíbrio político regional entre os seus aliados e representa, além disso, uma perigosa ameaça ao processo civilizatório, pelos métodos bárbaros que norteiam as suas práticas políticas e militares.

Contudo, se evoco aqui esse acontecimento político e diplomático recente, ocorrido em meados de 2015, é com a intenção de retomar o que estava em pauta efetivamente nos primórdios da então intitulada revolução iraniana, na qual, nos seus movimentos iniciais, delineou-se de maneira inédita e inesperada, pois inseriu na agenda da política internacional da época um imperativo original, qual seja, a constituição na cena internacional de uma *espiritualidade política*,<sup>3</sup> nas décadas finais do século XX.

Com efeito, num mundo globalizado e caracterizado ainda pelo acelerado desenvolvimento científico e tecnológico em âmbito internacional, delinearam-se, surpreendentemente, as linhas de força da revolução iraniana, que se

empreendeu na absoluta contramão dessas coordenadas. Além disso, é preciso sublinhar ainda que a dita revolução se realizou *contra* a inflexão supostamente modernizante do país realizado pelo antigo Xã. Daí a originalidade incontestável da experiência iraniana, concordemos com esta ou não dos pontos de vista político, social e religioso, mas temos que reconhecer o que ocorreu efetivamente de inédito nessa experiência, que relançou a religião no centro da estrutura do poder político contemporâneo.

Por isso mesmo, seria não apenas interessante como também revigorante para a prática do pensamento que se possa revisar e reler os textos cruciais que Foucault publicou sobre a transformação radical que ocorreu no Irã no calor da hora e que precederam temporalmente a queda definitiva do regime político do Xá, para delinear, assim, as linhas de força e as coordenadas que estavam, então, em pauta nos registros social, político e religioso, ao mesmo tempo.

A leitura realizada por Foucault da experiência iraniana gerou incontestavelmente algumas polêmicas, não apenas antes da tomada do poder político por Khomeini,<sup>4</sup> mas também posteriormente, quando o novo regime teológico-político começou a executar radicalmente os seus oponentes,<sup>5</sup> como se Foucault estivesse literalmente identificado e até mesmo entusiasmado com o que se propunha de problemático e de inquietante nos desdobramentos posteriores da dita experiência política iraniana.

Não estou de acordo com esta interpretação, na medida em que empobrece a riqueza e a complexidade das leituras que foram empreendidas por Foucault no contexto social e político da efervescência dos acontecimentos, pelas hipóteses que enunciou sobre esses, assim como pelas sutis problematizações que empreendeu.

No entanto, é preciso enfatizar que a preocupação maior de Foucault sobre esse acontecimento crucial era a de apreender em estado nascente o que estava efetivamente em pauta nesta inflexão histórica ocorrida no cenário internacional, qual seja, a emergência inesperada no Irã de uma espiritualidade política, tal como ocorreu outrora no Ocidente na tradição do Cristianismo e no tempo histórico do Renascimento.<sup>6</sup> Além disso, Foucault enunciava ainda nas entrelinhas de alguns de seus textos que esse acontecimento crucial estivesse ocorrendo justamente no final do século XX, no qual o desenvolvimento científico

e tecnológico no Ocidente provocaria ruídos estridentes com a emergência política da espiritualidade.

Enfim, é para isso que vou me voltar neste ensaio.

## II. Reportagens de ideias

Em maio de 1978, o editor italiano Rizzoli se tornou um dos sócios acionistas do importante diário italiano *Corriere della sera* e nesta nova condição convidou Foucault para realizar contribuições regulares como articulista do jornal. Dessa maneira, poderia enunciar o seu ponto de vista crítico sobre os acontecimentos da atualidade, inscrevendo-se, assim, nas bordas entre o trabalho de campo do repórter e o do crítico dos acontecimentos recentes. Para isso, contudo, Foucault teria que ficar antenado para o que estivesse ocorrendo de significativo nos acontecimentos internacionais, para apreender, então, o que se anunciava como inovação eloquente no plano do pensamento.<sup>7</sup>

O convite de Rizzoli não foi certamente obra do acaso nem tampouco se restringiu apenas à escolha de uma estrela incontestável do campo intelectual internacional, para introduzir uma novidade atraente para os leitores nas páginas de *Corriere della sera*, na sua gestão. Isso porque Rizzoli era um antigo admirador de Foucault como intelectual e de sua obra, sendo o responsável pela tradução italiana de *A história da loucura na Idade Clássica*,<sup>8</sup> em 1963.

