

EM NOME DE DEUS: A ATUAÇÃO DO LÍDER SUPREMO DO IRÃ NO FIM DA GUERRA IRÃ-IRAQUE

In the name of God: The acts of Iran's Supreme Leader in the end of the Iran-Iraq War

Caio Ponce L. R. Freire

Lucas Barbosa

Universidade Federal da Paraíba

Resumo: O presente trabalho versa sobre a atuação do líder supremo do Irã, o aiatolá Ruhollah Khomeini, no processo de tomada de decisão que levou ao cessar-fogo que pôs fim à Guerra Irã-Iraque (1980-88). Para tanto, discutem-se não somente o papel da religião na política externa, como também o funcionamento do regime iraniano Velayat-e Faqih, instaurado pela Revolução Islâmica de 1979, e as condições nas quais se deu a guerra e, principalmente, nas quais a paz final foi alcançada.

Palavras-chave: Análise de Política Externa; Irã; Iraque; Líder Supremo.

Abstract: This paper deals with the role of Iran's supreme leader, ayatollah Ruhollah Khomeini, in the decision-making process that led to the ceasefire and that ended the Iran-Iraq war (1980-88). Therefore, not only the role of religion in foreign policy is briefly analysed, but also the operation of the Iranian regime Velayat-e Faqih, established after the 1979 Islamic Revolution, and the conditions in which the war was waged and, especially, in which the final peace was achieved.

Key-words: Foreign Policy Analysis; Iran; Iraq; Supreme Leader.

INTRODUÇÃO

No “primeiro dia do governo de Deus”, como o aiatolá Ruhollah Musavi Khomeini descreveu o primeiro dia da nova República Islâmica do Irã, ele argumentou que “as ameias da antiga fortaleza de dois mil e quinhentos anos do governo tirânico caíram, o poder satânico partiu para sempre e o governo dos oprimidos – que é o governo de Deus – foi estabelecido em seu lugar”¹ (KHOMEINI, 2010, p.266, tradução nossa). Este foi o discurso do clérigo em primeiro de abril de 1979, após a queda da monarquia do xá Reza Pahlavi. Khomeini, a partir de então, tornar-se-ia o Líder Supremo do novo regime iraniano, estando na maior posição hierárquica de poder e religião do país. Dado seu papel

¹ Originalmente: “This day of Farvardin 12, the first day of God's government, is to be one of our foremost religious and national festivals; the people must celebrate this day and keep its remembrance alive, for it is the day on which the battlements of the twenty-five hundred year old fortress of tyrannical government crumbled, a satanic power departed forever, and the government of the oppressed – which is the government of God - was established in its place”.

político, o aiatolá figura no presente trabalho como o objeto central da análise que se pretende fazer.

A partir do princípio elencado por Margaret G. Hermann (2001) de que, ao se tratar de política externa de um determinado país, deve-se procurar pela unidade competente de decisão (*authoritative decision unit*), identifica-se aqui o aiatolá Khomeini como a figura do “líder predominante” (*predominant leader*) que ocuparia esta posição de destaque no que concerne à atuação da República Islâmica. Ademais, admite-se que o plano de fundo religioso das ações levadas a cabo não somente pelo líder supremo, como também pelo regime iraniano oriundo da Revolução de 1979, são igualmente importantes para a presente análise. Encontra-se consonância com esta ideia na discussão de Valerie Hudson (2014) sobre os elementos abstratos e intangíveis que têm um peso importante nas decisões tomadas por fazedores de política.

A partir dessa abordagem, pretende-se discorrer sobre o papel do Líder Supremo aiatolá Khomeini no conflito Irã-Iraque que eclodiu no ano seguinte à fundação do novo regime. Destarte, o presente trabalho divide-se em quatro partes que pretendem não somente fazer um panorama teórico, como também discutir a prática dos atores do lado iraniano do conflito. Portanto, no primeiro momento, aborda-se a ideia do papel da religião, bem como dos líderes políticos, na atuação externa de um país. Na segunda parte, faz-se um panorama geral do funcionamento do sistema *Velayat-e Faqih* que foi implantado no Irã a partir da Revolução de 1979. No terceiro momento, tratam-se os contextos da guerra Irã-Iraque de 1980-88, bem como seu desenvolvimento e, por fim, na parte final, são trazidas considerações sobre os motivos que levaram ao fim do conflito, além de mensurar o papel do aiatolá Khomeini no processo como um todo.

1. A religião, o líder e o Estado

Hudson (2014) discute a importância de elementos abstratos, intangíveis, na maneira como são tomadas as decisões políticas, especialmente no que concerne às relações internacionais. Para a autora, aspectos culturais e identitários desempenham um papel importante na formulação de políticas, por auxiliarem um povo a responder coletivamente a perguntas fundamentais, tais como “quem somos nós” e “quem são os outros”. E,

considerando que muitas decisões são tomadas mais pela crença em um passado heroico ou em um futuro proeminente, do que por um cálculo racional, a maneira como essas perguntas são respondidas é de grande relevância.

Nesse contexto, é possível encontrar espaço para a religião. Um ator que goza de autoridade divina será capaz de determinar aquilo que é bom ou ruim, de “Deus” ou do “mundo”, sem ser questionado. Além disso, a crença religiosa pode ser utilizada como um ato discursivo a fim de criar um senso comum de ameaça, instrumentalizando-o como base para a securitização de determinados temas (SHEIKH *apud* FERREIRA; HONORATO, 2016). No entanto, Haynes (2009) demonstra na introdução de seu *Handbook of Religion and Politics* que as abordagens dominantes no campo das Relações Internacionais tendem a desconsiderar a religião como um fator relevante em política externa. As perspectivas mais tradicionais a tratam como algo demasiadamente abstrato, que não poderia influenciar concretamente a estrutura consolidada do sistema, e que estaria fadada a desaparecer, à medida que o mundo o mundo se modernizasse. O construtivismo, por exemplo, cujo foco está no papel das ideias, parece não ter desenvolvido um real interesse na análise da religião como agente de política externa.

