

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ANA MARIA GOMES RAIETPARVAR

**O Leão e o Crescente: Construções da Identidade Nacional  
e Religiosa entre iranianos no Brasil**

Niterói

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ANA MARIA GOMES RAIETPARVAR

**O Leão e o Crescente: Construções da Identidade Nacional  
e Religiosa entre iranianos no Brasil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre

Orientador: Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Niterói

2014

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Dra. Gisele Fonseca Chagas

Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Universidade Estadual de Campinas

*Dedico essa dissertação ao meu pai,  
por ter vindo do outro lado do mundo  
pra me ensinar a falar português.*

## AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente aos colegas do NEOM, principalmente ao Paulo, meu orientador, pelas leituras, broncas, aulas e atenções dadas à minha pesquisa. Sei que nem todos orientadores têm essa dedicação, e agradeço muito pelo compartilhamento do seu conhecimento comigo. Agradeço à Gisele, por tantas vezes ter escutado minhas questões e me ajudado (muito) a delinear meu projeto. À Liza e à Dani pela amizade e pelas oportunidades compartilhadas. Ao Rodrigo e Bruno, pela amizade e pelas trocas.

Agradeço a todos iranianos que se prontificaram a serem meus interlocutores, colaborando com a minha pesquisa, mesmo sem saber se podiam confiar na minha procedência.

Agradeço a toda Nova Barão: Folha, Pedro, Yssy, Kejo, Pri, Mineira, Mari e Kena (agregada) por me acolherem por longos 4 meses de trabalho de campo, e com os quais eu dividi fortes emoções, discussões e companheirismos naqueles vibrantes meses de 2013.

Agradeço à Helena, Laís, Bruna, Thamy, Tessy, Kena, Didi, Malu e Debo pela força nos momentos difíceis que me permitiram seguir adiante com esse mestrado, fazendo as dificuldades passarem quase despercebidas.

À Gé, por existir, e porque se eu não colocar aqui ia ficar muito triste comigo. Aproveito e coloco a Lígia também na categoria “só por existir”.

Agradeço aos meus companheiros de casa: Diogo, Patrício, Dirceu, Cíntia e Cassi por me aguentarem, e por compartilharmos juntos todas as crises, descobertas e desafios de pós graduar e de viver coletivamente.

Agradeço ao meu companheiro Diego, pelo amor, carinho e por estar sempre ao meu lado durante os momentos difíceis da escrita e da vida.

Aos meus colegas de mestrado, e àqueles que foram promovidos à categoria de amigos: Léo e Rosiane. Também a todos que fazem ou fizeram da minha vivência no Rio de Janeiro mais feliz: Samu, Didi, Nat, Dally, Gui e Olive.

Ao meu pai e minha mãe, cujo encontro permitiu essa dissertação em seu início, meio e fim. A todos meus irmãos, por serem as coisas mais lindas da minha vida. À Xica, porque eu amo ela.

## RESUMO

Esse estudo antropológico traz um trabalho etnográfico sobre a construção da identidade nacional e das identidades religiosas na diáspora iraniana no Brasil. A partir do conceito de diáspora, o estudo explora as configurações entre os iranianos no Brasil a partir das suas posições na sociedade de origem, seu deslocamento transnacional e o confronto com a sociedade receptora. A partir dessas variáveis, são pensadas a separação no Brasil de três grupos de iranianos: Seculares-Liberais, Muçulmanos xiitas praticantes, e seguidores da Fé Bahá'í; ao longo do trabalho, são desenvolvidas as vivências por esses grupos dos símbolos nacionais iranianos, assim como as vivências particulares de suas identidades religiosas, que representam diferentes projetos pensados para o Irã.

Palavras-chave: Etnicidade; Irã; Diáspora Iraniana; Islã; Fé Bahá'í.

## ABSTRACT

This anthropological study contains an ethnographic work on the construction of national and religious identities following Iranian diaspora in Brazil. Based on diaspora concept, this study explores different configurations established among Iranians in Brazil according to their position in society of origin, transnational displacement and confrontation with host society. Taking these variables into consideration, three separate groups of Iranians are analyzed: Lay-Liberals, practicing Shi'a Muslims, and followers of the Baha'i Faith. This work addresses these groups' experiences with Iranian national symbols, as well as individual experiences with religious identities, which represent different projects imagined for Iran.

Key-Words: Ethnicity; Iran; Iranian diaspora; Islam; Bahá'í Faith.

## Sumário

Introdução.....	1
Objeto.....	2
A diáspora iraniana no mundo e no Brasil .....	8
Metodologia .....	16
Estrutura da Dissertação .....	26
Capítulo 1 - História do Irã e Trajetórias de Vida .....	28
1.1 - Nacionalismo iraniano: território, império e religião. ....	28
1.2 - O xiismo como criador de unidade e de minorias .....	35
1.3 - O surgimento da Fé Bahá'í .....	38
Chegada dos pioneiros bahá'is ao Brasil .....	40
1.4 - Revolução de 1979 e seus atores.....	43
Os jovens da Revolução – Década de 80.....	47
As novas gerações de descontentes .....	56
1.5 - Diáspora e regime islâmico .....	59
1.6 - Considerações Finais.....	60
Capítulo 2 – Trajetórias e as Reconstruções da Identidade Nacional.....	62
2.1 - Trajetórias transnacionais.....	62
2.2 - A Reconstrução da Identidade Nacional iraniana no Brasil .....	66
Objetos, comidas e as redes transnacionais .....	66
A celebração cotidiana da “iranidade” através da comida .....	71
<i>Noruz</i> : a celebração iraniana do Ano Novo.....	77
2.3 - Relação com os brasileiros.....	87
2.4 - Considerações Finais.....	89
Capítulo 3 – Seculares, bahá'is e xiitas no Brasil: vivendo o Irã através das identidades religiosas .....	91

3.1 - Encontros da comunidade iraniana xiita: Política, Religião e vivência cotidiana .....	91
'Ashura – a vivência do ritual xiita do martírio do <i>Imam Hossein</i> no Brasil.....	98
Estrutura do ritual e a participação de homens e mulheres.....	101
3.2 - Bahá'is no Brasil e o projeto de modernidade.....	112
3.3 - Seculares-Liberais e a negação dos espaços religiosos.....	120
3.4 - Considerações Finais .....	123
Considerações Finais .....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	128
ANEXO A .....	134
ANEXO B .....	137

## Introdução

O foco dessa dissertação é a construção da identidade nacional iraniana no contexto da diáspora no Brasil. A pesquisa busca trabalhar como se forma a identidade nacional num contexto de diáspora, a partir das relações estabelecidas previamente no país de origem. Somado a isso, busca-se analisar como essas identidades se transformam a partir das trajetórias transnacionais vividas pelos interlocutores, e como, posteriormente, a interação com o país de destino particulariza a forma de vivenciá-las. Assim, a construção dessa identidade nacional no contexto de um país onde a diáspora iraniana não é muito estabelecida, no caso o Brasil, traz particularidades na construção dessa identidade nacional pelos membros que aqui se estabeleceram.

A partir do trabalho de campo, busquei analisar as construções, vivências e experiências dos iranianos no Brasil, relacionadas com os contextos religiosos e políticos destes interlocutores enquanto estavam no Irã. Desse modo, as diferentes identidades religiosas e posicionamentos políticos influenciam na construção da identidade nacional em diáspora, no qual identifiquei a separação dos iranianos no Brasil em três grupos: Seculares-liberais, muçulmanos xiitas praticantes e seguidores da Fé Bahá'í. Sendo a América Latina, e mais especificamente o Brasil, um destino pouco procurado por iranianos na diáspora, busquei entender as particularidades que definem as trajetórias à chegada nesse destino, e como estabelece-se a experiência da identidade nacional iraniana no contexto brasileiro.

Dentro dos estudos da diáspora iraniana na Europa, Estados Unidos e Canadá, essa dissertação contribui para entender as semelhanças e particularidades na vivência da diáspora iraniana no Brasil. A especificidade se dá com a particularidade da interação com a população local, além das motivações para a escolha do país como destino. No contexto brasileiro, contribui para os estudos da imigração no Brasil, mais particularmente para os estudos da imigração médio-oriental, que tem sido focada, sobretudo na imigração árabe (PINTO, 2010a). Além disso, o estudo da diáspora iraniana no Brasil permite demonstrar a heterogeneidade e a complexidade da história e dos diferentes grupos iranianos que aqui se encontram, buscando ir além de uma visão orientalista e homogênea normalmente construída a partir de noticiários e meios de comunicação.

Deste modo, pensar os indivíduos em termos de diáspora é pensá-los fora de seu território de origem, com o qual se identificam, mas no qual não se localizam mais. Os iranianos no Brasil se constroem a partir de uma identidade nacional iraniana, mas que se fragmenta em múltiplas outras identidades, étnicas, religiosas, políticas e de classe. Estas identidades, por sua vez, se demonstram conflitantes e circunstanciais, uma vez que se alteram, se combinam e se sobrepõem a partir de diferentes concepções políticas e religiosas. A diferença se dá basicamente entre aqueles mais próximos do regime islâmico, os que se opõem ao governo, e as diversas posturas dentro desta última posição. Essa contradição é fundamental para que este grupo não se organize sob uma identidade nacional, e que, ao contrário, se evitem e se ignorem.

## Objeto

O termo diáspora, conforme trabalhado por Martin Slama e Johann Heiss (2011) ao compararem diferentes diásporas árabes, é pensado como dispersão, espalhamento, abrangência. O processo de deslocamento de um país de origem para outro, e, em muitos casos dos iranianos no Brasil, transitando por outros países no caminho, opera numa constante transformação das identidades destes sujeitos. As identidades apresentadas por eles uma vez estando no Irã se alteram com sua saída, provocando um afastamento ou uma aproximação de outros indivíduos, e uma reorganização destas identidades fora do país de origem. Desta forma, cria-se uma tríade entre o grupo diaspórico, a sociedade de origem e a sociedade receptora, em que as condições políticas e sociais dadas na sociedade de origem influenciam, porém são também transformadas pela relação que estabelecem com o imaginário da terra natal e com as condições que enfrentam ao chegar a um novo país. Somado a isso, ainda, as trajetórias que percorreram para chegar ao país onde se estabelecem<sup>1</sup> (SLAMA e HEISS, 2011).

É assim que a posição social em que se encontravam na sociedade iraniana quando saíram influencia fortemente a forma como se organizam estes iranianos ao

---

<sup>1</sup> Majoritariamente a pesquisa trata dos iranianos que se estabeleceram no Brasil. No entanto, conforme as trajetórias transnacionais desses sujeitos, e a partir de seus relatos, trabalha-se com a possibilidade de que o Brasil não seja seu destino definitivo. Durante a pesquisa, soube de muitos iranianos que utilizaram o país apenas como trânsito para outros locais.

chegar no Brasil. Embora compartilhem de uma identidade nacional comum, e mobilizem símbolos semelhantes para comunicá-la e construir o Irã como uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), a qual cria um grupo diaspórico em oposição aos “brasileiros”, os iranianos no Brasil também possuem outras identidades e afiliações que os afastam e opõem entre si. As trajetórias religiosas e políticas destes grupos nos ajudam a entender melhor seus conflitos e diferenças.

Para entender as configurações da identidade nacional na diáspora iraniana no Brasil, deve-se explorar as características transnacionais das trajetórias desses interlocutores. Nesta jornada, encontramos diversos caminhos percorridos. Desde os mais hegemônicos como a passagem pelos Estados Unidos e Europa, até por outros mais periféricos como Índia, Paquistão, Japão, Síria, China, Rússia, entre outros. Assim, o deslocamento, as descobertas e os estranhamentos vivenciados ao redor do mundo influenciam em suas identidades antes e ao chegarem no Brasil.

Os trabalhos sobre a diáspora iraniana nos Estados Unidos mostram ser necessário sair de uma dicotomia país de residência – lugar de origem e pensar por uma ótica transnacional, correspondendo às diversas influências que agem sobre suas trajetórias (ELAHI e KARIM, 2011). Segundo Ulf Hannerz (1996), o termo transnacional vem em resposta aos recentes estudos da globalização, que buscam pensar a interação entre as diferentes partes do globo. A opção pelo termo transnacional vem por pensar como se dão as relações concretas nestes processos, pelas relações sociais e as movimentações entre os indivíduos. Para tanto, como lembra esse autor, os processos quase nunca se dão de forma global, cosmopolita, mas sim fragmentada, particular, específica, não planejada, em larga ou pequena escala (HANNERZ, 1996).

As motivações para as trajetórias transnacionais são diversas. Alguns se deslocam em busca de uma prosperidade econômica, lugares centrais como América do Norte e Europa, onde há, inclusive, uma ampla comunidade iraniana consolidada. A partir daí, chegam ao Brasil por casamento com brasileiros/as, ou por oportunidades acadêmicas ou de emprego. A motivação do casamento pode ser encontrada nos diferentes grupos: seculares-liberais, muçulmanos xiitas praticantes e bahá'is. As oportunidades de emprego são normalmente encontradas entre os muçulmanos xiitas praticantes, que se instalam no setor de importação e exportação de produtos no comércio entre Brasil e Irã. As oportunidades acadêmicas são encontradas, sobretudo entre os iranianos seculares-liberais.

Ainda, um terceiro motivo é encontrado entre os iranianos seguidores da Fé Bahá'í. Vêm por motivações religiosas, no trabalho missionário de “pioneirismo”<sup>2</sup> da Fé, sendo um dos principais motivos para o deslocamento transnacional de iranianos bahá'ís. Assim, há casos de pessoas que seguiram suas famílias como pioneiros da Fé ao Japão, Índia, Paquistão ou China, e que vieram posteriormente ao Brasil para se casarem. Como um dos princípios da fé prega a unificação da humanidade, o cessar das fronteiras e a unificação dos povos, o casamento interétnico e internacional é fortemente estimulado. Essa dinâmica dá um caráter fortemente transnacional aos praticantes desta religião, na qual muitos saem do Brasil ou chegam aqui por estes motivos. Deste modo, estabelecem uma rede transnacional, em que seus atores se encontram em constante fluxo, mantendo relações entre o local onde residem e o global representado pela comunidade (HANNERZ, 1992).

Para entender essas dinâmicas faz-se necessário o uso do conceito de fluxos, como modo de entender a mobilidade desses indivíduos no espaço. Segundo Hannerz, sobre estes fluxos:

“Quanto à dimensão espacial, examinemos por um momento o mencionado fluxograma. Um aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções. No caso dos fluxos de culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço”. (HANNERZ, 1997, p.12).

Assim, as trajetórias definidas pelos iranianos residentes no Brasil traz esse caráter de mobilidade, e de reorganização de sua própria experiência e cultura enquanto identidade neste processo.

“E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la”. (HANNERZ, 1997, p.12).

---

<sup>2</sup> O termo “pioneirismo” é o termo nativo utilizado entre os bahá'ís para o trabalho religioso missionário.

A característica transnacional também aparece na relação dos iranianos aqui com as outras diásporas, e com outras comunidades no sentido mais global. Assim, os muçulmanos com o xiismo transnacional, os bahá'is com a Fé bahá'i ao redor do mundo, os pesquisadores com a comunidade acadêmica como um todo, e todos esses com diásporas iranianas em outros países.

Assim, o campo permitiu a compreensão de que as relações transnacionais que meus interlocutores estabeleceram e seguem estabelecendo meus interlocutores são fundamentais para entender os desdobramentos das dinâmicas identitárias destes indivíduos na diáspora. Os contextos e trajetórias percorridas por estes iranianos permite entender que os modos em que se organizam as identidades iranianas no Brasil sofrem influencia não só em uma conexão direta com o país receptor, e com as posições sociais em seu país de origem, mas também pelas influências que sofreram ao contato com outros países e com as outras diásporas.

A construção da identidade nacional iraniana, tal como a conhecemos hoje, é histórica e conectada à construção dos Estados-Nação europeus. Segundo Benedict Anderson, a construção da identidade nacional se dá da seguinte forma:

No mundo moderno, todos podem, devem e hão de 'ter' uma nacionalidade, (...) e a ideia de nação é a de uma "comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre todos eles. (ANDERSON, 2008, p.32).

Para Anthony Smith, (1991) a maneira como esta comunidade se imagina conjuntamente é através de uma continuidade mítica com este território, mobilizando símbolos, heróis do passado que deem um sentimento de fraternidade e ancestralidade comum. Desse modo, entre os iranianos no Brasil são constantemente reivindicados símbolos comuns que remetem ao nacionalismo iraniano, tais como a menção aos 2.500 anos de história da "Civilização Persa", a língua, músicas, filmes, comidas, bebidas, decoração (sobretudo tapetes persas) e festas como a celebração do *noruz*.

A construção desse imaginário e da identidade iraniana em território brasileiro se dá pela influência de múltiplos fatores. A identidade não é construída somente pelo

território de origem, ou trajetória individual, mas pela construção coletiva desta identidade, e, além disso, pela forma como os outros grupos identificam os indivíduos. Como reflete Fredrik Barth (2000) acerca da identidade étnica como modo de organização social, estas são maneiras de se organizar as diferenças entre os grupos. E as diferenças são acentuadas como modo de afirmar as diferentes identidades étnicas contrastantes entre si.

Assim, não é toda diferença comportamental que é afirmada, mas apenas aquelas consideradas socialmente relevantes pelo grupo em questão; aquelas que são escolhidas como suporte para atestar sua diferenciação em relação a outro grupo. Não é, então, a diferença cultural o primeiro fator para o pertencimento a um grupo, se não a identidade e escolha de pertencimento. Desse modo, um indivíduo pertencente a determinado grupo não tem que seguir necessariamente todos os comportamentos culturais esperados, e seguir este comportamento é uma negociação de acordo com o que lhe é esperado tanto pelo seu próprio grupo quanto por outros grupos (Barth, 2000).

É assim que, ao sair de seu país de origem e deparar-se com outros iranianos numa situação de diáspora, a identidade nacional dos iranianos no Brasil apresenta formações marcantes em relação às conformações identitárias do país de origem. É assim que, durante os caminhos percorridos também ao configurarem suas identidades no Brasil, a identidade nacional se soma junto às outras identidades cultivadas anteriormente. O papel que cabe a cada uma, no entanto, e as interações e negociações entre estas identidades, é o tema de estudo dessa pesquisa.

Deste modo, é fundamental pensar como essa identidade iraniana é construída a partir não só de elementos de exaltação desta identidade com o país de origem (que pode combinar elementos que tenham mais importância à distância do que em seu cotidiano no Irã), mas também pelo modo como os iranianos são vistos no Brasil. Também é importante pensar como a visão sobre o iraniano entre os brasileiros pode se transformar e modificar a partir do contato e da relação mais direta com estes. Assim, se a visão comum sobre os iranianos nos meios de comunicação é a de “terroristas”, “fundamentalistas islâmicos”, “mulheres oprimidas”, ou ainda, focando na polêmica figura do ex-presidente Mahmud Ahmadinejad, e outros estereótipos comuns ao Islã e a países do Oriente Médio, deve-se pensar como os iranianos se constroem em diáspora a partir e em reação a essa visão. A forma de se relacionar com brasileiros e membros e

outras nacionalidades passa pelo diálogo com esse estereótipo e pela afirmação de uma identidade étnica que busca confrontar isso.

Embora seja uma das mais importantes identidades no mundo contemporâneo, nem sempre o nacionalismo é predominante como modo de união e interação. Nota-se como característica da diáspora iraniana uma aproximação e um distanciamento com a sua identidade nacional. Estes imigrantes não se organizam numa “comunidade iraniana”, mas estabelecem diversas redes separadas e fragmentadas, estabelecidas pelas diferentes identidades destes atores. Assim, dentro da identidade nacional *iraniana*, existem diversas identidades, étnicas e religiosas, que a dividem e se sobrepõem a ela. As comunidades são pensadas como um agrupamento social, ligadas a um determinado território, supostamente fixo, que constituem uma referência entre os indivíduos que chegam e que aqui se instalam, e comumente estão ligadas a uma identidade nacional. Já as redes, estariam dispersas, num fluxo constante, indicando menor fixidez e maior mobilidade, apresentando a relação entre os indivíduos a partir de pontos de contato que os une, tanto pela identidade nacional, no caso, quanto por outras relações identitárias, como local de trabalho, religião, posição política, etc.

Por um lado, as diferentes práticas religiosas se sobrepuseram à identidade nacional no momento de vivenciarem um cotidiano no Brasil. A afirmação da diferença de religião ou de diferentes concepções dentro de uma mesma religião (caso da divergência de interpretação entre os de origem muçulmana xiita) para a formação de redes sobrepôs-se à identidade nacional no momento de construírem suas vivências no Brasil. Há uma separação entre aqueles que professam a Fé Bahá’i, os de origem muçulmana secularizados que se posicionam contra o governo islâmico, e aqueles muçulmanos xiitas que mantêm constante contato com instituições do governo iraniano. Os conflitos iniciados no Irã atravessaram fronteiras transnacionais e influenciam a vivência destes para fora de seu país de origem.

Desse modo, do mesmo modo em que em certos momentos, e sobretudo na vivência mais cotidiana, exista certa separação em grupos, ou ainda, em diferentes redes, em alguns momentos essa divisão é superada a partir de uma identificação nacional. Na inserção no campo nota-se que existem alguns pontos de contato entre estes grupos, com contatos, amizades pontuais e redes de solidariedade num país novo. Conforme afirmava Barth (2000), a identidade se dá pela semelhança e pela diferença,

e, se a identidade religiosa e política os separam entre si, a identidade nacional os unifica perante os brasileiros estando no Brasil.

Nota-se a afirmação das identidades de forma circunstancial para os sujeitos envolvidos na pesquisa. Se por um lado, as condições em que se encontravam no Irã os levaram a sair do país e agruparem-se de acordo com diferentes identidades nos seus países destinos, incluindo o Brasil, por outro, a contraposição às identidades nativas no país receptor os fazem agrupar-se novamente com antigas identidades conflitantes. Retomando a ideia de Fredrik Barth (2000) de que as identidades não são fixas, observamos isso no caso dos iranianos residentes no Brasil, uma vez que observei a negociação da identidade e a forma circunstancial em que os sujeitos ora se veem como iranianos, ora como seculares, bahá'is ou muçulmanos.

Há, assim, uma reorganização identitária e social entre os iranianos ao chegarem ao país. As configurações identitárias no país natal dão base às múltiplas identidades e ramificações nos agrupamentos da diáspora, influenciando a forma como estes se relacionam ou se isolam. Assim, são retomadas no Brasil as inúmeras identidades que caracterizavam estes sujeitos na sociedade de origem e que, uma vez em outro país, são somadas também à identidade nacional, a qual passa, por contraste com outras identidades nacionais, a ter um papel mais importante. Para entender este processo, faz-se uso da discussão de Barth (2000) sobre a construção das identidades étnicas como forma de organização social, em que as identidades são pensadas não como estanques, mas negociadas constantemente a partir de associações e oposições.

## A diáspora iraniana no mundo e no Brasil

A partir da Revolução Islâmica em 1979, estima-se que mais de um milhão de iranianos tenham saído do Irã “em resposta às lutas políticas que levaram à instalação da República Islâmica e às medidas repressivas utilizadas para doutrinar e implantar o discurso revolucionário” (SPELLMAN, 2006, p. 17). Estes emigrantes tiveram como destino sobretudo os Estados Unidos e a Europa, mas também se estabeleceram em outros países como Austrália e Japão. De acordo com Nader Vahabi (2012), a América Latina aparece como o 7º polo de atração dos migrantes iranianos. O 1º polo de atração são os países que fazem fronteira com o Irã e o Golfo Pérsico, seguidos de América do

Norte – EUA e Canadá (2º polo), Europa (3º polo), Oriente Médio (4º polo), Ásia (5º polo) e Oceania (6º polo). Depois da América Latina, aparece somente a África como 8º polo de atração (VAHABI, 2012).

Em função da grande concentração de iranianos nestes locais, Estados Unidos e Europa apresentam a maior quantidade de estudos acerca da diáspora iraniana. A grande comunidade iraniana em Los Angeles, na Califórnia, Estados Unidos, rendeu à cidade o apelido de “Tehrangeles”, numa junção do nome da cidade com Tehran, capital do Irã. Diversos estudos acerca dessas diásporas caracterizam essas comunidades e descrevem diversos modos de demonstração pública de “iranidade”, possibilitada pela grande quantidade de imigrantes nesses locais. (ALEXANIAN, 2011; ELAHI; KARIM, 2011; FARNIA, 2011; KELLY, 2011; MALEK, 2011; NASRABADI, 2011). Muitos outros autores também focam na compilação de relatos pessoais ou contos literários sobre a trajetória de saída do Irã e chegada a um novo destino (SULLIVAN, 2001; VATANABADI; KHORRAMI, 2004; KARIM, 2006; MOTLAGH, 2011). Outros autores aprofundam na diversidade étnica e religiosa encontrada nas diásporas dos Estados Unidos e na Inglaterra. Assim como no caso da diáspora no Brasil, são mostradas as redes transnacionais a partir das diferentes identidades religiosas e étnicas (muçulmanos, cristãos, bahá’is, judeus e armênios) (SPELLMAN, 2006; BOZOGMEHR, 1997).

Há uma enorme dificuldade em precisar a quantidade de iranianos que passaram pelo Brasil (muitas vezes como passagem para EUA ou Canadá), e mais dificuldade ainda em precisar quantos aqui residem. Segundo Vahabi (2012), teriam passado 30.000 iranianos pelo Brasil, número bastante discrepante das informações adquiridas por outros documentos.<sup>3</sup> De acordo com Fernando Basto (2000), de 1922 a 2001 teriam entrado 1.404 iranianos no Brasil, sem necessariamente terem permanecido. Segundo dados da Embaixada do Irã, mencionado durante entrevista com o diretor do Centro Islâmico do Brasil, há uma estimativa de 2000 iranianos no Brasil, considerando aqueles que têm algum contato com a Embaixada, em busca de documentos, vistos, etc.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> A fonte de onde Vahabi (2012) afirma ter extraído estes números é do site : [iraneconomics.net/fa/articles.asp?id=1483&magno=81](http://iraneconomics.net/fa/articles.asp?id=1483&magno=81), no qual não foi possível o acesso na data de 01/10/2013.

<sup>4</sup> Durante o campo realizado na votação para presidente do Irã em São Paulo, conversei com o Conselheiro da Embaixada da República Islâmica do Irã no Brasil, que me confirmou os dados.

Destes, aproximadamente 1200 seriam bahá'is, maior minoria religiosa do Irã, que sofrem discriminação e perseguição desde a Revolução Islâmica. Um informante da Assembléia Bahá'i Local de São Paulo me afirmou acreditar que estes números estariam superestimados, e que seriam provavelmente relativos a todos iranianos que passaram pelo Brasil, e não os que permaneceram. De acordo com a informação apresentada pela Assembléia Espiritual Nacional Bahá'i, situada em Brasília, atualmente residem 226 bahá'is de nacionalidade iraniana no Brasil, em diversas partes do território. Ao longo da pesquisa, não pude confirmar a quantidade de iranianos presentes, por falta de melhores dados oficiais, e, sobretudo, pela característica de dispersão destes iranianos pelo território, conflitando com a área de abrangência da pesquisa, focada entre os estados do Rio de Janeiro e São Paulo.

Há poucos estudos sobre a diáspora iraniana no Brasil. Meu trabalho pretende contribuir com o entendimento mais geral dessa diáspora, suas relações e expressões e distintas identidades. Previamente foi realizada uma dissertação de mestrado acerca da Fé Bahá'i, seus interlocutores no Brasil, atentando para os preceitos religiosos e as tensões étnicas entre iranianos e convertidos (EPPRECHT, 2008). Além desse estudo, existem outros sobre identidades médio-orientais no Brasil, como o livro sobre a história da comunidade árabe no Rio de Janeiro (PINTO, 2010a), o estudo sobre identidade árabe e religiosa no Rio de Janeiro (CHAGAS, 2006), além das dissertações de mestrado sobre a identidade armênia no Brasil (BOGOSSIAN, 2011), sobre refugiados palestinos em Mogi das Cruzes-SP (PRATES, 2012) e sobre identidade árabe em Juiz de Fora-MG (CRUZ, 2013). A importância desses estudos para o presente trabalho é o entendimento das relações identitárias dos iranianos com uma identidade médio-oriental, o que os aproxima de comunidades mais consolidadas como a dos árabes no Brasil. A literatura sobre Islã e muçulmanos no Brasil apresenta a diversidade de tradições encontradas no Brasil, conectando os sujeitos praticantes com as redes transnacionais da comunidade islâmica mundial. Sobre as redes transnacionais da comunidade islâmica, foi utilizada a bibliografia de Sabrina Mervin (2010). Nesse contexto, inserem-se as identidades étnicas entre árabes e iranianos encontradas na prática xiíta no Brasil, tanto na Mesquita do Brás, em São Paulo, quanto na Mesquita Imam Ali Ibn Abi Tálib, em Curitiba (PINTO, 2005; 2010a).

Para o entendimento do movimento diaspórico iraniano, faz-se necessário entender as nuances dos processos que culminaram na Revolução Islâmica em 1979. O

movimento de 1979 nasceu da junção de diversas forças divergentes que disputavam o cenário político da época. A união se dava em torno da discordância ao reinado do Shah Mohammed Reza Pahlevi, entre outros motivos, pelas alianças políticas com os Estados Unidos iniciadas com seu pai o Shah Reza Pahlevi. Durante o período revolucionário, diversas forças disputavam um projeto político para o país, entre as quais figuravam posições seculares e posições religiosas inspiradas em um projeto islâmico para a sociedade, com muitas divergências políticas e ideológicas em cada campo.

O Irã é um país de maioria muçulmana xiita, que compreende cerca de 90% da população, elemento importante em sua identidade nacional. Para entender o xiismo como identidade religiosa e nacional, faz-se necessário entender sua história. A principal diferenciação sectária dentro do Islã é a divisão entre xiitas e sunitas, decorrente de uma crise pela sucessão política do profeta, transformando-se em tradições distintas com diferentes verdades religiosas (PINTO, 2010b). No século XVI a dinastia Safávida transforma o xiismo na religião oficial do Irã, dando à futura nação iraniana a identificação com o xiismo como parte de sua identidade nacional, o que gera conflitos com religiões discrepantes, como é o caso da Fé Bahá'i ainda hoje. Este advento atingiu uma escalada grande com a instauração da República Islâmica após o movimento revolucionário de 1979.

Diversos autores debruçam-se sobre os processos históricos que levaram a essa transformação no país. Alguns autores trazem uma abordagem histórica do século XX (ABRAHAMIAN, 2008) ou de momento pontuais, para entender as especificidades do golpe de 1953 (KINZER, 2004). Parte da bibliografia elabora a relação entre o clero xiita, o movimento revolucionário e a importância do pensamento político religioso que culminaram na República Islâmica (ABRAHAMIAN, 1993; FISCHER, 2003; ADELKHAH, 2005; MOTTAHEDEH, 2009). Outros autores exploram mais as disputas entre seculares-liberais e religiosos na política iraniana (KHOSROKHAVAR; ROY; 1999; KEDDIE, 2003). Ainda, Fariba Adelhah (2000) trabalha o Irã contemporâneo e os desdobramentos modernizantes das últimas décadas no Irã.

Alguns de meus interlocutores pertencem a uma geração que viveu o Irã pré-Revolução e cresceram sob um Estado fortemente secular, com uma pretensão modernizante e “ocidentalizante” sob o Shah. Com o advento da Revolução Islâmica em 1979, saíram do país e vieram ao Brasil, marcados por uma posição política de discordância do regime islâmico. Esta “oposição” é bastante heterogênea, e encontrei no

Brasil iranianos com posições políticas distintas: pró-Shah, comunista, socialista muçulmano e uma posição secular e antirreligiosa. Todos, sem exceção, fortemente seculares. Com exceção da pessoa que se colocou fortemente contra a religião, todos os outros se reconhecem como bahá'is ou muçulmanos e praticam, à sua maneira, sua religião na esfera privada. Vieram ao Brasil entre 25 e 30 anos atrás, onde já construíram redes de sociabilidade com forte presença de brasileiros. Consolidaram-se no Brasil como comerciantes, professores acadêmicos ou profissionais liberais.

Percebi um intervalo de tempo de aproximadamente 30 anos, quando começaram a vir jovens que nasceram depois da revolução, mas que, segundo eles mesmos, optaram por sair em busca de liberdades individuais, como namorar em público, tomar álcool, sair em bares, ou em alguns casos não querem estar em contato com a religião islâmica. De fato, por pertencermos à mesma faixa etária, a maioria dos encontros comigo são marcados, por sugestão deles, em bares que costumam frequentar no Rio de Janeiro (na Lapa, Tijuca ou Botafogo, a depender de onde residem na cidade). Somado a isso, como profissionais graduados, muitos pós-graduandos, também buscam o Brasil em função de uma suposta prosperidade econômica que o país estaria passando. São jovens acadêmicos entre 25 e 35 anos, professores, doutorandos ou pós-doutorandos. A vinda de um possibilitou a vinda de outros iranianos, formando um grupo conhecido no meio acadêmico na área. Os integrantes desse grupo fazem, junto com os iranianos que se opõem ao regime islâmico, parte do que eu classifiquei como grupo secular-liberal.

Nota-se, então, um caráter geracional, a depender do momento político que deixaram o país. Houve um grande movimento migratório na época da Revolução, mas também em meu campo pude perceber um novo movimento migratório nos últimos cinco anos, momento de chegada de muitos de meus interlocutores. Esta nova leva é reflexo da retomada do conservadorismo na política iraniana sob a figura do ex-presidente Mahmood Ahmadinejad, eleito pela primeira vez em 2005 e reeleito em 2009, sob uma onda de protestos acusando a eleição de fraudulenta. Ainda, a mudança da política de emissão de passaportes, sob o governo reformista de Mohammad Khatami (presidente de 1997 a 2005), aumentou o fluxo de saída dos iranianos do país, influenciando no aumento de iranianos que chegaram no Brasil. Somado a esses fatores políticos, muitas vezes foram afirmadas motivações econômicas para a saída do país, sobretudo entre aqueles mais identificados com o regime islâmico.

Também se encontram no Brasil muçulmanos xiitas praticantes da religião ou membros do clero, com o objetivo de afirmarem ou reproduzirem no Brasil, uma religiosidade xiita “oficial” alinhada com o governo iraniano. Neste sentido, se organizam em torno de uma comunidade religiosa islâmica, com relações próximas com a Embaixada iraniana e com o regime iraniano. Suas redes de contato de iranianos no Brasil se dão em torno sobretudo de comerciantes e professores universitários que frequentam as comunidades religiosas islâmicas ou estabelecem relações comerciais com a Embaixada. Entre estes muçulmanos, sobretudo aqueles mais ligados ao clero e à Embaixada do Irã, há um interesse em fortalecer as ligações entre Brasil e Irã. Isto se daria pelo fortalecimento de instituições islâmicas religiosas no Brasil tentando fortalecer a presença xiita através de instituições religiosas como a Mesquita do Brás, em São Paulo, e a Mesquita Imam Ali Ibn Abi Tálib, em Curitiba (PINTO, 2005).

Ademais, separadamente, esses grupos vivem também suas experiências no Brasil a partir de suas identidades seculares e religiosas. O grupo muçulmano xiita se encontra para atividades oficiais ligadas à Embaixada do Irã ou para comemorações religiosas como a da ‘Ashura, ritual religioso xiita que relembra o martírio do Imam Hussein na Batalha de Karbala. O ritual, além de demarcar religiosamente a iranicidade e o xiismo como identidade nacional, também relembra a luta por justiça simbolizada na Revolução Islâmica (FISCHER, 2003; PINTO, 2005; MERVIN, 2006).

Cronologicamente, há primeiro a chegada dos seguidores da Fé Bahá’i, que vieram ao Brasil como pioneiros, como forma de disseminar a religião pelo mundo. Em 1979, também iniciaram um processo de saída do país com a instauração da República Islâmica e a perseguição que passaram a sofrer a partir de então. Embora tenha surgido a partir do Islã xiita, após a separação deste e a criação de uma nova religião, construíram uma prática religiosa distinta, em oposição ao Islã. Assim, desde seu surgimento em 1844, há uma relação conflituosa entre os praticantes desta religião e a religião majoritária no país. Após a Revolução Islâmica, com uma nova reaproximação do estado com a religião, e a oficialização do xiismo como a religião nacional, a fé bahá’i foi considerada herética e seus seguidores passaram a ser perseguidos. Como justificativa, são acusados de “inimigos da pátria”, espiões de Israel<sup>5</sup> e da Inglaterra,<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> O principal santuário e local de peregrinação bahá’i é o santuário d’O Bááb, localizado em Haifa, Israel, onde também funciona a Casa Universal de Justiça, conselho supremo da religião. Segundo Sina,

entre outros adjetivos. Suas casas são derrubadas, estão proibidos de cursar o ensino superior e nove líderes religiosos estão presos por tentarem organizar sua comunidade. Em função disso, organizam sua comunidade religiosa ao redor do mundo (incluindo iranianos e convertidos) em campanhas em prol de divulgar a situação dos bahá'is no Irã.

Os bahá'is iranianos também vivem suas práticas religiosas no Brasil, demarcada pela vinda pelo trabalho de pioneirismo. As práticas e os discursos religiosos bahá'is apresentam um conteúdo que se opõe ao discurso tradicional xiita, apresentando a modernidade como valor. Desse modo, buscam, como iranianos no Brasil, também se diferenciar da imagem estereotipada comumente atrelada aos iranianos por uma visão orientalista, buscando apresentarem-se como modernos e em diálogo com o ocidente (COLE, 1998). Tal preocupação muitas vezes também é vista entre os seculares-liberais, que, ao mesmo tempo em que buscam diferenciar-se da visão conservadora xiita, mantêm também o diálogo com seus símbolos e mitos, trazidos de uma origem islâmica.