Contudo, Foucault faz uma contraproposta precisa ao editor, sugerindo a constituição de uma equipe de *intelectuais-repórteres*, que iriam realizar trabalho de campo como jornalistas, para apreenderem no calor da hora a configuração desses acontecimentos específicos que seriam as *ideias*,<sup>9</sup> delineando o momento em que estas nascem, desenvolvem-se e morrem. Com esse projeto teórico e político, Foucault propôs assim ao editor italiano a realização de múltiplas enquetes jornalísticas: sobre os Estados Unidos, por Alain Finkielkraut, sobre o Vietnã, com Susan Sontag, sobre a Hungria, com Arpad Astory, sobre a democratização espanhola, com Jorge Semprun, assim como sobre o suicídio coletivo ocorrido na Guiana promovido pela seita do pastor Jones, por Ronald Laing, e sobre o *beat-people*, por André Glucksmann.<sup>10</sup> Nem todas essas reportagens foram efetivamente realizadas, mas a que se destacou de fato nesse

conjunto foi a de Foucault sobre a experiência radical que estava em curso no Irã.

No que concerne ao projeto teórico de Foucault sobre as ditas reportagens de ideias, é preciso colocar devidamente em destaque e não perder de vista o que estaria aqui em pauta na sua especificidade. Assim, Foucault se mostrava, então, evidentemente sensível e bastante surpreso com a multiplicação de novos acontecimentos que ocorriam na esfera internacional, de forma que a configuração do mundo de então estava se transformando radicalmente de maneira decisiva e eloquente. No que concerne a isso, não apenas as grandes ideologias que marcaram o século XX estavam morrendo, como também outras estariam nos submergindo pela sua monotonia.<sup>11</sup> Contudo, na contramão dessas derrocadas e monotonia o mundo contemporâneo seria o cenário de múltiplas novidades, movidas que essas seriam pelo que há de inesperado e pela originalidade dessas, como enunciou Foucault com precisão:

O mundo contemporâneo, ao inverso, formiga de ideias que nascem, se agitam e desaparecem, sacudindo as pessoas e as coisas. E isso não somente nos círculos intelectuais ou nas Universidades da Europa Ocidental, mas também em escala mundial e oriundas também de outras minorias ou povos que a história até hoje não estava habituada a falar ou a escutar.<sup>12</sup>

Portanto, Foucault colocava em devido destaque a emergência decisiva das ideias novas que transcendiam em muito os restritos círculos intelectuais e universitários, mas que principalmente se enunciavam, em contrapartida, pelos novos acontecimentos sociais e por novos atores da cena internacional, que eram até então desconhecidos. Desse modo, novos agenciamentos estariam se delineando em diferentes espaços sociais em escala planetária. Em decorrência disso, pôde enunciar de maneira peremptória que existem muito mais ideias no mundo do que podem pensar os intelectuais e que essas teriam muito mais força e paixão do que poderiam pensar os políticos.<sup>13</sup> O que se impõe, então, é que se deveria ficar bem atento às ideias que fazem, assim, vertiginosamente a sua emergência histórica não nos livros, mas de maneira bem mais eloquente e radical no registro vivo dos acontecimentos. Foucault insiste sobre esses tópicos:

É necessário assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nas quais elas manifestem a sua força, nas lutas que nos conduzimos pelas ideias, contra ou a favor delas.<sup>14</sup>

Assim, enfatizando e relativizando ao mesmo tempo a potência efetiva das ideias, Foucault estabeleceu a conjunção crucial que existiria entre os registros da ideia e do acontecimento:

Não são as ideias que movem o mundo. Mas é justamente porque o mundo tem ideias (e porque ele as produz muito continuamente) que ele não é conduzido passivamente por aqueles que o dirigem ou por aqueles que queriam lhes ensinar a pensar de uma vez por todas.<sup>15</sup>

Vale dizer, as ideias seriam certamente eventos fundamentais para o curso do mundo, promovendo transformações e inflexões radicais no plano dos acontecimentos, capazes que seriam não apenas de engendrá-los mas também de norteá-los, de maneira decisiva. Seria por conta disso que se poderia resistir, então, ao *poder* e inventar ativamente múltiplas estratégias de *contrapoder*, para que se pudesse de fato engendrar formas de resistência que desconstruíssem os congelados poderes instituídos. Daí porque a importante articulação teórica e estratégica proposta por Foucault entre os registros da ideia e do acontecimento.

Porém, se foi com esse projeto teórico que Foucault procurou condensar a sua participação direta nas reportagens de ideias para o jornal italiano *Corriere della sera* e que lhe orientaram também nas suas reportagens sobre o Irã nos primórdios de sua experiência radical, tal projeto se inscrevia, além disso, na sua concepção sobre o trabalho filosófico na modernidade, de maneira orgânica e sistemática, como veremos a seguir.