O pensamento determinista sobre o desaparecimento da religião se tornou conhecido como tese da secularização ou modernização e teve seu florescimento no campo da sociologia especialmente nas décadas de 1950-60. De acordo com esse paradigma, vários fatores inerentes à modernização da sociedade, como o desenvolvimento econômico, a urbanização, o aumento nas taxas de escolaridade, e avanços na ciência e tecnologia, pouco a pouco haveriam necessariamente de diminuir o papel da religião na política (FOX, 2004). Mas a crença na crescente insignificância da religião tem raízes mais antigas que podem ser datadas a partir do século XVIII, quando a “filosofia das luzes” começava a mostrar a crença religiosa como um resultado da ignorância das pessoas que era usada, principalmente, para “fins de escravidão” (SCUBLA, 2003). Nesse mesmo sentido, a “luz da razão” faria com que essas religiões institucionalizadas desaparecessem, dando lugar a uma “religião natural”, sem dogmas nem ritos e despojado de todo culto

exterior, seja ao agnosticismo ou ao ateísmo mais franco”² (*ibid.*, pp. 93-94, tradução nossa).

Estudos mais recentes observam uma relação mais íntima, mutuamente transformadora, entre o secular e o religioso. Na esfera internacional, a reestruturação – ou mesmo fundação nos moldes atuais – do Estado no século XV, através do processo da Paz de Vestfália, levou a religião a ser tratada como uma questão doméstica trazendo o conceito de “a cada região, sua religião” (*cuius regio, eius religio*) que causou a “privatização da religião” (THOMAS, 2000). Este conceito, que foi um resultado direto dos processos de Vestfália, pôs fim à grande influência da Cristandade Ocidental na figura da Igreja e do Papado culminando com o fim da chamada “república cristã” (*res publica christiana*) (BULL, 2002; CERUTTI, 2017).

Com o passar dos séculos, os efeitos da separação entre o Estado e a religião transformaram as sociedades modernas, fazendo com que haja um incentivo à individualidade pessoal desapegada de uma lógica de grupos étnicos, tradições e costumes (APPLEBY, 2000). Ademais, a intensa globalização fez com que houvesse uma maior chance de “sikhs, budistas, cristãos, judeus, hindus, muçulmanos e não-crentes vivessem próximos uns dos outros, especialmente em grandes centros urbanos ao redor do mundo”³ (*ibid.*, p. 58, tradução nossa). Ao tratar da questão envolvendo os conflitos étnicos, Appleby ressalta que as relações mais próximas entre religiões diferentes não são inerentemente violentas ou mesmo passíveis de violência. Esse pensamento diverge daquele que Thomas (2000) chama de “mito político” de que “quando a religião é trazida à vida política internacional, ela causa intolerância, guerra, devastação, revolta política e até mesmo o colapso da ordem política”⁴ (THOMAS, 2000, p. 819, tradução nossa). O autor

² Originalmente na íntegra: “*les religions instituées apparaissent comme des montages artificiels et nocifs, ou au mieux insignifiants, que les lumières de la raison doivent faire disparaître, pour laisser place soit à une « religion naturelle », sans dogmes ni rites et dépouillée de tout culte extérieur, soit à l’agnosticisme ou à l’athéisme le plus franc. La religion est ainsi réduite à une affaire d’opinion, de croyance subjective, et cette conception est devenue une idée rectrice de la conscience moderne*” (pp. 93-94).

³ Originalmente na íntegra: “*Furthermore, by shrinking time and space through communications and transportation technologies, modernity has made it much more likely that Sikhs, Buddhists, Christians, Jews, Hindus, Muslims, and nonbelievers live in close proximity to one another, especially in large urban areas around the world*”.

⁴ Originalmente na íntegra: “*The Westphalian presumption is part of the political mythology of liberalism surrounding the ‘wars of religion’ (1550-1650). According to this ‘political myth’, what the wars of religion unequivocally indicate is that when religion is brought into international public life it causes intolerance, war, devastation, political upheaval, and even the collapse of the international order. As a consequence, the*

indica que foi esse pensamento que deu força ao argumento de que a religião deveria ser retirada da prática política internacional.

Mesmo não sendo o seu argumento, ao afirmar que a volta da religião – em todo o globo – pode ser vista como uma “revolta contra o ocidente”, Thomas (2000) acaba descrevendo um dos grandes argumentos da Revolução Iraniana de 1978/79 que via o ocidente como uma ameaça ao islã e ao Irã (FERREIRA; HONORATO, 2016). No início da década de 1970, quando ainda reinava o xá Mohammed Reza Pahlavi, era crescente na população iraniana o sentimento de que a secularização da sociedade promovida pelo xá significava uma traição aos seus tradicionais valores culturais e religiosos; um distanciamento dos valores xiitas e uma aproximação excessiva ao Ocidente (COSTA, 2010). Em linhas gerais, a política doméstica, e especialmente a política externa promovida por aquele que se deu, entre outros, o título de “Luz dos Arianos” (*Aryamehr*), estava em total desacordo com o que o povo esperava para seu país. O clero xiita, na pessoa de Khomeini, foi capaz de construir um discurso que agregava todos os sentimentos em torno de valores pretensiosamente perdidos em decorrência da ocidentalização, e unificava diferentes grupos insatisfeitos sob a mesma égide.