A questão que se apresenta aqui é a importância da experiência dos dramas sociais (TURNER, 2008) para os sujeitos que os vivem. A centralidade dos relatos na vida dos indivíduos entrevistados, pode ser pensada a partir da *nostalgia* e da *memória coletiva*. Maurice Halbwachs (1992), pensa sobre a importância da memória na sociedade. A “nostalgia”, na qual a pessoa sobrevivente à determinada situação “[...] parece pensar que deixou lá a melhor parte de si, a qual tenta recuperar. (HALBWACHS, 1992, p. 49).” O modo como os indivíduos sentem e interpretam sua experiência, e a linguagem utilizada para comunicá-la, depende muito de uma memória coletiva, de grupo, e cada relato pessoal é uma parte da memória de um grupo, relatando e traduzindo os interesses de um todo. Assim, o agrupamento dos indivíduos em determinadas categorias neste trabalho, concernente à história deles na sociedade de origem, por ser baseada em relatos de vida, agrupou-os de acordo com as similaridades de relatos e posições, e essa similaridade de relatos “[...] é um mero sinal de uma comunidade de interesses e pensamentos”. (HALBWACHS, 1992, p. 52).

---

brasileiro filho de iranianos bahá'is “a acusação de serem espiões de Israel provém do fato que bahá'is do mundo todo enviavam dinheiro para Israel para a construção do templo”.

<sup>6</sup> Segundo o diretor do Centro Islâmico no Brasil “quando houve a colonização britânica na região, os britânicos criaram seitas islâmicas para tentar dominar através da religião. No Irã se teria se dado através do fomento ao fortalecimento da Fé Bahá'í”.

Por fim, para pensar as alterações que se dá nos sujeitos a partir da vivência destes dramas sociais, e a forma como, a partir de uma memória coletiva de grupo estes entendem a experiência vivida, podemos tomar o conceito de *cismogênese* de Gregory Bateson (BATESON, 2006). Neste trabalho, Bateson pensa a transformação dos sujeitos a partir das interações sociais, e define como “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos.” (BATESON, 2006, p.218). A união destas categorias de memória coletiva, dramas sociais e cismogênese ajuda a pensar o quanto a participação na Revolução Islâmica alterou a subjetividade destes indivíduos, sua trajetória de vida e sua forma de contá-la.

Diferentemente do caso das comunidades árabes no Brasil, em que mesmo com as diferenças e disputas internas, houve uma organização em torno de clubes e associações, os iranianos no Brasil mantiveram-se dispersos, afiliando-se no máximo a comunidades religiosas distintas e sem caráter nacional-étnico (PINTO, 2010a). Segundo o diretor do Centro Islâmico no Brasil, instituição xiita em São Paulo:

“a comunidade iraniana é muito desorganizada; a iraquiana , a libanesa são mais organizadas. Houve uma tentativa de se reunir para começar uma associação, mas não foi pra frente. Só se encontram em festividades, como o *Noruz* [celebração do ano novo iraniano, em 21 de março] e a festa do equinócio de inverno [no Irã]. O Centro Islâmico, junto com a Embaixada organizaram um jantar de *Noruz*, mas não tem previsão de organizar novamente”.

Ainda que fosse bem sucedida a tentativa de organização de uma associação, essa possivelmente se restringiria aos praticantes de uma determinada religião, não abarcando a pluralidade de iranianos no Brasil em nome de uma identidade nacional. O *Noruz*, ano novo iraniano, organizado pelo Centro Islâmico no Brasil foi frequentado por iranianos ligados a esta comunidade, assim como os bahá'is realizam o *Noruz* anualmente para os membros de sua comunidade (incluindo brasileiros) e alguns iranianos não ligados a essas duas comunidades organizam suas próprias festas, muitas vezes convidando outros iranianos via redes sociais. Assim, nesta dispersão por redes é

importante entender como a identidade nacional se mantém, mas é vivenciada e trabalhada de forma distinta por diferentes grupos.

## Metodologia

Primeiramente, iniciei meu campo localizando os poucos iranianos que eu já conhecia, ou o pouco do que eu sabia dos que já estavam no Brasil. Meu pai é iraniano, saiu do Irã para estudar na Inglaterra em 1978, onde conheceu minha mãe, que é brasileira. Casaram, vieram para o Brasil e por aqui ele ficou. Por conta disso, sempre tive conhecimento de um ou outro iraniano que vinha para cá, mas descobri que meu pai e muitos como ele que vieram na mesma época e que não se inseriram em nenhuma comunidade religiosa, estabeleceram mais redes de contatos com brasileiros do que com outros iranianos. Assim, nunca tive no Brasil muitos contatos com outros iranianos no Brasil, uma vez que o restante da minha família mora nos Estados Unidos, reforçando a característica transnacional também dos meus familiares. Recentemente, houve uma aproximação maior com outros iranianos recém-chegados ao Brasil e que procuraram a mim ou ao meu pai pela internet.

O início da pesquisa se deu primeiramente por entrevistas abertas, em que se dava início através de perguntas sobre as trajetórias de vida desses atores. A partir dessas perguntas iniciais, pude entender o contexto de saída e chegada ao Brasil, delineando também a vivência desses atores no país e estabelecendo suas redes de contato. A partir disso, passou-se para uma fase mais intensiva de trabalho de campo com observação participante em rituais religiosos entre os muçulmanos, reuniões de oração e eventos comemorativos entre os bahá'is, e reuniões cotidianas e celebrações nacionais entre os seculares-liberais.

A maior parte do campo foi realizada nas cidades do Rio de Janeiro e em Campinas e Piracicaba, no Estado de São Paulo. A escolha destes lugares se deu primeiramente por eu estar residindo no Rio de Janeiro, onde tive acesso à rede de estudantes de pós-graduação e acadêmicos que estudam em diversas instituições desta cidade. Segundo o Conselheiro da Embaixada da República Islâmica do Irã em

Brasília<sup>7</sup>, haveria cerca de 50 iranianos estudando no Rio de Janeiro atualmente. A escolha por fazer a pesquisa em São Paulo se deu inicialmente pelos “boatos” de que seria ali onde estaria a maioria dos iranianos no Brasil. Não pude confirmar quantitativamente estes dados, porque, uma vez em campo, percebi que tal dado poderia não ser correto. Os praticantes da Fé Bahá’i têm por característica a dispersão pelo território para divulgação da religião, havendo uma descentralização destes em todo país, impossibilitando precisar a exata quantia de bahá’is iranianos por região.<sup>8</sup> O que foi encontrado em São Paulo, no entanto, foi uma maior variedade dos perfis dos iranianos aí residentes, encontrando representantes dos diversos grupos e identidades religiosas estudadas.<sup>9</sup>

Como filha de iranianos, e de algum modo também pertencente à diáspora iraniana no Brasil, era constantemente alocada por meus interlocutores em alguma posição identitária dentro do campo. Deste modo, minha pesquisa foi fortemente influenciada pelas negociações identitárias que me aproximavam ou afastavam de meus interlocutores e deles entre si. A minha relação pessoal de distanciamento com cada uma destas redes me ajudou a entender muito essas dinâmicas de afastamento entre grupos de iranianos no Brasil, o que influenciou o desenrolar da minha pesquisa.

Nos momentos em que me aproximei dos meus interlocutores iranianos, o fato de eu me apresentar como filha de um iraniano sempre me abriu portas e facilitou minha entrada em campo. No entanto, percebi que não era tão direta essa abertura, a depender do grupo que me recebia. Havia uma constante tentativa dos meus interlocutores tentarem classificar e entender a quais identidades eu pertencia. Deste modo, era recorrente entre meus interlocutores tentar entender se eu me entendia como iraniana ou brasileira (ou como me portava diante dos símbolos nacionais), ou ainda, em que identidade eu me colocava dentro das diferentes redes. Certa vez, um casal de amigos

---

<sup>7</sup> Essa informação me foi repassada em conversa com o Conselheiro, durante campo realizado na instalação da urna para as eleições do Irã, na Mesquita do Brás, em São Paulo.

<sup>8</sup> Link para o mapa das Comunidades Locais da Fé Bahá’i no Brasil: <http://www.bahai.org.br/links.asp>, último acesso em 23/10/2013.

<sup>9</sup> O grupo muçulmano xiita com relações mais próximas à Embaixada do Irã se concentra fortemente em São Paulo, onde exercem suas atividades comerciais. Nesta cidade está a sede da Associação de Amizade Irã-Brasil e da Câmara de Comércio Brasil-Irã. Possivelmente há também muitos funcionários da Embaixada em Brasília, local onde não foi feita a pesquisa.

do meu pai, ele iraniano e ela brasileira me perguntaram se eu era iraniana ou brasileira. Elucidaram-me que tiveram uma discussão em que ele afirmava que eu era iraniana e ela negava, dizendo que eu era brasileira.

Tal classificação era bastante centrada no meu conhecimento da língua persa. Embora eu tenha um conhecimento básico do idioma, onde posso compreender parte do conteúdo falado nas conversas, o fato de eu não ser fluente em muitos casos resultou em uma repreensão por meus interlocutores, em que eu deveria “aprender mais sobre a língua e a gloriosa cultura persa”.

Sobretudo com a primeira geração de iranianos no Brasil, o clima de desconfiança era sempre muito forte no primeiro momento. Uma iraniana bahá’i, de cerca de 50 anos, que saiu do Irã ainda jovem para morar no Canadá, me explicou, que essas gerações sempre viveram sob regimes com polícias secretas, desde a época do Shah, até o regime atual, e que estão sempre investigando as suas vidas pessoais. Deste modo, não raro havia dificuldade em entrar em campo, e eu era questionada sobre as minhas intenções, muitas vezes recebendo indiretas sobre ser uma agente da inteligência (não ficava claro a serviço de quem eu poderia estar trabalhando). Ainda, assuntos de política só eram colocados depois de muitos encontros, em que havia uma quebra da desconfiança inicial.

O “estilo paranoico da política iraniana” é, segundo, Abrahamian (1993), uma marca do modo de fazer política reforçada por Khomeini e seus seguidores, após a Revolução Islâmica de 1979. É assim que, continua e aprofunda uma política da época do Shah de criação de inimigos externos, ligados a supostos inimigos internos, criando uma sensação de constante desconfiança e paranoia. Desse modo, criam-se divisões e conflitos, criando uma separação de diferentes identidades, com uma forte rejeição e isolamento dos grupos. Assim, explica-se a perseguição e acusações feitas aos bahá’is, o evitar dos seculares-liberais em relação aos muçulmanos praticantes, e a exclusão por partes destes últimos em relação aos dois primeiros grupos, mesmo no contexto brasileiro.

Uma dessas situações se deu quando conheci Parviz, um iraniano muçulmano que possui um stand em uma galeria nos arredores da Rua 25 de Março, em São Paulo. Houve nesse encontro dificuldade em começar a conversa, e haver abertura para o trabalho de campo. Isso, porque passei parte da conversa tentando convencê-lo de que eu não era uma espiã. Durante a conversa, o interlocutor, muito simpático, pagou-me

almoço, falou bastante de sua vida, mas demorou a convencer-se de que eu não tinha intenções obscuras quaisquer que fossem. Fez piadas constantes de que eu estaria escondendo um gravador na minha bolsa. Disse-lhe que ele poderia revistá-la se quisesse. Embora tenha sido bastante comum essa apreensão em relação à minha pesquisa, e não fosse a primeira vez que um interlocutor insinuasse que eu era espiã (o outro a fazê-lo, em tom de brincadeira, foi um dos pesquisadores seculares), nessa vez essa desconfiança se mostrou mais exacerbada.

Esse constrangimento com a minha presença era uma constante nos primeiros encontros ocorridos no Centro Islâmico no Brasil e na Mesquita do Brás, com o grupo próximo à Embaixada, do qual Parviz também faz parte. Nesses encontros havia majoritariamente homens, e, quando ocasionalmente passaram uma ou outra mulher, não houve interação com elas. De qualquer forma, eu deveria apresentar uma postura “discreta”, tanto nas roupas que eu vestia, quanto no modo de me aproximar para conversar com eles. Não raro havia um constrangimento com a minha presença; a partir do momento em que eu chegava, ouvia um burburinho e conversas especulando quem eu seria (as conversas eram todas em *farsi*, ao que supunham que eu não entenderia). Para estes encontros, eu me encontrava vestida com saia ou calça comprida e blusas de manga comprida, usando o *hijab*, vestimenta é obrigatória nos espaços religiosos. Ainda assim, ao me cumprimentarem, simplesmente abaixávamos a cabeça em sinal de cumprimento, e o simples gesto de apertar as mãos não era permitido, embora nem todos seguissem essas recomendações mais rígidas. A maior proximidade com a Embaixada ou com as instituições xiitas e com postos religiosos levava a seguir essas regras com maior rigorosidade.

Em algum momento, pedi a Parviz, assim como pedi a outros, que me apresentassem suas esposas, se eu poderia conversar com elas. Diversas desculpas apareceram, mas nenhum me deu essa abertura. Um disse que sua mulher só fala *farsi*, e que não teríamos como conversar. O outro me disse que não dava, porque as mulheres falam muito. Acredito, que nessa constante desconfiança com a minha presença, haveria medo das conversas que eu poderia ter com suas mulheres e de informações que eles queriam que não fossem reveladas. Por fim, durante o ritual da ‘Ashura, na Mesquita do Brás em São Paulo, já no final do meu trabalho de campo, em novembro de 2013, pude conhecê-las.

Boa parte da entrada do meu campo se deu, então, na minha relação com mulheres. Embora eu tenha transitado por muitos espaços predominantemente masculinos, sempre que havia uma mulher, mesmo que fosse esposa de algum deles, a entrada, o diálogo e o acesso ao mundo privado eram sempre facilitados. Há segredos, intimidades e conversas cujas trocas são abertas somente com uma identidade de gênero, o que ocasiona, no inverso, distanciamento e tensão na relação com alguns interlocutores de outro gênero (ABU-LUGHOD, 1986). Ainda, a minha perspectiva como mulher me dá olhar e acesso a partes do campo que refletem e incidem sobre a questão de gênero para a análise do processo como um todo (STRATHERN, 2006). A questão das mulheres iranianas aparece como ponto central no imaginário que se tem sobre o Irã, e o senso comum orientalista e colonialista de serem elas oprimidas. Nos diversos grupos encontrados no meu campo, podemos ver também uma pluralidade de posicionamentos acerca dessa questão e da concepção sobre gênero, papéis sociais e o que seria a emancipação feminina.

Dentro do campo secular-liberal, entre o grupo de pesquisadores com os quais conversei, os diálogos com os homens eram mais abertos. Um dos meus interlocutores, Anoush, cientista da computação, na faixa dos 30 anos, veio ao Brasil recém-formado para casar-se com uma brasileira que conheceu no Irã. Em um almoço que marcamos, confessou-me que para ele era muito novo ter amigas mulheres, que não era algo que encontrava e se vivenciava no Irã. Isso porque, segundo ele, o isolamento que havia entre os gêneros desde a infância por escolas separadas criava uma situação complicada que, ele acreditava, os homens iranianos não sabiam lidar. Essa situação ficava explícita quando os jovens voltavam a estudar juntos na Universidade.<sup>10</sup> No entanto, era notório tanto por parte dele quanto por parte de outros iranianos desta geração que vieram ao Brasil para estudar ou trabalhar, um esforço em tentar conversar comigo e lidar com a nova situação. Segundo relatos de alguns pesquisadores na faixa dos 30 anos, contado

---

<sup>10</sup> No Irã, até a Universidade meninos e meninas estudam em escolas separadas. Na Universidade não há mais essa separação, e houve um aumento significativo de mulheres nas Universidades após a Revolução Islâmica. A obrigatoriedade do véu permitiu que mais mulheres de famílias religiosas estudassem, em contraposição à política do *Shah* em que o uso do véu era proibido, o que impedia mulheres mais religiosas de terem uma vida pública. Ainda sobre a questão, segundo Luciano, membro da Assembléia Local Bahá'í de São Paulo, o regime islâmico estaria limitando o acesso das mulheres a alguns cursos, de modo que não houvesse uma quebra de hierarquia em que, no mercado de trabalho, mulheres pudessem ser chefes de homens.

separadamente em diferentes situações, parte do estopim que os fez sair do Irã foi terem sido pegos pelos agentes repressivos por estarem a sós com a namorada em público.

Parte do discurso desses seculares-liberais em sua razão para virem para o Brasil se dava em torno de dizer que buscavam mais liberdades individuais. Entende-se por isso as constantes referências que faziam não só sobre poderem namorar em público, mas também consumir álcool, sair à noite em festas, etc. Não raro os convites me eram feitos para nos encontrarmos em bares, claramente entusiasmados com essa possibilidade. Ainda assim, quando um dos meus principais interlocutores deste grupo de pesquisadores se casou, me foi alertado pela esposa de outro colega dele, que eu não devia procurá-lo mais, porque agora ele era casado.

Com os bahá'is, devido à sua postura secular-liberal, o diálogo com os homens, até com os pioneiros mais velhos, na faixa dos 80 anos, nunca foi uma questão. Sempre houve grande abertura no diálogo permeado, sobretudo pelas questões da religião Bahá'i e por convites de comparecimento às reuniões. Os valores de modernidade e igualdade de gêneros do discurso bahá'i aparecem, então, no modo como lidam com essas questões na prática.

Os bahá'is eram um grupo sobre o qual eu sempre tinha ouvido falar por ser ainda a referência de iranianos no Brasil, uma vez que estão aqui há mais tempo e por serem a maioria. O fato de não ter tido muito contato com eles me fez perceber também que a discriminação aos bahá'is é presente entre os iranianos residentes no Brasil. Essa discriminação é presente mesmo entre aqueles que se opõem ao regime islâmico e saíram do país por questões políticas. O preconceito contra essa comunidade religiosa no Irã é disseminada por toda a sociedade e, aqui, e me parece que lá também, a própria comunidade bahá'i é fechada em si. Aqui, os iranianos bahá'is se conhecem, mas estabelecem pouco ou nenhum contato com iranianos não bahá'is. Também entre os iranianos de origem muçulmana (que não necessariamente praticam a religião) há certa proximidade entre si, formando redes ou núcleos de convivência que abarcam pessoas de diversas formações e regiões do Irã. No entanto, ainda bahá'is, muçulmanos e liberais saibam da existência uns dos outros no Brasil, não há muita proximidade ou interesse em aproximação.

O contato com os bahá'is se deu primeiramente em uma festa do *Naw-Rúz*, o ano novo iraniano e bahá'i. Nesse dia conheci um casal de irmãos filhos de iranianos e partir deles tracei a rede de bahá'is pesquisada. Percebi nesse contato com iranianos bahá'is

que havia certa resistência em relação a mim. Parte da doutrina deles incentivava uma conduta de hospitalidade, o que fez com que eu sempre fosse muito bem tratada nestes espaços. No entanto, a preocupação deles em geral era de me levar aos espaços religiosos, como modo de me apresentar a religião e me limitar a uma zona de conforto para eles sem maiores aberturas. Sabendo do incômodo que pode gerar a presença de um pesquisador ou de um antropólogo na vivência de outras pessoas (sobretudo sendo filha de iraniano, no contexto em que há uma desconfiança mútua em relação a quem era cada um no país de origem), procurei não forçar uma aproximação e deixar eles me levarem aos caminhos que queriam. No fim dos trabalhos religiosos já houve maior abertura e o iraniano anfitrião que havia me recebido começou ele mesmo comigo uma conversa contando parte de sua história e estabelecendo pontos em comum comigo por uma identificação nacional com a minha origem.

Estas mesmas preocupações aparecem no artigo de Paulo Pinto (2010c) refletindo sobre sua inserção para o trabalho de campo em diferentes comunidades sufis na Síria. A importância do papel que cabe ao pesquisador ao se inserir no trabalho de campo é fundamental para entender como seus interlocutores vão se posicionar e classificar. Assim, o autor relata em sua experiência:

“O único papel que estava claramente aberto para mim em todas as comunidades era me converter ao Islã, o que não era uma opção. Além de exigir um engajamento baseado em uma crença pessoal que eu não estava disposto a assumir, tal identidade me colocaria em um universo discursivo no qual eu seria imediatamente direcionado aos modelos normativos de religiosidade, o que diminuiria minha capacidade de explorar os vários contextos discursivos, práticos e experienciais das comunidades Sufis. Desse modo, eu teria que negociar com os shaykhs a minha presença como pesquisador em suas comunidades”. (PINTO, 2010c, 473).

Deste mesmo modo, sobretudo com os bahá'is, que têm a identidade religiosa mais demarcada dentre os grupos com os quais trabalhei, a vontade de me apresentar à religião e me converter sempre esteve presente.

Com todos estes grupos em que havia uma resistência ou desconfiança inicial, a negociação para a abertura no trabalho de campo não necessariamente pôde ser feita

através do discurso, mas através de ações que te identifiquem como alguém “digno” e “confiável” para entrada naquele campo. Conforme relata Paulo Pinto,

“As mudanças nas interações etnográficas aconteceram conjuntamente com as reconfigurações da minha identidade por membros das comunidades Sufis onde eu realizei meu trabalho de campo. Minha participação assídua nos rituais – entoando cantos, recitando orações e realizando os movimentos rituais – criaram novos níveis de comunicação com os informantes, com a possibilidade de compartilhar um universo de experiências de estados emocionais e sensações corporais que não estavam completamente expressas no discurso”. (PINTO, 2010c, 474).

Assim, tanto em relação às comunidades religiosas, em que me propus a participar dos rituais, quanto em relação às redes seculares, em que participei de festividades e comemorações nacionais, a convivência diária e a comprovação das minhas reais intenções permitiram a quebra desta resistência inicial.

Menor dificuldade tive com os bahá'is não iranianos e dos bahá'is filhos de iranianos nascidos no Brasil. Por não terem vivenciado diretamente a perseguição e estarem menos envolvidos com o clima de receio mútuo, dadas às condições políticas no Irã, houve uma grande receptividade por conta do meu interesse em sua religião e em suas vidas pessoais e familiares. Tive contato com um casal de irmãos filhos de iranianos residentes em São Paulo com quem conversei separadamente, mas me receberam com grande abertura. Com Sina, 25 anos, estudante de Direito, entrei em contato por uma amiga em comum, o que me rendeu certa confiança e abertura mesmo com sua timidez inicial.

Com este casal de irmãos, houve uma identificação não apenas por sermos todos filhos de iranianos, o que é bastante incomum de encontrar no Brasil, mas também por fazermos parte de um mesmo círculo social universitário em São Paulo, descobrindo muitos amigos e interesses comuns ao longo da conversa. Monireh, sua irmã, é formada em psicologia e por conta disso no fim da nossa conversa ela me perguntou sobre minha pesquisa, meu objeto e minhas impressões até o momento. Embora eu ainda tivesse um receio sobre como isso poderia afetar ou direcionar o que ela pudesse me apresentar pra minha pesquisa, acreditei que essa abertura nos daria uma proximidade e uma maior confiança, além de quebrar um pouco a barreira entre pesquisador e interlocutor,

abrindo para uma reflexão conjunta sobre nossa vivência enquanto filhas de iranianos no Brasil, sob perspectivas distintas.

Com parte dos meus interlocutores iranianos que eu conheci, que fazem parte de um meio bastante intelectualizado composto por estudantes universitários, mestres, doutores e professores universitários, houve também uma boa receptividade e respeito com a minha pesquisa, embora nem sempre ela fosse compreendida. Com exceção deste casal de irmãos, ela psicóloga e ele formado em Relações Internacionais, a maioria é pesquisadora da área de exatas (física, matemática e engenharias) o que causa certo estranhamento com o objeto e o método de pesquisa antropológico, sendo inclusive alvo de piadas o fato de eles serem “meu objeto de pesquisa”.

Conforme apresentado anteriormente, os iranianos que moram no Brasil apresentam identidades diversas que se mesclam e se sobrepõem à identidade nacional, deixando em alguns casos essa última em segundo plano. Deste modo, não se organizaram em torno de uma “comunidade iraniana”, o que inviabiliza um trabalho sistemático em um campo delimitado por espaços comuns de convivência. Assim, a pesquisa foi feita com esses indivíduos e pequenos grupos, a partir das redes que estabeleceram entre si, entendendo quais escolhas identitárias fazem para definir seus contatos.

Deste modo, o trabalho inicial foi feito do contato com indivíduos isolados, ampliando para as redes que os conectam. Grande parte dos iranianos que eu encontrei me foram apresentados por outros iranianos, indicando seus contatos e as redes que construíram em sua vivência no Brasil. Alguns desses contatos já eram feitos no Irã, e a presença de indivíduos no Brasil possibilitou a vinda de outros, sejam familiares, amigos próximos ou colegas de profissão. Isso porque o Brasil não possui uma grande quantidade de iranianos, tampouco uma comunidade sólida, como é o caso dos Estados Unidos ou de alguns países da Europa, e são poucos os iranianos que vieram sem algum contato prévio. Nem todos os contatos para a chegada deles foi feita com outros iranianos; há também casos de iranianos que conheceram brasileiros no Irã ou em outros países e que os trouxeram para cá, seja por laços de casamento, contatos profissionais círculos religiosos, ou de amizade.

O contato feito com novos iranianos através de suas redes me permitiu não só uma maior aproximação via “referência”, mas principalmente poder traçar as redes e espaços percorridos por estes em sua vivência diária. O fato de ser apresentada a esta ou

outra pessoa me permitiu analisar as relações entre eles como, com quem se relacionam e quais as escolhas feitas para a consolidação destes laços em detrimento de outros. Assim, foi construída uma totalidade a partir do recorte que quero dar na vida destes indivíduos, buscando uma totalidade que não está evidente ao encontrá-los como indivíduos dispersos numa sociedade. O meu interesse em conhecê-los a partir de sua identidade nacional, perceptível já na apresentação da minha pesquisa me leva a conhecer aspectos de suas vidas que estejam relacionadas a este contorno estabelecido.

Mesmo os iranianos que se encontram inseridos em uma comunidade religiosa, como é o caso dos iranianos bahá'is ou dos iranianos de São Paulo que frequentam a Mesquita do Brás ou o Centro Islâmico no Brasil também devem ser analisados a partir de suas redes de relações. Ainda que estejam inseridos em comunidades, sobretudo no caso dos bahá'is, essas comunidades contam com brasileiros e membros de outras nacionalidades, o que complexifica a rede de relações desses iranianos. Assim, o critério utilizado foram as redes formadas entre eles, os ambientes que transitam, como se relacionam entre si e com os brasileiros, se a identidade nacional é um critério de diferenciação ou não para suas relações pessoais e como essa identidade nacional se reproduz juntamente à identidade religiosa.

A principal rede, por sua quantidade e organização, é a dos praticantes da Fé bahá'i, que estão há mais tempo no Brasil (os primeiros pioneiros vieram há cerca de 40 anos), e que se organizam em torno de uma comunidade religiosa, que inclui iranianos mas também brasileiros convertidos.

A segunda rede teve como ponto de partida o Centro Islâmico no Brasil, instituição xiita em São Paulo, cujo diretor, Hossein, me apontou uma vasta rede de iranianos residentes em São Paulo, em sua maioria comerciantes e professores universitários. Esta rede pode ser identificada como muçulmanos com uma prática religiosa mais ou menos frequente, uma vez que foi estabelecida a partir do contato e da presença na Mesquita do Brás, liderada anteriormente pelo pai de Hossein, e no próprio Centro Islâmico. Esta rede se reúne ocasionalmente em festividades iranianas como o *Noruz*<sup>11</sup> e já chegou a tentar organizar reuniões para a criação de uma associação entre os iranianos de São Paulo, mas sem sucesso.

---

<sup>11</sup> O *Noruz* é a celebração do ano novo iraniano, comemorada no primeiro dia da primavera no Hemisfério Norte, em 20 de março.

Por fim, foram traçadas as diversas redes de contato estabelecidas pelos iranianos que se identificam por uma oposição ao regime iraniano ou pela negação de uma identidade religiosa, o grupo secular-liberal. É um grupo bastante heterogêneo, com diferentes posições políticas, diferentes ramos profissionais e diferentes identidades étnicas, mas com uma característica fortemente secular. Estes se relacionam em pequenos grupos ou individualmente com outros iranianos, cujas escolhas para relacionar-se aparentemente se dão mais pela negação aos religiosos muçulmanos praticantes (apesar de muitos possuírem origem islâmica) e bahá'is do que por escolhas afirmativas. Em sua maioria, formam redes de relação mais com brasileiros do que somente entre iranianos.

## Estrutura da Dissertação

O primeiro capítulo desta dissertação tratará das condições históricas e políticas que influenciaram a saída destes iranianos do país, relacionando estes fatores com suas trajetórias e particularidades individuais. Suas identidades e práticas religiosas, interagindo com as transformações políticas que ocorreram no século XX no Irã influenciam diretamente nas escolhas feitas por estes indivíduos em saírem de seu país de origem e eventualmente chegarem no Brasil. Ainda, será desenvolvida a relação entre a história do Irã e a construção dos seus símbolos nacionais e religiosos, mobilizados na diáspora iraniana no Brasil como forma de vivência de uma ancestralidade iraniana. A escolha por tratar neste capítulo da história do Irã mesclando com as histórias individuais pareceu ser um caminho inevitável. Sobretudo os que viveram este momento político, contam eles mesmos suas histórias a partir dos acontecimentos que aconteciam no país, permeados pelas decisões de toda a sociedade desta época. Os rumos que suas vidas tomaram estavam intrínsecos aos grandes acontecimentos políticos diários. Longe de ser algo inédito, boa parte da bibliografia sobre a época, autobiográficas ou não, escritas por iranianos faz uso dessa narrativa.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Marjane Satrapi, autora do livro em quadrinho *Persépolis* (SATRAPI, 2007), ficou conhecida por relatar sua vida pessoal com os acontecimentos políticos do Irã à época da Revolução Islâmica. No quadrinho, ela conta também sua experiência como parte da diáspora iraniana na Europa, caminho escolhido por muitos divergentes dos rumos da Revolução. Essa marca de mesclar sua história com os acontecimentos políticos também pode ser encontrada no livro *"Mantle of the Prophet"* de Roy

O segundo capítulo trata das trajetórias transnacionais encontrada em muitos interlocutores iranianos. A mobilização de diferentes identidades nessas trajetórias e a transformação da visão sobre sua identidade nacional iraniana será trabalhada, como influencia na mobilização da identidade iraniana no Brasil. Também são trabalhados os símbolos nacionais mobilizados por iranianos no Brasil, como a relação cotidiana e privada com alguns símbolos, assim como a demonstração pública através de festividades nacionais iranianas. Assim, serão pensadas as mobilizações comuns de símbolos através das ramificações da comunidade em diferentes grupos identitários religiosos.

No terceiro capítulo serão evidenciadas as particularidades na vivência dos diferentes grupos no Brasil. A mobilização de suas identidades religiosas e seculares, as diferenças entre eles e a vivência desses processos no contexto da identidade iraniana no Brasil. Ainda, tais diferenças são demonstradas em sua relação com um projeto ideal pensado para o Irã, relacionando essas identidades com seu imaginário sobre um projeto nacional, que influencia as motivações para saída do país.

Por fim, o capítulo de considerações finais reflete sobre como a pesquisa sobre iranianos no Brasil apresenta as particularidades da vinda de iranianos para o país. As trajetórias individuais e as especificidades da escolha do Brasil como destino trazem as peculiaridades da organização e das experiências de iranianas em solo brasileiro.

---

Motahhede (2009), além de uma infinidade de livros de memória autobiográficos lançados por editoras de países como Estados Unidos, Canadá e Europa, onde a diáspora iraniana é mais significativa numericamente (MOTLAGH, 2011).

# Capítulo 1 - História do Irã e Trajetórias de Vida

## 1.1 - Nacionalismo iraniano: território, império e religião.

Após participar de uma reunião de orações da Fé Bahá'í, organizada por um casal de pioneiros iranianos residentes em Aracaju, em seu domicílio, sou convidada para ficar e jantar com eles e com os demais praticantes da religião. Sento-me à comprida mesa posta no quintal destes senhores, com idade entre 50 e 60 anos, para comer. Mesmo com mais de 30 anos residindo no Brasil, e uma casa cheia de convidados brasileiros, foi servido, além do *stroganoff* de carne com batata palha, alguns pratos de comida iraniana. A casa, toda decorada com tapetes persas e artesanatos vindos diretamente do Irã, me lembrava a casa de quase todos os iranianos que já visitei nas diásporas, incluindo meus tios residentes nos Estados Unidos. Apesar de todas as dificuldades que me contaram haver passado ao chegar ao Brasil, Hamid terminou seus estudos até o doutorado sendo professor de matemática da Universidade Federal local. Enquanto eu comia, sentou-se ao meu lado, intrigado com a estranha convidada que sentava à mesa.

Enquanto conversávamos, senti que o desconforto inicial de haver-me apresentado como pesquisadora foi esvaindo-se com a notícia de que eu era também descendente de iranianos, o que trazia comoção sobre o assunto. Hamid, praticante da Fé Bahá'í, não hesitou ele próprio em enaltecer seu nacionalismo. Sua preocupação girava em torno do meu conhecimento da língua persa. Jazia dentro dele uma imensa decepção com meu desconhecimento sobre a língua, a qual fez questão de passar para seus filhos quando eram crianças através de diversas artimanhas, como pequenas recompensas financeiras a cada lição de persa concluída. Por fim, ressaltou que eu deveria ter “imenso orgulho da minha origem, e da gloriosa história e cultura do povo persa”.

O nacionalismo iraniano ancorado na criação de que os habitantes daquela região são os herdeiros do Império Persa, perpassa o imaginário de todos os iranianos que conheci. A menção ao orgulho que eu deveria ter do “meu passado”, foi uma constante nas conversas. Entre os iranianos residentes no Brasil de origem persa, é comum a menção aos 2.500 anos de história “Civilização Persa”. Sobretudo entre os

imigrantes chegados na década de 70, cuja geração viveu sob o regime do Shah, o enaltecimento da “cultura persa” é bastante comum. Como filha de iraniano, fui alertada por mais de um interlocutor, de diferentes religiões e posições políticas (pró ou anti-Shah), sobre a importância de eu conhecer a minha “herança cultural”.<sup>13</sup>

A história do Império Persa é um dos grandes símbolos mobilizados pelos iranianos para a construção de seu nacionalismo. Pensando esse fenômeno como um fenômeno cultural, é importante buscar suas origens e sua base histórica em cada contexto. O nacionalismo ou a identidade étnica, segundo Smith (1991), consiste em um fenômeno coletivo simbólico, formada por elementos comuns, mobilização de mitos, histórias, heróis e símbolos que identifiquem um passado e a representação de uma genealogia comum entre um determinado grupo.

No caso do Irã, grande parte dos símbolos mobilizados para a construção deste ideal de nação provém da construção do antigo Império Persa como o ancestral da cultura, língua e história remanescente na região. As referências ao Império Persa se dão sobretudo em relação ao período dominado pela dinastia Aquemênida (550-330 A.C), sob o comando de Ciro, o Grande, quando o Império Persa teve seu apogeu, sobre o reinado de Dario, neto de Ciro<sup>14</sup>. Nesse sentido, não raro se encontram filhos de iranianos ou iranianos no Brasil com nomes como Dariush (Dario) e Kouros (Ciro).

Desse modo, a construção moderna do nacionalismo iraniano, a partir do qual se constituiu como uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), traz fortemente a ideia de uma continuidade mítica entre o território atual e o Império Persa antigo, sendo esse um dos principais componentes mobilizados (VAZIRI, 1993). O atual território relativo ao Irã é um remanescente dos territórios do Império Persa. Assim, durante as formações dos Estados nacionais na região, para que aquele território fosse algo mais

---

<sup>13</sup> Durante o reinado do Shah Mohammed Reza Pahlevi (1941-1979) os símbolos do chamado Império Persa (550-330 a.C) foram continuamente resgatados. Em outubro de 1971, o Shah promoveu uma festa de 2.500 anos da civilização persa e de fundação da monarquia por Ciro, o Grande. A festividade ocorreu nas ruínas de Persépolis, antiga capital do Império sob a dinastia Aquemênida. Foram convidados chefes de estado de todo mundo, e os gastos estrondosos da festa foram mais de uma vez lembrados por meus interlocutores, sendo um símbolo da revolta do povo iraniano com o monarca, que resultou na Revolução de 1979.

<sup>14</sup> (ANEXO A, Figura 1)

significativo do que um pedaço de terra, a celebração do antigo império persa e de seu apogeu trouxe um imaginário sobre o qual se construir aquela nação, nos moldes que o nacionalismo se configurava naquela época. A construção deste ideal nacional circundou a Revolução Constitucionalista de 1905/1906 no Irã, influenciadas pelas teorias nacionalistas europeias e pelas reformas no Império Otomano nos séculos XIX e XX e a construção da República da Turquia, em 1923.

A Revolução Constitucionalista no Irã sofreu enorme influência dos intelectuais iranianos que foram estudar na Europa. De lá, trouxeram o ideal de substituir a monarquia e a dinastia Qajar por uma República Constitucionalista. Esse movimento veio de uma aliança entre intelectuais seculares e o clero, o que dá início à conturbada relação entre o clero islâmico e política, com a instauração de uma monarquia constitucional com o Shah Reza Pahlevi em 1925.

É dessa época que nasce os ideais seculares para o Irã, e daí suas diversas ramificações que influenciam até hoje o posicionamento dos meus interlocutores. As disputas entre o Shah e o clero, o projeto de modernização do Shah para o Irã, o projeto derrotado de uma constituição liberal, são as referências histórias mobilizadas pelas diversas posições políticas e religiosas encontradas entre meus interlocutores. Aqueles mais politizados, cuja conversa se baseou sobretudo em uma narrativa sobre a história do Irã, mencionam a Revolução Constitucionalista e um deles, Farid, secular-liberal, chegou a afirmar: “o Irã é o país que mais merece ser livre, pois passou por diversas Revoluções somente no século passado”.