### III. Finitude e atualidade

Assim, seria possível enunciar e enfatizar devidamente que a especificidade do trabalho filosófico na modernidade se centraria no campo da *atualidade* e não mais numa reflexão sobre o *passado*, quando, na pré-modernidade, o trabalho da *filosofia* estaria intimamente articulado ao da *história da filosofia*. Enunciar, pois, que a filosofia pretende se voltar para as problemáticas que se inscrevem na atualidade implica dizer que a filosofia estaria diretamente engajada senão na resolução das questões do *presente*, pelo menos na sua problematização, com vistas não apenas a promover a solução dessas, mas também a influenciar os seus contemporâneos na *direção* a ser empreendida para as suas possíveis resoluções e superações.

Disso decorre certamente que a filosofia estaria também voltada para o tempo *futuro*, pois no interesse pelas questões do presente o que estaria



efetivamente em pauta seriam os desdobramentos das questões do presente no tempo do futuro. Portanto, o que estaria aqui em pauta seria a reorientação geral da prática da filosofia no seu foco estratégico voltado sobre a atualidade e não mais incidindo sobre a história da filosofia, de forma que nesta ênfase sobre o tempo presente seria também o futuro o que estaria em questão e não mais apenas o tempo do passado.

Seria esta reviravolta no discurso filosófico o que seria crucial na emergência histórica da modernidade, na qual a problemática da *finitude* foi constituída na filosofia crítica de Kant, tal como Foucault já enunciara em 1966, na obra intitulada *As palavras e as coisas*.<sup>16</sup> Com efeito, se em *Nascimento da clínica*, obra publicada em 1963,<sup>17</sup> Foucault enfatizara já a importância assumida pela problemática da finitude na constituição da modernidade – na qual a questão da *morte* seria constitutiva da *vida* enquanto tal como foi tematizada e sistematizada pela emergência no discurso médico da *anátomo-clínica* – que foi secundada em seguida pela *psicanálise* com Freud, ao pensar o sujeito no conflito sempre recomeçado e relançado entre as pulsões de vida e de morte, e na *analítica existencial* com Heidegger –, foi sem dúvida em *As palavras e as coisas* que a tese da finitude foi pensada com mais agudeza no campo da emergência do discurso filosófico na modernidade.

Em decorrência disso, na arqueologia do saber então empreendida por Foucault os saberes passaram a ser forjados numa outra *episteme*, na qual as categorias de *tempo* e de *história* foram colocadas na matriz da produção dos discursos, de forma que estes passaram a ser modulados na sua espessura por aquelas categorias.<sup>18</sup> Portanto, seria pela ênfase que foi colocada na problemática da finitude que os saberes passaram a ser construídos pelas categorias de tempo e de história, signos eloquentes que estes seriam para a configuração da dita problemática da finitude. Com isso, a ruptura com a *episteme* da *representação* estaria, assim, definitivamente consumada, pois nesta o pensamento não se pautaria pela finitude, isto é, pelas categorias de tempo e de história,<sup>19</sup> mas no exterior destas, por outras categorias que lhe configurariam e modulariam na sua espessura.

Pode-se afirmar, assim, que no discurso teórico de Foucault a formulação da tese sobre a finitude na modernidade estaria intimamente relacionada à ênfase colocada no trabalho da filosofia voltado, nesse contexto histórico, para

a atualidade, *frente e verso*, que estas seriam, então, da mesma problemática. Vale dizer, seriam por estas duas marcas e signos maiores que o discurso da filosofia se forjaria desta forma na modernidade, de modo específico.

De maneira ao mesmo tempo orgânica e sistemática, o discurso filosófico de Foucault teria já tecido rigorosamente as articulações existentes entre os registros da ideia e do acontecimento, no tempo histórico da modernidade, ao destacar como signo eloquente do discurso da arqueologia do saber as problemáticas da finitude e da atualidade. Portanto, a proposição da dita reportagem de ideias aqui se inscrevia, de fato e de direito, de maneira insofismável e lapidar.

Como se sabe, Foucault voltou posteriormente a formular a importância crucial da problemática da atualidade no discurso da filosofia na modernidade, ao empreender o comentário rigoroso sobre o ensaio de Kant, sobre o Iluminismo,<sup>20</sup> em pelo menos dois textos, de 1984, de maneira sistemática, que tinham, aliás, o mesmo título: “Qu’est-ce que les Lumières?”<sup>21,22</sup>. Em ambos, o que estava sempre em pauta, com efeito, era a preocupação teórica de Kant com a atualidade, como marca inconfundível que seria esta do discurso filosófico na modernidade.