2. Velayat-e Faqih *دیف ق تى الو*

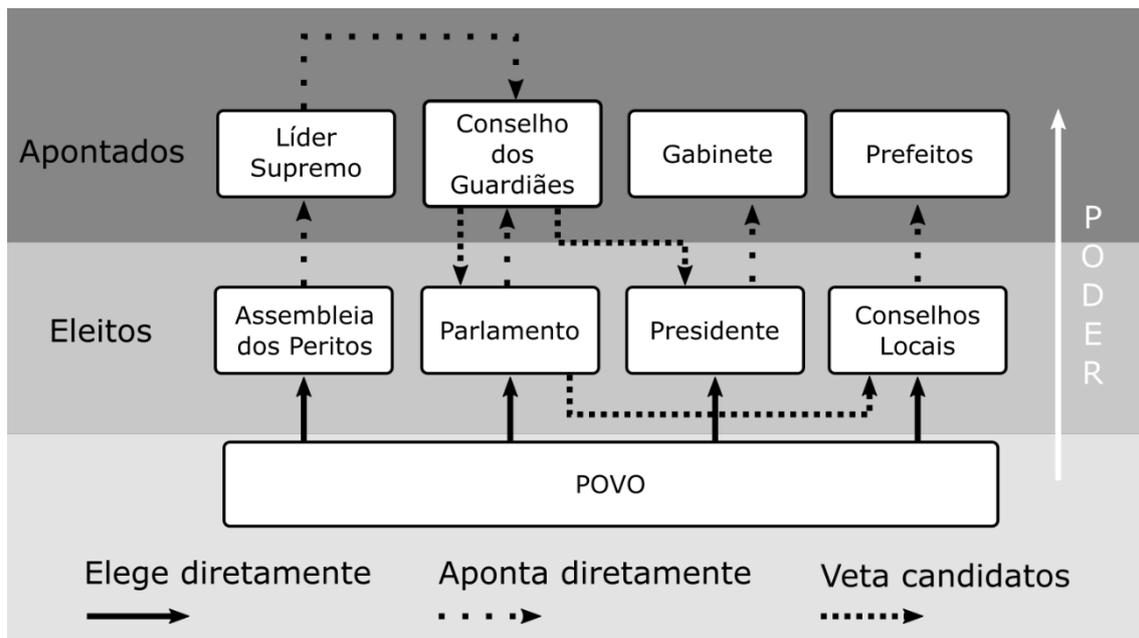
O conceito de *Velayat-e Faqih*, que aqui se traduz como “Governo de Jurisconsultos”, se refere ao sistema semi-teocrático de governo atual na República Islâmica do Irã, que é único, por aglutinar formalmente elementos de democracia, totalitarismo e autoritarismo⁵ (CHEHABI, 2001). Apesar disso, o aiatolá Khomeini trata o sistema de república islâmica como um governo que não pode ser nem totalitário, nem despótico (KHOMEINI, 1985). Ele, porém, frisa que nessa democracia a fonte das leis não é a vontade do povo,

story goes on to say, liberalism and religious toleration were born out of the cruelty and devastation of the wars of religion. More precisely, the modern state, the privatisation of religion, and the secularisation of politics arose to limit religion's domestic influence, minimise the affect of religious disagreement, and end the bloody and destructive role of religion in international relations”.

⁵ H. E. Chehabi (2001) explicita os traços divergentes no sistema político iraniano, mas, de acordo com sua análise, a mistura dessas características, no contexto atual, seria mais bem enquadrada na classificação de “sistema autoritário”. Não obstante, o autor frisa que era a visão dos “pais fundadores” do sistema iraniano rejeitaram explicitamente a democracia (CHEHABI, 2001, p. 49) e que, se o plano da República Islâmica desses tivesse sido implementado completamente, “poderia ter criado um sistema totalitário” (CHEHABI, 2001, p. 69). Esse desenvolvimento foi, porém, impedido por diversas características sócio-políticas do país.

mas somente os ensinamentos do Corão e da Sunnah (tradições) (*ibid.*). Acima dos três poderes republicanos, se encontra o Supremo Líder, designado pela Assembleia dos Peritos que é composta por 86 membros do clero xiita eleitos por sufrágio universal (FERREIRA; HONORATO, 2016). Este detém o poder de declarar guerras, mobilizar tropas, e caso necessário, destituir quaisquer poderes eleitos, incluindo o Presidente. Através da Figura 1, é possível visualizar claramente como o sistema iraniano está hierarquizado e quem detém o poder de eleger ou apontar quem.

FIGURA 1 – Cargos, hierarquias e indicações no sistema político iraniano



Elaboração própria a partir de ALEM (2011) e FERREIRA e HONORATO (2016)

A partir da Figura 1, é necessário especificar porque se considera o regime iraniano diferente de outros regimes ao redor do mundo. Deve-se dar ênfase à visível hierarquia de poder que, conforme vai atingindo o ponto mais alto, observa menor influência da população. Chehabi (2001) resume essa prática afirmando que “enquanto o regime é de alguma forma responsivo aos cidadãos no geral, ele não o é para um *demos*^{6,7}” (CHEHABI, 2001, p. 65, tradução nossa). Contrariamente a sistemas políticos ocidentais que têm o papel do chefe de Estado encarnado em um monarca, como é o caso de países como Reino

⁶ Poder-se-ia ter traduzido “*demos*” (δημος em grego) como “povo”, assim como é uma das traduções diretas do termo apontadas por Liddell e Scott (1996), mas preteriu-se manter o termo grego latinizado por associá-lo mais à definição política dada por Emerich Francis, e retomada por Lepsius (1990), que entende o “*demos*” como o portador da soberania política (LEPSIUS, 1990, p. 249).

⁷ Originalmente: “*While the regime is somewhat responsive to the citizenry, it is not accountable to a demos*”.

Unido ou Suécia, que não é eleito, mas também não exerce poder político de acordo com suas constituições⁸⁹, na República Islâmica do Irã, o real chefe de Estado e governo é o “líder religioso” como é apresentado na constituição do país que lhe garante, entre outros poderes: o comando supremo das forças armadas¹⁰ (§ 4º, art. 10); a declaração de guerra ou paz (§ 5º); a resolução de problemas que não possam ser resolvidos por métodos convencionais (§ 8º); e a verificação da aptidão dos candidatos à presidência e a formalização da eleição do presidente da república (§ 9º). Ademais, a constituição assume que o presidente é o maior oficial do país apenas embaixo da liderança (art. 114) – mantendo a hierarquia nas mãos de uma instância que não pode ser afetada diretamente pela população.

A fé islâmica não distingue o poder temporal do espiritual ou, em outras palavras, a religião da política. Na vertente xiita, acredita-se que após a morte de Muhammad, doze imames o sucederam, sendo o primeiro seu genro, esposo de Fátima, e os outros seus descendentes. O último dos imames, chamado de Mahdí, ou Alcaim (ou “aquele que se levantará”), uma figura comparável ao Messias judaico-cristão, que estaria em um estado de ocultação (*ghaybah*), aguardando o momento de seu ressurgimento, para trazer paz e ordem ao mundo. Segundo Nafissi (2009), o modelo de governo que se desenvolve no Irã após a revolução islâmica representa para os xiitas a possibilidade de finalmente viver sob um governo realmente legítimo, sem precisar esperar pela volta do Mahdí. A autoridade do Líder Supremo, que é ao mesmo tempo a maior autoridade religiosa e política, está logo abaixo dos imames, cuja autoridade estava diretamente ligada à do Profeta, que por sua vez, falava em nome de Alá.

⁸ No portal *online* do parlamento britânico fica explícito que, por mais que seja tarefa do monarca dar a “aprovação final” às leis, “seria muito incomum” se ele a rejeitasse. Além disso, “nenhum monarca recusou os pedidos do parlamento em mais de 300 anos”. Disponível em: <<https://www.parliament.uk/education/about-your-parliament/mps-lords-monarch/the-monarch-and-parliament/>>. Acesso em 27 de novembro de 2019.