A história do Irã é atravessada pela disputa entre clero, monarquia e seculares-liberais desde a Revolução Constitucionalista de 1906. Neste então, intelectuais iranianos influenciados pelas teorias nacionalistas europeias e parte do clero que se revoltou contra a influência imperialista britânica sobre o Irã se uniram contra a dinastia Qajar a fim de instaurar um Parlamento republicano no Irã. Reza Pahlevi organizou um golpe contra a dinastia Qajar, assumindo o posto de novo Shah e instaurando uma monarquia constitucional e uma série de reformas modernizantes no país. A íntima ligação da nova dinastia com os países “ocidentais” foi desde então motivo de conflito com o clero e com setores liberais-seculares que visavam à instauração de uma República no Irã. Tal conflito prolongou-se até a Revolução de 1979. Só então o Irã viu a consolidação de uma República. Foi, no entanto, instaurada a República Islâmica do Irã, a contragosto do setor que buscava uma solução secular-liberal para o país.

A delimitação do Irã como nação se deu concomitantemente com a de muitos Estados criados a partir de antigos territórios coloniais no Oriente Médio. A característica desse tipo de construção nacional é a criação de Estados “territoriais”<sup>15</sup>, que não foram mobilizados em torno de uma única etnia comum, mas em torno de um território, artificialmente construídos, abarcando diversas etnias, com diferentes mitos originários. Em muitos destes Estados emergiram conflitos étnicos separatistas em relação à etnia dominante; neste caso, houve a mobilização de novas identidades étnicas, em que a história comum de comunidades foi reconstruída ou, ainda, “inventada” (SMITH, 1991).

Como o modelo de “Estado territorial” de Anthony Smith (1991) é um tipo ideal, ao pensar um Estado como o Irã, é preciso entendê-lo como um processo histórico que combina algumas características. Apesar das enormes influências que a Inglaterra, França e Estados Unidos tiveram sobre a política interna e as reservas de petróleo iranianas, o Irã nunca foi colônia de nenhum destes países, e suas fronteiras são remanescentes do antigo Império Persa. Dentro destas fronteiras, os persas são a etnia dominante, constituindo a maioria do país, e o persa é a língua oficial. Há, então, uma continuidade mítica com este território, mobilizando símbolos, heróis do passado que deem um sentimento de fraternidade e ancestralidade.

No caso dos iranianos no Brasil, a maioria se identifica como persa. Tanto bahá'is quanto muçulmanos xiitas mobilizam essa identidade comum. Entre os seculares, encontrei uma diversidade étnica maior, que me foi alertado desde nosso primeiro encontro. O primeiro almoço que tive com o grupo de físicos doutorandos no Rio de Janeiro, foi no refeitório da Universidade na qual trabalham. Apresentei-me, e apresentei minha pesquisa, como era de costume. Disse que meu pai era iraniano, que minha pesquisa era sobre iranianos no Brasil, e todo o repertório de apresentação. A primeira questão que eles me fizeram era se eu sabia que existem outras etnias além dos persas no Irã. Respondi que sim, mas me surpreendeu a questão colocada, uma vez que foi a primeira e única vez que tal afirmação apareceu na pesquisa.

---

<sup>15</sup> Em contraposição à formação dos Estados europeus, conectados à uma *homeland*. (SMITH, 1991).

De fato, somente naquele grupo de cinco iranianos, entre 30 e 40 anos, havia dois turcos azeris, um curdo<sup>16</sup> e dois persas. Os turcos falavam turco em suas casas; um deles, Ali, professor universitário, com cerca de 45 anos, casado com uma colombiana que conheceu no Brasil, falava em português com ela, em *farsi* com o filho de três anos, e ela falava em espanhol com o filho. O outro, Nader, era casado com Shirin, iraniana também de origem turca, e falavam turco entre si. Ambos vieram para o Brasil fazer pós-graduação e têm 35 anos. Shirin por um tempo me deu aulas de *farsi*, no que nos tornamos mais próximas e conversamos um pouco mais. Ela me explicou a diferenciação entre o *turco tabrizi*,<sup>17</sup> da região de Tabriz, onde se fala turco no Irã, e o *turco istambuli*, falado em Istanbul, ou seja, na Turquia. Yaghoub, outro pesquisador iraniano de doutorado, com 30 anos, se apresentou à mesa como curdo, também fala curdo em casa, aprendendo *farsi* somente na escola.

Apesar da diversidade étnica, a identidade nacional unificava esses pesquisadores, com constantes comemorações de datas festivas iranianas, regadas a comidas típicas com ingredientes trazidos diretamente do Irã. No entanto, entre si, embora compartilhem desta identidade comum, marcadamente também expressaram suas diferenças, ao afirmarem a diversidade étnica que compunham, reafirmando suas identidades em relação à etnia persa dominante dentro do Irã.

Deste modo, observa-se que a unificação territorial é fundamental na construção da identidade iraniana, consolidada com o surgimento do Irã como nação, suplantando o território anteriormente conhecido como Pérsia. Tal decisão, tomada pelo Shah Reza Pahlevi, em 1935, unificou as diversas etnias e identidades religiosas, sob um mesmo nome. O nome Irã resgata um nome ancestral dado àquele território, transformando-o num termo sociopolítico e descentralizando o nome do país em relação a uma só etnia, permitindo unificar a diversidade interna sob uma mesma identidade nacional (VAZIRI, 1993). É assim que curdos, turcos, persas, bahá'is e muçulmano, frente a essa diversidade, compartilham de símbolos nacionais comuns e festividades na diáspora.

---

<sup>16</sup> A minoria étnica *azeri* se localiza a noroeste do Irã, na região de Tabriz, fronteira com a Turquia. Os curdos são uma minoria étnica que habita um território que compreende parte do Irã, Iraque, Síria e Turquia. No Irã, também habitam parte do norte da província de Khorasan, na fronteira com o Turcomenistão. (Ver Mapa étnico-religioso, ANEXO A, Figura 2).

<sup>17</sup> O *turco tabrizi* é uma variação da língua turca, com influências do *farsi*.

Outro fator muito importante de afirmação da identidade nacional iraniana é o *farsi*, a língua falada no Irã. O *farsi* não estava atrelado historicamente a um território nacional, mas compreendia uma língua falada por elites letradas em diversas regiões como Irã, Afeganistão, Tadjiquistão e Índia, além de ter sido usada para escrita no Império Otomano. A escolha para o *farsi* como língua oficial do Irã se deu no intento do Estado Nação de utilizar uma língua, ao molde das teorias nacionalistas europeias, que unificasse aquela região numa identidade comum. Tal fato foi inclusive patrocinado pela educação estatal, que escolheu o *farsi* como língua oficial, mantendo os diversos dialetos locais como línguas faladas nas diferentes regiões do Irã. O fato de ter sido uma língua que resistiu através dos séculos e a diversas invasões, traz um exacerbação de sua importância como suposta resistência cultural a tais invasões.

Também a resistência dos movimentos nacionalista internos à etnia persa dominante pode ser observada a partir do uso do idioma. Ali, um dos pesquisadores de origem *azeri* conta o seguinte relato:

Um dia, liguei pro meu irmão no Irã e o coloquei para falar com meu filho no telefone. Ele disse que se recusava a falar em persa com meu filho, que só falaria em azeri. Eu lhe disse que então falasse em inglês, porque o menino não fala azeri. E ele respondeu: Tudo bem, eu falo em inglês, mas em persa [*farsi*] eu não falo!

Através do mapa étnico-religioso do Irã<sup>18</sup>, podemos ter uma dimensão melhor das diferentes identidades étnicas dos meus interlocutores em campo. Neste mapa, o dado mais importante é o das localizações das identidades étnicas, porque no aspecto religioso, falta uma informação extremamente importante para a minha pesquisa: a minoria religiosa bahá'í<sup>19</sup>. Dentre os persas que conheci até agora, a maioria vem da capital, Teerã. Também encontrei persas vindos de outras províncias do norte do país: de Khorasan, da cidade de Mashhad e da província de Mazandaran. Embora no mapa a província de Mazandaran esteja identificada com a etnia “Mazandarani”, meus

---

<sup>18</sup> ANEXO A, Figura 2.

<sup>19</sup> O fator que deve explicar a ausência desta minoria religiosa no mapa, é a perseguição religiosa que eles sofrem no Irã. Tal ausência pode ser um silenciamento desta questão. Além disso, eles não chegam a constituir uma maioria religiosa em nenhuma região, mas são uma minoria espalhada por todo território. A situação dos bahá'is será explicitada mais adiante no trabalho.

interlocutores desta província se identificam como persas, mas falantes do dialeto local Mazandarani. Yaghoub, meu interlocutor que se identificou como curdo vem da província de Khorasan, onde na parte norte há uma faixa amarela localizada como região curda.

Conforme pode ser observado no mapa, as relações entre nacionalidade, etnicidade e identidade religiosa também são relevantes. O xiismo tem um papel muito importante na identidade nacional iraniana, em oposição à identidade religiosa sunita e árabe, predominante em países vizinhos como Turquia, Afeganistão e países do Golfo. As diversas narrativas sobre resistência frente às diversas invasões sofridas na região influenciam o imaginário mítico do país também no aspecto religioso. Muitos interlocutores apresentam o Xiismo, como uma particularidade da região para o Islã, supostamente ligada à antiga religião zoroastrista, e aos seus ideais de justiça. Historicamente, no entanto, tal teoria não se comprova. Além da diferenciação em relação ao sunismo, o xiismo como religião oficial nacional cria um conflito interno com outras identidades religiosas que são também suprimidas e perseguidas, como é o caso da Fé Bahá'í, cujos desdobramentos desses conflitos podem ser sentidos na diáspora iraniana no Brasil.

Esses fluxos entre identidade religiosa e a identidade étnica não raro aparecem em outros casos, como Armênios, Judeus, Coptas no Egito, Maronitas, Católicos e Protestantes na Irlanda do Norte, entre outros (SMITH, 1991). Assim, embora o Irã apresente-se como majoritariamente persa e xiita, a utilização desses dois fatores como predominantes na identidade nacional suprime e invisibiliza minorias étnicas e religiosas presentes no país, e que se expressam também na diáspora iraniana no Brasil. Não é coincidência a colocação desses fatores de exclusão do imaginário nacional pelos meus interlocutores. O fato de estarem em diáspora permite que eles se coloquem e se posicionem sobre algo que no Irã não facilmente poderia ser evidenciado sem o risco de uma repressão. Muitos interlocutores, sobretudo nos casos de perseguição religiosa, saem do país de origem em virtude dessa posição minoritária em que se encontram, como é o caso de muitos bahá'is. Sendo assim, na diáspora a posição de minoria em que se encontravam, transforma-se numa posição de maioria numérica na diáspora no Brasil. Por fim, a possibilidade de falar sobre o Irã para uma pesquisadora, permite-lhes falar sobre o país a partir de um ponto de vista pouco evidenciado no discurso oficial,

trazendo a visão daqueles que optaram por não estar mais naquele país, confrontando a visão oficial nacional.

Esses discursos minoritários são construídos coletivamente, enquanto grupo, desde o Irã até a diáspora. As narrativas construídas como minoria, resistência ou oposição, são trabalhadas no imaginário coletivo de cada grupo (HALBWACHS, 1992), narrado também na sua experiência diaspórica. A partir disso, através dos contatos transnacionais com outros membros do mesmo grupo, (seculares na diáspora iraniana na Europa ou América do Norte, bahá'is do mundo inteiro, etc.), a narrativa é constantemente atualizada e mantida como discurso de oposição ao regime islâmico instaurado.

## **1.2 - O xiismo como criador de unidade e de minorias**

Todos os interlocutores não-bahá'is com os quais conversei possuem origem muçulmana xiita. Fossem persas ou de outras etnias, o Islã xiita mostra-se predominante nas origens familiares desses iranianos. As diferenças entre eles residem em como cada sujeito passa a se relacionar com a religião, independente da origem comum. Após a Revolução Islâmica, o xiismo foi oficializado como religião nacional, no mesmo processo da religião como mobilizadora de identidades políticas oriunda do processo revolucionário. Nesse contexto, o posicionamento sobre o regime e o governo passa por uma aproximação ou negação da religião (KHOSROKHAVAR, F; ROY, O, 1999). Assim, os seculares, muitos de famílias muçulmanas, negam o Islã, criticando a religião como elemento da vida pública estatal, e também negando a religiãona esfera privada de suas vidas. Outros se relacionam de uma forma bastante próxima com a religião, frequentando a Mesquita em festividades, próximos ao Islã oficial da Embaixada, e tomando essa religiosidade como modo de relacionar-se com o Irã no Brasil.

O xiismo aparece como uma vertente do Islã que se separa do sunismo como os dois principais polos de tradições religiosas islâmicas. A origem política que separa ambos provém das disputas em torno do comando da comunidade islâmica após a morte de Mohammad. A tradição xiita se ancora na visão da família do profeta como sendo sagrada, e, portanto, quem de fato deveria comandar a continuidade do Islã, de forma

pura e verdadeira. Essa diferenciação política resultou em tradições religiosas bastante distintas no que concerne a diversos preceitos teológicos, práticas e discursos religiosos.

Assim como diversas outras tradições e ramificações do Islã (PINTO, 2010b), o xiismo em seu surgimento manteve sua continuidade de forma esparsa, localizado em lugares específicos como algumas cidades do Iraque, como Karbala e Najaf<sup>20</sup>, onde aconteceram alguns dos fatos históricos mais importantes para os xiitas, e no sul do Líbano. Nestes locais estavam os principais estudiosos da tradição xiita e era onde resistia esse componente da tradição islâmica.

A partir da conquista árabe islâmica do Irã em 740 há um processo de islamização da região substituindo as antigas tradições embasadas no zoroastrismo, religião oficial do Império Persa. No entanto, até o ano de 1501 havia uma pluralidade de tradições islâmicas na região, incluindo algumas seitas xiitas, escolas sunitas e ordens sufis. É neste ano que, com a ascensão da dinastia safávida o xiismo torna-se religião oficial. As razões políticas que levaram a implantação do xiismo são descritas no trecho apresentado por Michael Fischer (2003):

Com o estabelecimento do estado Safávida e a necessidade de expandir sua base popular estes entusiastas extremistas voltaram a uma forma mais ortodoxa do xiismo. [...] Sua versão do xiismo se transformou gradualmente de uma ideologia messiânica capaz de motivar uma força combativa efervescente que poderia conquistar o poder, para uma ferramenta política que se opusesse ao Império Otomano sunita a oeste, unificando seu próprio estado internamente. Diz-se que o Shah Isma'il sabia relativamente pouco sobre esta tradição ortodoxa que ele estava tornando dominante, e que teria tido dificuldades em encontrar livros sobre o tema. [...]. Foram convidados ulemás xiitas do atual Líbano e sul do Iraque. (FISCHER, Michael, 2003, p. 29).

Deste modo, as consequências desta medida tomada pelo Shah Isma'il durante o período Safávida foram de unificação política territorial. Conforme descreve Roy Mottahedeh (2009):

---

<sup>20</sup> Em Karbala ocorreu a famosa Batalha onde morreu *Imam Hossein*, neto de Mohammad. Essa batalha recobre os principais mitos de fundação do xiismo.

“A unificação do Irã em um estado único pela primeira vez desde as conquistas Árabes islâmicas do ano de 740 ajudaram a perpetuar o que o Shah Isma’il criou como um estado forte e estável. Mesmo muitos dos habitantes falantes de turco no Irã se viam como “iranianos”, guardando e vivendo sobre ‘o solo do Irã’ [...]. Essa unificação se deu simultaneamente à unificação do restante do Oriente Médio, sob controle dos turcos otomanos, sunitas convictos. A partir de então, o xiismo tornou-se imbricado com a independência política do ‘solo do Irã’.” (MOTAHEDDEH, Roy. 2000, p. 171).

O xiismo permitia uma identidade comum dentre a diversidade étnica do Império Persa antes de se tornar um símbolo da identidade nacional, com a consolidação do Irã como Estado-Nação. O imaginário xiita está diretamente ligado à luta por justiça, trazida pelo mito da Batalha de Karbala e pelo martírio do Imam Hossein, não raro este fator é utilizado como diferenciação em relação aos vizinhos árabes, indianos, turcos e afegãos sunitas. É comum entre os interlocutores a história de que o xiismo teria encontrado um lugar no Irã, onde teria se consolidado devido à antiga tradição zoroastriana, onde também havia valores como a luta por justiça, e que o xiismo teria encontrado também estas características por influência da antiga religião do Império persa, se consolidando como resistência à invasão árabe sunita, o que se demonstra inverídico. Esses mitos são, no entanto, importantes para entender o xiismo como parte da identidade nacional iraniana, como modo de reafirmar as diferenças identitárias com outros países islâmicos do Oriente Médio.

Embora não tenha uma raiz histórica concreta, o discurso destes mitos proporciona a conexão do imaginário e da identidade nacional iraniana em uma relação direta entre o antigo Império persa e a singularidade do xiismo iraniano na região. O xiismo, assim, como religião oficial iraniana, compartilhada por 90% da população identificando-se com esta origem, é um fator de diferenciação simbólica e cultural dentro do mundo muçulmano e do Oriente Médio. Assim, de acordo com a teoria de Fredrik Barth (2000), em que pensa a identidade étnica como modo de organização social, as diferenças são acentuadas como modo de organizar as divisões entre os grupos étnicos. Essas diferenças são acentuadas como modo de afirmar as diferentes identidades étnicas contrastantes entre si. Deste modo, no Irã, a religião entra,

juntamente com a língua entre os fatores que fortalecem a diferenciação nacional iraniana dentro da região.

### 1.3 - O surgimento da Fé Bahá'í

Na década de 50 e 60 houve uma grande leva de iranianos que vieram para o Brasil, como pioneiros da Fé Bahá'í<sup>21</sup> (EPPRECHT, 2008). A Fé Bahá'í surge como um movimento milenarista a partir do Islã xiita, e da tradição de crença no retorno do *mahdi*. Essa crença, provinda da tradição xiita duodecimana, oficial no Irã, se tornou a maior e mais seguida na região.

Os *imams* se sucediam por descendência patrilinear criando uma cadeia genealógica com Ali e, através dele, Muhammad. Os círculos xiitas começaram a desenvolver uma identidade religiosa comum a partir de codificações da tradição islâmica feitas sob a liderança carismática dos *imams*.[...] O ramo principal dos xiitas aceitou a sucessão dos *imams* até o décimo segundo Muhammad al-Mahdi, que teria entrado em estado de ocultação em 874, do qual somente sairá no Juízo Final. Assim, o xiismo desenvolveu um forte componente milenarista que influenciou vários movimentos reformistas no decorrer de sua história (PINTO, 2010, p.80).

A partir da ocultação do último *imam*, instaurou-se uma crise de autoridade entre os xiitas. Segundo a tradição, a autoridade estaria sempre ancorada no *Imam* derivado de uma linha genealógica, que teria uma autoridade de origem divina. Ele seria o responsável pelo conhecimento esotérico e pelo recolhimento de impostos e apontamento de juízes e do clero (COLE, 1998, p. 22). Assim, a comunidade tornou-se órfã. Diversas saídas foram buscadas de modo a contornar essa crise de autoridade. Entre elas, o surgimento de diversos movimentos milenaristas no decorrer dos séculos subsequentes, que acreditavam que o *mahdi* havia voltado.

Entre estes, inclui-se a Fé Bahá'í, que é um movimento milenarista que surgiu a partir de outro, o Babista, no qual em 1844 O Báb, um jovem comerciante, anunciou a

---

<sup>21</sup> Segundo Basto (2000), os primeiros iranianos chegaram ao Brasil na década de 20. Após um longo período com quase nenhuma entrada de iranianos, na década de 50 e 60 mais de 600 iranianos entraram no Brasil, coincidindo com a data da chegada dos pioneiros bahá'ís.

vinda de outro homem sob o qual deus se manifestaria. Este seria Bahá'u'lláh, que posteriormente os bahá'is passaram a considerar o último profeta, desvinculando-se do xiismo e criando uma religião independente, a Fé Bahá'i (COLE, 1998).

Nesse momento reinava no Irã a dinastia Qajar, que possuía forte ligação com o clero xiita e perseguia qualquer dissidência à ortodoxia dominante no clero. Em função disso, estes movimentos foram perseguidos, tendo sido O Báb executado e Bahá'u'lláh preso e exilado no Império Otomano, em Haifa, que atualmente se localiza no território do Estado de Israel. Ao longo de sua história, os seguidores da Fé Bahá'i foram duramente perseguidos, com breves momentos de trégua, como na Era Pahlevi. Após a Revolução Islâmica, com uma nova reaproximação do estado com a religião, e a oficialização do xiismo como a religião nacional, a Fé Bahá'i foi considerada herética e seus seguidores passaram a ser perseguidos e presos, além de impedidos de se organizarem e de cursar o ensino superior. A luta para poderem estudar e pela libertação dos bahá'is presos, resulta em uma grande campanha internacional dos praticantes da fé bahá'i, tanto iranianos quanto convertidos.

Neste contexto, uma questão provável geradora de conflito e perseguição aos praticantes da Fé Bahá'i é o princípio contra o nacionalismo pregado desde a época de Bahá'u'lláh. Este ensinamento da “Unidade na Humanidade” ensina que as diferenças nacionais devem ser deixadas de lado em nome de uma unidade mundial, em que Bahá'u'lláh argumentava que “a humanidade agora entra em uma era global, em que todos são chamados para uma lealdade maior que grupos étnicos ou uma nação, uma lealdade ao planeta Terra e à humanidade em geral” (COLE, 1998, p. 146).

Segundo Juan Cole (1998), essa posição colocada por Bahá'u'lláh afronta um dos pilares da modernidade, a questão do nacionalismo. Assim, a Fé Bahá'i confronta não apenas um dos pilares do nacionalismo iraniano, a religião xiita oficial, mas o próprio nacionalismo em si. Não raro escutei de meus interlocutores bahá'is que poderiam me ajudar com a minha pesquisa, apesar de não se considerarem iranianos, ou o tema da nacionalidade teria pouca importância. De fato, alguns saíram muito jovens do Irã e chegaram a morar em diversos países. No entanto, essa fala não raro entra em contradição ao longo da conversa, em que a língua, a comida e os artefatos de decoração da casa remetem frequentemente ao Irã. Embora possamos observar que a questão da não identificação com uma nação seja um ideal, ela também não é totalmente abandonada por seus seguidores na diáspora e é provável que a partir deste

deslocamento a identidade nacional retome com mais força. Mas com estas afirmações contrárias ao nacionalismo, não é incomum entre os iranianos muçulmanos a acusação de que os bahá'is não são iranianos ou são traidores da pátria.

## **Chegada dos pioneiros bahá'is ao Brasil**

Os primeiros iranianos bahá'is chegaram na década de 50, respondendo ao chamado da Fé em sua religião. Eram jovens que decidiram largar suas carreiras para o desconhecido em nome da religião. Como a Fé Bahá'i não se organiza a partir de sacerdotes, qualquer praticante da Fé pode iniciar um novo círculo de estudos e uma nova cidade, descentralizando o processo de expansão. Uma das questões que surgem a partir deste princípio de “unidade da humanidade”, é a universalização da religião através do trabalho de pioneirismo. O pioneirismo consiste no trabalho de sair do seu país para levar a religião a diferentes partes do mundo. Seu valor está ligado ao sacrifício e a dedicação da vida à religião (EPPRECHT, 2008). Este tipo de trabalho foi incentivado diversas vezes pela Casa Universal de Justiça, localizada em Haifa, órgão máximo de deliberação da religião, e por Shoghi Effendi, considerado o guardião da Fé e bisneto de Bahá'u'lláh.

Um dos pilares da religião bahá'i é seu Plano de Expansão da Fé, que faz com que a religião atualmente encontre com cinco milhões de adeptos disseminados em 190 países e 46 territórios (EPPRECHT, 2008). No Brasil, de acordo com o web site <sup>22</sup> oficial da religião, a Fé Bahá'i está espalhada por 1.215 cidades em todas as regiões do país. É assim que chegaram os primeiros iranianos e os primeiros bahá'is ao Brasil, como pioneiros. Neste trabalho de pioneirismo, a comunidade bahá'i se relaciona e mantém interconexões com diversos países do mundo.

O primeiro grupo a vir foram alguns jovens, engenheiros de petróleo que trabalhavam na refinaria de Abadan, ao sul do Irã. Eles vieram contemporaneamente ao processo de nacionalização do petróleo pelo qual passou o país em 1953, pelo primeiro ministro Mohammad Mossadegh. Vieram alguns juntos, outros se conheceram aqui, alguns casados, outros desacompanhados. Não tinham ideia do que encontrariam, e vir ao Brasil também não foi necessariamente a primeira opção. Existem muitos relatos

---

<sup>22</sup> Disponível em: [www.bahai.org.br/](http://www.bahai.org.br/). Acesso em: 27 mar. 2014.

entre a comunidade bahá'í, por convertidos e iranianos ou descendentes, acerca dos pioneiros. Nota-se que eles são vistos como exemplo, como pessoas dotadas de grande fé e sabedoria. Parte dessa virtude vem, além da idade, pelas realizações em prol da consolidação de uma comunidade bahá'í no Brasil. Antes deles, havia chegado um grupo de pioneiros bahá'ís estadunidenses, cujas memórias estão relatadas no livro “Pioneering in Brazil – our glorious spiritual adventure”, com exemplar no acervo da Biblioteca da Comunidade Bahá'í de São Paulo; nele, a autora, Muriel Miessler, menciona a importância para o trabalho de pioneirismo a chegada desses iranianos. (MIESSLER, 1986).

Hooshang, um senhor de 90 anos, está entre os primeiros iranianos bahá'ís a chegarem ao Brasil, na década de 50. Diversos interlocutores me recomendaram conversar com ele, para que eu pudesse saber melhor sobre essa parte da história. O conheci no dia da celebração do martírio d'O Báb, realizado na sede da Assembleia Local de Campinas. Nesse dia, participavam bahá'ís de toda a região, inclusive esse senhor. Ele foi muito simpático comigo, e quando lhe pedi para conversar um dia, de pronto me passou seu cartão e me convidou para um café na sua casa. O Sr Hooshang mora com a esposa, Sra. Laura, brasileira que ele conheceu no Brasil quando chegou. Sra. Laura se converteu à Fé Bahá'í sob protestos da sua família católica, e ambos são um casal bastante respeitado na comunidade. Mais de um interlocutor me explicou que as famílias iranianas pioneiras possuem um status diferenciado na comunidade, e seus sobrenomes indicam essa linhagem a seus descendentes.

Cheguei ao Condomínio onde está localizada a casa do Sr. Hooshang, em uma área nobre da cidade de Campinas. Entrei, e o Sr. Hooshang me convidou para sentar junto a ele e a Dona Laura na cozinha, ao que começamos a entrevista. Após passar bastante tempo me explicando sobre a Fé Bahá'í, o Sr. Hooshang me relatou o contexto da sua vinda ao Brasil:

Tem casos como eu, eu tinha um serviço lá, eu trabalhava em Abadan, que tinha a maior, não sei se ainda hoje, a maior refinaria de petróleo do mundo. Naquela época foi e acredito que ainda hoje é. Eu tinha um cargo bom, estudei lá mesmo. Porém, quando o dever espiritual chama, a meta da gente na vida muda. O dever chamou e nós viemos para o Brasil.

Nesse trecho, o Sr. Hooshang evidencia a importância e a centralidade da religião na vinda desses pioneiros. Além da dedicação à Fé Bahá'í, a vinda a um lugar tão distante e desconhecido, povoava seu imaginário como um dos lugares mais remotos ao qual se sacrificar pela religião, acrescentando perante a comunidade bahá'í como mais um sinal de virtude.

Realmente, eu queria ir mais longe, onde é difícil para as pessoas casadas irem. Veio muita gente casada aqui também, com filhos, etc. Meus amigos de Abadan, vários vieram com filhos. Naquela época eu escolhi aquelas ilhas do Pacífico, bem longe. Porém teve um problema, e eu não pude ir. Precisava de um serviço, uma profissão para ir. E naquela época o Brasil permitia que pessoas com um determinado nível escolar, nível superior, viessem para cá e começassem a trabalhar. Então nós mudamos o rumo. E com os conhecimentos profissionais no ramo do petróleo, então seria América do Sul, seria a Venezuela, essa se tornou nossa meta. Mas nós íamos passar pelo Brasil e ver o que acontecia, o Brasil era caminho. Viemos para cá e acabamos ficando. Depois de quase um mês e meio eu comecei a trabalhar na refinaria perto de Santos. Mal falava a língua, mas quando você tem uma profissão técnica, não precisa muito de língua, e a gente falava inglês.

Além do relato do Sr. Hooshang, as dificuldades de vir ao Brasil são comuns entre outros pioneiros que vieram na mesma época. A Sra. Tahmineh é outra pioneira contemporânea ao Sr. Hooshang, com a qual conversei, e seu marido também trabalhava como engenheiro na refinaria de Abadan. As anedotas da chegada ao Brasil e das dificuldades de adaptação são bastante populares, e ouvi diferentes histórias contadas pelos bahá'ís de gerações mais novas, convertidos e filhos de iranianos. Ela veio junto com seu marido, também a serviço da religião e narra as dificuldades de sua chegada. Recém-casados, decidiram vir para a América do Sul, após uma conferência na Europa sobre a importância do trabalho de pioneiros. Após voltarem para o Irã, seguiram para Roma, de onde pediram visto para o Peru. Embora as passagens já estivessem compradas, lhes foi alertado que a ida para o Peru seria muito difícil, e o Brasil apareceu como uma alternativa. Com essa decisão, as passagens foram doadas e tiveram de vir ao Brasil em navio. Em sua chegada, a pessoa que devia esperar por eles não estava, o qual foi localizado pela lista telefônica, com pouco conhecimento da língua local. A Sra. Tahmineh conta que todas essas dificuldades foram superadas por

orações e apelos, e com a ajuda de um bahá'í que orou por eles em uma peregrinação à Haifa, no Centro Mundial da Fé Bahá'í. A partir de então, as coisas começaram a dar certo para eles; seu marido arranhou um emprego, e o trabalho de pioneiros começou a dar certo, com a instalação de uma Assembleia Local na cidade que residiam em apenas dois anos<sup>23</sup>.

Estes pioneiros com os quais conversei são remanescentes da primeira leva de iranianos chegados ao Brasil pela Fé Bahá'í. Hoje com mais de 80 anos, contam com muito gosto as aventuras ao chegar numa terra desconhecida em nome de sua religião. Até a década de 70 continuaram vindo pioneiros, ainda que em menor quantidade. Já na década de 80, chegam bahá'ís iranianos na condição de refugiados, fugidos do Irã após a perseguição pós-Revolução Islâmica. As “acusações” feitas por seculares e muçulmanos em relação à comunidade bahá'í são inúmeras: espiões de Israel, da Inglaterra, do regime do Shah, colocando-os em uma posição de rivalidade marcada pela identidade religiosa entre iranianos bahá'ís e iranianos muçulmanos.

## **1.4 - Revolução de 1979 e seus atores**

Diversos fatores na História iraniana se mesclam e dão corpo ao que foi a Revolução de 1979. Entre eles, o descontentamento com o que se mostrou uma monarquia corrupta e aliada aos interesses de países como Estados Unidos e Inglaterra; ecos da Revolução Constitucionalista de 1906; o nacionalismo anti-imperialista; o golpe de 1953 contra o Primeiro Ministro Mohammed Mossadegh; as disputas entre os grupos seculares e o clero; as desavenças entre o clero e as reformas modernizantes “ocidentalizantes” do Shah; a marca de um discurso político islâmico, trazido pelo Dr. Ali Shariati que buscava no Islã a fonte de justiça social para um novo mundo.<sup>24</sup> Em paralelo, estavam as acusações de aproximação dos Bahá'ís com a monarquia, e as acusações de heresia aos seguidores desta religião.

---

<sup>23</sup> Segundo a Sra. Tahmineh, é declarada uma Assembleia Local quando o número de participantes atinge 9 membros. A partir do momento que a Assembleia Local cresce e conta com mais de 14 membros acima de 21 anos, deve-se buscar a criação de uma nova Assembleia e um local onde ainda não exista uma.

<sup>24</sup> O intelectual iraniano, formado na França e que elaborou uma vertente do islã político, foi reivindicado e lembrado por diversos interlocutores durante a pesquisa.

Ainda, a esses discursos, misturados ao paradigma religioso que deram a tônica e a particularidade da Revolução, somava-se a conjuntura internacional da Guerra Fria e as influências das teorias marxistas nos diversos grupos organizados da sociedade da época. Com a proximidade à União Soviética, diversos intelectuais comunistas iranianos se formaram na URSS, dando corpo ao 2º maior partido comunista do mundo então, o Tudeh. Também faziam parte da esquerda grupos guerrilheiros armados de linha marxista (Fedayin) e islâmica (Mujahedin-e Khalq), que participavam da organização e resistência entre membros da sociedade durante o processo político revolucionário. Por fim, a ascensão do Aiatollah Ruhollah Khomeini como líder carismático, que, retornando do exílio assume a frente da Revolução e dá a direção dos acontecimentos de acordo com seus projetos políticos.

As mobilizações que culminaram na queda do Shah tiveram diversos fatores levados em conta. Muitos interlocutores que viveram essa época se lembram dos gastos estrondosos da família do Shah, o desrespeito aos direitos humanos e a forte repressão da ditadura na época, além da proximidade do Shah com os Estados Unidos e Inglaterra. Após a Revolução, saíram muitas famílias que apoiavam o regime do Shah, formando uma característica dominante, sobretudo na diáspora iraniana nos Estados Unidos. No Brasil, embora tenha sido muito mais difícil encontrar esses atores, eventualmente eles também apareceram. Um dos bahá'is que eu entrevistei, de cerca de 60 anos, vindo ao Brasil como pioneiro na década de 70, e que após a Revolução Islâmica ele e sua família decidiram não voltar ao Irã e ficar no Brasil, afirmou que na época do Shah a situação do Irã era muito melhor, e a “cultura iraniana era mais valorizada”. Outro bahá'i também me mencionou que havia iranianos bahá'is pró-Shah, mas é importante ressaltar que, apesar das acusações da comunidade iraniana como um todo da proximidade dos bahá'is com o regime político do Shah, tal proximidade é negada, e as posições pró-Shah não refletem a posição da comunidade como um todo.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> A relação dos bahá'is com a dinastia Pahlevi é uma das polêmicas em torno deles. São fortemente acusados de possuírem altas posições e ministérios durante o regime do Shah Mohammed Reza Pahlevi, de 1941 a 1979, e que seu primeiro-ministro, Amis-Abbas Hoveyda seria bahá'i. Um dos meus interlocutores bahá'is, filho de iranianos e membro da Assembleia Local de São Paulo, apresentou a posição deles sobre o assunto. Disse que o primeiro-ministro vem de família bahá'i (possível identificar pelo sobrenome), mas que ele próprio não seria, uma vez que bahá'is não podem ser políticos. Ainda, disse que devido aos conflitos entre o Shah e o clero islâmico, o monarca escolhia bahá'is para cargos de confiança como seu médico e seu cozinheiro.

A situação econômica da população em geral em queda, mesmo com a grande venda do petróleo; a forte repressão da ditadura do Shah, somado com a pressão do governo do Jimmy Carter dos Estados Unidos para a abertura levou a diversos protestos no país a partir de 1977. Nesse momento, o Islã político surge como uma resposta para muitos atores como uma terceira via para enfrentar tanto as forças políticas ocidentais capitalistas, quando o próprio regime soviético que, muito próximo geograficamente ao Irã, fez acordos com o regime do Shah na década de 70. Desse modo, para muitos iranianos, ainda que não fossem tão religiosos, o Islã surge como um símbolo de resistência ao que o Shah representava, junto aos poderes estrangeiros. O véu também aparece como símbolo público dessa religiosidade como forma de resistência. (KEDDIE, 2003). Dentro deste discurso político e religioso, foi fortemente reivindicado o drama de Karbala e a morte do *Imam Hossein* como metáfora para a recusa do tirano e a legítima luta por justiça (FISCHER, 2003).

Michael Fischer (2003) analisa a Revolução Islâmica no Irã como um *Drama Social* (TURNER, 2008). Segundo Victor Turner,

‘Dramas sociais’ representam o processo escalonado dos [...] embates. [...] Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito. (TURNER, 2008, p.33).

Para o contexto aqui analisado, nos ateremos à fase 3 descrita por Turner, a fase da *ação corretiva*<sup>26</sup>. Nesta fase, já se passou pela ruptura da estrutura social vigente, partiu-se para o momento clímax da crise e há necessidade de encaminhar a resolução desta. Neste momento, se “há um retorno à crise, uma crise mais aguda e que além disso, só pode ser solucionada pela completa derrota e tentativa de aniquilação de um dos grupos”. (TURNER, 2008, p. 35).

Essa descrição feita por Turner (2008) parece caber bem no contexto do exílio, fuga e refúgio encontrado por muitos sujeitos revolucionários que se viram no lado vencido da história. Muitos como as minorias bahá’is ou sujeitos alinhados a grupos de esquerda derrotados viram suas vidas correrem risco, dado às prisões e fuzilamentos em massa destinados a alguns desses grupos à época, com o Shah já derrotado e a

---

<sup>26</sup> As fases descritas por Turner para o processo do drama social são: Fase 1 *ruptura* das relações formais, fase 2 da *crise*, fase 3 da *ação corretiva* e fase 4 *reintegração*. (TURNER, 2008).

consolidação dos novos grupos a se estabelecerem no poder. Também os alinhados à antiga política do Shah partiram coletivamente, rumando sobretudo aos Estados Unidos.

Ao fim do processo de drama social, há uma volta da estrutura já transformada, em que alguns atores são reposicionados, e outros foram excluídos. Neste momento,

[...] a natureza e a intensidade das relações entre as partes, e a estrutura do campo total, ter-se-ão modificado. Pode-se descobrir que oposições tornaram-se alianças, e vice-versa. Relações assimétricas podem ter-se tornado igualitárias. *Status* elevado pode ter-se tornado *status* baixo e vice-versa. O novo poder terá sido canalizado para o antigo, e novas e antigas autoridades defenestradas. (TURNER, 2008, p. 37).