No entanto, além dessas duas referências teóricas, é preciso evocar que Foucault também se voltou ainda para a leitura da problemática da filosofia centrada na atualidade em duas outras ocasiões anteriores, quais sejam, na conferência realizada em 1978, na Sorbonne, na Société Française de Philosophie, e em 1983, na Universidade da Califórnia, em Berkeley. A primeira foi publicada sob o título “Qu’est-ce que la critique?” (“Critique et Aufklärung”), em 1990,<sup>23</sup> enquanto a segunda foi intitulada “La culture de soi”.<sup>24</sup>

Se estou evocando, no entanto, essas duas últimas intervenções teóricas de Foucault sobre a problemática da filosofia voltada para a atualidade, que está aqui em questão, é para ressaltar que em ambas Foucault também assinalou nos seus ensaios que foi no seu texto sobre o Iluminismo que Kant passou a se inscrever no espaço público da mídia e não ficou mais restrito ao espaço da universidade. Teria Kant inaugurado historicamente, assim, um trabalho efetivo de *jornalismo filosófico*, isto é, a inserção orgânica do trabalho da filosofia no espaço público, inscrito que seria este na imprensa.

Portanto, pode-se enunciar que ao propor ao diário italiano *Corriere della sera* o que intitulou de reportagens de *ideias*, Foucault estaria não apenas retomando e repetindo o gesto inaugural de Kant, empreendido no final do século XVIII, mas também promovendo a sua efetiva renovação diferencial, pela amplitude dos novos temas que a atualidade certamente impunha, como um imperativo insofismável que seria do tempo vertiginoso da contemporaneidade.

Porém, podemos constatar ainda que a totalidade do percurso teórico de Foucault se pautou pela articulação íntima que sempre estabeleceu entre os registros do acontecimento e da ideia, pelos quais as problemáticas da atualidade e da finitude foram devidamente realçadas. Vale dizer, das diversas obras iniciais norteadas pela *arqueologia do saber*<sup>25,26,27,28,29</sup> que empreendeu de maneira sistemática até as diversas publicações finais sobre a *estilística da existência*<sup>30,31</sup> realizadas na posterioridade do seu percurso teórico, passando pelas múltiplas obras sobre a *genealogia do poder*<sup>32,33</sup>, o que estava sempre em pauta para aquele eram as problemáticas de finitude e da atualidade, nas quais as conjugações entre os registros do acontecimento e da ideia estavam, dessa maneira, sempre no rol de sua preocupação como pesquisador.

Portanto, foi norteadado, assim, por esse arcabouço teórico bem delineado e definido, que Foucault foi realizar o seu trabalho de campo como jornalista e empreender as suas reportagens de ideias sobre o Irã, que estava, então, atravessado por uma grande ebulição social e política.

#### **IV. Modernização arcaica?**

Não obstante a retomada e a repetição inegáveis do gesto teórico de Kant para focar o trabalho da filosofia no registro da atualidade, a renovação de Foucault desse gesto inaugural se circunscreveu também pela mediação de seu trabalho de campo como jornalista e não apenas como erudito que trabalha somente sobre fontes escritas. Assim, escreveu inúmeros textos sobre os acontecimentos que estavam então em curso no Irã baseado no seu trabalho de campo, no qual entrevistou militantes e líderes dos movimentos sociais que estavam em marcha, além, é claro, de líderes religiosos. Porém, evitou intencionalmente entrevistar o que denominou de “políticos profissionais”, para não receber informações e interpretações controvertidas sobre o que estaria em

pauta nesses acontecimentos em curso, na medida em que estas e aquelas estariam sendo norteadas por escolhas partidárias.<sup>34</sup>

Dessa maneira, Foucault esteve em duas ocasiões diferentes no Irã, inicialmente de 16 a 24 de setembro de 1978 e em seguida, de 4 a 15 de novembro de 1978.<sup>35</sup> Como se pode depreender facilmente dessas datas, as viagens daquele ao Irã foram anteriores à assunção do poder político por Khomeini, que ocorreu apenas no início de 1979, se bem que a desconstrução efetiva do poder político do regime do Xã estava já em eclosão evidente, isto é, em franca ebulição e em pleno movimento. Nesses dois períodos, Foucault escreveu inúmeros textos sobre o que ocorria no Irã, baseando-se para tal nas entrevistas que realizou e no que assistia transcorrer nas ruas de Teerã.