⁹ Nas leis básicas e ordenamentos do parlamento sueco (*Sveriges grundlagar och riksdagsordningen*), lê-se especificamente que o monarca é o chefe de Estado, mas não possui nenhum poder político. “Suas competências encontram-se no plano representativo e cerimonial”. Disponível em: <<https://www.riksdagen.se/globalassets/15.-bestall-och-ladda-ned/informationmaterial/sveriges-grundlagar-och-riksdagsordningen.pdf>>. Acesso em 27 de novembro de 2019.

¹⁰ Constituição iraniana disponível em inglês em: <<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/133730>>. Acesso em 27 de novembro de 2019. Versão original em persa disponível em: <http://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution>. Acesso em 27 de novembro de 2019.

“Não é que seja tarefa dos juristas (*velayat-e-faqih*) controlar o governo. No entanto, acreditamos que o governo precisa ser gerido de acordo com a Lei Divina, que é do interesse do país e do povo. E para tanto, não há alternativa senão estipular através da Constituição o direito de supervisão ao clero.”¹¹ (KHOMEINI, “Kashef al-Asrar”, 1947 *apud* NAFISSI, 2009, p. 119 tradução nossa)

A tomada de decisões em relação ao exterior se dá através de um círculo que inclui o Líder Supremo, o presidente, o ministro de relações exteriores, o Conselho Guardião (da Constituição), e o Conselho Nacional de Segurança. No período em que Khomeini governou o Irã, a responsabilidade pelas decisões externas esteve sempre em suas mãos (CHEHABI, 2001). De acordo com Rakel (2008), a partir de 1989 o gabinete do presidente se tornou o principal órgão decisório em política externa, no entanto, ainda cabe ao Líder Supremo autorizar cada acordo, por mais simples que seja.

Ao observar essa repartição singular de poder no regime iraniano, é natural que surja o questionamento sobre quem está, afinal, por trás das decisões finais concernentes à política externa do país. Hudson (2014), ao tratar desse tema, afirma que “a maioria das decisões de política externa de alto-nível são tomadas em pequenos grupos de aproximadamente quinze pessoas ou menos”¹² (HUDSON, 2014, p. 74, tradução nossa). Ela, porém, não exclui a possibilidade de que mais pessoas possam fazer parte do processo como um todo¹³. Constata-se, de fato, que outros atores auxiliares se apresentam no que concerne à obtenção de informações relevantes para as discussões de política interna e externa tais como as embaixadas iranianas ao redor do globo, a mídia, *think-tanks*, acadêmicos e *attachés* culturais ligados à Organização de Cultura e Comunicação Islâmicas (ICCO). Desta forma, seria possível falar de um “grande pequeno grupo”.

Não obstante, todas as decisões tomadas por esse conjunto de unidades precisam atender diretamente aos interesses do clero personalizado na figura do aiatolá. Dadas as características autoritárias do sistema *Velayat-e Faqih*, já mencionadas anteriormente, é normal que o Líder Supremo tenha a palavra final na política externa da República

¹¹ Originalmente: “*We do not say that government is the task of the jurist. But we say government should be run in accordance with divine law which is in the interest of the country and the people. And this cannot be undertaken without the supervision of the clergy as stipulated in the Constitution*”.

¹² Originalmente: “*Most high-level foreign policy decisions are made in small groups, meaning approximately fifteen persons or less*”.

¹³ Hudson afirma, a respeito disso, que “*this is not to say that only fewer than fifteen persons are involved in any particular issue, but serious discussion of, say, a crisis situation almost demands that a leader be able to sit around a table with a set of peers and engage in candid and far-ranging debate of policy options*” (HUDSON, 2014, p. 74).

Islâmica. Hudson (2014) afirma que regimes autocráticos, como monarquias e ditaduras, em geral são altamente favoráveis à atuação de um líder predominante, pois silenciam qualquer dissensão ou oposição, permitindo-lhe tomar decisões sem precisar da anuência de qualquer outro indivíduo ou instituição.

Por outro lado, para Purcell (1973), em seu estudo sobre a tomada de decisões em regimes autocráticos, pequenos grupos tendem a ser preponderantes, embora sua atuação nem sempre salte aos olhos. Em outras palavras, o líder supremo (ou predominante), em determinados casos, pode ser para o regime a fonte de legitimidade, e o rosto simbólico que se mostra perante o público, mas não necessariamente aquele que efetivamente pensa e decide por trás da política externa.

3. A Guerra Irã-Iraque (1980–1988)

Trata-se, a partir daqui, da guerra Irã-Iraque, que durou de 1980 a 1988 e, mais especificamente, da atuação de Khomeini em seu desfecho. Por mais que o conflito tenha sido iniciado em 22 de setembro de 1980 pelo regime iraquiano *Ba'ath* liderado à época por Saddam Hussein, ambos os lados impulsionaram as tensões (PELLETIERE, 1992). Khomeini não só foi o protagonista da revolução islâmica no Irã, como teve uma atuação direta antes, durante e depois da constituição do *Velayat-e Faqih*. O novo regime iraniano fomentou, já em seu primeiro ano (1979), o levante da população xiita do vizinho contra o governo “opressor sunita” (KARSH, 2002). Em junho daquele mesmo ano, escreve Efraim Karsh (2002), o “regime revolucionário começou a incitar publicamente a população iraquiana a se levantar e derrubar o regime secular *Ba'ath*”¹⁴ (*ibid.*, p. 13, tradução nossa).

A campanha iraniana contra o regime do país vizinho não encontrava um motivo político que fosse além da religião, já que o governo iraquiano além de ter apoiado inicialmente o novo regime (PELLETIERE, 1992, p. 32), mostrou interesse em manter relações amigáveis (KARSH, 2002). Khomeini, no entanto, tinha o interesse de “exportar” o modelo iraniano “até que a mensagem ‘não há nenhum deus, mas Deus e Maomé é o mensageiro de Deus’ seja ecoada por todo o mundo”¹⁵ (KHOMEINI *apud* KARSH, 2002,

¹⁴ Originalmente: “In June 1979 the revolutionary regime began publicly urging the Iraqi population to rise up and overthrow the secular *Ba'th* regime, which had governed Iraq since the summer of 1968”.