Um dos principais propulsores da revolução foi a ideologia nacionalista, presente em todos os grupos participantes do processo. O forte teor anti-imperialista da revolução e as revoltas contra o alinhamento político do Shah com os Estados Unidos, marcaram a época. No entanto, as divergências com o Shah se deram em torno também de que símbolos nacionais foram utilizados e reivindicados. Se, por um lado, não se negou o passado pré-islâmico do Império persa, a identidade xiita foi colocada em primeiro plano.<sup>27</sup> Tal postura reafirma a triangulação da identidade nacional iraniana apresentada por Vaziri (1993) entre território, império e religião.

Mesmo com um idioma comum nacionalista, havia divergência entre os diferentes alinhamentos políticos, ideológicos e religiosos da época, que determinaram o posicionamento dos diversos atores no pós-Revolução, tanto no Irã quanto na diáspora. A perseguição a que foram submetidos os atores vencidos no processo, determinou quando e como saíram do país, e como se reposicionaram na sociedade de destino. Os 35 anos da Revolução Islâmica dão a tônica das diferentes gerações de iranianos que se espalharam pelo mundo e chegaram também ao Brasil.

Em campo, num pequeno espectro entre os aproximadamente 300 iranianos que se estima existirem no Brasil hoje, pude ter contato direto ou indireto com representantes de diversos grupos e posicionamentos políticos e religiosos da época da

---

<sup>27</sup> Exemplo disso, é a mudança no símbolo da bandeira, que manteve as faixas verde, branca e vermelha, mas alterou o leão (símbolo do Império Persa) para um símbolo estilizado que formam as palavras *Allah* (Deus), sobreposta pela frase *lā 'ilāha 'illā l-Lāh* (Não há deus além de Deus), formando o desenho de uma tulipa. A frase estilizada repetida na parte inferior da faixa verde e na parte superior da faixa vermelha é *Allahu Akbar* (Deus é grande). (ANEXO A, Figuras 3 e 4).

Revolução, demarcando o que seria a “geração revolucionária”. Também estive em contato com indivíduos mais próximos ao regime islâmico, e grupos de jovens descontentes que vieram recentemente, que viveram a esperança e frustração com as linhas reformistas do regime islâmico. Essas identidades religiosas e políticas marcaram o modo como estes sujeitos saíram do país, transitaram entre diversos países, para finalmente chegarem ao Brasil, marcando também o modo como se inseriram no novo país.

## **Os jovens da Revolução – Década de 80**

Já com aproximadamente 60 anos, o Sr. Shapour é professor titular de engenharia em universidade conceituada no Rio de Janeiro. Por ser bastante conhecido em sua área, mais de uma vez me alertaram sobre a existência de um professor iraniano nesta universidade. Mas foi com certa dificuldade que consegui finalmente contatá-lo. Os outros iranianos com quem eu conversei que o conheciam, demoraram certo tempo para conquistar a confiança em mim e decidir por apresentarem-me a ele. Em decorrência deste clima de desconfiança que permeou a pesquisa, na qual era necessário que eu também fosse classificada a fins de poder entrar ou não em determinado grupo, o acesso a alguns informantes não foi possível. Alguns iranianos supostamente ligados ao Shah me foram mencionados durante o trabalho de campo, no entanto, não autorizaram o contato para que eu pudesse fazer a pesquisa.

Ao entrar em contato com o Sr. Shapour, marcamos uma reunião em sua sala na Universidade. Depois de certa dificuldade de localizá-lo por uma divergência na pronúncia de seu sobrenome, encontrei-o em sua sala, e esperei sua conversa com uma estudante para poder me aproximar. Ao entrar, me deparei com um senhor bastante simpático cercado de fotos e desenhos de Che Guevara. Como ele se especializou na construção com bambus, a sala era toda decorada por móveis deste material, com destaque para uma pirografia em bambu do revolucionário argentino.

Ao me aproximar, o Sr. Shapour se focou em contar sua trajetória profissional, ao que me parecia que era o que estava acostumado. A partir disso, conseguimos conversar sobre toda sua trajetória transnacional e de relação com o Irã. A política e a história iraniana estiveram presentes em toda a conversa, mesclando sua trajetória com

os acontecimentos da época. Disso, resultou que boa parte da entrevista veio de uma análise política desde a nacionalização do petróleo e o golpe político em 1953, até a Revolução de 1979. Sobre o golpe contra o Primeiro Ministro Mohammad Mossadegh, que nacionalizou o petróleo iraniano:

O primeiro golpe militar ocidental depois da Segunda Guerra Mundial foi no Irã em 1953. Foi um golpe dos americanos e britânicos, mas principalmente americanos. A gente até pediu que o Shah partisse para a Europa. Eu tinha 10 anos nessa época. Tudo isso por causa da nacionalização do petróleo do Irã. Então o Mossadegh, que era democrata acreditava muito na justiça americana, mas não no governo britânico. Dizia-se que “os britânicos não tem política honesta”. Mas acreditava que os americanos eram amantes da democracia e não sabíamos da política anglo-saxônica que eles seguiam. Então ele foi pra os EUA, e ficou dois meses. E eles prometeram que não iam mexer com o sistema do Irã e que aceitavam a nacionalização do petróleo, que passou pelas Nações Unidas e tudo. Interessante que no Irã diziam “Olha, cuidado, eles querem nosso petróleo, eles não vai permitir isso”.

Aí fizeram um golpe militar, atacaram a casa do Primeiro Ministro Mosadegh, o Parlamento, e pegaram o poder à força. O Shah voltou com apoio total do governo dos Estados Unidos e da Inglaterra e começaram a matar muita gente acusando de ser comunista. Se você for comunista qual é o problema, também? Mas infelizmente, a democracia ocidental é assim. Se você não concorda com eles, você é terrorista. Eles aplicaram isso, eu lembro, foi realmente muito triste. E virou um sistema totalitário horrível, a CIA treinou o pessoal do Irã, criaram o SAVAK [polícia secreta do Shah], e pegaram todo nosso petróleo, roubaram como eles queriam. E nós iranianos não podíamos fazer nada.

Em 1963, dez anos depois do golpe, segundo conta, houve uma aproximação nas relações entre o Irã e a URSS, na qual se firmou um convênio de bolsas para iranianos estudarem em Moscou, com as quais o Sr. Shapour e um amigo partiram para estudar Engenharia. Devido à proximidade entre o regime do Shah e os EUA, as relações com a URSS eram muitos instáveis. Mesmo com o convênio, o Irã não quis autorizar o passaporte para a URSS, e foi necessário passar pela Europa para conseguir um visto e chegar a Moscou. Sobre as implicações em sua estadia lá relata:

A gente sabia que se voltasse para o Irã ia pra prisão. Que democracia a desses americanos, né? Mas a gente nunca foi envolvido em política e continuamos estudando. A gente não podia mandar carta pro Irã, não podia fazer nada. Mas os soviéticos eram muito bons, davam uma educação muito boa e nunca influenciaram a gente a virar comunista, nada. O governo [do Irã] proibia a gente de voltar, não prorrogava nosso passaporte. Aí a gente “virou prisioneiro” na União Soviética. Veja bem, eles falavam que a URSS era muito ruim, mas o sistema ocidental, o Shah no Irã apoiado pelo Tio Sam e pela Inglaterra, “amantes de democracia” que criaram isso. Até que nós organizamos a Sociedade de Alunos Iranianos de Moscou. E como a gente não podia voltar, organizamos um primeiro protesto em Moscou, na Embaixada do Irã. Éramos 30, e fizemos greve de fome. Aí foi um escândalo, porque isso não existia na URSS, ficamos 48h na Embaixada, dormimos lá... É interessante, que eu falava inglês, e chegavam os repórteres da Reuters e perguntavam: “Ah, vocês estão protestando contra os soviéticos, eles tratam vocês mal?” e nós respondíamos que não, ao contrário, eles nos dão educação, quem nos trata mal é o nosso país.

A chegada ao Brasil pelo Sr. Shapour se deu através da Inglaterra, onde foi trabalhar e fazer o doutorado para “ter experiência no Ocidente”. De lá, conheceu colegas brasileiros que fizeram o contato para lecionar no Brasil.

### **Sra. Azita**

Através do Sr. Shapour, fiz o contato com a Sra. Azita, e ela me recebeu em sua casa em São Paulo, junto com seu marido, que é brasileiro. Havia outro iraniano conosco, amigo dela. Assim que começou a conversa, a Sra. Azita começou a falar de política. É curioso notar que o clima de desconfiança que paira em torno da maioria dos meus interlocutores parece ser menos presentes entre os participantes da Revolução. Embora às vezes seja mais difícil de contatá-los quando não são figuras mais públicas, ao se romper esta dificuldade inicial, a conversa flui – e normalmente para o conteúdo político. Quem me passou o contato da Sra. Azita foi o Sr. Shapour, e o contato feito de uma pessoa para outra abre mais a confiança em mim. Possivelmente se dê também pela forma de aproximação que eu dei às conversas.

Em todas as entrevistas e campo que eu fiz, iniciei com uma simples pergunta: “Como você chegou ao Brasil?”. A opção metodológica se deu pelo disparador de Histórias de Vida, e o intento inicial era traçar as redes e histórias a partir destes relatos.<sup>28</sup> No entanto, o campo tornou-se mais rico do que estes meros relatos. O relato de história de vida se deu como catalisador para outros encontros, aproximações, eventos, festas e amizades. De qualquer forma, era necessária uma aproximação inicial, e a escolhida foi essa. No entanto, em um contexto de mútua desconfiança, de busca de outro mundo em que se tenta esquecer o passado, o questionamento sobre a História de vida pode soar muitas vezes como um interrogatório.

De qualquer forma, ainda assim, os caminhos se abriram para o campo. Passado o receio inicial, conversas e convites e aproximações fluíram. Com Azita não foi diferente. Ao chegarmos, de pronto já deu suas opiniões, e se mostrou muito politizada e convicta. Aparentemente se inseriu no processo no campo das pessoas que buscavam reformas liberais, contra o Shah, mas que não se alinhavam com os grupos islâmicos. Foi a única mulher que encontrei que veio sozinha ao Brasil, sem parentes, só com contatos, e sem estar casada. Em nenhum momento escondeu que estava lá por descontentamento com o regime e afirmou que não era próxima a nada que estivesse ligado à religião. Não sei em que momento exato surgiu o tema dos bahá'is no Brasil (na verdade, este assunto não raro aparece, uma vez que os bahá'is são a maioria dos iranianos no Brasil, o que os tira eles de uma situação de minoria a ser desconsiderada para uma situação de maioria, projeção e visibilidade no novo contexto). Neste tema ela foi enfática “religião não, partido político! E de extrema direita! Eles são muito próximos a Israel e aos sionistas”.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Para as problematizações acerca do trabalho com histórias de vida foi utilizado o texto “A ilusão biográfica”, de Bourdieu (1996).

<sup>29</sup> A acusação aos bahá'is de serem “sionistas” permeia comentários de muitos interlocutores não bahá'is. O principal motivo para tal acusação vem das relações entre bahá'is e o Estado de Israel, onde está localizado o principal centro de peregrinação Bahá'í, os Jardins Bahá'is em Haifa, onde está localizado o túmulo d'O Báb. No entanto, diversos interlocutores bahá'is amenizaram as íntimas relações com Israel. Um interlocutor bahá'í, filho de iranianos, me afirmou que as acusações viriam da grande quantidade de dinheiro enviada por bahá'is do mundo todo para a construção do santuário. Já uma voluntária brasileira no próprio centro de peregrinação em Haifa, me informou que as relações com Israel não são tão amigáveis, estando os bahá'is sujeitos a diversas restrições às atividades religiosas como condição da permanência do santuário naquele local.

Foi nessa conversa com a Sra. Azita que percebi que a separação entre ser ou não bahá'í era uma das classificações chave entre meus interlocutores em campo, novamente tomando como base a acentuação das diferenças como modo de criar identidades, pensada por Barth (2000). Acerca da perseguição religiosa que sofrem, Azita também afirmou que se incomodava com o quanto “os bahá'is se faziam de vítima em relação ao regime”, enquanto “todos aqui somos vítimas, eu, ele [seu amigo iraniano], muita gente”. Seu amigo Farid, de 60 anos, que mora no Brasil há 30, se pronunciou:

Temos que ter bastante cuidado em relação a uma atitude preconceituosa com eles. Não podemos negar que foram massacrados e perseguidos no Irã, e nossa atitude preconceituosa pode implicar numa vista grossa em relação a esses acontecimentos, e a essas infrações aos direitos humanos.

É interessante pensar como se posicionam estes atores em relação a essa questão, dada à uma oposição ao regime islâmico. É notável que grande parte das acusações não são fundamentas ou justificadas, mas são reproduções de uma visão comum propagadas sobre os bahá'is no Irã. Assim, se, dentro do contexto iraniano, estão acostumados a reproduzir este preconceito, por outro lado busca-se uma *mea culpa* de pensar que podem estar reproduzindo justamente o discurso daqueles que eles combatem.

Podemos ver isso nas intervenções feitas por Farid, amigo de Azita. Acredito que isso faz parte de um processo de autocrítica em relação a muitos valores naturalizados a partir de posições que Farid acredita terem vindo de autoridades religiosas “fundamentalistas”, na qual se inclui a discriminação e perseguição aos Bahá'is. Contou que a escola religiosa que chegou ao poder no Irã é muito antibahá'í, o que tornou a perseguição e a discriminação política oficial. Quando ele era pequeno, conta com certa vergonha, que eles destruíram a casa de um vizinho bahá'í, e que quando esses vizinhos encostavam em sua mãe, ela corria em casa para lavar as mãos. Ainda, mesmo ressentindo disso, reclamou que eles estão em todo lugar, “que não ficam na deles”, querem pregar pra todo mundo a religião. Ainda, reafirmou o discurso do quanto eles estavam no poder durante o regime do Shah, e de uma possível conexão com a Inglaterra e com o colonialismo.

## Os grupos guerrilheiros

Farid, o amigo de Azita, teve atuações mais próximas a grupos organizados durante o processo revolucionário. Farid, assim como Shapour, já não estava no Irã, e foi da Inglaterra que sentiu as reflexões do momento político da época. Assim como seu colega no país comunista, Farid havia conseguido uma bolsa de estudos para estudar fora. Lá, juntou-se com organizações de estudantes iranianos, cada uma alinhada a uma tendência política no Irã.

Era como no Irã. Em todas as universidades tinha Sociedade dos Estudantes Islâmicos, Sociedade Islâmica dos Estudantes, Sociedade dos Estudantes Muçulmanos. Então você já sabe pelo nome. Na fábrica, tinha Sociedade Islâmica dos Trabalhadores, Sociedade de Trabalhadores Muçulmanos e você já sabia: esse aí é Mujahedin [Mujahedin-e Khalq, organização guerrilheira socialista islâmica] e esse aí é Khomeini [alinhada ao grupo do Aiatollah Khomeini]. Então, elas já tinham a demarcação. Na primeira semana depois da Revolução eles já tinham se separado. Então, o Mujahedin ideologicamente tentava mostrar o que eles pensam, qual ideologia, qual a versão deles do Islã. A gente estudava o Shariati, então era muito mais próximo deles.

A Revolução foi apoiada pela classe trabalhadora, pelos estudantes, o povo, o povo apoiou. Apoiou, mas assim, “ah, esse homem velho, religioso, [Aiatollah Khomeini] o que é que ele vai querer da vida”. E ele também falava isso. “Eu não quero nada, só quero fazer o bem, quero liberdade, democracia” isso e aquilo. Quando chegou, e o plano nosso era uma constituinte, quando chegou ele mudou. Simplesmente tirou a Assembleia Constituinte para uma Assembleia de Peritos. Aí, os peritos dele eram quem? Só os Aiatollahs<sup>30</sup> da 'turma' dele. Os que entraram que não eram, não tinham força nenhuma. Então, fizeram uma constituição que deu poder absoluto pra ele. Eu, na época, era a favor dele até mais ou menos setembro de 79. De 11 de Fevereiro [data em que o Shah foi oficialmente destituído e o Aiatollah Khomeini assume o comando do país] até setembro eu trabalhava com estudantes que eram ligados a ele.

---

<sup>30</sup> O título Aiatollah é o mais alto nível hierárquico concedido ao estudioso do Islã, dentro da tradição xiita duodecimana.

Sobre suas impressões a respeito do rumo tomado pela Revolução, quando decidiu não voltar mais ao país:

Em 79 a situação mudou, o regime mudou no final do ano, começou a guerra com o Iraque. Eu tive parentes que foram pra guerra e tal. Então eu não quis ir. Meus pais também não queriam que eu voltasse. Ah, a situação do país ficou meio ruim né? Guerra, uma nova ditadura. A maioria tentou buscar visto em outro lugar. As pessoas não tinham oportunidade, havia desemprego, falta de oportunidades, guerra [Guerra Irã-Iraque, de 1980 a 1988], inflação, ditadura, repressão. A vida, claro, ficou uma coisa difícil, as liberdades individuais que nós tínhamos no regime anterior, isso a gente perdeu. As mulheres foram obrigadas a se vestir de uma forma diferente... Foi uma ditadura religiosa e nem todo mundo concordava... O Irã é um país que é milenar, com uma cultura própria, então é difícil virem impor uma coisa tão rígida sobre as pessoas, né?

O xiismo faz parte da cultura do Irã, mas cada um segue da forma que quer. Agora, quando vira uma obrigação... Aí o assunto muda, entendeu? Então você pode acreditar em alguns princípios, mas seguir até um ponto. Ou então você pode ter uma visão diferente. Porque já havia divergência mesmo entre os xiismos, havia visões muito mais liberais. Agora, o xiismo do Khomeini, é um xiismo super, hiper, rígido, né? Então, nós não estamos falando isso do xiismo, mas estamos falando do xiismo do Khomeini.

Por fim, Farid veio para o Brasil ao casar-se com uma brasileira que conheceu na França. Estabeleceu-se em São Paulo, onde construiu uma sociabilidade muito maior com brasileiros do que iranianos, em decorrência sobretudo das suas posições políticas. Deste modo, Farid está entre os sujeitos que evitam aproximar-se de outros iranianos, em virtude da identidade política que o fez sair do Irã. Por suas posições políticas e religiosas, busca afastar-se de outros iranianos que possam ter ligações com o regime islâmico; por sua identidade religiosa muçulmana, não tem muita proximidade com iranianos bahá'is.

## Refugiados bahá'is

Os únicos informantes que conversei que vieram ao Brasil com status de refugiados eram bahá'is. Embora seja bastante comum na diáspora iraniana na Europa a aquisição de asilo político e de refúgio, no Brasil é mais incomum, por conta dos entraves burocráticos da política migratória e de refúgio no país. Vieram em fins da década de 80 cerca de 200 bahá'is que se alojaram no Centro Educacional Bahá'i Soltanieh, em Mogi Mirim. Só consegui contatar dois, que residem no interior de São Paulo.

O relato das dificuldades com o governo brasileiro é muito comuns nos relatos dos iranianos no Brasil, não só os refugiados, mas também os que vieram por outros motivos, como casamento com brasileiras. Uma vez que ao sair de seu país, espera-se encontrar uma situação e uma melhora de vida, as dificuldades encontradas para prosperar (sobretudo economicamente) no Brasil trazem em muitos discursos um sentimento de remorso de ter vindo para esse país. Nota-se que as dificuldades financeiras estão diretamente ligadas a esta lamentação, o que já não ocorre quando, mesmo com dificuldades, os interlocutores encontram-se bem sucedidos. A recepção dos refugiados foi feita pela própria comunidade bahá'i, que se encarregou de recepcioná-los e encaminhá-los para trabalhar, estudar e se estabelecer, demonstrando uma solidariedade baseada sobretudo na identidade religiosa.

Cheguei à loja de tapetes persas de Touraj, um dos refugiados. Sentamos perto do computador dele, onde ele passa o dia trabalhando e lendo notícias e artigos relacionados ao Irã e à Fé Bahá'i. Ele se comunica pela internet com outros iranianos do mundo todo discutindo a situação política do Irã. É muito crítico, conforme inclusive já me haviam alertado outros bahá'is antes de eu encontrá-lo.

Quando da Revolução, ele tinha alguns parentes morando na Índia que disseram aos seus pais que seria bom que eles saíssem do país. Ele disse que desde o princípio sua família se sentiu insegura com a revolução, por isso saíram cedo. Saiu do país em 1979 e foi terminar o colegial na Índia. Fez o colegial em Nova Déli e depois faculdade de arquitetura em Bombaim. Depois de 10 anos, aproximadamente em 1989, alguns países através da ONU abriram para receber bahá'is de todo mundo. A maioria quis ir para o Canadá e EUA. Ele queria ir para a América do Sul, especificamente para o Brasil, porque, segundo ele, na época era muito idealista e “não queria ir para nenhum

país capitalista”. Hoje diz que se arrepende porque a política migratória no Brasil é muito ruim, e fez a comparação com outros refugiados que foram para países como Austrália, onde ganharam casa, trabalho e um salário do governo. Embora não esteja mal financeiramente, disse que lhe custou muito chegar ao seu nível socio-econômico.

Já a conversa com Peyman, o outro refugiado, tomou um caminho um tanto diferente. Ambos são muito amigos, “quase irmãos”, segundo palavras de ambos. Peyman e sua família prosperaram muito financeiramente no Brasil, embora tenham também passado “muita dificuldade”. Ele e sua esposa se conheceram no campo de refugiados bahá'is no Paquistão. Diferentemente de Touraj, que conseguiu sair do país no início da Revolução, eles tiveram que sair fugidos do Irã, passando por adversidades para atravessar o deserto, a fim de atravessar a fronteira clandestinamente, foram perseguidos no caminho até por fim conseguirem se instalar num campo de refugiados no Paquistão, de onde esperariam para qual país seriam enviados. Embora eles próprios não tenham me contado detalhes da saga, muitos bahá'is me indicaram eles para conversar, e me relataram partes destas histórias da família saindo do Irã, que são bem populares dentro da comunidade.

Sobre a escolha de vir ao Brasil, Roujau, a esposa, conta que havia conseguido um visto para ir para os Estados Unidos. No entanto, sentia que sua missão era vir para o Brasil, uma vez que já se sentia privilegiada por ter conseguido sair do Irã, enquanto muitos outros bahá'is não conseguiram e se encontravam em dificuldades. Assim que Peyman conseguiu um passaporte para o Brasil, resolveram se casar e virem juntos, porque não era recomendável entre a Comunidade Bahá'i que uma mulher viesse sozinha para o Brasil (segundo eles, pelas dificuldades que havia no país). Há de se lembrar que parte dos relatos de dificuldades de se estabelecer no Brasil se dá pelo fator de estes refugiados terem chegado ao país na década de 80, quando o país sofria de uma grave crise econômica. Este fator, a escolha de terem vindo ao Brasil mesmo com diversas recomendações contrárias (Touraj relata que o próprio funcionário da Embaixada brasileira tentou dissuadi-lo da ideia), demonstra como estes atores estavam bastante afetados por um comprometimento político e religioso típico da época.

Também o discurso político permeia a interpretação feita por Peyman sobre a Fé Bahá'i. Percebi que a forma como a religião se organiza, e o papel e engajamento social variam de acordo com a interpretação pessoal – e o contexto em que o interlocutor está inserido. As recomendações da Fé de trabalho voluntário, educacional e a organização

em assembleias tomam outra configuração nas palavras de Peyman. Ao lhe perguntar sobre a proibição de envolvimento político aos bahá'is, Peyman afirma que não há necessidade de envolver-se na política atual, uma vez que a Fé Bahá'i já é o embrião da organização social para o novo mundo e, portanto, a dedicação à religião supre essa necessidade.

Identifico como bastante particular os motivos dos iranianos desta geração de virem para o Brasil. Conforme relata Azita, ela veio ao Brasil porque resolveu morar aqui sozinha, para sair do país, e não queria ir para a América, “detesto o estilo de vida lá”. Disse que agora estão vindo bastante iranianos para cá, mas que acredita que não vão ficar, porque o “ocidente” que buscam é diferente do que encontram aqui. “As iranianas gostam da América, de tudo que tem lá, que eu detesto”.

Também os bahá'is refugiados demonstraram certa preocupação social, ou ainda certa identificação com a periferia como escolha para vir ao Brasil. Isso é mais ou menos acentuado nas falas, quando afirma que “não queria ir para um país capitalista”. Ainda, o rechaço aos Estados Unidos é bastante comum nessas falas. Um dos entrevistados tem família nos Estados Unidos e optou por manter-se no Brasil, indo na contramão da maioria da diáspora iraniana que se alojou na América do Norte.

## **As novas gerações de descontentes**

Um dos principais grupos com quem mantive contato é formado por cerca de 10 pesquisadores entre 25 e 35 anos, professores, doutorandos ou pós-doutorandos. A vinda de um possibilitou a vinda de outros iranianos, formando um grupo conhecido no meio acadêmico na área. Além destes, existem outros grupos de iranianos em diferentes universidades, além de profissionais recém-formados. Em conversa com o conselheiro da Embaixada da República Islâmica do Irã, este me esclareceu que existiriam cerca de 50 universitários iranianos atualmente só no Rio de Janeiro; número bastante significativo em relação com o total de iranianos na diáspora no Brasil.

Os jovens que vieram no que podemos chamar de 3ª leva de migração, vieram como reflexo de um diferente momento político. Nos estudos da área, essa nova onda de migração é conhecida por “fuga de cérebros”. Deste modo, também ao Brasil chegam

desde os anos 2000 iranianos altamente qualificados e especializados em busca de pós-graduação ou de se estabelecerem profissionalmente. Assim como nas outras levas, a chegada ao Brasil se dá pelo reforço da rede de contatos estabelecida, em que um sujeito pode dar início a um movimento maior de vinda de outros conterrâneos.

Esta nova saída em massa do país é fruto também de uma política adotada pelo ex-presidente Mohammad Khatami enquanto estava na presidência no ano 2000, com uma lei de abertura para a emissão de passaportes. Deste modo, passou-se a facilitar a saída destes jovens do país. Esses iranianos da diáspora recente são na sua grande maioria homens. As poucas mulheres que conheci eram casadas com um deles, duas irmãs que vieram morar com um tio residente no Brasil há anos. Soube também de algumas outras mulheres vindas que residem no interior de São Paulo, no entanto as limitações do meu trabalho de campo impediu a continuidade da busca desta rede.

Por serem na sua maioria homens, parte da narrativa destes sobre a saída do Irã está atrelada ao cumprimento do serviço militar obrigatório. Segundo meus interlocutores, caso o interessado em sair do país ainda não tenha cumprido este serviço, é necessário deixar ao governo uma grande quantia em dinheiro ou um bem imóvel, como um terreno ou uma casa, como modo de garantir a volta ao país, o que nem sempre acontece.

Essa geração difere muito das outras por ser uma geração que viveu toda sua vida sob o regime islâmico. Grande parte deles apoiou ou apoia a chamada ala reformista do regime, que supostamente propõe uma maior abertura política e a retomada de diálogos com os Estados Unidos e os países europeus. A geração que viveu a Revolução, no entanto, se mostra bastante mais cética em relação a estas diferenciações internas.

A discussão em torno da eleição dos reformistas se tornou bastante central nas recentes disputas dentro do regime islâmico. Ainda tocada pela primeira eleição de um reformista, a antropóloga Fariba Adelkhah afirmou que:

[...] Houve, para começar, a criação de um verdadeiro espaço público, se não uma sociedade civil. A evidência disso pode se encontrar na racionalização e burocratização de mais e mais aspectos da vida cotidiana; a paixão por esportes entre todos os tipos de pessoas; modernização da esfera religiosa; desenvolvimento dos empreendimentos privados; o nascimento de uma cultura urbana; ativismo social entre as mulheres; a ênfase na autonomia

individual e, ao mesmo tempo, a respeito de regulamentações legais e de outros tipos. (Adelkhah, 2000, p. 1).

A “ala reformista” chegou à Presidência em 1997 com Mohammad Khatami, circundado por estas alterações modernizantes que ocorriam na sociedade iraniana da época. (ADELKHAH, 2000).

[...] o próprio Mohammad Khatami é um homem do sistema. Membro do clero, teve uma participação de liderança durante a Revolução de 1979. Depois disso ocupou seguidamente cargos políticos importantes até que o Parlamento, considerando-o muito liberal, forçou-o a renunciar como Ministro da Cultura e Orientação Islâmica e, 1992. [...] Então ele não é de fato um produto da ‘sociedade civil’. Mas ele soube como expressar em seus discursos e ações as expectativas de amplos setores do povo por liberalização, maior abertura, e talvez até um Estado baseado na regulamentação da lei, e transformar isso a seu favor. (ADELKHAH, 2000, p. 2).

Parte destes jovens era estudante durante a presidência de Khatami e junto com a esperança de sua ascensão, houve também a frustração nos anos 2000 com a forte repressão aos protestos estudantis na época. Outra parte, chegada mais recente ao país, viveram a esperança de novamente colocar um reformista no poder, Mir Hossein Moussavi, em 2009, cuja derrocada nas eleições transformou-se em acusações de fraude, que deram origem a diversas revoltas e ao chamado Movimento Verde. Os poucos com quem conversei sobre a eleição em junho de 2013 de um novo presidente da ala reformista, Hassan Rouhani, se mostraram bastante céticos quanto a uma efetiva possibilidade de mudança. Destes que vieram ao Brasil para estudar, trabalhar, e como eles mesmos dizem, para “namorar e tomar cerveja”, nenhum foi a São Paulo votar quando instaurada a urna para a eleição presidencial em junho de 2013.

Ainda com maior ceticismo em torno das eleições, a constante ênfase em tornar a colocar um reformista no poder entre a classe média intelectualizada vêm do contraponto ao popular e populista ex-presidente Mahmoud Ahmadinejad. O ex-presidente acirrou as tensões com os chamados países do Ocidente, voltando os olhos para seus discursos inflamados e polêmicos, juntamente com as acusações de construção de uma bomba nuclear no Irã.

## 1.5 - Diáspora e regime islâmico

No meio tempo entre as duas maiores levadas de iranianos saídos em decorrência de discordância com o regime islâmico, há uma chegada ao Brasil de iranianos relacionados ou que se relacionam proximamente com a Embaixada do Irã e com as instituições religiosas. Chegados em sua maioria na década de 90, alguns vieram ao Brasil diretamente para trabalhos ligados ao governo e as instituições religiosas, ou chegaram aqui e buscaram essas instituições para acolhimento.

Ao contrário dos outros grupos que rechaçam qualquer envolvimento com o regime, parte do grupo de iranianos que classifiquei como próximos ao governo vêm aqui para prestar serviços que propaguem as instituições do Irã ou sua ideologia. Por exemplo, a família do Sheikh Hossein, que veio ao Brasil para poder liderar a Mesquita do Brás, a principal instituição religiosa xiita em São Paulo. Ainda, outros rumaram para Curitiba, como modo de fortalecer a presença xiita na Mesquita Imam ‘Ali Ibn Abi Talib (PINTO, 2005).

Em torno destes funcionários do governo e destas instituições, se reúnem outros iranianos que buscam estes locais como redes de apoio na diáspora. Ao contrário dos grupos que vêm afirmadamente como discordantes políticos do regime, estes sujeitos negam esse discurso. Suas histórias são repletas de justificativas sobre as motivações econômicas de sua saída do Irã. Nestes casos, alguns vêm ao Brasil já com trabalho certo, como no ramo de importação/exportação entre Irã e Brasil, seja no comércio de tapetes, frutas secas ou carne<sup>31</sup>. Organizam-se em torno da Câmara de Comércio e

---

<sup>31</sup> O Brasil possui uma intensa exportação de carne bovina para o Irã. Só no primeiro trimestre de 2014, o Irã foi o 4º maior comprador de carne do Brasil. Disponível em: <http://br.reuters.com/article/businessNews/idBRSP EA3G03U20140417> e <http://www.abiec.com.br/download/exportacao-jan-abr-2014.pdf>. Último acesso em: 24 ago. 2014.

O intenso comércio de carne entre Brasil e Irã, trouxe um segmento de iranianos que trabalham com a certificação *Halal* da carne, para o abate de acordo com os preceitos islâmicos. Para tal, a carne a ser exportada para o Irã deve seguir as seguintes recomendações, segundo o site da Câmara de Comércio e Indústria Brasil-Irã :

“Os produtores habilitados para a produção de carne com certificação Halal têm a área do abate ou ganchos da linha de produção voltados em direção a Meca, medição que é feita pelo sangrador com o auxílio de uma bússola, para que no momento do abate o animal esteja com o peito voltado nesta direção.

O abate islâmico é feito por um sangrador, acompanhado por supervisor, ambos muçulmanos praticantes, utilizando faca de lâmina bem afiada, dizendo a frase “Em nome de Deus”, em movimento

Indústria Brasil e Irã, em São Paulo, cujas atividades estão diretamente relacionadas à situação política iraniana e sujeitas aos acordos ou embargos econômicos entre os países.<sup>32</sup> Além desta organização, também há iranianos que atuam no Centro de Supervisão de Abate Halal no Brasil.<sup>33</sup>

Outros agentes saem do Irã em condições econômicas mais desfavoráveis, e possuem uma trajetória mais transnacional, passando por diversas localidades antes de instalarem-se no Brasil (estando aberta a eles a possibilidade de o Brasil não ser sua última parada). De qualquer forma, a apresentação destes carece de maiores detalhes pela dificuldade encontrada em uma maior aproximação e constância para a realização do trabalho de campo.

Apesar destes cuidados todos, e de diversas respostas negativas recebidas, consegui com insistência superar algumas dessas barreiras. Curioso é que nas conversas, tive respostas bastante lacônicas de alguns, e outros, quando se abriam, faziam questão de afirmar que não tinham nada a esconder, embora a sensação de perseguição estivesse presente em toda a conversa. No entanto, nota-se que afirmaram que a saída do Irã se deu por motivos econômicos e que também as redes de solidariedades com base na identidade nacional se dão bastante também para a dimensão da formação de redes de solidariedades para estabelecerem-se no Brasil.

## 1.6 - Considerações Finais

Este primeiro capítulo buscou trabalhar os pontos mais marcantes da narrativa da História iraniana do século XX e início do século XXI, de modo a evidenciar a

---

de meia lua cortando as duas jugulares, o esôfago e a traqueia, sem separar a cabeça, para que o animal não libere enzimas prejudiciais na carne no momento da morte. Após a completa cessação da vida e drenagem do sangue, dá-se continuidade ao processo de remoção do couro, miolos e demais procedimentos de industrialização.

Findo o processo, o produto recebe o selo Halal certificando que foram seguidos os preceitos islâmicos de produção e abate e que o alimento pode ser consumido pelos muçulmanos.”.

Disponível em: <http://camiranbrasil.com.br/certificate-halal/>. Acesso em 24 mar. 2014.

<sup>32</sup> Disponível em: <http://camiranbrasil.com.br/>. Acesso em 24 mar. 2014.

<sup>33</sup> Disponível em: <http://www.alimentoshalal.com.br/pt-br/>. Acesso em 24 mar. 2014.

importância das disputas entre seculares, xiitas e bahá'is no Irã, que influenciam a organização da diáspora iraniana no Brasil. Ainda, busquei evidenciar os elementos da construção da identidade nacional ao decorrer dessa história e desconstruir a continuidade entre a história do país após a consolidação do Estado nacional com o passado do Império Persa, um dos símbolos mais importantes para a construção mitológica da identidade nacional iraniana.

Junto a isso, optei por uma narrativa que trouxesse, junto aos principais acontecimentos políticos da História iraniana (escolhido não só pela bibliografia sobre o tema, mas também pela narrativa dos meus interlocutores), a posição apresentada pelos iranianos entrevistados sobre esses momentos históricos. Procurei, então, fazer uma conexão entre as narrativas oficiais, a memória coletiva e a interpretação pessoal feita pelas vivências destes acontecimentos.

Ainda, nestas apresentações busquei apresentar aos leitores as posições destes interlocutores na sociedade de origem, buscando entender durante a dissertação a influência destas posições no modo como se reagruparam posteriormente na sociedade de destino, no caso o Brasil. Estas posições possibilitam entender os motivos de saída destes iranianos do país, para entender a trajetória de chegada ao Brasil. A relação com a sociedade de origem, mesclado com as trajetórias transnacionais percorridas, ajudam a determinar o modo como interagem, se identificam e se relacionam com o novo país de residência.

## **Capítulo 2 – Trajetórias e as Reconstruções da Identidade Nacional**

Neste capítulo, pretendo analisar a forma como a identidade nacional se restitui e toma novas formas já na diáspora. Serão consideradas as relações entre sociedade de origem e sociedade receptora para entender como os sujeitos se reestabelecem na nova sociedade, construindo conjuntamente e individualmente uma nova identidade. É através do conceito de diáspora pensado por Martin Slama e Johann Heiss (2011), que a construção da identidade diaspórica deve ser pensada pela posição apresentada pelos sujeitos na sociedade de origem, e pela forma como esta se reestrutura na sociedade receptora. Os dados apresentados no capítulo 1 nos dão um panorama de como era a posição destes interlocutores na sociedade de origem<sup>34</sup>, o Irã, e como isso influencia em suas reorganizações e posições na sociedade de chegada, o Brasil. No entanto, Babak Elahi e Persis Karim (2011) sugerem, no estudo da diáspora iraniana, que se saia da relação binária entre sociedade de origem e sociedade receptora, e se passe a pensar essas histórias a partir de relações transnacionais, considerando as diversas trajetórias percorridas pelos sujeitos, o que será levado em conta também neste segundo capítulo.