O que precipitou a ida imediata de Foucault ao Irã foi, inicialmente, o incêndio do cinema Rex, Abadamn, que fez 377 vítimas, ocorrido em 19 de agosto de 1978,<sup>36</sup> além do massacre realizado em plena luz do dia pelo exército iraniano, de 2.000 a 4.000 pessoas na praça Djaleh, em Teerã, em 8 de setembro de 1978. Foram esses eventos sangrentos o que chamaram a atenção da opinião pública internacional para o que de fato estaria ocorrendo no Irã, de forma a transformar a experiência iraniana num acontecimento efetivo. Esse massacre intimidador da população e também eloquente por sua barbárie, e por isso mesmo intitulado como a “Sexta-feira negra”, pareceu ser na ocasião uma virada decisiva nos acontecimentos em curso na sociedade iraniana.<sup>37</sup>

Com efeito, esse massacre provocou a disjunção radical entre o povo iraniano e o exército, pois no registro mítico da tradição persa o exército não poderia jamais atirar contra o seu próprio povo, e se o fazia era porque não era certamente iraniano.<sup>38</sup> Passaram a circular, então, repetidos rumores no espaço social de que os que executaram os populares na praça pública deviam ser estrangeiros, pois tinham cabelos longos e falavam uma língua estrangeira.<sup>39</sup> Imaginou-se até mesmo que poderiam ter sido israelenses, mas esta suposição foi posteriormente afastada. Além disso, os comunistas foram também acusados por tais ignomínias, mas esta acusação foi também descartada.

Contudo, era certamente o exército quem tinha as funções militar e policial de aplacar a rebelião das massas, na medida em que o Xã já tinha sido, então, abandonado, até mesmo pelos privilegiados.<sup>40</sup> Com efeito, algumas soluções

políticas começaram a ser levantadas para a superação da grave crise política, com a participação do Xã e principalmente com a exclusão deste.

No entanto, o próprio exército recuou dessa posição sanguinária logo em seguida, de forma que a queda definitiva do regime do Xá e a assunção decisiva do poder político por Khomeini se deram posteriormente sem nenhum derramamento de sangue, para surpresa ampla, geral e irrestrita do mundo todo.

Não obstante ser, então, considerado o quinto exército do mundo do ponto de vista numérico, recebendo, além disso, altos recursos oriundos da exploração do petróleo, que lhe permitia adquirir equipamentos tecnologicamente avançados, o exército iraniano não constituía efetivamente uma unidade, pois era dividido em pelo menos três partes, sem considerar, é claro, os 30.000 ou 40.000 conselheiros militares norte-americanos presentes no Irã. Contando, assim, com cerca de quatro milhões de pessoas, o exército não tinha nem uma base social consistente nem tampouco participava efetivamente do desenvolvimento econômico do país.<sup>41</sup> Todos os equipamentos eram comprados no estrangeiro, de modo que se poderia afirmar com certeza de que não existia no Irã uma estrutura econômico-militar que fosse sólida.<sup>42</sup>

Além disso, não havia uma importante ideologia militar no exército, de forma que este nunca pôde realizar um enquadramento efetivo da nação para forjar, então, um projeto político nacional na modernidade, ao longo de toda a história do Irã,<sup>43</sup> como ocorreu na história de alguns países árabes, como no Egito com Nasser, e com diversos países sul-americanos. Pode-se afirmar assim, com efeito, que se o exército iraniano teve inicialmente o inequívoco selo russo na sua constituição moderna, em seguida foi marcado pelos ingleses e finalmente passou a ser caracterizado pela decisiva influência norte-americana, o Irã nunca foi formalmente colonizado por nenhuma das grandes potências, como já se afirmou acima.

Porém, com os massacres sangrentos acima citados a disjunção que já existia entre o exército e a nação na estrutura social iraniana se agudizou intensamente, de forma que o exército passou a ser identificado com a representação do estrangeiro, isto é, com o que é alheio à nação, perdendo, assim, qualquer legitimidade.

Contudo, o forte tremor de terra que ocorreu em Tabass, pouco antes do massacre de setembro, evidenciou de maneira eloquente, em conjunção com

este, como o exército não se voltou nem para a ajuda dos feridos e a retirada dos mortos nem tampouco para a reconstrução da cidade, de maneira que se constituiu, então, uma ajuda espontânea e ativa do povo iraniano em solidariedade pelos mortos e feridos.

Pode-se dizer, assim, de forma incisiva que se a terra tremeu destruindo violentamente as coisas, em contrapartida, reuniu fraternalmente os vivos, em memória dos mortos e pela afirmação eloquente da vida, agindo o povo iraniano quase em uníssonos contra a truculência sangrenta do regime despótico do Xã.<sup>44</sup> Foi nesse contexto decisivo que a reversão das expectativas efetivamente se configurou, aparentemente de maneira mágica, pela rebelião pacífica do povo contra o exército, engendrada que esta foi pela mediação ativa da religião, que indicava de maneira eloquente a explosão social que estava em jogo nesse momento crucial de virada dos acontecimentos, que passaram, então, a se acelerar de maneira insistente e decisiva.