¹⁵ Originalmente: “We will export our revolution throughout the world ... until the calls “there is no god but God and Muhammad is the messenger of God” are echoed all over the world.”.

p. 12, tradução nossa). Por mais que inicialmente essa visão não ameaçasse o Iraque enquanto Estado-nação (*ibid.*, p. 66), observar-se-ia que, com o decorrer da guerra e os interesses do aiatolá, bem como de outros membros de seu regime, essa ameaça foi se tornando cada vez mais palpável.

O aiatolá também se encontra no centro dos eventos que precederam a guerra. Stephen C. Pelletiere (1992) afirma que “a primeira pista que um iminente confronto entre os ba'athista e os iranianos foi a nomeação feita por Khomeini de um novo embaixador no Iraque em outubro de 1979”¹⁶ (PELLETIERE, 1992, p. 31, tradução nossa). O governo iraquiano via o nomeado como um “agitador” e o expulsou seis meses depois, acusando-o de estar interferindo nos assuntos internos do país. A atuação do embaixador estaria de acordo com o “chamado” iraniano para que os xiitas do país vizinho se rebelassem contra o governo.

Tensões se seguiram até o ponto em que Hussein descobriu, por meio de uma confissão de um militante xiita, que o próprio Khomeini teria orquestrado o atentado com uma granada que quase matou o ministro da informação iraquiano (PELLETIERE, 1992). Este episódio foi retratado por Pelletiere como o fim de qualquer reconciliação que fosse possível. É interessante citar aqui que, como mencionado pelo autor, os dois líderes não nutriam bons sentimentos um pelo outro – já que Hussein expulsou o aiatolá do Iraque enquanto ele se encontrava exilado no país fugindo do regime do Xá (*ibid.*, p. 32).

FIGURA 2 – Relações do governo iraquiano às vésperas da guerra Irã-Iraque

¹⁶ Originalmente: “*The first hint of a looming confrontation between the Ba’thists andIranians was Khomeini’s appointment of a new ambassador to Iraq in October1979*”.



Elaboração própria¹⁷

A partir da Figura 2, é possível ter uma perspectiva da situação política do Iraque com seus vizinhos às vésperas da guerra na década de 1970. O governo iraquiano não tinha boas relações com seus vizinhos nem a oeste, nem a leste. Por um lado, percebia sua vulnerabilidade a um embargo iraniano às suas exportações de petróleo pelo mar – já que a saída do país para o Golfo Persa é ínfima e a marinha iraniana era consideravelmente mais forte. Por outro, a situação diplomática deteriorada com o governo Assad da Síria – que também era aliada do Irã – (PELLETIERE, 1992) e os problemas de negociação envolvendo o transporte de óleo e a alocação de água com governo turco (KUMRAL, 2016) confirmava o arco de relações conturbadas com vizinhos em três pontos cardinais. Não obstante, ao sul, havia como possíveis aliados a Jordânia, onde a população nutria bons sentimentos em relação ao Iraque (SCHENKER, 2003), a Arábia Saudita e o Kuwait – que poderiam dar apoio financeiro ao país (SEGAL, 1998). Assim, de maneira preemptiva, o governo de Hussein declarou guerra ao Irã em setembro de 1980.

¹⁷ Por não ser o foco do artigo, não se discorre extensivamente sobre a situação política do Iraque e seus vizinhos. No entanto, é possível encontrar informações sobre as relações do país com a Turquia lendo Kumral (2016), com o Jordão lendo Schenker (2003), com a Síria lendo Pelletiere (2002) e com a Arábia Saudita e o Kuwait lendo Segal (1988).

O Irã, à época do início da guerra, detinha uma superioridade militar face ao Iraque de cerca de três soldados iranianos para cada iraquiano. Essa vantagem, porém, não se mostraria duradoura. As investidas iranianas que eram feitas geralmente de maneira frontal sem tentar escapar de bolsões de forças inimigas acabavam geralmente em “desastres sangrentos”. Essas investidas do Irã, continua Segal, costumavam gerar fatalidades que superavam as do Iraque duas vezes. Por mais que os iranianos tenham conseguido infligir danos ao Iraque, suas perdas foram incomparáveis (SEGAL, 1988).

O conflito, porém, teria outros propósitos políticos a longo prazo. A veemência da resposta à investida iraquiana era inflamada ainda mais pelo caráter revolucionário do recém instalado regime iraniano (KARSH, 2002). O aiatolá Khomeini usaria o conflito não apenas para legitimar a nova República Iraniana, como também para expurgar inimigos internos (*ibid.*). Com efeito, Shahram Chubin (2007) afirma que o líder supremo conseguiu fazer com que “a guerra e a revolução se fundissem”, já que “o apoio às duas se tornou tão entrelaçado que as tornou virtualmente indistinguíveis”¹⁸ (*ibid.*, p. 3, tradução nossa). O conceito de que “mobilização para guerras e contra ameaças de segurança tem oferecido historicamente um importante instrumento para a manutenção de apoio popular a construtores de Estados pós-revolucionários emergentes”¹⁹ (FARHI, 2004, pp. 103-104, tradução nossa), que Farhi descreve, parece ter agido no Irã pós-revolução da década de 1980.

Durante os oito anos de conflito, ambos os países conquistaram cidades do país rival ao longo da fronteira. Em ambos os lados, houve momentos de queda do moral dos exércitos e de reavivamento do conflito (PELLETIERE, 1992; KARSH, 2002). No que se refere especificamente à situação do regime islâmico do Irã, o espírito de guerra que ganhou força devido à revolução, foi deixando marcas profundas na sociedade e na economia do país. Com um contingente baseado em voluntários (FARHI, 2004) e táticas de guerra de “ondas-humanas” (KARSH, 2002), a guerra foi se mostrando custosa financeira e humanamente.