### **2.1 - Trajetórias transnacionais**

O deslocamento, a mobilidade, e as experiências adquiridas nesse processo trabalham na transformação da identidade dos sujeitos. Assim, se há uma transformação na identidade com a saída do país de origem e a chegada ao país de destino, a passagem por diversos territórios complexifica essa transformação. A construção da identidade étnica, e nesse caso da identidade diaspórica através das negociações em associações e oposições são moldadas a cada sociedade receptora com a qual se confronta (BARTH, 2000). Deste modo, em longas trajetórias transnacionais, muitos desses iranianos que chegam ao Brasil passaram por um complexo jogo de reflexão e mutação da identidade

---

<sup>34</sup> É válido notar que, dentro dos limites deste trabalho, parte da reconstrução destes iranianos na sociedade de origem se dá pelos seus relatos, e pela forma como eles se apresentaram a mim como pesquisadora.

nacional e étnica durante a vida. Hannerz (1997) entende o deslocamento e suas transformações como fluxos de culturas, em que há a reorganização da cultura na trajetória percorrida, operacionalizada pela reflexão, recordação e transmissão das experiências.

É bastante comum a quase todos os atores envolvidos na pesquisa a característica transnacional destes. Entre os diferentes grupos descritos neste capítulo, observamos os diversos caminhos, muitas vezes tortuosos, percorridos pelos interlocutores, e que acrescentam à experiência vivida. Assim, entram não só outros países pelos quais esses atores percorreram até chegar ao Brasil, mas também o imaginário construído sobre os desejos de estar em outro lugar que não aqui, ou ainda a possibilidade do Brasil não ser o destino final.

A formação do “ganho e reorganização cultural” trazido pela mobilidade, (HANNERZ, 1997) pode ser vista claramente na entrevista feita com Lila, bahá’i de 45 anos. Sua família é iraniana de origem judaica, mas são bahá’is há três gerações. Por conta do trabalho de pioneiros, seus pais migraram para o Japão, onde nasceu. De lá, saiu aos 18 anos para cursar a faculdade no Canadá e nos Estados Unidos, onde tinha familiares. Conheceu seu marido, bahá’i, nascido no Brasil e de origem iraniana, quando foi voluntária no Centro Administrativo da Fé Bahá’i, em Haifa, Israel. De lá, veio para o Brasil para se casar. Lila apareceu no meu trabalho respondendo a um chamado da Assembleia Local Bahá’i de sua cidade, onde divulgaram haver uma pesquisadora buscando bahá’is iranianos para entrevista. Sua relação com suas múltiplas identidades fica clara quando explicita:

Eu não falo para chocar, mas eu me sinto japonesa. Depois de 22 anos no Brasil, eu vou a lugares, mas eu não sei a atitude das pessoas, não sei “ler” o que a pessoa está pensando. No Canadá eu falei com muitos iranianos, mas eu não consigo “ler” o que estão me falando. E não é um problema de língua, eu sou fluente em todas essas línguas. Mas é no Japão que eu entendo todo mundo, o que está sendo feito, falado, tudo faz sentido para mim. É engraçado, realmente fez uma grande influência na minha vida nascer, crescer lá, frequentar uma Escola Internacional.

[...] Eu não pareço japonesa, mas eu tenho jeito de japonesa. Meu marido sempre ri de mim, que quando eu falo com japoneses, eu ponho meus pés juntinhos e fico bem retinha. Minha mãe é muito japonesa, dá pra perceber

quando você a vê. Ela é super reta e bem formal, nunca vai sentar do jeito que eu estou sentada aqui.

[...] Apesar de tudo isso, a língua que eu falei, que ensinei para os meus filhos é iraniano [*farsi*]. Quando eles nasceram, até uns seis anos, eu só falava iraniano com eles. E não é a minha língua mais forte, mas eu só falava iraniano, e eles só falavam iraniano.

A trajetória transnacional de Lila demonstra a flexibilidade para ela na reivindicação da sua identidade nacional. Se por um lado, ela o nega baseado nos preceitos da religião bahá'í, com uma suposta negação do nacionalismo, por outro lado ela reivindica identidades e símbolos nacionais iranianos, japoneses e judaicos. No entanto, essa reivindicação não se dá por uma nacionalidade só, ao contrário do esperado em um mundo organizado por Estados-nação, mas pela reivindicação de diferentes nacionalidades em diferentes momentos. Assim, percebe-se não só os ganhos culturais adquiridos com a mobilidade, mas também o caráter circunstancial dessa identidade, ora iraniana, ora japonesa, ora bahá'í, negando a nacionalidade como um todo. (BARTH, 2005).

Além de Lila, há também um caso parecido com Goli. Na época da Revolução Islâmica, sua família foi morar no Paquistão, onde seus avós residiam como pioneiros bahá'is. De lá, sua família seguiu para Macau, depois para o Canadá, e, por fim, nos Estados Unidos, onde conheceu seu marido, também brasileiro de origem iraniana. Tal característica é bastante comum entre os bahá'is, sendo fortemente estimulado aos jovens praticantes que se façam trabalhos voluntários em comunidades bahá'is, como modo de entrar em contato com diferentes “culturas” e exercer o princípio de “unidade da humanidade”.

Em decorrência do trabalho de pioneirismo, a Comunidade Bahá'í se relaciona e mantém conexões com diversos países do mundo. Alguns países são pontos de referência como o Irã, local onde são perseguidos e, em vista disso, estabelecem uma campanha mundial entre os praticantes da Fé<sup>35</sup>. Também é referência Israel, local central de peregrinação e onde se localiza a Casa Universal de Justiça, órgão máximo de deliberação da religião. Conforme atesta Hannerz (1997), as relações transnacionais são

---

<sup>35</sup> <http://www.bahai.org.br/noticias/aumento-nas-detencoes-ressalta-continua-perseguiçao-aos-bahais-do-ira>. Último acesso em: 05 Ago. 2014.

formadas pelo constante fluxo de seus atores, estabelecendo relações entre o local onde residem, e o global representado pela comunidade. Tais relações podem ser mantidas e reafirmadas através dos diversos recursos disponíveis atualmente, como internet e suas distintas ferramentas de comunicação, além da facilidade de locomoção, o que permite um constante fluxo e deslocamento, mantendo viva a sensação de comunidade, através do contato constante.

A ideia de uma comunidade global é fortemente estimulada pela Fé Bahá'í, inclusive como princípio religioso. O ideal de “unidade da humanidade” da religião, estimula seus seguidores a uma ideia de rompimento de fronteiras, negação ou secundarização da identidade nacional em nome da identidade religiosa. Tal ideal é concretamente estimulado através do pioneirismo, dos trabalhos voluntários internacionais para jovens e pelos casamentos interculturais. Assim, não raro as relações transnacionais entre local e global se dão entre jovens em idade de se casarem de diferentes partes do mundo, que vão se conhecendo até decidirem-se por casar ou não. Quando se casam, frequentemente decidem aventurar-se para um destino que não seja o originário de nenhum dos dois, onde encontram uma comunidade local para os acolherem.

Assim, a referência dos seguidores da Fé Bahá'í não se dá somente no território em que residem, mas através das relações que estabelecem entre outras comunidades, seja fora do país, seja em outros estados do Brasil. Também participam desta dinâmica os brasileiros convertidos. Anualmente, os bahá'is de todo Brasil participam da Caminhada contra a Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro, divulgando a situação dos nove bahá'is presos no Irã por organizarem suas comunidades. Assim, os membros convertidos da Comunidade Bahá'í brasileira mantém forte contato com a situação dos bahá'is de um país em que possivelmente nunca estiveram, acrescentando o Irã ao imaginário da religião no Brasil. De maneira semelhante Paulo Pinto (2005) descreve a inserção de um imaginário sobre o mundo árabe no cotidiano dos brasileiros convertidos ao Islã, através principalmente do aprendizado da língua árabe e da peregrinação a locais sagrados no Oriente Médio.

A dinâmica da relação entre etnicidade e religião é constante na relação entre bahá'is iranianos e convertidos brasileiros. Por um lado, como vimos, há a referência comum da identidade religiosa, unificando-os como bahá'is e separando-os de outras religiões. Nesta unidade, os praticantes “vem de quase todas as nacionalidades, grupos

étnicos, cultura, profissão e situação social ou econômica”<sup>36</sup>. Por outro lado, ainda que seja negada, há em certos momentos a reafirmação da identidade nacional entre os iranianos bahá’is residentes no Brasil (EPPRECHT, 2008), distanciando-os de seus colegas de religião, e aproximando-os de seus conterrâneos muçulmanos, ateus ou seculares.

Embora a trajetória transnacional seja mais marcada entre os bahá’is, essa característica também é encontrada em outros grupos de iranianos. A maioria dos interlocutores saiu do Irã e estabeleceu-se inicialmente em lugares mais procurados pela diáspora iraniana, como Estados Unidos e países da Europa. De lá, variados motivos levaram-nos a vir para o Brasil. No caso dos grupos acadêmicos, uma rede de contatos profissionais os trouxe para cá; seja para lecionar, seja para concluir a pós-graduação. Em menos casos, amigos ou familiares que já estavam no Brasil foram o ponto de contato. Mais comum foi o casamento entre iranianos e brasileiras, caso encontrado entre os diversos grupos de afinidades de iranianos no Brasil. Neste caso, este encontro foi feito sobretudo nos locais de grande concentração de imigrantes iranianos e brasileiros, como Estados Unidos, Europa, ou Japão.

## **2.2 - A Reconstrução da Identidade Nacional iraniana no Brasil**

### **Objetos, comidas e as redes transnacionais**

Em uma viagem para João Pessoa, sabendo da existência de iranianos bahá’is na cidade, entrei em contato com eles.<sup>37</sup> Fui convidada por Firouzeh para uma reunião de oração em sua casa. Era uma casa bastante grande, num bairro nobre, demonstrando a prosperidade econômica alcançada pela família no Brasil. Ao entrar, sinto um clima bastante familiar. Algumas coisas lembram minha casa, mas o ambiente como um todo poderia ser uma cópia da casa dos meus tios iranianos que fizeram a vida nos Estados

---

<sup>36</sup> Disponível em: [www.bahai.org](http://www.bahai.org). Acesso em: 01 Abr. 2014.

<sup>37</sup> Uma das iranianas bahá’is, Firouzeh, é tia de Tahereh, uma das filhas de iranianos que entrevistei no Naw-Rúz bahá’i. Sabendo que parte de sua família se encontrava em João Pessoa, pedi o contato para realizar o campo.

Unidos. Olho as paredes e vejo quadros, muitos quadros, com desenhos de mulheres e molduras em marchetaria, trazidas do Irã. Olho para o chão e sou convidada a sentar próxima a muitos tapetes persas. Ao sentar-me, a primeira coisa que me oferecem é o chá preto, trazido, preparado e servido em utensílios igualmente trazidos do Irã, para manter viva a lembrança de casa. Através da materialidade dos objetos, é possível reviver as lembranças de outros tempos, conforme afirma Maurice Halbwachs (1992). Nesse caso, os objetos permitem na diáspora reviver as lembranças do Irã, da terra natal. A casa de Firouzeh se assemelha à casa de muitos iranianos que visitei durante a pesquisa. Por serem de uma classe alta, trazia especificidades materiais que nem sempre encontrei em outras casas. No entanto, fosse a casa de muçulmanos, bahá'is ou seculares, alguns elementos nunca faltavam: o tapete, as molduras de marchetaria e o *Tchâi* (chá preto).

A rede transnacional dos iranianos no Brasil não se limita ao fluxo de pessoas, nem aos aspectos imateriais que trazem, levam e acumulam consigo. Também faz parte deste constante fluxo a troca, transporte e fluxos de objetos, que remetam ao Irã. As trocas são redes estabelecidas entre os iranianos no Brasil e a membros da diáspora de outros países, familiares no Irã, ou com suas comunidades religiosas transnacionais. Através da aquisição e usufruto de objetos como tapetes, artesanatos, artefatos de decoração e, sobretudo, alimentos, o Irã como comunidade imaginada é reconstruído no Brasil. Tais objetos são utilizados como símbolos da identidade nacional iraniana, diferenciando os indivíduos em diáspora da sociedade receptora. A incorporação de comportamentos e objetos destoante dos da sociedade receptora produzem a diferenciação do grupo étnico (BARTH, 2000).

Alguns destes artefatos, como a comida, ainda são bastante desconhecidos no Brasil. Mas outros, como os tapetes persas, são bastante conhecidos e se enquadram num imaginário orientalista brasileiro, evocando o “exotismo” oriental. Segundo Spooner (2008),

Tapetes orientais foram reconhecidos como peças de prestígio no Ocidente desde a Idade Média. Sob muitos aspectos, eles representam a síntese do interesse ocidental pelas coisas estrangeiras – em especial as coisas estrangeiras utilitárias. Os tapetes ingressaram na arena cultural do Ocidente

como artigos de interesse raros e estrangeiros; posteriormente, se tornaram uma mercadoria. (SPOONER, 2008, p. 247).

Nesse contexto, muitos iranianos se estabeleceram comercialmente no Brasil no comércio de vendas de tapetes. Com um público destinado para a alta classe de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, o tapete oriental, e especificamente o tapete persa, é para a elite brasileira a aquisição do oriental exótico no artigo de luxo, copiando a tradição europeia orientalista. Conforme Spooner (2008) explica em seu artigo, houve um movimento nos últimos séculos que levou a uma maior comercialização e industrialização destes tapetes, onde a busca pela diferenciação passou a dar-se, então, pela autenticidade do objeto.

O aumento na produção e comercialização desses artigos permitiu que muitos iranianos se consolidassem no Brasil neste ramo. Encontraram um mercado de luxo a ser explorado e, possivelmente, uma loja pertencente a um dono iraniano acrescenta esse quesito de autenticidade buscado pelo consumidor atual. Spooner (2008) analisa também a relação entre o comerciante e o tecelão, e entre o comerciante e o conhecimento sobre o produto. Desse modo, quando entrei em uma dessas lojas no bairro do Jardins em São Paulo, o dono iraniano me apresentou seu funcionário que restaurava tapetes no fundo da loja, também iraniano. O restaurador demonstrou mais interesse na conversa, e contou-me sua vida, ao mesmo tempo em que me mostrava como eram feitos os consertos. Voltamos para o interior da loja, onde me mostrou a grande variedade de tapetes, e os desenhos correlatos às regiões de origem.

O interesse brasileiro pelo exótico materializado nos tapetes orientais eleva o status desse símbolo nacional. Assim, a ostentação dos tapetes persas na casa dos iranianos é uma afirmação da identidade nacional glorificada pelo prestígio do tapete. Como observa Spooner (2008), a relação entre os povos produtores com o tapete é necessariamente distinta da relação criada pelos povos consumidores, cuja relação é, inclusive, baseada neste distanciamento cultural. Assim, a relação com o tapete persa pelos iranianos deixa de ser de exotismo para ser um símbolo de orgulho nacional dentro do contexto da diáspora. Deste modo, não há casa iraniana no Brasil, pobre ou rica, que falte o objeto. Raramente, é claro, são comprados no Brasil, uma vez que o produto encarece muito. Em geral são trazidos ou enviados por familiares.

Também se pode pensar a utilização do imaginário exótico na comercialização da comida iraniana no Brasil. Há apenas um restaurante iraniano no Brasil, que, surgido em 1998 na cidade de Paraty, trasladou-se para Belo Horizonte, onde se consolidou como um pequeno e requintado estabelecimento. Agora em São Paulo, Nasrin e seu esposo (brasileiro) preparam jantares refinados servidos na casa dos clientes, onde a comida iraniana mostra-se como uma iguaria para ocasiões especiais. Com divulgação em jornais de grande circulação e também em guias de restaurantes, há também o "menu jantar degustação" que é servido na casa da chef (em seu site na internet, ela se apresenta como *cadbanou*, nome em *farsi* para chef<sup>38</sup>).

O nome do restaurante, "Amigo do Rei", faz uma referência ao poema de Manuel Bandeira "Vou-me embora para Pasárgada", frequentemente lembrado pelos iranianos por Pasárgada ser uma das capitais do Império Persa sob Ciro, o Grande, remontando à construção nacional iraniana. No jantar em que fui com meu pai na casa de Nasrin, foi servida uma entrada de pepino, iogurte e menta, seguida de *Halim Bademjam* e *Halva*, doce iraniano preparado com farinha, açafraão e pistache. Parte da construção do imaginário sobre o prato, mesclado com a ligação à identidade iraniana do Império Persa pode ser vista na descrição sobre o *Halim Bademjam* no site do restaurante na internet:

**"Halim Bademjam"** - Paleta de cordeiro, lentilhas, berinjelas e especiarias, todos submetidos ao pilão demoradamente para desmanchar a paleta e incorporá-la aos demais ingredientes e recebendo o toque do multimilenar tempero iraniano, o Kashq.

Este é o tempero dos nômades que vem sendo utilizado há mais de 3.000 anos. Era um dos alimentos dos *Chapar*, os carteiros que levavam a correspondência quando, há 2.400 anos, o sistema de correios foi criado no Império Persa por Ciro, o Grande.

O sistema postal, naqueles tempos, utilizava cavaleiros que transportavam a correspondência entre as agências postais espalhadas pelo Império Persa. Os *Chapar* levavam consigo pedras de Kashq para dissolvê-las e complementar sua alimentação durante a viagem. É conhecido há mais de 3.000 anos e seu sabor é notável.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Disponível em: [www.amigodorei.com.br](http://www.amigodorei.com.br). Acesso em: 04 Abr. 2014.

<sup>39</sup> Disponível em: <http://www.amigodorei.com.br/cardapio.html>. Acesso em: 04 Abr. 2014.

Na apresentação do cardápio pode-se perceber a constante relação feita entre os pratos e ingredientes e os símbolos do Império Persa. Desse modo, observa-se a importância de afirmar a etnicidade iraniana do restaurante através do nome, dos pratos e da descrição dos ingredientes. Ainda, a descrição dos ingredientes remete às antiguidades do Império Persa, mostrando serem esses os elementos que buscam ser destacados ao afirmar a etnicidade iraniana. Os símbolos que remetam à religião xiita não aparecem nesse restaurante, o que reafirma o caráter secular-liberal da dona do restaurante. Outro restaurante iraniano que eu visitei chama-se “Persépolis” e, embora, possua várias referências ao Irã, as referências se dão também aos símbolos do Império Persa, mas, sobretudo às referências religiosas islâmicas, com quadros na parede remetendo às Batalha de Karbala. No entanto, as refeições servidas não são iranianas e são destinadas a um público comercial, que trabalha nas empresas próximas ao restaurante.

A relação de outros iranianos da diáspora com a alimentação é da realização para consumo próprio, para sua família ou para sua rede de iranianos. Algumas vezes existe a realização de pratos para outros brasileiros, mas a dificuldade em se conseguir os ingredientes e, portanto, manter o sabor considerado como autêntico dos pratos, restringe os convites. A importação de alimentos do Irã ainda é bastante precária, se comparada com outras comunidades de imigrantes, como os árabes, que possuem diversos restaurantes e estabelecimentos comerciais que abastecem as famílias. A consolidação desses estabelecimentos ajudou na afirmação da etnicidade árabe no processo da migração ao Brasil (PINTO, 2010a).

Em muitos casos, alguns ingredientes comuns a ambas as cozinhas são comprados nos comércios árabes. Entre eles, o *Sumak*<sup>40</sup>, utilizado na comida iraniana para acompanhar o *kebab*<sup>41</sup>. Também são adquiridos nesses mercados *bazha*, molho feito de romã, utilizado em pratos mais sofisticados como o *Fesenjan*<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> O tempero conhecido no Irã por *Sumak* é a *Rhus coriaria*, uma especiaria de sabor ácido e intenso, com coloração avermelhada e extraída do fruto da planta com o mesmo nome, encontrado no Oriente Médio e Sul da Europa.

<sup>41</sup> Na comida iraniana, o *kebab* é a carne bovina, ovina ou de frango assada sobre a brasa.

<sup>42</sup> O *Fesenjan* é um cozido de frango ou carneiro preparado com *bazha* e nozes.

Para suprir a falta de ingredientes típicos, forma-se uma rede de solidariedade para abastecer as famílias iranianas no Brasil. O constante abastecimento das casas com chá preto originário da região me impressionou, por saber da dificuldade em se conseguir no Brasil. Ao perguntar de onde vinha o chá, as respostas comuns eram: “esse foi da viagem que eu fiz ano passado pro Irã”, “ah, esse me trouxe meu primo do Canadá”. Assim, a estocagem de ingredientes é feita a cada conhecido que vai para o Irã ou para países onde a diáspora é mais significativa e existem estabelecimentos comerciais específicos de produtos iranianos. A comida é, então, abastecida pelas redes transnacionais, de modo a que os iranianos em diáspora, há muitas décadas e longe do Irã, possam manter algumas vivências do país de origem. A comida e os ingredientes funcionam, então como a materialização das redes transnacionais e dos constantes deslocamentos e fluxos comum aos iranianos que vivem no Brasil, em constante contato e diálogo não só com o Irã, mas com a diáspora iraniana em outros países.

### **A celebração cotidiana da “iranidade” através da comida**

Frequentemente os encontros e celebrações entre os iranianos se dão em almoços e jantares onde servem comidas típicas. Não há um grande encontro de iranianos, mas diferentes pequenos encontros entre os grupos de afinidades, formados por identidades religiosas ou políticas. No entanto, iranianos muçulmanos religiosos, bahá'is ou os jovens seculares se encontram para celebrar em torno de símbolos nacionais que são compartilhados pelos três grupos, ainda que separadamente. Deste modo, a similaridade dos artefatos que lembram o Irã, as narrativas históricas sobre o Império Persa e a confecção de pratos típicos como demonstração da identidade nacional, não difere muito em nenhum dos casos. No contexto brasileiro, onde a comida árabe é bastante conhecida, a comida iraniana e suas especificidades aparecem entre os iranianos como um modo de afirmar suas diferenças em relação aos árabes e como modo de relembrar cotidianamente o país de origem.

Sami Zubaida (ZUBAIDA, 2006a) discorre sobre a relação entre comida, nacionalismo e Estado nacional no Oriente Médio. As formas típicas de preparo, os pratos e ingredientes aparecem como um dos símbolos de diferenciação nacional e agrupação identitária. Ainda que exista um vocabulário comum no Oriente Médio e uma

quantidade de ingredientes e técnicas compartilhadas, as diferenciações são afirmadas de modo a se identificar com determinado grupo e não outro.

As nações, regiões e comunidades do Oriente Médio compartilham um arcabouço comum de idiomas culturais. Isso não é para afirmar uma homogeneidade cultural, mas para afirmar que diferenças e limites são desenhados e redesenhados, negociados e alterados, em vocabulários e idiomas frequentemente compreensíveis, se não familiares às partes socialmente diversas. (ZUBAIDA, 2006a, p. 33, tradução nossa).

Conforme elucidava Fredrik Barth (2000) acerca da organização étnica identitária, dentro de uma gama de características comuns a alguns grupos, são afirmadas as diferenças, realçando-as e deixando menos evidentes as semelhanças. É assim que, por exemplo, o restaurante “Amigo do Rei” busca, no meio de uma vasta gama de restaurantes árabes, diferenciar-se como um “restaurante iraniano”. As diferenciações se dão, por exemplo, no modo de fazer o arroz, o tempero utilizado na carne ou os acompanhamentos servidos nas refeições fazem partes das diferenciações nacionais e regionais entre populações no Oriente Médio. Para além das diferenças, a ideologia nacionalista lança mão da discussão histórica como modo de tentar reivindicar cada qual para si a origem dos pratos comuns (ZUBAIDA, 2006a). Desfazendo-se das diferenças regionais, os elementos de diferenciação se transformam quando a identidade de cozinha médio-oriental é reivindicada, onde as diferenças se unem e se separam das outras cozinhas num contexto global. Devido à forte imigração árabe no Brasil, e da ampla utilização da culinária regional como elemento de identidade étnica (PINTO, 2010a), a aproximação dos iranianos com a culinária árabe no contexto brasileiro é muito frequente.

Certa vez fui com o grupo de pesquisadores em um bar após sairmos do cinema. Tínhamos acabado de assistir *Argo*, o filme hollywoodiano ganhador do Oscar de melhor filme sobre uma ação de agentes da CIA para resgatar reféns norte-americanos durante a Revolução de 1979 no Irã. Durante a conversa, Yaghoub mencionou algumas vezes que uma das coisas que mais tinha saudade do Irã era a carne de carneiro. Eu lhe disse que era possível encontrar isso no Brasil, sendo inclusive muito comum seu consumo em várias regiões. Bastante entusiasmado, Yaghoub me perguntou se eu

poderia adquirir o produto, que ele se encarregaria de preparar um grande almoço para todos. Eu lhe disse que sim, e passamos a combinar os preparativos.

Yaghoub me pediu para comprar 2 Kg de carne de carneiro, com o qual faria um ensopado com ameixas secas. Cheguei às 10h com a carne, e ele já estava ansioso me esperando. Eu fiquei de assistente de cozinha o tempo todo. A primeira coisa que fez foi me perguntar se eu sabia cozinhar, em tom de piada. O primeiro prato a ser preparado era o ensopado, e Yaghoub refogou o alho e a cebola na panela de pressão, acrescentou o carneiro e os temperos: cominho, pimenta do reino e uma mistura preparada de cúrcuma, canela, cominho e pimenta. Disse-me que o segredo é um ingrediente não encontrado no Brasil: o cominho preto.

O segundo prato a ser elaborado foi o *kotlet*, um bolo de carne moída com batatas, frito no formato de hambúrguer. Misturou as batatas com a cebola ralada, ovo, os mesmos temperos utilizados no carneiro, e farinha de mandioca. É provável que ele tenha confundido a farinha de mandioca com farinha de rosca, mas não pareceu alterar o resultado final do prato. É válido lembrar, que, embora grande parte da preocupação do almoço tenha sido a fidelidade aos ingredientes e modo de fazer originais, alguns ingredientes foram inevitavelmente substituídos, transformando a comida em uma nova comida “abrasileirada”. É válido afirmar que não são apenas os ingredientes que atestam a autenticidade da comida entre os iranianos. É extremamente importante o cuidado com a técnica de preparação do prato, o que leva à mistura de sabores dos ingredientes terem o toque certo desejado. Alcançando o sabor e aparência desejado, o prato traz consigo a autenticidade almejada. Os *kotlet* foram fritos um a um, parte do serviço que coube a mim. Yaghoub afirmava sempre à mesa que eu havia frito os *kotlets*, como desculpa a não perfeição do seu formato, isentando-o, e ao mesmo tempo, afirmando o caráter de aprendiz do meu papel na cozinha, a quem, pela comida, estava sendo passada sua “etnicidade”.

É notória a preocupação com a autenticidade na preparação dos alimentos, na utilização de ingredientes vindos do Irã e em técnicas utilizadas para o preparo. Ainda que não se pudesse manter a fidelidade máxima em relação aos ingredientes (embora tenha se buscado mantê-la), a fidelidade com o modo e a técnica de preparação estava presente, fazendo da reunião e da comida uma ativação da memória afetiva do Irã, mesmo à longa distância.

Em seguida, Yaghoub passou a preparar a sopa que serviria de entrada. Os ingredientes utilizados na sopa foram: cebola; *sabzi* – palavra em persa para verde e que na cozinha se refere a temperos e verduras, neste caso foram utilizados coentro e salsinha frescos em grande quantidade; cenoura; batata; tomate; cogumelos; molho de tomate e macarrão.

Por último, foi confeccionado o arroz. Na culinária iraniana, o arroz tem um lugar bastante central e, normalmente, outros ingredientes são acrescentados como: carnes, vegetais, grãos, frutas e especiarias, sobretudo o açafrão. Essas variações alteram o nome e o caráter do prato. Até recentemente, o arroz era considerado na região uma comida para banquetes ou comida dos ricos; até hoje, devido a essa importância, quando servido, se constitui entre os pratos principais. No Oriente Médio, “o Irã apresenta a cultura mais elaborada de preparação do arroz” (ZUBAIDA, 2006b), disputando com a Turquia os paradigmas para seu preparo; neste mesmo livro pode-se encontrar (ZUBAIDA, S.; TAPPER, R., 2006) diversos capítulos que descrevem a relação entre o arroz e a culinária iraniana (FRAGNER, B., 2006), (ZUBAIDA, S., 2006a; 2006b).

Neste almoço, seria preparado o *Zerehsk Polow*<sup>43</sup> (*zerehsk* se referindo à fruta utilizada e *polow* a determinado modo de preparo do arroz). Desde o começo, Yaghoub abriu um pacote de 1 Kg de arroz nacional comprado no Brasil e deixou-o de molho na água durante a confecção dos outros pratos. Depois me chamou como secretamente e me mostrou um pacote de arroz trazido do Irã, que pareceu ser guardado a sete chaves. Abriu o pacote de pano, mergulhou sua mão, trazendo o arroz próximo a seu nariz. Inalou o aroma deste arroz como quem parecia ter viajado meio mundo em lembranças e me disse: “Olha, olha a diferença”. Imediatamente ao sentir esse cheiro, muitas lembranças me vieram. Talvez da época em que meus avós paternos moraram no Brasil, ou das viagens quando criança para os Estados Unidos, local onde tive maior contato com a comida iraniana. Assim, a comida funciona como um modo de reativação da memória e do passado vivido, como uma reconstrução no presente de um passado que se busca resgatar (HALBWACHS, 1992). Até este momento, eu nunca havia me dado conta das diferenças entre os tipos de arroz iraniano e o arroz consumido no Brasil.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> ANEXO B, Figura 5.

<sup>44</sup> Segundo Zubaida (2006b), há a identificação de uma grande variedade de tipos de arroz no Irã, todos de grão-longo e aromáticos, os quais compartilham com a cozinha indiana. O autor cita as

Ambos os tipos de arroz foram preparados como se prepara o *polow* (*polow* é a palavra para arroz quando cozido em determinada técnica). Após deixá-lo de molho e lavar bem, prepara-se cozinhando o arroz em bastante água. O arroz é escorrido *al dente*, para em seguida preparar-se o *tah-dig*. A palavra *farsi* significa “fundo da panela” e consiste em fritar o arroz ao fundo em óleo ou manteiga, deixando-o torrado e crocante. Existem diversos tipos de se preparar o *tah-dig*: com batatas, tomate, cenouras, açafrão, etc. Neste caso, foi feito um *tah-dig* com ovo e iogurte. A técnica consiste em bater um ovo, misturar o iogurte e despejá-lo na panela coberta de óleo (2mm). Em seguida coloca-se todo o arroz encima e deixa fritar o fundo do arroz, tampado em fogo baixo. Quando pronto, o arroz é separado do *tah-dig*, que foi servido separadamente.

O restante do arroz branco foi preparado com açafrão e *zereshk*. O *zereshk* é uma pequena fruta seca produzida no Irã. Conhecida em inglês como *berberry*, seu gosto é levemente azedo e é comumente servida com arroz na culinária iraniana. O *zereshk* foi levemente passado no azeite com açúcar, para ser despejado encima do arroz com açafrão. O açafrão é uma das especiarias mais caras do mundo, e, largamente cultivada e utilizada no Irã, é um dos símbolos de orgulho nacional. Uma quantidade muito pequena de açafrão é misturada em um pouco de água quente para dissolver. Em seguida, despeja-se essa água sobre o arroz branco, deixando alguns grãos com tonalidade amarela e com o aroma do açafrão, que deve ser usado em pequenas quantidades pela força do seu aroma. Sobre este arroz, despeja-se o *zereshk*.

À mesa, os pratos foram servidos com os seguintes acompanhamentos: *Salad Shirazi*, salada com tomate, pepino e cebola temperados, cujo nome faz referência à cidade iraniana de Shiraz; picles, legumes em conserva que aparecem frequentemente nas mesas iranianas e preparações caseiras de iranianos no Brasil; iogurte natural, acompanhamento indispensável ao *polow* e ao *kebab* no almoço iraniano; e frutas. Para beber foi servido *Doogh*, bebida preparada com iogurte diluído em água, sal e menta.<sup>45</sup>

Para este almoço, foram convidados apenas iranianos do círculo de amizade mais próximo a Yaghoub, consistido do grupo de pesquisas de que faz parte, além do

---

seguintes variações: “*ambar-bu*, aroma de âmbar, *darbari*, corte imperial e *dom-siah*, rabo preto.” (ZUBAIDA, 2006b, p. 94, tradução nossa). O arroz *dom-siah* pode ser encontrado sob o nome de arroz *basmati* (FRAGNER, 2006), cujo significado em sânscrito é “aromático”.

<sup>45</sup> ANEXO B, Figura 6.

argentino e do venezuelano que residiam na república com Yaghoub. Foram ao todo 14 pessoas, entre convidados e namorados, esposas, etc.

Quando tudo estava pronto, sentamo-nos para comer, envolta de uma grande mesa redonda.<sup>46</sup> Os temas variavam entre a minha pesquisa e a situação política no Irã. Como na maioria dos encontros com meus interlocutores seculares-liberais, o diálogo pendia para a política iraniana, assim como os encontros entre eles eram recheados desse tema. Yaghoub serviu a todos e finalmente sentou-se para comer. Provou a primeira garfada do carneiro, atração principal do dia. Olhei para ele com expectativa. Ele parou por um instante, olhou para mim e disse num tom frustrado: “Não é igual”.

Tal comentário demonstra uma clara nostalgia do pesquisado em relação ao seu país de origem. A comida aparece como um meio para tentar reviver no Brasil os mesmos sentimentos que apareciam em sua terra natal. Com a frustração, a comparação é sempre feita, e o ideal da terra natal como lugar mítico é presente.

Stuart Hall (2003) discorre sobre o mito fundador da diáspora negra no Caribe, sobre a volta à terra de origem, a esperança do retorno como redenção final e momento de restauração. Não muito diferente se apresentam os iranianos em relação à sua terra de origem, à qual acreditam terem um vínculo primordial e pertencerem. Sobretudo os que foram forçosamente deslocados, seja por perseguição política e religiosa, sejam por condições financeiras, mantêm uma vontade eterna de volta à “terra prometida” de onde vieram. A constante retomada dos assuntos políticos do Irã remonta também à volta, à esperança e ao desejo do retorno.

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de “tribo”, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (HALL, 2003, p.29)

---

<sup>46</sup> ANEXO B, Figura 7.

Além das tradições culinárias, dos artefatos de decoração e dos tapetes compartilhados como símbolo da identidade nacional pelos iranianos na diáspora, também existem momentos e celebrações que demarcam sua identidade étnica e compartilham coletivamente a nostalgia do lugar de origem. O principal evento comemorado entre os iranianos na diáspora, seja no Brasil seja em outras localidades do mundo, é o *Noruz*, o ano novo iraniano. Celebrado no dia do início da Primavera no Hemisfério Norte, o *noruz* é uma tradição pré-zoroastriana compartilhada pelas diferentes etnias e religiões iranianas, ainda que com celebrações separadas. No Brasil não é diferente.

### ***Noruz*: a celebração iraniana do Ano Novo**

As preparações para as celebrações do Ano Novo Iraniano começam várias semanas antes do dia, com uma minuciosa limpeza da casa, envio de cartões de *noruz* para amigos e familiares, confecção de doces, compra de novas roupas e, perto do dia 11 de março, plantio de sementes de trigo e de lentilha para ter brotos verdes para o dia de Ano Novo. Alguns dias antes do *noruz* os seguintes itens simbólicos (chamados de *Haft Sinn* – ou os Sete S), cada um iniciados com a letra Persa *sinn*, são postos em uma toalha de mesa, ou *sofreh*: *Sabzi* [brotos], *samanu*, [doce feito de trigo germinado], *seeb* [maçã], *senjed* [fruta de lótus seca], *sir* [alho], *somâq* [sumak] e *serkeh* [vinagre]. Outros itens também, como moedas, uma cesta com ovos, um peixe dourado, um frasco com água de rosas, um livro significativo (normalmente o Alcorão e/ou um livro de poemas de Fez) e algumas vezes um espelho são postos sobre o *sofreh*. Foram-me ditos diversos significados dos variados símbolos, mas a maioria acredita que cada item do *Haft Sinn* simboliza os sete arautos angelicais de vida-renascimento, saúde, felicidade, paciência, alegria, luz e beleza. As famílias têm suas preferências de como arrumar a mesa de *Haft Sinn*; muitos a comparam com as árvores de Natal. (SPELLMAN, 2006, p. 47).

A passagem de Kathryn Spellman (2006) descreve a celebração do *noruz* entre a diáspora iraniana na Inglaterra. Assim como na diáspora iraniana, o *noruz* é a celebração do ano novo no Irã, no Curdistão, Afeganistão, Tajiquistão, Uzbequistão, Azerbaidjão, Cazaquistão e Quirguistão. Apesar de celebrado em vários lugares, é

apresentando pelos interlocutores como o “Ano Novo Iraniano”, e demarca um dos principais símbolos identitários iranianos. Celebrada no equinócio no dia de início da primavera do Hemisfério Norte, na passagem do dia 20 para o dia 21 de março, a tradição relativa ao período pré-zoroastriano, é a principal festividade no Irã. As celebrações começam na última quarta-feira do ano, ou *Châharshanbeh Souri*, e terminam no 13º dia do ano (*Sizdah Bedar*) (SPELLMAN, 2006). Durante meu campo, descobri que a celebração do ano novo é a única que é compartilhada pelos diferentes grupos de iranianos no Brasil; embora seja raro que se reúnam as diferentes identidades religiosas e políticas para tal celebração (com raras exceções relatadas), o *noruz* é lembrado e celebrado separadamente por atores diversos. Kathryn Spellman (2006), descreve de forma similar as celebrações entre a diáspora iraniana em Londres:

O Ano Novo Iraniano, *noruz*, que cai no primeiro dia de primavera, é a única ocasião no calendário reconhecida por Iranianos de todas as origens. Esta seção aponta os costumes e atividades comemorativas em torno do *noruz*, ao mesmo tempo em que demonstra a crescente importância de uma tradição Iraniana nacional; as divisões socioeconômicas, políticas, étnicas e religiosas que dividem os iranianos em Londres; e o modo como essas divisões se alteraram com o passar dos anos. (SPELLMAN, 2006, p. 47, tradução nossa).

Assim como a diáspora iraniana em Londres, no Brasil também o *noruz* apresenta enorme importância como uma tradição iraniana nacional. Além disso, também aqui as divisões socioeconômicas, políticas, étnicas e religiosas dividem os iranianos e suas celebrações. As conexões transnacionais entre membros da diáspora iraniana no Brasil e em países centrais como a Inglaterra alimentam essa semelhança nas divisões em ambos os locais.