Assim, foi o discurso religioso que passou a galvanizar agora a ação das massas populares em revolta, delineando os pontos-chave e as coordenadas cruciais para o norteamento do campo social. O Irã retomava, assim, a sua tradição viva e as suas linhas de força fundamentais com vistas ao futuro e contra a suposta modernização ao estilo ocidental instituída pelo Xá.

Com efeito, na leitura realizada por Foucault era o Xá quem representava vivamente o que era arcaico no país e não a modernidade, invertendo, dessa maneira, a interpretação que era então vigente no Ocidente, pois o Irã estava dividido e partilhado minuciosamente por áreas econômicas de interesses pelo Xá. Assim, as peças que eram produzidas pela suposta industrialização iraniana promovida pelo Xã eram todas importadas da Coreia e podiam ser encontradas facilmente nos bazares como provenientes desta. Evocavam pelo seu arcaísmo os produtos industriais ocidentais no século XIX, de forma que decididamente o discurso da modernização não se sustentava,<sup>45</sup> de fato e de direito. Enfim, a dita modernização industrial do regime do Xã não passava de uma mal-ajambrada e inconsistente peça de propaganda do governo, que evidenciava a céu aberto, para quem quisesse ver, as suas fendas.

Nesse contexto, somente contava a tentativa de reconstrução e reorientação do país a partir do espaço social permeado fartamente pelo discurso religioso, que fornecia os liames e as palavras de ordem fundamentais

para transformar o Irã numa unidade efetiva. No que tange a essa questão, é preciso dizer ainda que se é verdade que uma parcela dos clérigos xiitas foram devidamente enquadrados pela religião oficial, pelas doações polpudas que receberam desde sempre do poder, é verdade também, em contrapartida, que outra parcela dos clérigos, nas suas pregações cotidianas nas ruas e em torno das mesquitas, estavam efetivamente ao lado do povo humilde em revolta.

Assim, é possível enunciar que a revolta popular iraniana evoca as grandes manifestações camponesas que ocorreram na Alemanha, no século XVI, quando as massas populares tinham a religião como único ponto de sustentação para alavancarem a sua revolta contra o poder político tirânico e os grandes proprietários de terra. Portanto, a religião era certamente a força constitutiva do tecido social iraniano no que este tinha de mais fundamental e não era, então, apenas uma mera ideologia que sustentava, mas que encobria de fato a luta de classes.<sup>46</sup>

Vale dizer, na leitura que nos propõe Foucault, que a religião seria a forma discursiva por excelência em que se manifestam ostensivamente as camadas populares da população, quando estas enunciam diretamente os seus anseios mais fundamentais e sem qualquer outra mediação, como ocorreu nas célebres revoltas camponesas da Alemanha, no século XVI.

Foi por conta disso que Foucault enunciou muitas vezes, nos seus diversos textos sobre o Irã, que não era efetivamente uma revolução social o que estava em pauta,<sup>47</sup> na leitura marxista do que seja a revolução, mas a retomada eloquente da tradição iraniana num outro contexto histórico. Por isso mesmo, Foucault pôde sintetizar e condensar uma de suas interpretações fundamentais sobre o processo em curso da seguinte maneira:

Espantoso destino da Pérsia. Na aurora da história ela inventou o Estado e a administração. Ela confiou as receitas ao Islam e os seus administradores serviram de quadros para o império árabe. Mas deste mesmo Islam ela fez derivar uma religião que não cessou, através dos séculos, de dar uma força irredutível a tudo o que seria fundador de um povo, e que poderia se opor ao poder do Estado.<sup>48</sup>

Contudo, para conferir devidamente o peso simbólico e político da tradição islâmica no Irã, seria necessário destacar o significado da construção da cidade de Islamieh, que ocorreu após o desaparecimento da cidade de Ferdows por um tremor de terra que aconteceu há dez anos dos acontecimentos recentes que subverteram o regime do Xã e que precederam a desconstrução

de Tabass, que aconteceu também por um violento tremor de terra, como dissemos acima. Foi, assim, pela via estratégica de atribuir a esse acontecimento um significado genealógico decisivo, que Foucault sublinha a pré-história da derrubada do Xá, que ocorreu apenas posteriormente, iniciada de maneira decisiva em 1978 e concluída no início de 1979, com a fundação da República Islâmica e a assunção do poder político por Khomeini.