¹⁸ Originalmente: “*The war and the revolution had merged; support for the two had become so intertwined as to make them virtually indistinguishable.*”

¹⁹ Originalmente: “*Mobilization for wars and against security threats has historically offered emerging post-revolutionary state-builders an important instrument for maintaining popular support as well as an indispensable alibi for domestic clampdown and crushing of dissent.*”

4. Os desenvolvimentos que levaram ao fim da guerra

A partir de abril de 1988, último ano da guerra, observou-se um novo fôlego no conflito que levaria a seu fim total. No dia 17 daquele mês, o regime de Saddam Hussein deu início a uma campanha nomeada de *Tawakalna ala Allah* (em Deus nós acreditamos) que, sendo dividida em partes com um intervalo de um mês entre cada missão, recapturou áreas, campos de petróleo e ameaçou a tomada de mais terras ao sul (PELLETIERE, 1992; RAZOUX, 2015). Com novas perdas, o governo iraniano passou a afirmar que “a guerra não era sobre territórios, mas ‘uma contínua confrontação entre os justos e os maus’”²⁰ (HIRO, 1991, p. 241, tradução nossa). A despeito do discurso ofensivo que vinha de Teerã, o regime passou a levar as ameaças iraquianas a sério e, em 14 e 15 de julho daquele ano, um “conclave” de emergência, reunindo os chefes políticos, militares e teológicos do regime, foi convocado para discutir os cursos da guerra (HIRO, 1991; RAZOUX, 2015).

No topo de toda hierarquia política, militar e religiosa do país, o aiatolá Khomeini não atendeu à reunião, por mais que, posteriormente, fosse necessário o seu aval para que as decisões tomadas ali pudessem tomar efeito (RAZOUX, 2015). Razoux resume que, após oito horas de discussões, foi deliberado que: 1) o país aceitaria a proposta sugerida por Hussein; 2) o país aceitaria a paz com seu inimigo. Ficou a cargo de Hashemi Rafsanjani, então representante do aiatolá no Alto Conselho de Defesa, de explicar as deliberações ao líder supremo e pedir-lhe que aceitasse o cessar-fogo (*ibid.*). Razoux (2015) afirma que Khomeini aceitou os termos, mas deixou-o incumbido de receber a culpa pela falha na guerra, a fim de proteger sua imagem e a de seu protegido Khamenei – que era então presidente da república islâmica. Um cessar-fogo foi, então, declarado dois dias depois (*ibid.*).

A suspensão das hostilidades, entretanto, não durou muito tempo. Em 22 de julho, o governo iraquiano lançou a quinta investida da campanha *Tawakalna ala Allah* que tinha como objetivo abalar o moral da liderança iraniana (PELLETIERE, 1992). Pelletiere associa o sucesso mais que esperado desta última campanha iraquiana sobre o regime de

²⁰ Originalmente: “*Tehran stated that the war was not about territory, but was 'a continuous confrontation between the righteous and the wicked'.*”

Khomeini à situação de colapso na qual o Irã se encontrava em 1988. Alguns dias depois, em 26 de julho, a operação *Forough Javidan* (Luz Eterna) foi levada a cabo, reativando o *Mojahedin-e Khalq* (Organização do povo Mojahedin do Irã) (*ibid.*) – um grupo islamista radical e de esquerda (PIAZZA, 1994) – dando força ao Exército de Liberação Nacional que tinha um viés anti-Khomeini (HIRO, 1991). Essas duas operações trouxeram, porém, um novo ânimo ao moral de guerra no país que contou com apoio da população (*ibid.*).

Surpreendentemente, mesmo após um retorno de certo apoio ao esforço de guerra, o governo iraniano anunciou, em 6 de agosto, que adotaria a resolução 598 das Nações Unidas – que previa o cessar-fogo entre ambos os países, a repatriação de presos de guerra e o retiro de forças armadas da fronteira internacional – consolidando de fato um estado anterior ao da guerra (*status quo ante bellum*). A abrupta declaração de paz com o Iraque causou um choque entre o discurso que se fazia até então de “guerra até a vitória” e a realidade de ação do regime (FARHI, 2004).

5. Os porquês da paz com o Iraque

Como já foi mencionado anteriormente, a guerra que foi iniciada pelo Iraque seria uma oportunidade para o recém implantado regime de *Velayat-e Faqih*, bem como o sucesso da Revolução Islâmica, de se consolidarem e mostrarem sua aptidão em liderar o país. Mas, o que começou como uma ação de defesa nacional frente à agressão do inimigo ba'athista, tornou-se uma situação prolongada que estagnou o país do ponto de vista humano e financeiro.

Enquanto o aiatolá Khomeini fazia pronunciamentos apelando aos “sentimentos nacionais e religiosos” da população, o ânimo da população em relação à guerra foi caindo a cada ano que ela se arrastava (KARSH, 2002). Ademais, a mudança no ritmo do conflito, ou, com outras palavras, a tomada das iniciativas das mãos dos iranianos por parte dos iraquianos, associada ao uso de armas químicas e mísseis, fez com que tropas iranianas, por vezes, batessem em retirada (CHUBIN, 1989). Isso mostrou que o moral dos exércitos de Khomeini havia caído e, com ele, “o único ativo que o Irã havia confiado para compensar a inferioridade em todas as outras áreas”²¹ (*ibid.*, p. 13, tradução nossa).

²¹ Originalmente: “*The one asset on which Iran had relied to compensate for inferiority in every other area had simply dissolved*”.

Pelletiere (1992) resume essa reação afirmando que “no final, fica a sensação de que o povo iraniano parou de ligar para a situação”²² (PELLETIERE, 1992, p. 148, tradução nossa).

A população iraniana sentia fortemente os efeitos do conflito prolongado. Em 1987, quase um em dois iranianos estava desempregado (*ibid.*). Próximo ao fim da guerra, o primeiro-ministro iraniano da época, Hossein Mousavi Khameneh, que estava à frente da administração da economia do país, chegou a afirmar que “o governo não tem a capacidade de uma aquisição de nem um único dólar”²³ (MOUSAVI *apud* TAKEYH, 2002, p. 382, tradução nossa). O descontentamento aparecia até mesmo publicamente. Em maio de 1988, o único partido de “oposição” permitido fez uma publicação criticando a política do governo em continuar o combate (CHUBIN, 1989). Percebe-se, pois, que a associação da revolução à guerra, como Chubin havia pontuado, poderia pôr o regime em perigo, uma vez que a luta se tornava motivo para insatisfação popular. O prospecto de derrota, porém, dados os sacrifícios que a população do país passou, também não eram nada animadores (*ibid.*).

À vista disso, as manobras do líder supremo em levar o país à paz após oito anos de conflito, por mais que tenham gerado uma surpresa para a população (FARHI, 2004), parecem ter impedido um resultado pior que poderia se produzir. Chubin (1989) afirma que a desatenção do regime iraniano tanto em relação à balança de poder regional antes da guerra, bem como ao momento ótimo para as negociações quando o país detinha a vantagem no confronto, acabaram levando o país à mesa de negociações em seu momento mais fraco. Concorde-se, aqui, com este argumento no que tange aos resultados da guerra em si. No entanto, depreende-se que a atuação constante de Khomeini durante o período de hostilidades, mas principalmente após a declaração de paz, asseguraram a permanência do regime no poder.