Deste modo, durante minha pesquisa de campo deparei-me com a celebração de duas comemorações distintas de *noruz*, a primeira entre os pesquisadores iranianos residentes no Brasil, que organizaram um evento aberto a todos iranianos residentes no Rio de Janeiro, convocados por uma comunidade de uma rede social; o *noruz* bahá'í, com a especificidade de ser também a celebração do ano novo desta religião, reunindo iranianos e convertidos. Tradicionalmente há também a celebração organizada pela Embaixada do Irã, que reúne os iranianos mais próximos ao regime islâmico, mas que não é organizada há muitos anos.

## Noruz entre jovens estudantes no Rio de Janeiro

Yaghoub, o mesmo pesquisador que realizou um almoço iraniano em sua casa, me convidou para um jantar de *Noruz* no salão de festas do prédio de outro estudante, Amin. Embora eu ainda não o conhecesse, uma vez que ele estava na Itália em um intercâmbio de pesquisa, já tinha muito ouvido falar dele e de Flávia, sua namorada brasileira. Amin parecia ser um grande anfitrião entre o grupo de pesquisadores, embora não tenha sido ele o precursor da rede no Brasil. O valor por pessoa seria de 40 reais, coletado para ajudar nos custos da festa.

Cheguei pontualmente, mas ainda antes da maioria dos convidados, e os preparativos ainda não estavam prontos. O convite foi feito via internet, pelo grupo “iranianos no Rio de Janeiro” da rede social Facebook. Através dessa rede social, vários iranianos estudantes se encontram e se conhecem no Rio de Janeiro. Lá, encontramos iranianos com distintas posições em relação ao regime, ocasionalmente alguém postando mensagens com tom religioso.

No *noruz*, cada iraniano poderia levar convidados iranianos, contanto que fosse avisado com antecedência. De brasileiros ali só havia as namoradas. Embora os pesquisadores tenham contato com pessoas de diversas nacionalidades, aquele evento era restrito para iranianos (e descendentes como eu), e acompanhantes. Aos poucos, foram chegando muitos iranianos que eu não conhecia, de outros grupos de pesquisadores de outras universidades. Esses eram cerca de cinco a dez anos mais novos que os pesquisadores com quem tive mais contato, e anfitriões da festa. Os homens iranianos eram absoluta maioria na festa, com exceção de Shirin, esposa de Nader, normalmente a única iraniana presente nas reuniões que frequentei; desta vez, no entanto, chegaram duas irmãs em torno dos 20 anos, bastante produzidas e maquiadas, junto com o novo grupo de pesquisadores iranianos, também na faixa dos 20 anos. Uma delas está, inclusive, namorando um destes rapazes. Vieram para o Brasil tentar fazer pós-graduação também, e chegaram ao Rio de Janeiro por ter um tio morando aqui há muitos anos. Ao todo chegaram a ter cerca de 30 iranianos na festa.

No salão do prédio já estava organizada a mesa do *Haft Sinn*<sup>47</sup>, tentando manter o máximo de fidelidade à preparação, mesmo sem grande parte dos ingredientes que não

---

<sup>47</sup> ANEXO B, Figura 12.

são encontrados no Brasil. Mais uma vez, nota-se uma preocupação dos iranianos no Brasil em construir uma autenticidade dos rituais, numa tentativa de reproduzir as experiências vividas no Irã. Nader tentou explicar-me os significados das coisas, mas seu português e meu *farsi* limitados nos impossibilitou uma comunicação melhor. Neste dia, fez uma grande falta ter um *farsi* mais fluente, uma vez que, quando os iranianos se encontram para festividades, essa é a língua falada entre todos.

Eu havia recentemente voltado de uma viagem da Turquia, e as fotos da viagem estavam para acesso no meu perfil do Facebook, ao qual alguns tinham acesso. Todos os que já me conheciam vieram me perguntar das fotos, perguntando sobretudo porque eu havia ido para Turquia e não para o Irã. Expliquei que havia ido numa viagem com o Núcleo de Estudos do Oriente Médio do qual faço parte, e que, embora eu tenha considerado ir para o Irã de lá, a viagem programada com outras pessoas, mais as burocracias para tirar o visto me fizeram suspender a ida. Shirin mencionou as minhas fotos tiradas com *rusari* (nome usado no Irã para o véu), tiradas na Mesquita Sultanahmet, em Istambul. Embora eu saiba por outras conversas que ela vem de uma família mais religiosa, evidenciada por suas fotos no Facebook com o véu, no Brasil ela não o utiliza, e falou comigo sobre minhas fotos em tom de surpresa, meio envergonhada, demonstrando um desconforto ainda com essa questão.

Percebo, nesse momento, a reação de Shirin em relação ao uso do véu e sua expectativa sobre o que ela imagina que se pensa sobre isso no “Ocidente”. Suas fotos no Facebook com véu demonstra a preocupação com o uso para sua família conservadora, mesmo não usando cotidianamente no Brasil. O não uso no Brasil demonstra que o véu não se apresenta para ela como símbolo para demonstração pública de sua religiosidade.

No salão de festas, a mesa do *Haft Sinn* estava disposta no canto esquerdo, e do lado direito estava a comida a ser servida. No meio, foram distribuídas cadeiras em círculo, e quando foi colocada música iraniana, um dos meninos foi ao centro e começou a dançar. Eu estava de fora, e me convidaram para sentar junto a eles e a dançar também. Declinei o convite, meio envergonhada, mas sentei-me junto a eles. Um dos meninos e as meninas começaram a dançar. Shirin me perguntou por que eu não quis dançar, e eu respondi que não sabia, perguntando por que ela também não dançava. Ela me explicou que no Irã, cada família segue uma tradição, e que na sua família e de seu marido, homens e mulheres ficam em recintos separados nas festas, e que ela não

estava acostumada a dançar na frente de outros homens. Por causa disso, ela disse que seu marido também não ia ficar muito a vontade com a situação. Senti que ela me falou isso com bastante naturalidade, não sentindo que haveria um julgamento da minha parte por isso, provavelmente em decorrência das conversas anteriores sobre o véu. Essa separação entre homens e mulheres pôde ser percebida durante a festa, com a formação espontânea de rodas de conversas separadas.

No pátio em frente ao salão, ao ar livre, os homens que estavam presentes começaram a montar uma churrasqueira portátil. Nesse momento, vários homens fizeram fila em frente para “pular a churrasqueira”. Originalmente, nas festividades do *noruz*, pula-se uma fogueira, mas por falta de uma, pularam a churrasqueira.<sup>48</sup> Mesmo que improvisadamente, era importante, no entanto, manter e reproduzir o máximo de tradições possível ligadas ao *noruz*. Yaghoub explicou-me que era uma “coisa da cultura” e que “o ano não termina se não pularmos”. Outro iraniano, Anoush, me disse que se pula a fogueira como sinal de limpeza, para deixar as coisas ruins, para iniciar o novo ano. Perguntei se só os homens pulavam, mas uma das meninas disse que só não pularia porque estava de vestido, confirmando que não é uma prática estritamente masculina.

O *kebab* [espeto de carne bovina, carneiro ou frango assado na brasa], e todo o restante da comida foi preparada pelos homens. Foram feitos diversos tipos de *kebab*, como o *kebab koobideh*<sup>49</sup> (espeto de carne bovina ou de carneiro moída assado na churrasqueira; bastante semelhante à *kafta*, com variações nos temperos utilizados), *jujeh kebab* (pedaços de frango grelhados na churrasqueira) e seria também assado peixe, o que não foi feito pela grande quantidade de comida que já havia sido feita. Além do *kebab*, foi feito *zereshk polow* e *sabzi polow* para comer com as carnes. Pela grande quantidade de comida que havia, quando eu estava indo embora, Yaghoub fez questão de me preparar um prato com comida para que eu pudesse levar para casa. Nesta e em outras ocasiões, a generosidade tanto com comida quanto com dinheiro (Yaghoub não deixou que eu pagasse nem o carneiro que eu trouxe para o primeiro almoço, nem o valor por pessoa do *noruz*), se mostrou uma marca constante entre os iranianos no meu trabalho de campo.

---

<sup>48</sup> ANEXO B, Figura 13.

<sup>49</sup> ANEXO B, Figura 14.

Do meio para o fim da festa, chegou um senhor, que faz doutorado com o Sr. Shapour, com um instrumento iraniano, o *Setâr* (que significa, em *farsi*: *seh*, três, e *târ*, corda). Ele sentou-se em uma das cadeiras e todos ficaram por cerca de uma hora em volta dele, maravilhados, ouvindo-o tocar e cantando num tom bem baixo músicas que todos conheciam. Aquele evento pareceu emocionar muito a todos, trazendo lembranças do Irã a todos (HALBWACHS, 1992). Eu, que estava com uma máquina fotográfica, fui pedida para registrar o momento em vídeos, que eu compartilhei depois com eles.

No final, foi comemorado o aniversário de Flávia e Birôs, e cantamos parabéns em português e *farsi*, comendo os bolos e os doces que Flávia havia preparado. Assim, também no momento do aniversário e na festa toda, houve diversas demonstrações de etnicidade iraniana. A construção da identidade comum entre os membros desse grupo é recente, assim como é recente a vinda deles para o Brasil (o que está há mais tempo, veio há cinco anos). No entanto, é o grupo que mais busca criar uma coletividade e uma rede com base nessa etnicidade, e que mantém conjuntamente as tradições iranianas no Brasil. A comida, os rituais, a música, toda a festa buscou manter-se exatamente como o organizador, Yaghoub, imaginava ser o ritual no Irã, ainda que houvessem diferenças étnicas e regionais entre o grupo. Junto à mesa do *haft sinn* haviam bebidas alcoólicas para a comemoração do aniversário, o que afirma o distanciamento do grupo secular-liberal dos princípios religiosos xiitas.<sup>50</sup>

Nesse evento podemos perceber exaltação de diversos elementos nacionais que posicionam os iranianos como uma identidade étnica no Brasil. A comida iraniana aparece como um fator de unificação entre os presentes, ainda que provenham de diversas regiões e etnias; a música e a dança aparecem também como fatores que remetem às comemorações e festas familiares; o instrumento, o músico e as canções entoadas conjuntamente, os levam a um local onde eles não são mais estrangeiros, mas onde todos são iguais, partilhando dos mesmos conhecimentos e vivências. E, por fim, a própria celebração do *Noruz* e, nela, os diversos elementos que compõem a reunião em torno desta data, que no Brasil não tem significado; a possibilidade de manter a celebração e reunir pessoas em torno disso, ignorando festividades importantes no

---

<sup>50</sup> ANEXO B, Figura 15.

Brasil como o Natal<sup>51</sup>; a manutenção de tradições relativas ao dia como pular fogueira (ainda que improvisadamente) e a preocupação em manter-se fiel à arrumação da mesa do *Haft Sinn*, tentando manter todos os elementos requeridos em sua preparação.

De fato, essa foi a celebração de *Noruz* que eu participei que mais teve a preocupação em manter uma “autenticidade” na reprodução do ritual na diáspora. A outra festividade de *Noruz* que tive oportunidade de participar foi o *Noruz* bahá’i realizado no Rio de Janeiro. Essa ocasião foi a minha primeira ida a campo, sendo também, meu primeiro contato com os praticantes da Fé Bahá’i.

## **Noruz bahá’i**

Para dar início ao meu trabalho de campo, com a proximidade da data do *Noruz* no ano de 2012, comecei a procurar integrantes da Fé Bahá’i que pudessem realizar a celebração. Entrei em contato com as Comunidades do Rio de Janeiro e de Niterói, e, como a primeira me respondeu mais rapidamente, foi na qual eu fui realizar o campo.<sup>52</sup> A festa também foi realizada no salão de festas do prédio de uma das integrantes da comunidade local. Adentrei no salão, a decoração era feita com origamis de estrelas de nove pontas azuis<sup>53</sup> e brancas em papel laminado, penduradas no teto; em outro espaço havia os mesmos origamis em vermelho. À esquerda da sala havia uma mesa branca com um jarro de rosas, e acima, colado na parede, os dizeres em papel laminado: “Feliz *Naw-Rúz*, 169 anos”.<sup>54</sup> À frente, um tecido pintado emoldurado com o Símbolo da Pedra<sup>55</sup>. Atrás, uma mesa cheia de comidas tipicamente brasileiras: sanduíche de metro, salpicão, empadão.

---

<sup>51</sup> É válido notar que nem todos iranianos no Brasil celebram o *Noruz* e ignoram o Natal. Aqueles que casaram-se com brasileiras(os) comumente celebram o Natal com suas novas famílias.

<sup>52</sup> Convite para a celebração: ANEXO B, Figura 8.

<sup>53</sup> A estrela de nove pontas é um dos símbolos da Fé Bahá’i. (ANEXO B, Figura 9).

<sup>54</sup> ANEXO B, Figura 10.

<sup>55</sup> O símbolo da pedra é muito utilizado por bahá’is na decoração de suas casas e em artefatos pessoais. A primeira linha representa Deus, o Criador. A segunda linha representa o mundo dos Manifestantes de Deus e a terceira linha representa a Humanidade. A linha vertical que corta as três linhas horizontais representa a ligação entre o mundo de Deus e o dos homens, trazidos pelos

Minha primeira surpresa foi descobrir que hoje em dia a Fé Bahá'í no Brasil já conta com a maior parte de convertidos brasileiros, e que a festa não continha uma maioria de iranianos como eu esperava. De fato, havia lá apenas um casal de irmãos brasileiros filhos de iranianos, cujos pais vieram como pioneiros para Recife. A decoração, as comidas, foram todas organizadas pelos integrantes da Fé, na maioria brasileiros. A pessoa que fez a decoração me explicou que os origamis vermelhos simbolizavam as cores que se relacionam com Bahá'u'lláh, mas que escolheu fazer os outros origamis em azul e branco, porque “são cores de ano novo” (em clara referência à tradição brasileira de comemoração do Ano Novo). Assim, na celebração do Ano Novo Bahá'í, sobretudo entre brasileiros, a festa toma um caráter outro. A etnicidade não é diretamente celebrada, e nem busca ser reproduzida pelos brasileiros. Os elementos incorporados são os mesmos de outras festividades brasileiras, a comida, a decoração, e até as cores utilizadas. Não acompanhei, no entanto, um *Naw-Rúz* Bahá'í organizado por iranianos, de modo a observar os elementos étnicos presentes.

Na verdade, descobri que, ainda que celebrem no mesmo dia e utilizem, mesmo no Brasil, o mesmo nome (escrita na variação *Naw-Rúz*), os bahá'ís consideram que estão celebrando não o Ano Novo iraniano, mas o Ano Novo Bahá'í. Por conta disso, os dizeres “169 anos” ao lado de “Feliz *Naw-Rúz*” se referem à idade do início da Fé. O ano bahá'í é considerado a partir de um calendário próprio, com 19 meses de 19 dias, iniciado no ano de 1844 e cujo ano novo se dá também no início da primavera no Hemisfério norte (EPPRECHT, 2008)<sup>56</sup>.

---

Mensageiros de Deus. As duas estrelas laterais representam O Báb e Bahá'u'lláh. Disponível em: <http://www.bahai.com/Bahauallah/symbol.htm>. Último acesso em 27 jul 2014. (ANEXO B, Figura 11).

<sup>56</sup> Os meses bahá'ís são: *Bahá* (glória ou esplendor): de 21 de março a 8 de abril; *Jalál* (glória): de 9 a 27 de abril; *Jamál* (beleza): de 28 de abril a 16 de maio; *'Azamat* (grandeza): de 17 de maio a 4 de junho; *Núr* (luz): de 5 a 23 de junho; *Rahmat* (mercê, graça): de 24 de junho a 12 de julho; *Kalimát* (palavra): de 13 a 31 de julho; *Kamál* (perfeição): de 1º a 19 de agosto; *Asmá'* (nomes): de 20 de agosto a 7 de setembro; *'Izzá* (força): de 8 a 26 de setembro; *Mashíyyat* (vontade): de 27 de setembro a 15 de outubro; *'Ilm* (sabedoria): de 16 de outubro a 3 de novembro; *Qudrat* (poder): de 4 a 22 de novembro; *Qawl* (discurso): de 23 de novembro a 11 de dezembro; *Masá'il* (perguntas): de 12 a 30 de dezembro; *Sharaf* (honra): 31 de dezembro a 18 de janeiro; *Sultán* (soberania): 19 de janeiro a 6 de fevereiro; *Mulk* (domínio): de 7 de fevereiro a 1º de março; *'Alá'* (sublime): de 2 a 20 de março. (EPPRECHT, 2008, p. 125).

As atividades do evento se deram em torno da comemoração do ano novo religioso. Iniciou-se com Juliana, uma jovem brasileira, de família bahá'í, cantando músicas de devoção à Bahá'u'lláh. Muitas das atividades bahá'is iniciam-se ou encerram-se com apresentação de músicas de algum membro presente. Não são cânticos da religião, senão uma demonstração de dedicação dos presentes, além dos seus talentos pessoais. As músicas são em geral em devoção à Bahá'u'lláh, e composta pelos próprios praticantes em homenagem à Fé e a seus fundadores. Em seguida, Juliana apresentou um vídeo sobre a Fé Bahá'í, ensinando os preceitos da religião sobre amor, unidade da humanidade na diversidade, combate ao preconceito, igualdade de homens e mulheres, e a crença de que Bahá'u'lláh é o Messias, vindo há 169 anos. As informações se destinavam a apresentar a religião para os convidados amigos que não são da religião, num constante trabalho de busca de novos membros.

Nesse mesmo sentido, Jessica, filha dos anfitriões, apresentou o trabalho feito de alfabetização com crianças do Vidigal, falou sobre o diálogo com o Estado, sobre a organização da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, entre outros assuntos que apresentavam a Fé Bahá'í aos presentes. A participação dos bahá'is na Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro e na Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa se dá para denunciar a situação de nove bahá'is presos no Irã<sup>57</sup>. Essa campanha é um dos principais modo de conexão dos bahá'is convertidos do mundo todo com o Irã, ligando a comunidade transnacional à perseguição bahá'í no país. Em seguida, uma das mulheres presentes leu uma carta da Assembleia Bahá'í Nacional com mensagens de ano novo para serem lidas em todas as celebrações. A leitura de um texto vindo da Assembleia Nacional para ser lido em todas as celebrações brasileiras, demonstra como a religião procura manter viva essa relação entre o local e a comunidade transnacional, dando a entender que há uma unicidade naquele momento e naquelas celebrações simultâneas.

A celebração toda girou em torno do Ano Novo como um calendário religioso, e a identidade religiosa tanto dos brasileiros quanto iranianos presentes era mais importante naquele momento que sua etnicidade. Na conversa que tive com os iranianos, me fizeram perguntas comuns, como se eu falo *farsi* ou não, se minha mãe é

---

<sup>57</sup> Os 9 bahá'is estão presos por tentarem organizar suas comunidades, o que lhes é proibido no Irã.

brasileira, etc. Ainda, em conversa com alguns brasileiros presentes, vi que mencionavam seguidamente que a língua “original” da religião seria o árabe, mostrando uma clara confusão com o *farsi*, e mostrando também como a discussão sobre a etnicidade tenta mostrar-se secundária em relação aos preceitos religiosos.

### **Noruz oficial**

Por fim, fiquei sabendo, junto ao grupo relacionado à Embaixada do Irã, que em anos anteriores foi realizada a comemoração de um *Noruz*. Cheguei a ver fotos, e me foi mencionado que houve até um iraniano bahá’i que foi na celebração. No entanto, por conta do que Mohammed do Centro Islâmico me disse ser decorrente da desorganização da comunidade iraniana (o que ele considera ser a comunidade iraniana), não houve novas realizações. Outros interlocutores muçulmanos religiosos me falaram que não havia mais celebrações porque a Embaixada não organizava mais. No entanto, realizavam a cerimônia em âmbito privado em casa, com suas famílias (o interlocutor que me citou isso é casado com uma brasileira de origem japonesa).

Assim, a comida e o *noruz* fazem parte da construção coletiva da etnicidade iraniana no Brasil. Esses elementos, dentre outros, são escolhidos para enaltecer a imagem da iranicidade no Brasil e em outros lugares da diáspora. Assim, conforme afirmava Barth (2000), a escolha, a construção e a prática desses elementos no Brasil exaltam e organizam as diferenças com os brasileiros, demarcando uma identidade distinta.

Assim, a diferença “cultural” é expressa por elementos escolhidos para essa diferenciação; os “2.500 anos de História” do Império Persa, e nas diferentes comemorações<sup>58</sup>. Nesse caso, as celebrações escolhidas não têm cunho religioso, mas somente nacional. Ainda, do mesmo modo que esses elementos são escolhidos para contrastarem as identidades nacionais (de origem e do país onde estão), também alguns elementos são escolhidos para a aproximação. A busca pela características e

---

58 Embora o *noruz* seja a mais importante, alguns iranianos no Brasil, sobretudo os seculares-liberais, ocasionalmente organizam a festa do *Yaldā*, cuja data, o Solstício de Inverno no Hemisfério Norte, é muito próxima ao Natal.

comportamentos que os aproximam dos brasileiros vêm da tentativa de superar alguns estereótipos sobre os iranianos, como de “terroristas” e “fanáticos religiosos”.

### **2.3 - Relação com os brasileiros**

A formação da identidade étnica combina elementos da construção coletiva do grupo somados à expectativa criada por outros grupos sobre o comportamento esperado. (BARTH, 2000). No caso da identidade diaspórica, é a relação com os indivíduos do país receptor quem dá principalmente a tônica do comportamento esperado – ou combatido. Assim, a expectativa e a imagem formada pelos brasileiros sobre o Irã e os iranianos influenciam na forma como essa diáspora se comporta e se apresenta publicamente. A afirmação dos elementos nacionais é combinada, então, com a negação dos estereótipos sobre o Irã.

Desse modo, a exaltação da identidade nacional num contexto de diáspora se dá também pela relação com o imaginário estabelecido pelo país de destino. Se, então, a visão comum sobre os iranianos nos meios de comunicação é a de “terroristas”, “fundamentalistas islâmicos”, “mulheres oprimidas”, em torno da polêmica figura do ex-presidente Mahmud Ahmadinejad, e outros estereótipos comuns ao Islã e a países do Oriente Médio, os iranianos reagem e dialogam de diferentes maneiras com esta visão. A visão pré-concebida sobre os brasileiros em relação aos iranianos chega a criar em alguns momentos um estigma sobre esse grupo social, posicionando e classificando esse grupo dentro de um espectro negativo (GOFFMAN, 1988). A relação com brasileiros e indivíduos de outras nacionalidades se dá a partir desse estereótipo e a identidade diaspórica é criada em relação ou em reação a esta visão estereotipada, buscando, na maioria das vezes, negá-la, agregando outras que lhes parece mais positiva, sobretudo exaltando a História do Império Persa.

Em diversos momentos pude perceber uma preocupação dos iranianos com a imagem formada pelo Irã na mídia brasileira e internacional. Quando fui fazer campo na instalação da urna na Mesquita do Brás em São Paulo na eleição presidencial iraniana em junho de 2013, o Sr. Saeed me mostrou uma reportagem da Revista Veja. Nessa reportagem, havia a denúncia de uma suposta rede de terrorismo internacional

estabelecida no Brasil, conectando o antigo shaykh da Mesquita do Brás e outros iranianos ligados a ele ao atentado da AMIA<sup>59</sup>, em Buenos Aires.<sup>60</sup> Quando me apresentei como pesquisadora, o Sr. Saeed logo me mostrou a reportagem que tinha em mãos, dizendo-me que era um absurdo o modo como eram retratados pela revista, e que estavam todos muito abalados com seu conteúdo, buscando demonstrar a inveracidade da reportagem.<sup>61</sup>

Semelhante história aconteceu quando fui assistir ao filme com iranianos seculares-liberais no Rio de Janeiro. Saindo do filme, sentamo-nos num bar, com colegas dos meus interlocutores. Na mesa, havia pesquisadores de diversas nacionalidades: argentinos, uruguaios, chilenos e brasileiros. Quando perguntaram aos iranianos sobre o filme, a tentativa foi de justificar a falsidade de muitos estereótipos apresentados, sobretudo em relação à exotividade e ao rótulo de “terroristas”. Além desses, também Lila, uma das interlocutoras bahá’is me afirmou que, ainda que sua religião seja perseguida no Irã, seus filhos sofrem na escola por serem iranianos e taxados de terroristas.

Notei uma relação ambígua na relação dos brasileiros com os iranianos, ao mesmo tempo existindo uma identidade de países periféricos, combinada com a visão orientalista (SAID, 2007). Embora o Brasil não possa ser considerado o “Ocidental”, autorreferenciado como produtor de ciência, conhecimento e civilização, a mídia brasileira reproduz o discurso do Oriente Médio, e sobretudo o Irã, como exótico e perigoso, intermediado pela produção de conhecimento e informação dos países ocidentais centrais. Assim, no discurso, os brasileiros em geral referem-se ao Irã com

---

<sup>59</sup> O Atentado à AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), foi um atentado com carro bomba ocorrido em julho de 1994, cuja autoria foi atribuída pelo governo argentino, em 2006, ao governo iraniano.

<sup>60</sup> “A filial do terror: como o Irã montou, no Brasil, a rede de extremistas que participaram do maior atentado terrorista já ocorrido na Argentina”. *Revista Veja*, São Paulo, 22/06/2013. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/ricardo-setti/vasto-mundo/a-filial-do-terror-como-o-ira-montou-no-brasil-a-rede-de-extremistas-que-participaram-do-maior-atentado-terrorista-ja-ocorrido-na-argentina/>, acesso em: 09 jul. 2014.

<sup>61</sup> É válido constatar que outros iranianos no Brasil buscam desvincular-se da imagem de “terroristas” acusando os iranianos próximos ao regime desses mesmos adjetivos. Assim, beneficiam-se dos estereótipos apresentados pela mídia para denunciar o regime e afirmar suas divergências políticas e religiosas.

receio, medo, identificando-os como fanáticos e terroristas. No convívio diário com os iranianos residentes no Brasil, não há esse distanciamento, havendo inclusive uma boa integração através de amizades, casamentos, relações comerciais, etc. De fato, muitas vezes há o preconceito também dos iranianos em relação aos brasileiros, acreditando ser uma sociedade promíscua, desregrada, bagunçada e desonesta. Assim, tanto iranianos quanto brasileiros em muitos casos se veem a partir de estigmas e visões pré-concebidas que influenciam o modo como se relacionam.

## **2.4 - Considerações Finais**

Esse capítulo buscou trabalhar as reconfigurações identitárias elaboradas pelos iranianos no Brasil. Analisando as identidades na diáspora, percebe-se que muitos conflitos entre identidades políticas e religiosas existentes no Irã são reproduzidos na diáspora. No entanto, essas identidades não se mantêm estanques, mas podem se transformar nos deslocamentos transnacionais e em contato com a sociedade receptora.

Ao chegar ao Brasil, a identidade se reconfigura em relação às identidades brasileiras e também em como os brasileiros veem o Irã. As influências orientalistas podem aparecer como um modo de autoafirmação e negação desse estereótipo por parte dos iranianos. Também os estereótipos sobre os brasileiros aparecem como negação e autoafirmação, influenciando o modo como os iranianos se veem na diáspora no Brasil.

Os estereótipos e a visão orientalista não só aparecem de maneira negativa, mas podem aparecer também como motivo de orgulho e exaltação nacional. Os tapetes orientais e a comida aparecem como símbolos nacionais, que são ao mesmo tempo exóticos para os brasileiros e motivo de orgulho para os iranianos. Por conta disso, aparecem nos lares e nos cotidianos dos iranianos como afirmação de sua origem e identidade nacional.

Não só a comercialização da comida, mas também o preparo diário em casa apresentaram diversos elementos que dão cor, vida e sabor à nostalgia. Os ingredientes cuidadosamente trazidos do Irã, o contínuo uso do chá preto, a preocupação com a técnica do preparo. O orgulho do arroz, da carne de carneiro e do açafrão.

O auge das manifestações da identidade nacional se dá pela celebração do Ano novo, o *Noruz*. Ainda que, no Brasil, com um grupo tão reduzido, haja uma dificuldade

em organizá-la, iranianos de diferentes origens buscam organizá-lo sempre que possível, ainda que não seja todo ano. No capítulo busquei mostrar a importância dessa festa, e a particularidade de suas celebrações entre os diferentes grupos. A celebração do *noruz* é completa: se remete à comida, à religião, à poesia, à música, ao calendário próprio, à história pré-islâmica, diversos símbolos que fazem os iranianos se identificarem e se sentirem como únicos no mundo.

## **Capítulo 3 – Seculares, bahá'is e xiitas no Brasil: vivendo o Irã através das identidades religiosas**

Neste 3º capítulo serão tratados os modos particulares com que cada grupo (seculares-liberais, bahá'is e muçulmanos praticantes) da diáspora vivencia suas redes religiosas transnacionais e suas formas de viverem a etnicidade a partir de uma identidade religiosa. As posições encontradas pelos grupos no Irã, somados às vivências adquiridas nas trajetórias transnacionais, são revividas também na diáspora no Brasil. Desse modo, seculares-liberais, muçulmanos praticantes e bahá'is tem pouca ou nenhuma relação entre si. Compartilham por um lado de símbolos nacionais que os identifica como membros da diáspora iraniana, mas por outro, constroem e vivenciam de diferentes formas sua etnicidade no Brasil, principalmente em relação aos elementos religiosos da mesma.

### **3.1 - Encontros da comunidade iraniana xiita: Política, Religião e vivência cotidiana**

A minha proximidade com o grupo de muçulmanos praticantes se deu inicialmente numa entrevista agendada com Mohammed, iraniano, filho de um *Sheikh* iraquiano, que veio ao Brasil para a Mesquita do Brás. A vinda de um *shaykh* com tradição religiosa iraniana vem do incentivo que é feito pela República Islâmica do Irã, no financiamento para a construção de Mesquitas, numa disputa com a Arábia Saudita pelo controle da imaginação religiosa das comunidades muçulmanas na arena internacional (PINTO, 2005). Assim, a família de Mohammed e os projetos relativos ao governo iraniano no Brasil fazem parte também dessa disputa. Além disso, o interesse na exportação de carne *Halal* para o Irã também traz para o Brasil membros do clero iraniano, que mesclam suas atividades entre a inspeção de carnes e o cuidado das instituições religiosas. Em torno desses representantes oficiais circundam outros iranianos, comerciantes em geral, que se ajudam mutuamente a se estabelecer no Brasil. O encontro desses se faz geralmente em cerimônias oficiais, mas também podem ocorrer encontros informais.

Não por acaso parte das relações estabelecidas entre estes iranianos como comunidade é bastante mediado por atividades oficiais da Embaixada do Irã. Neste caso, entram não só atividades de cunho nacional, como as celebrações do *Noruz* organizadas pelo órgão, as atividades religiosas como a *'Ashura* (que por se tratar de um Estado islâmico são incentivadas e promovidas pela Embaixada iraniana), mas também questões de caráter político, como a participação nas eleições do Irã, tendo sido instalada uma urna na Mesquita do Brás, em junho de 2013. Ainda, as relações intrínsecas entre os religiosos xiitas iranianos que estão no Brasil com o comércio de carne *Halal* demonstram a relação próxima entre religião e política, com a mediação religiosa sobre o comércio internacional de *commodities*.

Embora a proximidade com os interlocutores muçulmanos não tenha sido muito fácil em alguns momentos, a organização de alguns eventos públicos permitiu a minha entrada em campo. Um desses encontros, foi na eleição para a presidência do Irã em junho de 2013. No Brasil, foram instaladas urnas em São Paulo, na Mesquita do Brás, e em Brasília na Embaixada da República Islâmica do Irã. O objetivo era que iranianos na diáspora pudessem votar para presidente na eleição que elegeu Hamid Rouhani. A indicação de que haveria a urna para a eleição me foi dada por Mohammad, que me indicou a procurar o Sr. Saeed na Mesquita.

Ao chegar à Mesquita, prontamente coloquei o *hijab* para poder entrar, de uso obrigatório na Mesquita. A urna estava localizada no 1º andar, onde entrei a procura do Sr. Saeed. De início houve certa desconfiança, mas conversei bastante com o Sr. Saeed que me recebeu muito bem após eu dizer que havia sido indicada por Mohammed. Interessou-se bastante pela pesquisa e, em *farsi*, explicou aos demais quem eu era, após um breve questionamento sobre a minha pessoa. Fiquei o dia todo na Mesquita observando a movimentação. Na parede, havia quadros com retratos do Aiatollah Khomeini, líder da Revolução Islâmica e do Aiatollah Khamenei, líder supremo do Irã, reafirmando-os como líderes do país, simbolizando o projeto islâmico para o país. Além do Sr. Zanjani, que estava ali como o responsável pela Embaixada do Irã, os outros presentes eram todos homens, voluntários na realização da eleição.

Os voluntários eram comerciantes em geral, na faixa dos 60 anos. Muitos chegaram ao Brasil na década de 90, trabalham com importação e exportação de produtos iranianos e circundam as instituições governamentais e a Câmara de Comércio Brasil-Irã. Por exemplo, a eleição do Irã, a *'Ashura* e o *noruz*. Os iranianos que

compareceram à votação, são geralmente mais novos, na faixa dos 40 anos, vieram ao Brasil mais recentemente e muitos deles trabalham com comércio na região central de São Paulo. A participação na eleição, votando ou trabalhando, demonstra a proximidade desses grupo de iranianos muçulmanos com a Embaixada. A relação é afirmada na participação e contribuição na organização de eventos. Tais eventos remetem, na maioria das vezes, a celebrações ou eventos temáticos relacionados à política iraniana, à vivência religiosa xiita ou a símbolos nacionais.

O pré-requisito para votar era mostrar o passaporte iraniano. Com apenas uma exceção, de um senhor que contou ter nascido no Irã, mas cresceu no Egito, e nem falava *farsi*, todos os outros que compareceram se conheciam. Segundo os interlocutores presentes, em resposta ao tema da minha pesquisa, diziam que a comunidade iraniana era aquilo, nada mais do que aqueles presentes, o que demonstra a falta de conhecimento e interesse na busca de outros iranianos que não fazem parte deste círculo. Também Mohamed apresentava esse restrito círculo como “a comunidade iraniana”. De fato, a grande proximidade com a Embaixada e o alto envolvimento com as instituições islâmicas oficiais [diretor do Centro Islâmico do Brasil] dá a ele legitimidade para definir quem é a comunidade iraniana de acordo com a visão oficial do governo iraniano<sup>62</sup>. É preciso entender quem entra e quem sai nessa classificação de acordo com a visão do Regime Islâmico. No caso, bahá'is e seculares-liberais são marginalizados dentro dessa contabilidade. Segundo Mohamed, os bahá'is “nem se consideram iranianos mais”.

Assim, no Brasil a diáspora iraniana reproduz a disputa de projetos para o país e também a marginalização daqueles excluídos da arena da política institucional iraniana. Uma vez que, vitoriosos depois da Revolução, institui-se no Irã uma política de Estado islâmico, os agentes contrários a esse processo são marginalizados ou excluídos. Os símbolos nacionais e a concepção de nação também se alteram, incorporando oficialmente o xiismo. Desse modo, excluem-se, primeiramente os seguidores da Fé Bahá'i por não compartilharem da religião oficial; e, mais que isso, por confrontarem diversos preceitos islâmicos, sobretudo, nesse caso, o clero xiita. Nessa lógica, em seguida são excluídos também muçulmanos que se posicionam diferentemente em

---

<sup>62</sup> Após a Revolução Islâmica no Irã, não só as instituições políticas se tornaram religiosas, mas também as instituições religiosas passaram por um processo de politização, tornando-se parte da institucionalidade do Estado. (KHOSROKHAVAR; ROY; 1997)

relação ao projeto que une religião e Estado. O projeto do Islã político tal qual foi institucionalizado fere aos princípios seculares-liberais desse atores.

O campo realizado nas eleições do Irã na Mesquita do Brás demonstra bastante as contradições da República Islâmica. O fato de a urna ter sido, em São Paulo, instalada numa Mesquita demonstra a relação intrínseca entre o Estado e a religião. No entanto, a eleição ocorreu aos moldes de outros Estados seculares, funcionando como a máquina burocrática estatal de outros países. O cargo também tem uma função assim como o cargo de presidente nos outros países. A diferença religiosa novamente aparece quando da figura do Líder Supremo, ou *velayate faqih*, que está acima do presidente:

O *velayate faqih*, literalmente, “guarda/mandato do juriconsulto”, é a pedra de toque de todo o edifício institucional iraniano. Em rompimento com a teoria tradicional xiita — segundo a qual um governo religioso somente poderia ocorrer na presença dos imams, considerados infalíveis, e que, tendo-se ocultado o 12º imam, o chamado “Imam do Tempo” (*Imame Zaman*), não poderia haver um governo legitimamente muçulmano— Khomeini afirmava que, uma vez que o governo islâmico é o governo segundo as leis religiosas, o direito de governo dos imams passava para aqueles que têm mais conhecimento da lei religiosa, ou seja, para os juristas religiosos (*faqih*, pl. *fuqaha*), e mais, que, se um dos *fuqaha* conseguisse montar um governo, os outros deveriam segui-lo [...]. (CHEREM, 2006, p. 162).

A contradição existente é entre o discurso (Estado religioso) e a prática religiosa (individualidade secular), sobre a relação entre religião e política que se mantém nas instituições e na forma de organização da República Islâmica (ROY, 2004). A continuidade entre a instituição e seus seguidores vem da reprodução de um Estado secular-liberal na própria tentativa de ligação entre religião e política. Ainda que a busca destes movimentos seja por um *Estado* Islâmico, a busca é de islamização de um Estado construído com bases no Estado nacional moderno, surgido na Europa, acarretando em seu “modelo mais bem sucedido” a *República* Islâmica do Irã. (KHOSROKHAVAR; ROY, 1999; ROY, 2004;).