## V. Islamismo

Assim, com o tremor de terra que destruiu inteiramente Ferdows, a direção política do governo do Xá reconstruiu uma nova cidade administrativa, mas, em contrapartida, sob a direção dos religiosos, foram os artesãos e agricultores que reconstruíram uma outra cidade, contra todos os planos oficiais. Com o auxílio ostensivo dos religiosos, que em solidariedade levantaram fundos econômicos em todo o país por doação pública, uma nova cidade foi finalmente forjada, ao lado e contra a cidade administrativa construída pelo Xá. A nova cidade foi denominada de Islamieh. Pode-se dizer, assim, que a cidade de Islamieh foi construída “face ao governo e contra ele”.<sup>49</sup> O que estaria, então, em pauta, portanto, era já o Islam como potência viva do povo iraniano, contra o poder político do Xá, como o nome escolhido para a cidade seria o signo eloquente disso: Islamieh.

Deve-se sublinhar enfaticamente que isso se passou há exatamente dez anos, que precederam a queda do regime do Xá, mas o país já estava perigosamente dividido nos seus alicerces, entre a suposta modernização de estilo ocidental do governo do Xá e a tradição islâmica que pulsava fervorosamente no tecido social iraniano. Foi este arcabouço fissurado do país, subjacente no espaço social iraniano, que veio à tona com veemência e eloquência dez anos depois, de maneira inapelável, pois o trabalho permanente dos *mollahs* era realizado e evocado pelo povo iraniano, que se disseminava pelo tecido social de maneira contínua e consistente.<sup>50</sup>

Foi este canal religioso, efetivamente decisivo, na medida em que o Irã realizou uma transformação social e política radical, que pegou de surpresa todo o mundo, pois foi uma experiência na qual os iranianos colocaram literalmente suas vidas em risco, em nome de uma palavra de ordem islâmica que se impôs como um imperativo insofismável, como sintetizou Foucault com precisão:



Qual o sentido, para os homens que a habitam (este pequeno pedaço de terra cujo solo e subsolo são o cenário de estratégias mundiais), para buscar ao preço mesmo de suas vidas esta coisa da qual nós esquecemos a possibilidade desde o Renascimento e as grandes crises do Cristianismo: uma *espiritualidade política*.<sup>51</sup>

Vale dizer, foi em torno dessa espiritualidade política que o Irã realizou a sua experiência radical, recusando de maneira eloquente a modernização arcaica em estilo ocidental e propondo outro recomeço para a sua tradição, norteadada decisivamente pelo Islamismo. Seria justamente isso o que o Ocidente não poderia explicar nem compreender efetivamente, mas nem por isso Foucault poderia ficar alheio à sua novidade e à sua emergência histórica, inaugurando algo de ostensivamente novo no final do século XX, na medida em que se realizou num mundo não apenas globalizado, como também marcado por um enorme desenvolvimento científico e tecnológico.

Com efeito, o Irã estava, então, decisivamente instituindo pela mediação da religião o registro do espírito no campo da política, num mundo onde o espírito já tinha sido apagado e silenciado, isto é, num mundo sem espírito, título significativo, aliás, de um dos textos de Foucault sobre os inesperados acontecimentos em curso no Irã. Enfim, foi o campo da fé o que se impôs face ao pretense discurso da modernidade ocidental que foi implantado pelo regime do Xã, título eloquente, aliás, de outro texto de Foucault sobre os acontecimentos iranianos.

Era a espiritualidade política que estava certamente em pauta, nas linhas e nas entrelinhas dos acontecimentos cruciais no Irã, em 1979, com a assunção do poder político por Khomeini e a instituição da República Islâmica. Certamente, para empreender essa interpretação genial do processo em curso no Irã, Foucault se baseou fartamente nas suas pesquisas da Antiguidade e do Cristianismo, que foram realizadas no final do seu percurso teórico. Daí a complexidade e a finura da interpretação que construiu ao longo de suas reportagens de ideias sobre o Irã, que não foram, assim, apenas a resultante de seu trabalho de campo.

### **Referências bibliográficas**

DELEUZE, G. *Capitalisme et schizophrénie*, volume II. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1974.

\_\_\_\_\_. "À quoi rêvent les iraniens?" (1978a). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.

- \_\_\_\_\_. "L'armée, quand la terre tremble" (1978b). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "L'esprit d'un monde sans esprit" (1979). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "La culture de soi". In: FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. "La foi contre le chah". In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994. p. 683-688.
- \_\_\_\_\_. "Le chah a cent ans de retard". In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Les reportages d'idées". In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971). In: Foucault, M. *Dits et Écrits*. Volume II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que la critique?" (1978). In: FOUCAULT, M. Suivi de *La Culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que les Lumières?" (1984). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Raison et de deraison". *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1961.
- \_\_\_\_\_. "Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne" (1974). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Téhéram la foi contre le chah". In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Une révolte à mains nues". In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Volume II. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La volonté du savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Chapitre VII. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la Clinique*. Une archéologie du regard médical. Paris: Gallimard, 1966.
- KANT, E. "Qu'est-ce que les Lumières?" In: KANT, E. *Oeuvre*. Volume II. Paris: Gallimard, 1985. (Pléiade).