As declarações do líder supremo foram sempre enfáticas trazendo os princípios do regime à realidade cotidiana dos cidadãos do país. “Eu considero que isso seja no interesse da revolução e do sistema nesta conjuntura. Deus sabe que, se nossa honra e

²² Originalmente: “*In the end, one has the feeling, the Iranian people stopped giving a damn. They just quit*”.

²³ Originalmente: “*Moussavi seems to have been the pivotal figure in ending the war, as hereportedly warned that the “government does not have the capacity for an appropriation of a single dollar”*”.

prestígio não tivessem que ser sacrificados pelo Islã, eu nunca teria consentido [o cessar-fogo]”²⁴ (KHOMEINI, 1988 *apud* HIRO, 1991, p. 243, tradução nossa), explicou Khomeini sua decisão de aceitar a resolução da ONU. Seu argumento central era o de que a aceitação desse resultado não significava que o país havia perdido para seus inimigos (HIRO, 1991). Pelo contrário, ele afirmou que era necessário “preparar-se para o *jihād* a fim de impedir uma possível agressão por nosso inimigo. Nossa nação não deveria considerar o assunto acabado”²⁵ (KHOMEINI, 1988 *apud* HIRO, 1991, p. 243, tradução nossa).

De fato, como afirma Hiro (1991), ao Irã restava apenas aprovar esse resultado, no qual eles estariam aceitando a paz com seus inimigos – em uma relação de iguais –, já que a outra opção seria a imposição de uma paz pelas demais nações – em uma relação desigual e humilhante para o país. Esse envolvimento de potências estrangeiras já ocorria desde o momento da “guerra dos petroleiros”, no qual houve uma internacionalização da guerra e um envolvimento direto de países como os EUA (CHUBIN, 2007; TAKEYH, 2010). A atuação deste último se fazia presente ativamente, como quando, em julho de 1988, uma aeronave civil iraniana foi abatida por um navio da marinha americana (TAKEYH, 2010). O medo de que houvesse uma conspiração americana que faria com que o Irã tivesse de enfrentar diretamente o exército dos EUA, segundo Takeyh (2010), seria mais um motivo para a declaração de paz por parte do regime de Khomeini.

CONCLUSÃO

“Tomar esta decisão foi mais doloroso e mortal para mim que beber um copo de veneno”²⁶ (KHOMEINI, 1988 *apud* RAZOUX, 2015, pp. 465-466, tradução nossa). Assim se referia o Líder Supremo ao cessar-fogo entre o Irã e o Iraque que foi aceito oito anos após o início do conflito sangrento que custou a vida de milhares de soldados de ambos os

²⁴ Originalmente: “*I consider it to be in the interest of the revolution and the system at this juncture. God knows that, were it not that all our honour and prestige should be sacrificed for Islam, I would never have consented [to the ceasefire]*”.

²⁵ Originalmente: “*‘Accepting the UN resolution does not mean that the question of war has been solved,’ he said. ‘We should be prepared for jihad to deflect possible aggression by the enemy. Our nation should not consider the matter closed’*”.

²⁶ Originalmente: “*Taking this decision was more painful and deadly to me than drinking a cup of poison. I trusted in God and drank the cup of poison to satisfy His decision to stop this bloodbath. (...) I had sworn to fight until my last breath. (...) It would have been more bearable to me to accept death and martyrdom, but I had to accept the enlightened opinion of all the military experts*”.

lados. O aiatolá Khomeini, porém, tentou moldar o resultado do final da guerra que, à parte das casualidades, não trouxe modificação alguma à situação anterior ao conflito. Hiro (1991), em sua análise final sobre o enfrentamento, aponta para o resultado da guerra como um “empate”, visto que ambos os países terminaram com os mesmos regimes e com o mesmo território.

No que tange ao caráter político, militar e territorial dos conflitos internacionais, aceita-se aqui o que foi arguido pelo autor. No entanto, depreende-se que o pensamento da classe política iraniana, expressa claramente no discurso do então presidente Khamanei de que o país havia ganhado a guerra porque o regime contrário não conseguiu nem os enfraquecer nem os derrubar, também representa uma vitória em termos internos para o Irã (KHAMENEI, 1988 *apud* HIRO, 1991). Além disso, como pontua FARHI (2004), a guerra apresentou uma oportunidade para o recém instalado regime, não só de batalhar abertamente contra os opositores domésticos da Revolução, como também de cristalizar a “defesa divina” do território nacional. Com efeito, Hiro (1991) argumenta que, ao fim da guerra, “o regime e a sociedade iraniana estavam mais fortes e muito mais coesivos, militarmente e politicamente, do que estavam oito anos antes”²⁷ (HIRO, 1991, p. 255, tradução nossa).

No centro de todo o fervor revolucionário e religioso do Irã pós-1979 o Líder Supremo teve um papel de destaque. Como bem evidencia Hamid Algar (1999), Khomeini não só esteve fortemente presente durante a Revolução, como também assumiu uma posição insistente e inspiradora de resistência que, segundo o autor, impediu uma vitória fácil ao Iraque. Em todos os momentos-chave do conflito, o aiatolá trazia palavras de conforto ou de incentivo para os soldados e para os cidadãos que padeciam os horrores do embate. Aceita-se que esta posição de relevância desenvolvida pelo clérigo não advém somente do papel que lhe é conferido pelo sistema *Velayat-e Faqih*, do qual ele foi um dos idealizadores, mas pela sua personalidade política que se assemelha àquela idealizada por Weber (1992) do líder carismático. Entende-se aqui que esta é a característica específica que lhe permitiu não só mais visibilidade no processo revolucionário, como também lhe

²⁷ Originalmente: “*But the Iranian regime and society were stronger and far more cohesive, militarily and politically, than they were eight years earlier*”.

garantiu o cargo que exerceu até sua morte em 1989 e o respeito ao seu juízo em relação a toda e qualquer matéria de política a ser exercida pela República Islâmica²⁸.