O Sr. Saeed me comentou que o comparecimento à votação foi muito baixo, mas outros interlocutores, bahá'is ou seculares, afirmaram que sequer ficaram sabendo da existência dessa urna. A falta de informação vem também de um desinteresse no assunto, na descrença nessas eleições ou no próprio sistema. Tal falta de interesse é também uma resposta à turbulência das eleições anteriores, em 2009, onde houve um grande levante, conhecido como Movimento Verde, acusando as eleições de fraude. Ainda, em pronunciamento à época das eleições, o líder supremo Aiatollah Ali Khamenei, afirmou que "Um voto para qualquer um desses candidatos é um voto para a República Islâmica e um voto de confiança no sistema"<sup>63</sup>. Quando do resultado, Yaghoub, um dos meus interlocutores do campo secular-liberal afirmou, sobre o presidente Rouhani e sua linha moderada: "mudou, mas na verdade é a mesma coisa". Essa frase indica uma descrença de Yaghoub no sistema político e religioso como um todo, indicando que não acreditava numa mudança através somente das linhas internas do regime, o que lhe desestimulava a votar.<sup>64</sup>

Na hora do almoço, os senhores presentes me convidaram para almoçar com eles. A comida havia sido comprada em um dos restaurantes árabes da região e almoçamos na sala mesmo, em uma mesa disponível. Junto a nós estava também um repórter do jornal O Estado de São Paulo, cobrindo a eleição iraniana. Alertaram-me que não havia comida iraniana, mas que poderíamos comer a comida árabe como substituta, demonstrando que além da afirmação da etnicidade iraniana, a identidade médio-oriental também pode ser afirmada através da comida (ZUBAIDA, 2006a). A aproximação com a comunidade árabe ficou evidente não só no compartilhamento do prédio e da comida, mas também nas falas dos interlocutores. O Sr. Omid em resposta ao jornalista presente do porque participar como voluntário, afirmou que aquele era seu dever como cidadão, e todos ali eram como uma família, e que não por acaso árabes e iranianos chamavam-se de primos entre si. Ali, fez uma referência não só à nação como origem ancestral comum, mas também à aproximação entre as identidades

---

<sup>63</sup> Disponível em: <http://br.reuters.com/article/topNews/idBRSP95E00F20130615>. Acesso em: 01 jun. 2014.

<sup>64</sup> No Irã, o Conselho de Guardiães determina quem pode ser candidato à Presidência. Segundo a Constituição, um dos critérios para a candidatura é "a crença nos princípios fundamentais da República Islâmica do Irã" .

circunstanciais (BARTH, 2005), e o papel da identidade médio-oriental e islâmica como fundamental num contexto de diáspora (PINTO, 2010a).

Outro encontro que tive com os muçulmanos foi em um restaurante de dois deles em São Paulo também. Alguns eu já havia conhecido no dia das eleições, e o contato foi feito a partir do Sr. Navid. A insistência em procurá-lo veio de Mohammad, indicando-o como “a porta de entrada” da “comunidade iraniana”. Com cerca de 60 anos, trabalhou durante muitos anos com a venda de tapetes, “até que um dia a Polícia Federal veio e levou tudo. Mais de 20 anos de trabalho!”. Hoje, trabalha com jogadores de futebol. O Sr. Navid me evitava constantemente, havendo diversas tentativas até ser convidada para o almoço em um restaurante iraniano em São Paulo. No dia da eleição do Irã, vi que ele entregou o cartão do restaurante ao repórter de um grande jornal que estava lá. Durante toda a pesquisa, eu só havia tido conhecimento de um restaurante iraniano, o Amigo do Rei, bastante conhecido e divulgado entre os iranianos no Brasil e também na grande mídia<sup>65</sup>.

Ao chegar ao restaurante, percebi que, apesar do nome, Persépolis, das decorações com quadros remetendo às ruínas históricas do Império Persa, do cartão de negócios com imagens de Persépolis, e quadros representando a batalha de Karbala, aquele não era um restaurante étnico. Isso porque o restaurante não se pretende ser um fornecedor de “comidas iranianas”, nem vende esse como seu principal produto, mas pretende ser um restaurante voltado aos trabalhadores das grandes empresas da região que almoçam ali diariamente. No entanto, as referências religiosas dos quadros afirmam a identidade xiita dos donos, além da vivência étnica do Irã através dessa religiosidade. Assim, a propaganda e a divulgação por parte do Sr. Navid e os almoços marcados lá eram mais por parte da rede de apoio que formavam entre si, do que como divulgação da culinária iraniana.

Percebi que muitos desses iranianos próximos à Embaixada do Irã, à Mesquita do Brás e ao Centro Islâmico no Brasil se aproximaram nem tanto por uma devoção religiosa, mas por uma rede de solidariedade étnica em diáspora. Ao chegarem ao Brasil, é comum buscar a Embaixada ou a Mesquita, a partir de onde essas redes são formadas. A necessidade da rede de solidariedade é compreendida a partir das inúmeras

---

<sup>65</sup> Reportagem “Amigo do Rei: uma inebriante jornada pelos sabores do Irã” , disponível em: <http://gastrolandia.uol.com.br/onde-ir/restaurantes/amigo-do-rei-uma-inebriante-jornada-pelos-sabores-do-ira/>. Acesso em: 28 mai. 2014.

dificuldades relatadas para se estabelecer no Brasil, observada em indivíduos dos três grupos. Assim, ainda que haja discordância com alguns aspectos do regime político, há também um pragmatismo em assumir a identidade muçulmana publicamente e frequentar as atividades propostas, fomentando essa rede.

Roy (2004) entende que a relação que muçulmanos estabelecem num contexto de diáspora, desligados de sua comunidade local, os leva a uma relação individualizada com a religião, tornando essa relação mais próxima da proposição secular. Isso se aplicaria aos muçulmanos que possuem uma prática religiosa mais rigorosa na diáspora, ligados a uma ortodoxia islâmica, no caso a tradição xiita vigente oficialmente no Irã hoje. No caso do trabalho de campo aqui presente, configurariam estes iranianos os que estão mais ligados à Embaixada e ao regime islâmico, e que frequentam a Mesquita nas orações de sexta-feira e participam ativamente de rituais. Nota-se que alguns, no entanto, se afastam da religião quando não contextualizados com o restante do arcabouço cultural.

Esperei aproximadamente 40 minutos até que chegasse meu interlocutor. Ele sabia que eu estava esperando-o e, com o atraso, eu tinha lhe ligado algumas vezes confirmando o encontro. Ainda assim, quando chegou e me avistou ao fundo do restaurante, sentou junto a outros cinco iranianos em uma mesa separada. Levantei-me e fui à direção deles. Cumprimentaram-me com um aceno de cabeça e sentaram-se todos no outro extremo da mesa, e eu comi isolada. Tal atitude demarca a separação feita entre os espaços masculinos e femininos, e da importância de uma conduta a partir de sua concepção religiosa, de distanciamento dos homens em relação a mim, como mulher solteira desacompanhada.

Notei que conversavam sobre mim em *farsi*, especulando quem eu era, o que fazia, e se eu falava *farsi*, o que, um deles, sem me conhecer bem, afirmou categoricamente que não, embora eu estivesse entendendo grande parte da conversa. O uso da língua garante em campo uma legitimidade da minha posição como iraniana, e não como brasileira, o que dá uma maior abertura e respeito por parte deles, e a afirmação de que eu não falava, me colocava ainda mais numa posição de desconfiança e distanciamento. Após o almoço, um a um sentou-se à minha frente como num interrogatório para darem entrevista, e eu aproveitei para conversar e ouvir suas histórias. Permaneci com eles durante a tarde toda no restaurante, até que com o tempo o constrangimento se esvaiu e finalmente me deram abertura para conversar mais. O

ponto crucial para a aproximação se deu quando começaram a me fazer perguntas sobre minha família no Irã, de onde vinham, que região mora, o que me tornou mais familiar para eles, e me classificou novamente como iraniana em campo.

As mulheres desse grupo só pude conhecer por fim quando frequentei o ritual da *'Ashura*, realizado na Mesquita do Brás em novembro de 2013.

“[...] a *'Ashura* marca o drama de Karbala e o martírio de Hussein, neto de Maomé. A *'Ashura*, como o nome indica, marca os dez primeiros dias do calendário lunar muçulmano, nos quais Hussein e seus seguidores foram cercados e, no décimo dia, massacrados pelas tropas do califa Yazid em 680 A.D. na planície de Karbala no atual Iraque. Esse episódio marcou a divisão definitiva entre sunitas e xiitas e é lembrado com rituais de lamentação e mortificação.” (PINTO, 2005, p. 241)

### ***'Ashura* – a vivência do ritual xiita do martírio do *Imam Hossein* no Brasil**

Em novembro do ano de 2013 foi realizada uma cerimônia da *'Ashura* em *farsi* na Mesquita do Brás, destinada especialmente à comunidade iraniana muçulmana. O ritual é realizado nos 10 primeiros dias do mês islâmico do Muharram, em que são narradas diariamente as dificuldades vividas pela família de Muhammad, lideradas por seu neto Hossein nas disputas pelo califado islâmico, em 680. Hossein e sua tropa foram cercados pelas tropas de Yazid na planície da Karbala, impedidos de ter acesso às fontes de água da região (PINTO, 2010b). O ritual narra diariamente os sofrimentos vividos pelas tropas de Hossein e tem seu auge no 10º dia, quando Hossein é martirizado. Relembrando o drama vivido, o ritual segue diariamente numa narrativa dramática crescente, e a dramaticidade ritual é finalmente atingida no 10º dia, onde há uma maior presença de membros da comunidade na Mesquita.

O ritual revive a morte e o martírio, simbolizada com a cor preta nas vestimentas dos participantes e na decoração do espaço (TURNER, 2005). Assim, me vestia com uma saia preta comprida, meia calça preta por baixo, camiseta preta de manga comprida, gola até o pescoço e véu. Eu chegava de ônibus na Mesquita, e os olhares curiosos e reações dos outros passageiros durante o trajeto já mostravam os olhares de estranhamento em relação à “mulher muçulmana” no Brasil. (CHAGAS, 2011).

Já na entrada da Mesquita, havia uma divisória que separava a entrada dos homens e das mulheres. No térreo, na Husseiniyya, “local dedicado à lembrança e ao lamento ritual de Hussein” (PINTO, 2005, p. 241), estava acontecendo o ritual em árabe, destinado sobretudo à comunidade xiita libanesa. O salão principal estava bem cheio, com cerca de 200 pessoas. Eu entrava à direita e passava pelo local onde as mulheres árabes ficavam, atrás dos homens. Estavam todas, com exceção de algumas poucas, com véus coloridos. Algumas crianças correndo estavam com camisetas com a imagem do Imam Hossein, e algumas crianças, e até um bebê com uma bandana amarrada na cabeça. Os homens estavam bem concentrados, atentos às falas do *shaykh*, as mulheres conversavam e olhavam as crianças.

Perguntei para uma das mulheres como eu chegava ao 1º andar, onde estaria sendo o ritual em *farsi*. Ela me olhou surpresa perguntando se eu falava *farsi* e eu disse que sim. Subi, então, a escada à direita, em direção à, como ela nomeou, “ ‘Ashura dos iranianos”. Nesse comentário, percebe-se como foi demarcada a diferenciação étnica dentro da Husseynyya. Nessa dicotomia, percebe-se a circunstância da identidade escolhida no momento (BARTH, 2005). Com uma identidade xiita comum entre libaneses e iranianos dentro da Mesquita, a etnicidade surge como elemento diferenciador entre as comunidades, criando rituais distintos e simultâneos.

O salão para a realização em *farsi*, no 1º andar, era muito menor, e em dias comuns é o espaço destinado às mulheres. A partir da porta, à minha direita, havia vários tapetes persas espalhados pelo chão, bordados com os dizeres em inglês “Doação da República Islâmica do Irã à Mesquita de São Paulo”, sem as cadeiras como no térreo.<sup>66</sup> Pode-se perceber, através da insígnia no tapete, a afirmação da República Islâmica em mostrar sua presença e patrocínio à Mesquita do Brás, mais uma vez demonstrando a vontade do Irã em se afirmar como referência do Islã transnacional (PINTO, 2005).

À extrema direita havia uma mesa onde o *shaykh* sentou-se para narrar o drama do dia.<sup>67</sup> Percebe-se, então, o lugar privilegiado atribuído ao *shaykh* como autoridade intelectual no ritual, com um papel e uma hierarquia bem definidos. Ao lado da porta havia um quadro enorme, com cerca de 2x4m, retratando uma cena da Batalha de

---

<sup>66</sup> ANEXO B, Figura 16.

<sup>67</sup> ANEXO B, Figura 22.

Karbala.<sup>68</sup> A presença de um quadro com essa imponência traz presente à cerimônia constantemente os sofrimentos vividos pela família do profeta Muhammad em Karbala. Como símbolo da resistência às injustiças, o quadro traz à memória a importância do ritual, e, a partir das múltiplas interpretações possíveis, traz à memória tanto a interpretação política de luta contra a injustiça, bastante utilizada no discurso oficial iraniano, quanto às interpretações das vivências individuais de batalhas cotidianas (TURNER, 2005).

Assim que eu cheguei, encontrei com Parviz, o iraniano que trabalha na 25 de Março, e ele logo me reconheceu. Foi simpático como sempre, me perguntando se eu já havia feito minha reportagem, em tom de piada, em alusão às desconfianças de que eu seria uma jornalista disfarçada. Devolvi a piada e disse que a reportagem ainda não estava pronta. Um pouco sem jeito com a interação comigo, como mulher, na Mesquita, mas também feliz com a minha presença no ritual, me indicou onde ficavam as mulheres e disse para eu tirar meus sapatos. Agradei, e entrei.

Ao redor, várias telas escritas em árabe com passagens do Alcorão.<sup>69</sup> À frente da porta havia uma sala improvisada, totalmente fechada e isolada por telas pretas, local onde se reservava às mulheres. Diferentemente da celebração árabe, o espaço das mulheres não possibilitava que se vissem os homens, e vice-versa<sup>70</sup>. Percebi que essa divisão espacial criava formas completamente distintas de vivenciar o ritual. Além disso, dava um espaço de privacidade às mulheres, a zona de conforto do ambiente privado, mesmo no espaço público da Mesquita.<sup>71</sup>

Não havia nenhuma mulher lá dentro, assim como não teve durante todo o 1º dia. O espaço tinha cerca de 3x3m, forrado com tapetes no chão e com dois sofás pretos para sentar, regalia que não havia no espaço masculino.<sup>72</sup> Notei que havia inclusive certos privilégios para as mulheres no espaço feminino. Presas ao pano que servia como

---

<sup>68</sup> ANEXO B, Figura 23.

<sup>69</sup> ANEXO B, Figuras 20 e 21.

<sup>70</sup> Para mais detalhes e descrições sobre a 'Ashura celebrada na Mesquita do Brás, ver PINTO, 2005.

<sup>71</sup> Para mais reflexões acerca da relação entre mulheres muçulmanas e a vivência do ambiente privado, ABU-LUGHOD (1986; 2012).

<sup>72</sup> ANEXO B, Figuras 17, 18 e 19.

parede, havia algumas telas pretas, com escritos do Alcorão. Para não ficar isolada no espaço das mulheres sozinha, pedi autorização para ficar do lado de fora, assistindo o ritual dos homens ao fundo. Ao que me permitiram, sentei-me no tapete perto da entrada do pequeno recinto, e observei o ritual masculino. Foi muito importante assistir o ritual nesse primeiro dia, uma vez que foi mais fácil de distinguir a repetição das etapas nos outros dias acompanhando somente pelo som.

No 2º dia quando cheguei, já haviam alguns homens sentados nos tapetes, e uma sandália na entrada da ala de mulheres. Tirei meu sapato e entrei. Havia uma mulher lá, Roudabeh, uma iraniana que foi bastante simpática comigo. A partir desse dia, frequentei somente o espaço das mulheres, e acompanhei a parte masculina do ritual somente pelos sons. A opção de ficar restrita ao espaço das mulheres se deu para criar uma relação mais próxima e de conquista de confiança com elas, o que de fato, ao fim dos 10 dias, ocorreu. Uma vez que era a minha primeira oportunidade de conversar com essas mulheres, acreditei ser mais proveitoso observar essa parte do ritual, e a relação dessas mulheres com a cerimônia toda.

Roudabeh logo começou a conversar comigo em *farsi*. Ainda que um pouco precária, conseguimos travar uma comunicação. Contei-lhe a história da minha família, como é de costume: pai iraniano, mãe brasileira. Ela havia ido à Mesquita com seu marido, que é do ramo de comércio de tapetes persas. Ela mora no Brasil há dois anos e, como só trabalha em casa, não fala quase nada de português. Tampouco me pareceu muito interessada em falar português, ou qualquer aproximação com o Brasil ou brasileiros, mostrando-se, como as outras mulheres da sua idade, mais fechada na comunidade iraniana. Antes de vir para o Brasil, seu marido já morava aqui, e ficaram 10 anos casados com ela morando no Irã e ele aqui trabalhando. Enquanto conversávamos, nos foi servido chá preto por um dos homens encarregado da cozinha.

## **Estrutura do ritual e a participação de homens e mulheres**

O início do ritual se dá com o *Sheikh* falando em *farsi*, narrando diariamente os sofrimentos das tropas cercadas até a Batalha de Karbala. A cada dia, eram contados os acontecimentos ocorridos nos respectivos 10 dias do Muharram. Muita ênfase é dada no sofrimento passado pela família de Mohammad no cerco das tropas do califa ao lugar

onde estavam, e o choro e a lamentação pelo sofrimento e pelos mortos marca a dramaticidade do ritual. Assim, o ritual dura 10 dias, e a cada dia se revive e se identifica pela dor dos que morreram “lutando por justiça”.

Os homens sentavam-se em círculo, com as pernas cruzadas, sobre os tapetes, voltados ao *shaykh*, a figura central, para onde a atenção de todos se voltava.<sup>73</sup> Esse momento durava cerca de 30 minutos. Acabado o sermão, o *shaykh* passava o microfone para o *Nooheh Khoon*, que começou a cantar cânticos para Imam Hossein e Zeynab. A partir disso, os homens ficaram de pé, o *shaykh* continuou sentado ao lado do homem do microfone. Ao som e ao ritmo do cântico, eles começaram a bater com a mão direita no peito, todos sincronizados, dando início ao *sineh zani*.

Ao passar do tempo, os sujeitos se tornavam levemente mais eufóricos e mais “empolgados” com o ritual, entrando num processo catártico. Alguns começaram a bater com as duas mãos no peito, elevando os braços para o ar antes de bater no peito. Aos poucos outros também foram fazendo o mesmo.<sup>74</sup> O lamento, a compaixão com o martírio e a demonstração de sofrimento com a morte do Imam Hossein, são demonstrações de virtude e salvação, o que leva à criação de uma catarse coletiva em nome de uma demonstração maior de luto e dor (MERVIN, 2006). Alguns estavam de olhos fechados, outros de olhos abertos, e parecia que estava relacionado a um maior envolvimento com o ritual. O tempo dos cânticos durou o mesmo tempo do sermão. O ritual todo durou cerca de 1h.

Durante todo o período da narrativa no ritual, Roudabeh ficou conversando comigo. Quando começou a parte do *Sineh Zani*, (bater a mão no peito), ela mudou e se concentrou. Aquela parte do ritual era mais importante e a tocava mais do que a narrativa do *shaykh*. Assim como afirma Tambiah (1985), embora as palavras sejam importantes, a performance num ritual garante mais sua eficácia e a vivência da experiência do mito do martírio (nesse caso) por parte dos sujeitos. Também em todos os momentos em que eram recitadas frases em referência ao Imam Hossein, ou a qualquer membro de sua família, ela repetia junto, já antevendo os momentos, possivelmente pela experiência em vários rituais.

---

<sup>73</sup> ANEXO B, Figura 24.

<sup>74</sup> ANEXO B, Figura 24.

Num dado momento ela se levantou e passou a mão numa das telas, em que estavam escritos os nomes de Fatima e Zeynab, respectivamente mãe e irmã do Imam Hossein. O contato com os nomes funcionavam como uma forma de entrar em contato com o significado das referências dessas duas mulheres. Zeynab e Fatima são símbolos dominantes (TURNER, 2005), cujo significado e interpretação remete às vivências pessoais e influencia o modo de viver e ser mulher para as muçulmanas xiitas. Zeynab, no mito da Batalha de Karbala, aparece como a figura feminina forte e combativa, que denuncia o ocorrido. Fatima, embora não estivesse presente durante a Batalha, simboliza a mãe, que sofre pela causa do Islã. A relação com as figuras femininas do drama de Karbala é bastante comum na participação das mulheres nos rituais da ‘Ashura, apresentando ambas o papel de sofrimento e martírio com a perda dos familiares presentes (AGHAIE, 2005).

Roudabeh sentou-se ao meu lado e voltou ao *Sineh Zani*. Em diversos momentos dessa parte do ritual, Roudabeh se emocionou e chorou. A concentração nos movimentos, a emoção e estado de choro mudavam rapidamente, quando ela alternava em conversas comigo sobre assuntos cotidianos. Depois voltava ao *Sineh Zani*. Nota-se uma alternância entre a dispersão para outros assuntos, e a disciplina de voltar para o ritual; a parte que lhe cabe no ritual, como mulher, em geral é a de choro, de lamento, de expressão obrigatória dos sentimentos (AGHAIE, 2005).

De dentro do espaço das mulheres, ouvíamos a evolução do ritual dos homens. Ouvíamos a narrativa do *shaykh* e quando o *sineh zani* começava. O ritmo do *sineh zani* aumentava progressivamente, inclusive a empolgação, o barulho das mãos batendo sincronizadamente no peito, e cantando mais alto. Notei que essa diferenciação entre o ritual no espaço masculino e no espaço feminino vem de uma diferença na obrigação para com o ritual. Enquanto a performatividade do ritual, do espaço público está com os homens, que são obrigados a fazê-lo de modo sincronizado, as mulheres têm uma relação mais pessoal com a narrativa e com as figuras sagradas. A participação de homens e mulheres no ritual é muitas vezes similar ao mesmo tempo, distintas. “O espaço e as atividades têm, frequentemente, uma especificidade de gênero, mas ambos os gêneros interagem, se espelham ou contrastam um com o outro”. (AGHAIE, 2005, p. 15).

Ao fim do ritual Roudabeh e eu sentamos e conversamos novamente. Um dos homens se aproximou da entrada e nos chamou, avisando que havia chegado a comida.

Era sempre esse o procedimento para nos servir, fosse água, chá ou a refeição. Se quiséssemos pedir algo, nos aproximávamos da entrada e chamávamos um deles. Não era proibida a passagem para a cozinha, só não havia necessidade de fazê-lo, e a separação de ambiente era respeitada ao máximo, mas com exceções possíveis.

A cada dia apareciam mais homens e também mulheres. Roudabeh chegou no 2º dia e acompanhou até o final. Outras foram chegando a partir do 5º, 6º dia. A participação das mulheres era mais esporádica, não havendo entre a maioria uma assiduidade e constância. Além de Roudabeh, Sanaz, a esposa do *shaykh*, participou a partir do 4º dia assiduamente até o último. A maioria dos participantes veio somente nas últimas duas celebrações, no 10º dia à noite e no dia seguinte de manhã, por ser o dia principal, da *'Ashura*, marco da morte do Imam Hossein. Só na parte das mulheres apareceram cerca de quinze mulheres no total, algumas na noite e outras na manhã do dia seguinte. Muitas delas, sobretudo as mais jovens, com cerca de 30 anos, vinham com seus filhos pequenos ou as solteiras, sozinhas; as mais velhas na maioria vinham acompanhadas dos maridos.

No 5º dia, quando cheguei, havia muito mais mulheres presentes. Roudabeh chegou logo depois de mim e me apresentou a elas. Tinha uma mais velha, a que parecia que todos respeitavam. Era Sanaz, a mulher do *shaykh*. Ela era a que estava mais vestida apropriadamente, com um véu negro comprido que não mostrava nenhuma parte do seu cabelo. Notava-se que as mulheres todas a tratavam com muito respeito, e que ela representava, por ser mulher do *shaykh*, certa autoridade religiosa que todas respeitavam. Ao lado dela estava Farideh, a mulher um dos senhores iranianos que eu já havia entrevistado no almoço no restaurante, que trabalha com importação de pistache e frutas secas. Farideh sentou-se com Sanaz e ficaram conversando durante bastante tempo, com intimidade. Sua vestimenta era um lenço envolto no pescoço e na cabeça que deixavam quase todo seu cabelo loiro à mostra. Ao contrário de Roudabeh e de Sanaz, Farideh também conversava durante a narrativa, mas não fazia o *Sineh Zani*.

Havia duas outras mulheres mais novas com os filhos, e boa parte ficavam cuidando deles. Mina, esposa de Sharrokh, falava em *farsi* com a filha de cinco anos, mas essa respondia quase sempre em português. As crianças brincavam soltas entre as mulheres, e às vezes iam para o espaço dos homens também. Todos se conheciam e ajudavam a cuidar das crianças.

Conforme os dias passavam e apareciam mais pessoas, o espaço das mulheres ia ficando reduzido. Já não havia espaço para todas se sentarem nos sofás, e, assim que uma mulher mais velha chegava, as mais novas se levantam e cediam lugar, sentando-se no tapete. Há uma insistência às vezes por parte da mais velha para que a mais nova fique, mas é de bom tom recusar. Percebi que o respeito a esses códigos, os quais eu já trazia de um aprendizado familiar, ajudou a elas criarem uma simpatia por mim e me acharem “educada”. Na hora de comer, por exemplo, ajudei a arrumar a toalha (o *sofreh*, foi improvisado com um pano de TNT preto), e esperei todas começarem para comer junto. Sanaz, percebendo que eu esperava, me autorizou começar a comer. Tive que ir embora mais cedo, por causa do ônibus. Fui até ela, expliquei o motivo da minha saída e pedi autorização para ir, ao que ela agradeceu minha presença.

Dentro fazia-se uma separação em pequenos grupos, no canto direito as mais religiosas e mais velhas, todas muito bem vestidas e produzidas. No canto esquerdo, as mães jovens, que ficavam conversando e cuidando dos filhos. No extremo canto esquerdo, uma mãe e filha que vinham sempre juntas e pareciam estar lá mais por protocolo, sem grande integração com a comunidade, nem interesse em participar; acompanhavam elas o marido, que participava assiduamente no ritual masculino. A filha me disse explicitamente que não gostava de vir. As mães jovens conversavam entre si em *farsi* o tempo todo e eram as que menos participavam ativamente do ritual. Somente no último dia da *Ashura* todas se concentraram e participaram mais, ainda em níveis diferentes, por se tratar do dia de maior dramaticidade, sendo o dia do martírio do Imam Hossein. A falta de participação no ritual, demonstrava outros motivos para estar na Mesquita; o local era também um espaço para a manutenção das relações sociais entre a comunidade, e o momento propício para a extensão da rede de solidariedade e fortalecimento de laços comerciais.

Na hora do sermão, algumas ficavam quietas, especialmente Sanaz e Roudabeh, mas a maioria conversava, às vezes todas. Na hora do *sineh zani*, apenas Roudabeh e Sanaz faziam. Ainda assim, batiam no peito de forma bem menos vigorosa que os homens, mais suave, com movimentos curtos (sem esticar o braço), e sem a preocupação de estar compassado com o ritual todo. Entre os homens, havia uma sincronicidade, em que todos batiam no peito ao mesmo tempo, e quanto mais se esticava o braço antes de bater, mais se demonstrava estar participando no ritual. Entre as mulheres, a relação era individual com o ritual e a narrativa, de modo que se via

haver emoção durante o *sineh zani*, porém não havia uma obrigação de demonstrá-lo. Era um espaço onde não havia a obrigação do ritual, da expressão pública da morte e do luto, como no espaço dos homens. No dia da *'Ashura*, o comprometimento e a obrigação se mostrou mais necessário e presente.

Como a *'Ashura* é um ritual de luto, espera-se que a vestimenta utilizada entre as pessoas seja preto. Percebi que as mulheres, sobretudo as mais religiosas, eram mais rigorosas com isso. As crianças também vestiam preto. Essa regra foi mais amplamente seguida no 10º dia, quando é relembrada a morte do *Imam Hossein*, auge da dramaticidade do ritual. Entre as mulheres árabes, no andar térreo, muitas usavam véus coloridos, no entanto, nenhum fio de cabelo podia aparecer. Já entre as mulheres iranianas, o véu deveria ser preferencialmente escuro, porém usava-se o lenço casualmente enrolado na cabeça e em torno do pescoço, com a franja aparecendo. A quantidade de cabelos à mostra variava de acordo com a proximidade de um homem, e com a maior religiosidade da mulher.

No último dia, em pleno novembro, fazia muito calor, e eu, que estava visivelmente incomodada com meu véu, fui recomendada: “pode tirar, aqui dentro não precisa”. Dentro do espaço das mulheres, podíamos tirar o véu, especialmente nos dias de calor. É um recinto onde todas se sentiam mais a vontade. Ao contrário do que algumas mulheres brasileiras, universitárias, na faixa dos 30 anos, com quem dialoguei sobre meu trabalho e meu campo, me perguntaram, horrorizadas, se elas não se revoltavam por não poder participar do espaço masculino, percebi que a pergunta simplesmente não fazia sentido. Não havia com o que se revoltar, se não havia vontade de estar no espaço dos homens. Lá, elas podiam conversar, cuidar das crianças. No espaço público masculino era mais restrito, havia uma obrigação de seguir cada fase, cada regra e cada palavra, na obrigação de manter a atmosfera de luto, choro e sofrimento do ritual. (MERVIN, 2006).

Diversos temas giram em torno dessa questão. O discurso de modernidade como um ideal inerente à humanidade entra como uma das principais bandeiras do “Ocidente” como acusação para entender essas mulheres como “atrasadas”, ou “oprimidas”, dando, contraditoriamente um poder absoluto aos “homens opressores” e retirando a possibilidade de escolha e de agência das mulheres muçulmanas, em geral, e das iranianas em particular. Dentro do campo realizado com as iranianas xiitas, diversos tons discriminatórios aparecem dentro do escopo do que é visto pelo ideal de

modernidade ocidental (e reproduzido acriticamente no contexto brasileiro) como retrógrado. O fato de essas mulheres trabalharem em casa, terem pouco contato, interação e integração com a sociedade brasileira, ou ainda, nos termos específicos do ritual da 'Ashura, estarem em um ambiente separado dos homens, estão entre as questões que suscitam indignações entre interlocutores brasileiros com os quais eu discuti meu trabalho e meu campo. Desse modo, para superar essa questão há de se pensar a agência dessas mulheres em assumirem a identidade muçulmana, seus ideais de virtuosidade (MAHMOOD, 2005), além de entender o significado da separação de gênero entre o público e o privado e a forma como essas mulheres vivenciam o privado (ABU-LUGHOD, 2012).

No 10º dia, no início da noite da 'Ashura, estavam Roudabeh, Farideh, Sanaz e as duas jovens mães, além de uma moça que apareceu pela primeira vez, solteira, e a mãe e a filha que não interagiam muito. Nesse dia, todas estavam mais quietas e concentradas, ainda que continuassem conversando um pouco. Nesse dia durante a *sineh zani*, mais mulheres choraram e se emocionaram, e estavam mais cuidadosamente vestidas de preto. As mulheres possuem no ritual da 'Ashura uma relação mais próxima de choro e lamento como demonstração do sinal de luto, e essa dramaticidade é acentuada no 10º dia, onde a narrativa conta o dia da Batalha de Karbala e o martírio da família do profeta Mohammad (AGHAIE, 2005). Tal demonstração pública de sofrimento é um dos motivos que leva à separação de espaços entre homens e mulheres, uma vez que os lamentos da mulher, seus gemidos, soluços e choros são considerados impróprios para os homens escutarem (MERVIN, 2006). Ainda, a memória da Batalha de Karbala é intimamente associada com a perda de entes próximos, dando uma interpretação individual à dor do luto. Essa dor é potencializada se há o choro por um mártir, que morreu lutando por justiça, dando o caráter atemporal ao mito de Karbala.

Farideh, que a princípio me pareceu menos religiosa, neste dia estava bem mais participativa. Levou duas velas grossas e as acendeu num prato. Chamava cada uma das presentes para que fizessem um pedido, apagassem a vela e as acendesse novamente depois. Perguntei a ela o que era, ao que ela me explicou e me ofereceu para fazer também. Fiz. Ela me disse que no ano seguinte, quando tudo corresse bem no meu ano, eu deveria ir à Mesquita neste mesmo dia e levar duas velas. Acender a vela e fazer um pedido é uma forma de conexão das mulheres presentes com os personagens ali celebrados como Hossein, Fatima e Zeynab, pedindo proteção para o restante do ano.

Farideh me apresentou à Brenda, uma menina da minha idade que só apareceu no dia da *'Ashura* na parte da manhã. Apresentou-me como uma brasileira muito interessada nas coisas do Irã e na cultura. Seu pai é russo e sua mãe iraniana. Ela trabalha com o *shaykh*, e foi quem me contou que ele era o marido de Sanaz e que estava no Brasil trabalhando com o comércio de carnes. Neste dia estavam Farideh, Sanaz, Roudabeh.

Todo dia apareciam pessoas novas que não apareciam em outros dias do ritual. Na noite e na manhã da *'Ashura* foi quando apareceram mais pessoas novas. Nesse dia, eu e as mulheres presentes conversamos sobre diversas coisas, momento em que houve mais espaço para uma interação social. Assim como Roudabeh, que me perguntou se eu não fazia a sobrancelha, Farideh disse que eu deveria fazer luzes no cabelo, que ficaria lindo. Celine falou que toda mulher iraniana pinta o cabelo, e que o desejo maior é de serem loiras. Celine ainda me revelou que desejava fazer sobrancelha definitiva, assim como Sanaz. Essas preocupações demonstram uma grande preocupação dessas mulheres com um ideal de feminilidade, com manutenção impecável de um padrão estético, que é mostrado, sobretudo em âmbito privado.

Com o passar dos dias, percebi que elas foram se abrindo mais para mim, e que a dificuldade inicial que eu havia sentido nas minhas primeiras aproximações com o grupo de muçulmanos, e os obstáculos para chegar nas mulheres desse círculo iam se esvaindo. Sanaz me convidou para uma atividade na Mesquita no mês seguinte, quando eu estava saindo. Além dela, também Fariba. Ela vem de uma família que mora há muitos anos no Brasil, e é neta de um Embaixador do Irã da época do *Shah*, além de ser diretora da Câmara de Comércio Brasil-Irã. Foi uma dessas pessoas cuja relação comigo mudou consideravelmente com a minha presença lá. Embora não seja muito religiosa, Fariba esteve presente na manhã da *'Ashura*. Para mim, foi uma das pessoas que foi para manter suas relações e compromissos sociais com a comunidade, fator extremamente necessário pela posição que ocupa. Apareceu com sua mãe, e logo perguntou quem eu era. Ao que responderam que eu era filha de iranianos, logo me perguntou de quem, como quem conhecia a todos os iranianos no Brasil. Ao descobrir minha ascendência afirmou: “Logo vi, cheguei e perguntei quem é essa menina [sic] bonita?”. Tamanha calorosidade me surpreendeu porque durante semanas tentei entrar em contato com Fariba para entrevistá-la, através de diversos meios e contatos, e recebi

seguidas negativas. Ao final da nossa apresentação, ela voluntariamente me deu seu cartão e disse para eu entrar em contato.

Ao final do ritual, todos os dias, os homens se sentavam novamente, e alguns se levantavam para trazer os pratos de comida para todos. O momento da comida serve como um momento de união e socialização das pessoas após cada dia de ritual. Cada pessoa era servida com um prato de arroz com alguma carne, um copo de iogurte natural, um refrigerante, colher e garfo. Nos primeiros dias, com menos gente, a comida foi individual. Nos outros dias, foi estendido um tecido de TNT preto, para fazer de toalha, ou *sofreh*, sobre o qual as pessoas comiam, no chão, como é de costume no Irã. A comida foi toda preparada por Parviz, durante todos os dias. A exceção foram as sobremesas servidas somente nos últimos dois dias, elaborada por Roudabeh e Sanaz. Os homens que serviam e recolhiam a comida, e para sermos atendidas no espaço das mulheres, bastava solicitar a algum dos homens, que eram trazidas água ou chá a qualquer momento fora do ritual e as refeições eram servidas antes dos homens.

Em seguida, alguns homens, os mesmos que estavam responsáveis por servir a comida, recolhiam os pratos e levavam para trás, onde estava instalada a cozinha (não sei se provisoriamente), à qual tive pouco acesso, e que estava sendo comandada pelos homens. Alguns levavam para casa algumas marmitas de comida, ou refrigerante, ou iogurte, o que sobrasse.

No 1º dia, quando eu estava sozinha, fui a primeira a ser servida. Também nos outros dias, as mulheres eram servidas primeiro que os homens. Entregou-me um prato de *sabzi polow*, carne de carneiro com molho de tomate, um pote de iogurte e serviram também uma lata de refrigerante. Comecei a comer assim que vi que outros começaram. Depois de um tempo todo mundo comendo, quando estavam todos sentados, o *shaykh* começou uma oração e todos viraram as palmas das mãos para cima, apoiadas no joelho e começaram a rezar. Após isso, voltaram a comer. Todos estavam sentados no chão com as pernas cruzadas, e se mantiveram nessa posição durante toda a parte sentada do ritual.

A comida foi feita e fornecida por especificamente por um dos homens, e foi ele quem forneceu e cozinhou a comida todos os dias. A comida oferecida era sempre comida iraniana, e era feita somente para os participantes da *'Ashura* do 1º andar. Também foi servida comida para os participantes da cerimônia celebrada em árabe, mas

foi feita e distribuída separadamente. Esse é um modo de perceber também a demarcação da identidade nacional dentro do ritual. A comida ser iraniana não faz parte da obrigação do ritual, mas demarca também a etnicidade daquela comunidade que, optou por um ritual separado em *farsi*, destinado aos iranianos. A comida teve, nesse então, um papel identitário num momento de celebração e união daquela comunidade iraniana religiosa.