---

## Notas

- <sup>1</sup> Foucault, M. *Dits et écrits*. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.
- <sup>2</sup> Deleuze, G. *Capitalisme et schizophrénie*, volume II. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- <sup>3</sup> Foucault, M. "À quoi rêvent les iraniens?" (1978a). In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit.
- <sup>4</sup> Foucault, M. "Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne" (1974). In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 708.
- <sup>5</sup> Foucault, M. "L'esprit d'un monde sans esprit" (1979). Idem, p. 743-755.
- <sup>6</sup> Foucault, M. "À quoi rêvent les iraniens?" (1978a). Idem, p. 694.
- <sup>7</sup> Foucault, M. "L'armée, quand la terre tremble" (1978b). Idem, p. 662
- <sup>8</sup> Foucault, M. "Raison et de deraison". In: Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1961.
- <sup>9</sup> Foucault, M. "Les reportages d'idées". In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 706-707.
- <sup>10</sup> Foucault, M. "L'armée, quand la terre tremble" (1978b). Idem, p. 241.
- <sup>11</sup> Foucault, M. "Les reportages d'idées". Idem, p. 707.
- <sup>12</sup> Ibidem.
- <sup>13</sup> Ibidem.
- <sup>14</sup> Ibidem.
- <sup>15</sup> Ibidem.
- <sup>16</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Chapitre VII. Paris: Gallimard, 1966.

- 
- <sup>17</sup> Foucault, M. *Naissance de la Clinique*. Une archéologie du regard médical. Paris: Gallimard, 1966.
- <sup>18</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*. Capítulo VIII e IX, op. cit.
- <sup>19</sup> Ibidem.
- <sup>20</sup> Kant, E. “Qu’est-ce que les Lumières?” In: Kant, E. *Oeuvre*. Volume II. Paris: Gallimard, 1985. (Pléiade).
- <sup>21</sup> Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 562-578.
- <sup>22</sup> Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). Idem.
- <sup>23</sup> Foucault, M. “Qu’est-ce que la critique?” (1978). In: Foucault, M. *Suivi de La Culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- <sup>24</sup> Foucault, M. “La culture de soi”. In: FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- <sup>25</sup> Foucault, M. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- <sup>26</sup> Foucault, M. *Naissance de la Clinique*, op. cit.
- <sup>27</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, op. cit.
- <sup>28</sup> Foucault, M. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- <sup>29</sup> Foucault, M. *L’ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- <sup>30</sup> Foucault, M. *La volonté du savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- <sup>31</sup> Foucault, M. *L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- <sup>32</sup> Foucault, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- <sup>33</sup> Foucault, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971). In: *Dits et écrits*. Volume II, 1994 e Foucault, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1974.
- <sup>34</sup> Foucault, M. *Surveiller et punir*, op. cit.
- <sup>35</sup> Foucault, M. “L’armée, quand la terre tremble” (1978b). In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 662-669.
- <sup>36</sup> Ibidem.
- <sup>37</sup> Ibidem.
- <sup>38</sup> Ibidem, p. 665.
- <sup>39</sup> Ibidem.
- <sup>40</sup> Ibidem.
- <sup>41</sup> Ibidem, p. 665-666.
- <sup>42</sup> Ibidem, p. 666.
- <sup>43</sup> Ibidem.
- <sup>44</sup> Ibidem, p. 664.
- <sup>45</sup> Foucault, M. “Le chah a cent ans de retard”. In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 680-681.
- <sup>46</sup> Foucault, M. “La foi contre le chah”. Idem, p. 683-688.
- <sup>47</sup> Foucault, M. “Une révolte à mains nues” In: Foucault, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984, p. 701-704.
- <sup>48</sup> Foucault, M. “Téhéram la foi contre le chah”. In: *Dits et écrits*. Volume IV, op. cit., p. 688.
- <sup>49</sup> Foucault, M. “L’armée, quand la terre tremble” (1978b). Idem, p. 664.
- <sup>50</sup> Idem, p. 664-688.
- <sup>51</sup> Foucault, M. “À quoi rêvent les iraniens” (1978a). Idem, p. 694.

Recebido em: 25/11/2015

Aprovado para publicação em: 10/12/2015