Conclui-se, pois, que a religião, ao contrário da tendência expressa na literatura iluminista ou secular apresentada no início do trabalho, voltou a ter um lugar proeminente nas relações internacionais, ao menos, na região do Oriente Médio. Mais especificamente, foi o jogo de poder entre figuras político-religiosas que acabou gerando o conflito que durou oito anos e que contava com a participação de um dos lados que clamava estar a serviço do “reino de Deus” contra os poderes satânicos do mundo. Ademais, pôde-se confirmar que Khomeini não só foi uma figura relevante para o processo revolucionário iraniano que levou à deposição do xá, como também desenvolveu um papel crucial de liderança durante a guerra contra o Iraque, mantendo a unidade do país recém reformado politicamente e, por fim, perpetuando a Revolução. Apesar das críticas ao regime e à atuação de seus atores políticos, torna-se incontestável o sucesso que foi a atuação da liderança islâmica nos anos de guerra que levaram não só à perpetuação da República Islâmica como à sua manutenção até a atualidade.

REFERÊNCIAS

APPLEBY, R. Scott. Religion's Violent Accomplices. In: _____. **The Ambivalence of the Sacred**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2000. p. 57-80.

BULL, Hedley. Há uma ordem na política mundial? In: _____. **A Sociedade Anárquica: Um estudo da ordem na política mundial**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2002, pp. 31-64.

CERUTTI, Furio. The State. In: _____. **Conceptualizing Politics: An Introduction to Political Philosophy**. Oxford: Routledge, 2017, pp. 57-78.

CHEHABI, H. E.. The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective. **Government And Opposition**, [s.l.], v. 36, n. 1, p.48-70, jan. 2001. Cambridge University Press (CUP).

²⁸ Hiro (1994) apresenta um argumento parecido ao falar especificamente da recepção da decisão de Khomeini em pôr fim ao conflito em 1988 e declarar paz ao Iraque.

CHUBIN, Shahram. **The last phase of the Iran-Iraq war: From stalemate to ceasefire.** Third World Quarterly, [s.l.], v. 11, n. 2, p.1-14, abr. 1989.

COSTA, Renato. **Da Revolução à Tecnologia Nuclear:** Irã, um “Estranho no Ninho”? Conjuntura Austral, v.1, p.2, 2010

FARHI, Farideh. The Antinomies of Iran's War Generation. In: POTTER, Lawrence G.; SICK, Gary G.. **Iran, Iraq and the legacies of war.** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004. p. 101-120.

FERREIRA, Marcos Alan S. V.; HONORATO, Renan. A política externa do Irã e o Wilayat Al-Faqih sob a ótica dos líderes da revolução islâmica. In: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S. V. **Religião e Relações Internacionais:** dos debates teóricos ao papel do cristianismo e do islã. Curitiba: Juruá, 2016. p. 255-289.

FOX, Jonathan. **Religion and State Failure:** An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996. International Political Science Review, Vol. 25, No. 1, Religion and Politics, Jan. 2004

HAYNES, Jeffrey. **Routledge Handbook of Religion and Politics.** Routledge, 2009.

HERMANN, Margaret G. How Decision Units Shape Foreign Policy: A Theoretical Framework. **International Studies Review**, [s.l.], v. 3, n. 2, p.47-81, 2001.

HIRO, Dilip. The End. In: _____. **The Longest War:** The Iran-Iraq Military Conflict. Nova Iorque: Routledge, 1991. p. 241-253.

HUDSON, Valerie. Group Decisionmaking: Small Groups Dynamics, Organizational Process, and Bureaucratic Politics. In: _____. **Foreign Policy Analysis:** Classic and Contemporary Theory. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2014. p. 73-116.

KARSH, Efraim. **The Iran-Iraq War:** 1980-1988. Oxford: Osprey Publishing, 2002.

KHOMEINI, Iman. **Islam and Revolution.** Oxford: Routledge, 2010.

KHOMEINI, Ruhollah Mosavi. **Sayings of the Ayatollah Khomeini:** Political, Philosophical, Social, & Religious. [s.l.]: Bantam Books, 1985.

KUMRAL, Mehmet Akif. Prologue to Non-Cooperation: Gulf War and International Implications. **Rethinking Turkey-iraq Relations**, [s.l.], p.117-153, 2016.

LEPSIUS, M. Rainer. „Ethnos“ und „Demos“: Zur Anwendung zweier Kategorien von Emerich Francis auf das nationale Selbstverständnis der Bundesrepublik und auf die Europäische Einigung. In: _____. **Interesse, Ideen und Institutionen**. Opladen: Springer, 1990. p. 247-255.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

NAFISSI, Mohammed. **Shiism and Politics**. In: HAYNES, Jeffrey. *Routledge Handbook of Religion and Politics*.

PELLETIERE, Stephen C. **The Iran-Iraq War: Chaos in a Vacuum**. Nova Iorque: Praeger Publishers, 1992.

PIAZZA, James A. The Democratic Islamic Republic of Iran in Exile. **Digest of Middle East Studies**, [s.l.], v.3, n. 4, p. 9-43.

PURCELL, Susan. Decision-Making in an Authoritarian Regime: Theoretical Implications from a Mexican Case Study. **World Politics**, Vol. 26, No. 1 (Out. 1973), pp. 28-54.

RAKEL, Eva Patricia. **Power, Islam, and Political Elite in Iran: A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad**. Amsterdam: Brill Academic Publishers, 2008.

RAZOUX, Pierre. Endgame. In: _____. **The Iran-Iraq War**. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 463-473.

SCHENKER, David. History and Common Identity. In: _____. **Dancing with Saddam: The Strategic Tango of Jordanian-Iraqi Relations**. Washington: Lexington Books, 2003. p. 5-28.

SCUBLA, Lucien. Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? **Revue Du Mauss**, [s.l.], v. 22, n. 2, p.90-117, 2003.

SEGAL, David. **The Iran-Iraq War: A Military Analysis**. Foreign Affairs, [s.l.], v. 66, n. 5, p.946-963, 1988.

TAKEYH, Ray. The Iran-Iraq War: A Reassessment. **The Middle East Journal**, [s.l.], v. 64, n. 3, p.365-383, 1 jul. 2010.

THOMAS, Scott. **Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously**. Millenium: Journal of International Studies, 2000

WEBER, Max. Politik als Beruf. In: MOMMSEN, Wolfgang J.; SCHLUCHTER, Wolfgang. **Max Weber Gesamtausgabe**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. p. 157-254.