As refeições eram uma combinação de arroz, preparado como *polow*, uma carne, e um pote de iogurte natural acompanhando.<sup>75</sup> Foram feitos *Adas polow* (arroz com lentilha), *zereshk polow*, arroz com açafrão, e os acompanhamentos foram carne de carneiro moída com molho de tomate; *Gheimh*, carneiro ensopado com lentilha, frango cozido com legumes; *joojeh kebab*, coxas de frango grelhadas na churrasqueira, e *kebab* de carneiro, servido com tomate assado. No dia do *kebab* de carneiro, Elaheh, esposa de Parviz, quem preparava as comidas, trouxe *somâq* para ser comido junto com o *kebab*. No Irã, o *somâq* é colocado encima do *kebab* como condimento. Ela havia deixado o tempero na cozinha e chamou um dos homens para que trouxesse o *somâq* para nós mulheres comermos. Percebi então que nós ficávamos lá enquanto éramos servidas pelos homens durante todo o tempo. Não é que não se podia sair daquele espaço, simplesmente não havia necessidade. Ao chegar o *somâq*, as outras mulheres ficaram bastante felizes de poderem comer com o *somâq*, não facilmente encontrado no Brasil. Indagaram Elaheh sobre onde ela encontrou, e ela disse que “com os árabes você pode encontrar”, se referindo a mercados especializados em comida árabe, dos quais os iranianos também usufruem.

Nos últimos dois dias, no 10º dia à noite e no dia seguinte de manhã, (no Irã, a celebração da *'Ashura*, o 10º dia do Moharram, começa de noite e dura a madrugada inteira, até a manhã seguinte. Não sendo possível reproduzir isso no Brasil, a cerimônia foi dividida em duas partes) foram os únicos dias em que foi servido sobremesa. Ao contrário da comida, a sobremesa foi feita por duas mulheres. No primeiro dia, Sanaz e no segundo, Roudabeh. Sanaz preparou *Sholeh Zard*, sobremesa feita de arroz, açúcar, açafrão, pistache e canela, e no segundo dia, Roudabeh trouxe Halva, um doce feito de farinha de trigo com açafrão, que, segundo ela própria me explicou, era muito

---

<sup>75</sup>

ANEXO B, Figura 26.

trabalhoso, exigindo 4 horas mexendo no fogo. Nesse dia também foram servidos doces comprados em um mercado árabe.

Conforme atesta Pinto (2005), a Mesquita do Brás e sua característica xiita traz, no entorno de um bairro com diversas identidades étnicas como o Brás a característica de uma ligação com a etnicidade árabe. Embora a forte presença do Irã transnacional como República Islâmica na Mesquita traga o imaginário iraniano para seus rituais, seja na arquitetura da Mesquita, seja nas ornamentações como quadros e tapetes, os sermões proferidos em árabe limitam a prática de brasileiros convertidos e iranianos xiitas. O fato de ter havido uma celebração separada da ‘Ashura em *farsi*, destinada sobretudo à comunidade xiita iraniana, traz o crescimento da identidade étnica iraniana dentro do espaço islâmico em São Paulo.

A diferenciação espacial da celebração, o uso de um idioma que dialogue mais diretamente com os fiéis para além da língua árabe sagrada, e a comida iraniana feita separadamente para os xiitas que seguiram o ritual do 1º andar, demonstra esse reforço da identidade iraniana contrastando com a identidade árabe-libanesa do térreo. A relação da comunidade iraniana com a identidade árabe é de aproximação e conflito em muitos momentos. Se, por um lado, o espaço da Mesquita, as imagens, símbolos e a devoção à família do Profeta são compartilhados, por outro lado a reafirmação da identidade nacional aparece (BARTH, 2005).

No último dia da ‘Ashura, na parte da manhã, o térreo estava bastante mais habitado que nos outros dias, e a celebração muito mais animada e em alto som. Embora também estivesse mais agitada a celebração iraniana em relação aos outros dias, estava em muito menor quantidade e mais comedida que a celebração árabe. Ao fim da celebração do térreo, subiram alguns para o 1º andar, o que causou certo tumulto entre os presentes. Alguns libaneses subiram, e interviram na roda que estava feita, entrando um ao meio. Diferente dos outros dias, formaram, então, círculos concêntricos e elevando o volume da exaltação de *Ya Huseyn!*, havendo uma catarse coletiva.

Ainda, embora a proximidade seja evidente entre ambas as comunidades, e os iranianos compartilhem bastante de uma identidade médio-oriental com eles, uma vez que a comunidade árabe no Brasil é significativamente maior, a demarcação de uma diferença dentro dessa identidade comum é evidente. Quando eu contei a uma das interlocutoras que havia sido assaltada do lado de fora da Mesquita, no ponto de ônibus na saída de um dos dias, ela de pronto me perguntou se eu estava usando o véu. Quando

eu lhe disse que sim, ela disse que eu não deveria usá-lo, porque as pessoas acham que eu sou árabe, e, portanto, teria muito dinheiro, em alusão à imagem das outras comunidades do bairro sobre os árabes. Curioso foi o apontamento de que são os “árabes que tem muito dinheiro”, sendo que todos os iranianos presentes saíam da Mesquita em carros importados rumando para bairros nobres de São Paulo como Morumbi e Jardins. A comparação com os árabes também apareciam em comentários negativos e pejorativos. Segundo Brenda, 25 anos, filha de uma iraniana, me contou que havia terminado o noivado com um árabe, alegando que eles são “golpistas”. Nota-se que há sempre uma relação próxima com os árabes, ainda que conflituosa; por serem maioria na comunidade xiita, além de terem uma comunidade diaspórica muito mais antiga e consolidada no Brasil, a comparação e a referência à comunidade árabe é frequente.

É assim, então, que parte da comunidade muçulmana praticante articula sua vivência no Brasil. A vivência iraniana passa não só pelas cerimônias nacionais, mas também pela cerimônia religiosa, o que indica a íntima relação vista pelos interlocutores entre iranidade e xiismo. Dentro de sua comunidade religiosa, a iranidade também aparece como demarcação da diferença com o restante da comunidade xiita libanesa, imbricando a identidade étnica com a religiosa. Diferentemente dos xiitas, é a vivência dos iranianos praticantes da Fé Bahá’i no Brasil.

### **3.2 - Bahá’is no Brasil e o projeto de modernidade**

Os iranianos praticantes da Fé Bahá’i no Brasil, assim como os xiitas, também apresentam a identidade religiosa como central. Grande parte, se não todos, os encontros entre iranianos bahá’is no Brasil são em torno da organização, reflexão ou prática religiosa. Desse modo, a construção feita pelos bahá’is no Brasil de sua comunidade, remete sobre tudo à religião e o nacionalismo, inclusive por princípio religioso, fica em segundo plano. No entanto, embora o discurso bahá’i enfatize isso, existem sim elementos que afirmam a identidade iraniana, ou que vivencie a religião com base nesse arcabouço.

Os bahá'is se encontram em reuniões de oração organizadas na casa de um dos praticantes, ou na sede bahá'i local, no caso de cidades maiores, ou regiões que abarquem mais de uma cidade. Também organizam festividades que demarquem datas importantes, como o martírio d'O Báb', ou a celebração do Ano Novo bahá'i. A primeira reunião de orações que participei foi em João Pessoa. Lá, estava parte da família de um casal de jovens filhos de iranianos que conheci no *Naw-Rúz*. A rede familiar trouxeram outros bahá'is, que se espalham pelo Brasil para difundir a religião.

Entrei em contato com eles através de Firouzeh iraniana, tia de Tahereh, uma jovem bahá'i, filha de iranianos, que eu entrevistei em São Paulo. Firouzeh, por telefone, me chamou para encontrá-los em sua casa, sábado à noite, quando haveria a reunião de oração. Logo que cheguei, Firouzeh já estava comandando a reunião com cerca de 30 pessoas, sentadas em círculo na espaçosa sala de estar de Firouzeh. Essa tarefa era compartilhada com seu marido, Hamid, mas não havia uma sobreposição hierárquica entre ambos. Inclusive, esse é um dos princípios da religião, que não há sacerdotes. A organização da Fé Bahá'i sem sacerdotes, e negando formas de hierarquia na organização da religião é um dos grandes conflitos da Fé com o clero xiita no Irã. Essa não hierarquia propõe que todos os praticantes, através dos estudos e da educação alcançam a elevação espiritual, e o comando das reuniões são alternadas entre os membros, que propõem discussões para o estudo conjunto (EPPRECHT, 2008). Além disso, entre outros valores cujo discurso busca se contrapor aos ideais xiitas, e a vivência xiita no Brasil, é a "igualdade entre homens e mulheres", que permite que mulheres comandem as reuniões de estudos baháís. Assim, era Firouzeh quem comandou a reunião, às vezes sozinha, às vezes juntamente com seu marido Hamid. Como todos os praticantes podem organizar uma reunião e um novo núcleo bahá'i, o trabalho pioneiro em ampla escala é possível, e qualquer bahá'i pode se voluntariar a iniciar um novo núcleo em um novo lugar.<sup>76</sup>

Não foi essa a única reunião coordenada por uma mulher da qual participei. Também em Valinhos, interior de SP, participei de uma reunião semanal que acontece aos domingos. A reunião, realizada num condomínio de alto luxo da região, contava

---

<sup>76</sup> É importante ressaltar que, em entrevista aos bahá'is refugiados, soube que, no campo de refugiados no Paquistão não se recomendava que as mulheres viessem sozinhas ao Brasil. A explicação que me foi dada é que na época [década de 80] as instabilidades econômicas e a insegurança faziam com que o país fosse inseguro para um empreendimento solitário de uma mulher.

com cerca de 20 pessoas. Os anfitriões oferecem um luxuoso café da manhã para seus convidados, e deu-se início à reunião. É bastante comum a presença de comida nas reuniões bahá'is, antes de começar ou depois. A reunião em torno da comida funciona como um espaço de socialização e interação, onde se estreitam os laços entre os presentes. Em geral, sobretudo nas cidades menores, todos se conhecem e possuem relações pessoais que vão além das obrigações religiosas.

Nessa reunião, sentaram-se todos em círculo e cada participante lia uma oração do livro “Palavras Ocultas” de Bahá'u'lláh. Por fim, Malakeh, a anfitriã, que funcionava mais como uma facilitadora da discussão, expressava suas palavras de interpretação sobre o livro, havendo livre interferência de outras pessoas para refletirem conjuntamente sobre a obra. Com frequência, outras dinâmicas são inseridas nas reuniões além da leitura dos textos, como músicas e meditações, com contribuições dos membros presentes, demonstrando mais uma vez a contribuição de todos os presentes para o andamento da reunião, não centralizando em um único sujeito detentor do conhecimento religioso.

A centralidade e a diferenciação feita entre as mulheres bahá'is em relação às mulheres muçulmanas aparecem com certa frequência no meu campo. Em uma dessas ocasiões, marquei de conversar com a Sra. Shoghieh, uma das primeiras pioneiras bahá'is chegar no Brasil. Hoje com cerca de 80 anos, me recebeu em sua casa na Grande São Paulo. Convidou-me para almoçar com ela, e já me havia consultado anteriormente qual comida iraniana eu preferia. Entre as opções que ela me deu, escolhi *kahsk-e bodemjan*, um ensopado feito com berinjela e tomates, temperado com cúrcuma, açafrão e alho. Durante as nossas conversas, ela me contou sua vinda ao Brasil, as dificuldades de se instalar, e o drama da perda do seu marido. Contou-me dos seus filhos e netos. A Sra. Shoghieh me mostrou também seus livros, os quais escreveu já no Brasil. Entre eles, estava uma peça de teatro, que chegou a ser encenada no Centro Educacional Soltanieh<sup>77</sup>, em Mogi Mirim-SP, sobre a vida de Táhirih. A história de

---

<sup>77</sup> O Centro Educacional Soltanieh foi construído pelos praticantes da Fé Bahá'í como um lugar de realização de cursos, eventos, e reuniões de referência nacional. Lá foi organizado o II Festival de Arte e Cultura Persa (EPPRECHT, 2008), e também é onde se recebeu os refugiados bahá'is chegados ao Brasil na década de 80. O nome foi dado em homenagem à família Soltani, iranianos pioneiros bahá'is no Brasil. Mais de um interlocutor me informou sobre a importância que algumas famílias bahá'is pioneiras adquiriram na Comunidade bahá'í no Brasil, em que alguns sobrenomes adquiriram certa proeminência devido ao seu trabalho pioneiro na Comunidade.

Táhirih condensa diversos ideais e valores bahá'is, sobretudo no que diz respeito ao papel da mulher na sociedade.

Segundo conta a narrativa, Táhirih (lê-se Tahereh) foi a primeira mulher seguidora d'O Báb. Bastante identificada com seus valores, foi a única mulher a estar presente na Conferência de Badasht, em 1848, onde se reuniram seguidores d'o Báb. Em um dado momento, Táhirih tira seu véu, chocando a todos os homens presentes na reunião, a ponto de, contam os relatos, um deles ter se suicidado no momento. Táhirih morreu como mártir por conta da perseguição sofrida aos babistas na época. A história de Táhirih me foi contada por mais de uma interlocutora bahá'i. A lenda de ela ter sido a primeira mulher a tirar o véu foi contada e recontada mais de uma vez, por iranianas e brasileiras convertidas. O nome Táhirih é muito popular entre as filhas de seguidores da Fé Bahá'i, em homenagem à mártir.

O papel proeminente de Tahirih na época, e o apoio e confiança dado a ela pelo Báb, demonstram uma aproximação deste com as discussões e transformações da época em relação aos papéis de gênero. Conforme afirma Cole (1998), não se pode dizer, sobretudo nessa época, que houve uma aproximação da Fé Bahá'i com o feminismo, ou ainda com as ideias feministas, no entanto já nos escritos sagrados Bahá'u'lláh dava à mulher uma importância que destoava do xiismo da dinastia Qajar da época. Ainda hoje, a Fé Bahá'i apresenta a igualdade entre homens e mulheres como um dos alicerces da religião. Quando fui ao *Naw-Ruz* bahá'i, na apresentação feita por Jessica apresentando aos novos convidados o que era a religião bahá'i, este item apareceu. Este princípio é conectado a outros como parte “unidade da humanidade” juntamente com a união dos povos, a proposta de organização político-administrativa, etc., mostrando a Fé Bahá'i como a religião “de um novo tempo”.

Dentro desse campo de disputa, também a Fé Bahá'i, que possui a modernidade como parte de seus valores constitutivos (COLE, 1998), utiliza a questão das mulheres como um dos seus princípios. Embora não haja uma afirmação direta de que tal princípio funciona de oposição ao Islã xiita de onde surgiu, a narrativa mítica de Táhirih, traz isso bem claro.

Durante todo o decurso da história da humanidade, houve mulheres que desempenharam papéis de heroísmo e que transformaram a face da História.

Tahírih, “a primeira sufragista mártir que, na hora de sua morte, dirigindo-se àquele a cuja custódia fora entregue, intrepidamente declarou: 'Podeis matar-

me quando quiserdes, mas não podereis impedir a emancipação das mulheres" . (SHAIKHZADEH, 1998, p. 5)

Prefácio de “**Tahírih, a pura** – Primeira mártir bahá’i pela emancipação das mulheres”, escrita pela pioneira bahá’i iraniana residente no Brasil Shoghieh Shaikhzadeh.1998.

A importância dada à divulgação da história de Tahírih, condensada em um livro, peça de teatro e inúmeros relatos, demonstra a importância para os bahá’is em afirmar a “emancipação das mulheres” como valor. Nesse sentido, Tahírih aparece como símbolo dominante e ideal de mulher para as bahá’is, assim como Zeynab e Fatima são símbolos dominantes para as mulheres xiitas. O valor de emancipação das mulheres, trazido à tona no século XIX, fez parte de uma série de valores modernos trazidos pelos líderes da religião, discussão essa que estava em voga na época e que confrontavam com a tradição xiita no Irã da época (COLE, 1998). Assim, entre outras questões, a disputa entre secularismo, modernidade e tradição existente no Irã traz o debate sobre o papel da mulher na sociedade como um de seus emblemas, os quais são reproduzidos ainda hoje pelos iranianos no Brasil.

A ênfase nessa discussão pelos bahá’is também dialoga – e busca desvincular-se - com uma visão apresentada por brasileiros acerca do que é o Irã. O campo feito com as mulheres muçulmanas xiitas residentes no Brasil me elucidou em muitos sentidos as discussões em torno da visão sobre as mulheres muçulmanas no Brasil. Como parte fundamental do discurso orientalista reproduzido no Brasil acerca de países como o Irã, há uma visão de senso comum acerca de uma suposta opressão que sofrem essas mulheres. Quando iniciei meu mestrado, era bastante presente ainda a discussão sobre Sakineh Ashtiani, uma iraniana de 43 anos condenada à morte por apedrejamento, cuja história ganhou repercussão internacional. Particularmente no Brasil, a história foi bastante divulgada em decorrência das pretensões do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva de tentar intermediar o destino da mulher, em tentativas de negociação com o governo iraniano, seu parceiro comercial. A história de Sakineh foi amplamente explorada em uma matéria da revista VEJA, em edição de Agosto de 2010.<sup>78</sup> Tamanha

---

<sup>78</sup>

Disponível em: <http://veja.abril.com.br/tema/o-drama-de-sakineh>. Acesso em: 19 Mai 2014.

foi a repercussão do caso, que Yaghoub, um dos meus interlocutores seculares, relata que em seu primeiro dia no Brasil, viu na praia de Ipanema, no Rio de Janeiro, um avião com uma faixa escrita “Viva Sakineh. Respeite a vida, Ahmadinejad”, em resposta à visita do ex-presidente Mahmoud Ahmadinejad ao Brasil.

Como a afirmação dessas diferenças aparecem na religião bahá’i? As mulheres bahá’is tiveram durante o campo um comportamento muito diferente das mulheres muçulmanas. Não houve dificuldade alguma de entrar em contato com as mulheres bahá’is, o acesso sempre foi bastante disponível. Na minha primeira inserção em campo, no *Noruz*, homens e mulheres compartilhavam o mesmo espaço, e foram as mulheres que me foram mais solícitas. Todas as que conheci, estudavam ou trabalhavam fora de casa. Notei certa diferença no grau de escolaridade, a depender da geração. As filhas de iranianos na faixa dos 30 anos terminaram os estudos universitários, com perspectivas ou prosseguindo até o doutorado. Embora sejam praticantes da Fé, casaram-se, mas com brasileiros não bahá’is. Ouvi também histórias de jovens que se casam com outros bahá’is, ou ainda, com bahá’is de outros lugares do mundo, seguindo as recomendações de casamentos interculturais, como modo de pôr em prática o princípio de “unidade da humanidade”. Na faixa dos 50 anos, as iranianas bahá’is com quem conversei trabalhavam em profissões diversas como professora de inglês, vendedora tapetes ou corretora de imóveis. Apenas uma me confirmou que não terminou os estudos universitários, mas as outras, se o fizeram, não trabalharam na área. Lila, inclusive, mencionou que só começou a trabalhar depois de haver criado os quatro filhos.

A ênfase na maternidade aparece diretamente relacionada à educação, princípio e método para a constituição do sujeito segundo a religião bahá’i. O incentivo, nos primórdios da Fé Bahá’i, à educação das mulheres se dava porque elas são consideradas as responsáveis pela educação dos filhos, e para tal, também devem educar-se (COLE, 1998; EPPRECHT, 2008). Nesse então a busca da educação das mulheres aparecia como um confronto à tradição vigente no Irã. Em relação ao divórcio, ele é permitido na Fé Bahá’i, segundo me contaram diversos interlocutores. No entanto, o casal que pretende se divorciar, deve antes, passar pelo “ano da paciência”, em que, separados, decidem se por fim esse é o caminho a ser seguido ou não. O objetivo, segundo me contou Lila, é que os casamentos e as famílias devem tentar ao máximo se manter unidas, mas há sempre a possibilidade de que isso não seja possível.

Segundo Juan Cole (1998), foi a aproximação de ‘Abdu’l-Bahá, filho de Bahá’u’lláh e seu sucessor, com o movimento feminista sufragista que permitiu uma abertura às mulheres nas entidades administrativas da Fé Bahá’i. A Fé Bahá’i se organiza da seguinte maneira:

A Casa Universal de Justiça é o topo da pirâmide das “assembleias”, nas quais em reuniões realizadas de 19 em 19 dias (mês bahá’í), discute-se a crença, mas também os problemas locais e mundiais e como a fé se insere neles. Cada assembleia (há as locais, isto é, de cidades; as nacionais; e a mundial ou “Universal”, a Casa de Justiça) tem nove representantes, escolhidos por voto, mas sem candidatura. Essas reuniões não podem ser encaradas como cultos, apesar de se orar nelas, e se realizam em qualquer espaço, em geral, na sede local (se houver) ou na casa de um dos membros da comunidade. (EPPRECHT, 2008, p. 15).

Tanto homens quanto mulheres são eleitos para participarem das Assembleias Locais e das Assembleias Nacionais; no entanto, nenhuma mulher pode ser eleita para estar na Casa Universal de Justiça. Tal questão é bastante contraditória, e suscita muitas dúvidas entre os praticantes da Fé Bahá’i. Sami, 29 anos, filho de iranianos que depois de adolescente decidiu sair da Fé Bahá’i, aponta essa como uma das contradições que o fizeram sair. Acredita que muitas das coisas que são pregadas na religião não são praticadas entre os membros, e apontou a não possibilidade das mulheres de participação nos órgãos máximos um dos problemas.

Em conversa com Luciano, membro da Assembleia Local de São Paulo, e que durante uma das muitas entrevistas que tivemos, tirava minhas dúvidas em relação á Fé Bahá’i, apresentando-se na pesquisa como o porta voz da versão bahá’i para as diversas acusações que sofrem. Luciano explicou-me que essa realmente é uma questão que sugere dúvidas entre eles. Disse que não há uma explicação concreta, mas que Bahá’u’lláh afirmou que a humanidade não estava preparada para entender o porquê, somente que isso deveria ser aceito até que a explicação tornasse óbvia<sup>79</sup>. Também me

---

<sup>79</sup> Essa afirmação está de acordo com a explicação bahá’i de revelação progressiva, em que cada profeta teria vindo, a seu tempo, com mensagens que a humanidade estaria preparada para entender. Por conta disso, vieram diversos profetas em diversas épocas, todos reconhecidos pela Fé Bahá’i (seriam eles Krishna, Abraão, Zoroastro, Buda, Moisés, Jesus, Mohammad, Báb e Bahá’u’lláh).

foi dada a explicação de que tamanha é a responsabilidade dos membros da Casa Universal de Justiça, que as mulheres teriam que negligenciar suas famílias para realizarem esse trabalho, não aconselhável dentro da Fé Bahá'í. Desse modo, percebe-se o papel central da maternidade colocado à mulher.

A proposta organizacional da Fé Bahá'í é entendida como uma proposta para a organização da sociedade futuramente, num momento em que a humanidade estiver pronta como um todo para pôr em prática as verdades trazidas por Bahá'u'lláh, visão que me foi apresentada por alguns interlocutores bahá'is. Desse modo, embora a Fé Bahá'í seja defensora de um Estado secular, o que obviamente os favorece como minoria perseguida, há uma proposta política clara (embora eles neguem essa palavra) de organização social, que está imbricada com seus preceitos religiosos. É esse quesito que põe em contradição o discurso secular moderno dos bahá'is, apontando uma necessidade de separação entre religião e política, e cuja identidade os diferencia no contexto iraniano dos muçulmanos xiitas.

A Fé Bahá'í adentra no debate sobre modernidade, secularismo e tradição como defensora da separação entre religião e Estado, como um dos pilares de modernidade que sustentam sua religião (COLE, 1998). A condição de minoria religiosa perseguida desde seus primórdios leva a religião bahá'í a tomar uma posição de defensora do Estado secular, que permita aos seus cidadãos a profissão em âmbito privado de sua Fé. Em campo, umas dos princípios da Fé mais salientados entre os interlocutores é a proibição de qualquer praticante atuar politicamente (leia-se institucionalmente, em governos, partidos políticos, etc.).

Como forma de preservação da religião, após longos períodos de confronto com os poderes locais no Irã e no Império Otomano, outro princípio da religião é a “Lealdade ao governo do seu país” (EPPRECHT, 2008, p. 17), o que faz com que, mesmo perseguidos no Irã, não se rebelem, buscando outras vias de pressão internacional. Também sobre a relação que possuem com o Estado de Israel, onde está localizado seu principal Centro de Peregrinação, a relação é de total aceitação às imposições e restrições colocadas, como modo de manter ali seu Centro Administrativo.

Em campo nos Jardins Bahá'is em Haifa, Israel, pude conversar com uma brasileira voluntária que explicitou as contradições das relações existentes entre a Fé Bahá'í e o Estado de Israel. Embora sejam acusados pelos outros iranianos de terem uma relação íntima com Israel, para que possam continuar no local, diversas condições

lhes foram impostas. Os bahá'is não podem ter Assembleias Locais, ou núcleos de reunião para praticarem a religião, não podem exercer trabalho missionário no território israelense, além de estarem sempre sujeitos à aprovação de seus vistos e renovação dos acordos para manter seus voluntários ali. Por outro lado, os peregrinos do mundo todo possuem um carteirinha comprovando serem bahá'is, o que lhes facilitaria a entrada no país, embora não falem histórias de peregrinos que apresentem dificuldades para a entrada.

No entanto, é ainda um tanto contraditório esse rechaço à política apresentado pelos interlocutores bahá'is. Ainda que haja a rejeição da política estatal, os bahá'is possuem uma proposta de organização social que se mescla com sua religião. Peyman, um dos refugiados bahá'is residentes no Brasil, parte da geração revolucionária, me afirmou que os bahá'is não participam da política porque possuem já uma proposta de organização social para o novo mundo. Desse modo, a organização em Assembleias Locais, Assembleias Nacionais, e na Casa Universal de Justiça, são um modo de se organizar o poder, a partir da crença e da prática religiosa. Nenhum dos meus interlocutores bahá'is se restringiu em dizer que acreditam que a Fé Bahá'i se espalhará pelo mundo, e que seus princípios valerão no futuro da humanidade, num mundo utópico onde não haverá fronteiras, e em que a organização social tal como é feita por eles hoje prevalecerá, numa clara junção entre religião e política.

### **3.3 - Seculares-Liberales e a negação dos espaços religiosos**

Os atores classificados como seculares-liberais no meu trabalho consistem daqueles que saíram do Irã por diferentes razões, mas todas relacionadas com o descontentamento com o regime político. Entram na classificação os iranianos saídos na época da Revolução, que, em campo, aparecem no espectro da esquerda liberal da época, vencida no decurso do desfecho do drama social. Também entra nessa linha grande parte dos pesquisadores e acadêmicos da geração mais recente de migrantes. Em seu discurso, em sua maioria, apresentam narrativas de descontentamento com a política governamental, e em alguns casos atestam motivos como liberdades individuais para a escolha em morar fora do país.

Assim, boa parte da vivência desses iranianos no Brasil é a de reunirem-se entre os amigos e colegas, tanto iranianos, brasileiros, como de outras nacionalidades. Os menos religiosos, frequentemente se encontram em bares, para tomar álcool (proibido no Irã para muçulmanos) ou dançar (também proibido no Irã, sobretudo na presença de homens e mulheres juntos), almoços, jantares, ou para discutir política iraniana. Os que não se casaram ou não vieram casados, dividem apartamentos com outros estudantes da mesma universidade em que estudam, iranianos ou não. Ainda, em relação às mulheres, elas são bastante minoria entre esse grupo. No entanto, o diálogo com os homens sempre foi aberto e possível. Nas celebrações, os espaços são mistos, e há interação e dança com homens e mulheres juntos no recinto. A vestimenta dos iranianos, mesmo seculares, é bastante mais conservadora e reservada do que se espera dos brasileiros. Certa vez, fui encontrar com um grupo de iranianos seculares-liberais em uma rede de vôlei de praia no Aterro do Flamengo, área pública de lazer no Rio de Janeiro, onde se encontram semanalmente; ao encontrá-los, Yaghoub me disse: “Não foi difícil nos encontrar, né? Somos os mais vestidos da praia.” Yaghoub e os outros iranianos vestiam calça e camiseta, e Shirin, a única mulher do grupo, vestia calça e camiseta de manga comprida. Os cariocas homens vestiam apenas sunga.

A relação desses iranianos com a religião é muitas vezes jocosa e conflituosa, mesmo com uma origem familiar islâmica. Ainda que haja a descrença na religião, muitos destes indivíduos conviveram com a tradição, com o conhecimento familiar e a vivência dos rituais xiitas por toda a vida. A aproximação e o afastamento da religião variam entre os indivíduos encontrados. Em alguns momentos a rechaçam e negam, chegando a apresentar-se como antirreligião, ou desqualificando e satirizando alguns rituais xiitas, como a *Ashura*. Não raro foi um estranhamento comigo ao dizer que eu também fazia trabalho de campo na Mesquita em São Paulo, junto a membros do governo e da Embaixada Islâmica.

Há, no entanto, outros que apresentam ao menos em âmbito privado uma aproximação com a religião. Alguns, ainda que críticos ao regime islâmico, mantêm algumas práticas religiosas, ou alguns comportamentos moralmente atribuídos ao Islã. Hossein, um iraniano que conheci durante a graduação, jejua no mês do Ramadã, e não come carne de porco. No entanto, em comentário sobre colegas paquistaneses que conheceu na pós-graduação, afirma que são “muito radicais”, pois no restaurante universitário não comem carne, por esta não ser *halal*, restrição que ele não cumpria.

Esse exemplo demonstra as diferenças de comportamento entre o grupo muçulmano secular-liberal e os muçulmanos praticantes ligados ao regime islâmico; os primeiros não cumprem em geral a restrição *halal*, enquanto parte do segundo grupo está no Brasil para fiscalização da exportação de carne *halal* para o Irã. Khosrokhavar e Roy (1998) refletem acerca do processo contraditório de secularização da sociedade na tentativa de unificação entre religião e política.

Nesse grupo, nota-se uma relação de individualização da religião e do uso dela no espaço privado, não nos espaços públicos de convivência ou de celebração, demonstrando uma prática secular. Nos encontros, somente símbolos nacionais são mobilizados entre os atores. Por acreditarem numa separação moderna entre Estado e religião, em que esta última deve estar alocada no âmbito privado, e não na esfera pública, parte desses iranianos entra na disputa do setor secular-liberal não só no Irã, mas também na diáspora. Em sua reorganização espacial na diáspora, nota-se que há um agrupamento e “aliança” destes sujeitos, com diferentes níveis de respeito e compreensão das escolhas (ou negações) religiosas individuais.

A relação entre os seculares mais religiosos com os menos religiosos é, em geral, de respeito mútuo, havendo, no entanto uma certa crítica e ridicularização daqueles que se aproximam dos meios religiosos mais institucionais como a Mesquita ou os que frequentam a *'Ashura*. Quando comentei com alguns mais jovens que eu pretendia fazer campo em São Paulo na Mesquita, a princípio me olharam com um tom de surpresa e em seguida me perguntaram se eu sabia o que era a *'Ashura*. Respondi que mais ou menos, esperando a opinião deles a respeito. Ao que me responderam: a *'Ashura* é assim, como o carnaval. E se olharam rindo. Explicaram que era a mesma coisa, que todo mundo saía na rua, fazia festa, paqueravam e voltavam para casa. Tal alusão diz respeito ao processo que o ritual adquiriu no Irã, como uma grande festa popular, em que, uma vez que não é permitida a organização de outros tipos de festa, os rituais religiosos assumem as funções de socialização entre os jovens. Além destes espaços de socialização, é também na *'Ashura* que se assume, desde a Revolução Islâmica, um espaço de manifestação política. Desde que a Batalha de Karbala foi entendida como paradigma para a luta contra qualquer injustiça (FISCHER, 2003), o ritual tornou-se um espaço de contestação política para as diferentes interpretações e questionamentos políticos, atrelados ao Islã oficial do Irã ou não.

### **3.4 - Considerações Finais**

Deste modo, os diferentes projetos esperados para o Irã, podem ser vistos nas práticas e vivências dos iranianos no Brasil. Dentro de suas ações cotidianas, podemos ver como os seculares-liberais experienciam seus ideais num novo contexto, onde podem colocar em prática os questionamentos colocados em relação ao Regime islâmico. Dentro disso, aparecem também os desapontamentos e comparações negativas, salientados por um ideal nacionalista. Também os bahá'is praticam, no seu pioneirismo religioso, os ideais modernos que projetam para um “novo mundo”, com a sua forma de organização religiosa, seus ideais de igualdade de gênero e de “um mundo sem fronteiras”. Por fim, os muçulmanos xiitas, vivem no Brasil, dentro da perspectiva do Islã transnacional, as práticas e ideais religiosos adaptados, mas de acordo com os preceitos da ortodoxia islâmica que seguem.

Assim, podemos ver entre os iranianos no Brasil, representantes das identidades que travam um largo debate sobre modernidade no Oriente Médio, com grupos que idealizam uma antimodernidade utópica e um passado pré-moderno a ser retomado, mas também grupos que abraçaram fortemente a ideia da modernidade e se tornaram defensores desse projeto na região (COLE, 1998). Deste modo, os diversos projetos em disputa, as diferentes vivências dos ideais de modernidade e de antimodernidade, podem ser vistos no cotidiano destes iranianos no contexto da diáspora no Brasil.

## Considerações Finais

O presente trabalho sobre as relações entre iranianos na diáspora no Brasil apresentou características comuns ao estudo de diásporas em geral e da iraniana em particular. No entanto, as configurações estabelecidas no Brasil apresentam algumas especificidades. Sem dúvida, a diáspora iraniana apresenta como outras a sociedade de origem e a sociedade receptora como fatores de influência para as configurações da diáspora, somados ao percurso individual transnacional apresentado pelos atores. O simples fato de estarmos lidando a cada estudo com indivíduos diferentes, no entanto, traz variáveis a cada realidade estudada, apresentando-a com particularidades próprias. Ainda, embora o panorama apresentado das separações entre grupos religiosos distintos seja bastante comum nas diásporas iranianas, a forma como essas redes vão se construir depende dos indivíduos que a compõem.

Somado a isso, entra também a sociedade receptora como influência na configuração das redes no novo país. A escolha de um país que foge às maiores procuras de destino na diáspora, diz muito sobre os interlocutores que aqui vieram. O imaginário sobre o Brasil é demarcado pela exotividade e por uma nebulosa desconhecida, mostrando-se um desafio aos que aqui chegaram. Por isso, aqueles que vieram por suas religiões, tanto xiitas quanto bahá'is, mostram-se pessoas muito comprometidas com essa esfera em suas vidas. A imaginação sobre o Brasil também como um lugar de muita libidinagem, funciona como um adicional para entender a vinda dos religiosos como uma “missão”, ainda que essa visão seja desconstruída ao chegar ao país.

Assim, vir ao Brasil, diz sobre os interlocutores coisas que vão além da necessidade de sair do seu país de origem, sanada com a ida a lugares como Estados Unidos ou Europa. A escolha do Brasil e a adversidade afirmada com essa vinda, demonstra valores centrais para esses interlocutores. Mesmo com tantos revezes, os religiosos vêm em virtude da religião, os pesquisadores colocam essa centralidade no trabalho, aqueles que vêm buscando uma identidade terceiromundista trazem a política como central, e aqueles que se casam, colocam a família nessa esfera. O reforço do sacrifício na escolha do Brasil é salientado durante o campo constantemente, em que

interlocutores dos diversos grupos descrevem as dificuldades em se estabelecer, sobretudo economicamente no país.

Outro fator que torna bastante particular a configuração da diáspora no Brasil é a pouca quantidade de membros. Com cerca de 300 membros atualmente, a situação não permite a consolidação dos iranianos como um grupo étnico significativo no Brasil. Tal contexto permite por um lado uma maior integração dos iranianos com brasileiros. Isso é bastante mais comum entre os seculares-liberais, que, negando os outros grupos de iranianos no Brasil, volta-se mais à sociabilidade com brasileiros, entre cônjuges, colegas de trabalho e de estudos, etc. Por outro lado, também reforça o isolamento ou fechamento em grupos pequenos, cercados por membros ligados às identidades religiosas, como é o caso dos Bahá'is. Ainda, a religião permite a aproximação com outras identidades étnicas, como é o caso dos iranianos xiitas com a comunidade árabe xiita de São Paulo. Através da religião e da comida, os iranianos se aproximam dos árabes, muitas vezes sendo confundidos como um só grupo no imaginário brasileiro, onde iranianos e árabes são “a mesma coisa”.

Como modo de “sobrevivência” às adversidades que encontram a vivência de rituais e celebrações típicas ao país de origem, muito comum na diáspora, faz os interlocutores reviverem e manterem laços afetivos com o país de origem. Embora as diferenciações étnicas internas ao Irã ainda sejam mantidas em espaços privados, como por exemplo, o uso do idioma *azeri* entre casais, publicamente e conjuntamente são os símbolos iranianos que são ressaltados. A dicotomia entre local e global é constantemente mobilizada entre os interlocutores, que ora vivem suas particularidades, como as particularidades étnicas e regionais iranianas, ou a integração momentânea à sociedade brasileira, ora vivem suas redes transnacionais, como celebrações iranianas ou religiosas. A demarcação constante da identidade nacional iraniana os faz reafirmar suas diferenças com relação à sociedade receptora, consolidando-se, ao menos entre si, como comunidade étnica diferenciada.

As alternâncias e o uso circunstancial das identidades aparecem frequentemente entre os iranianos no Brasil. Além das afirmações das identidades globais alternarem com o uso das identidades locais, também aparecem as identidades particulares internamente às redes transnacionais. Deste modo, em espaços religiosos, sejam bahá'is ou xiitas, a identidade étnica iraniana aparece como diferenciação em relação a convertidos brasileiros, ou a membros de outras nacionalidades. No caso dos

muçulmanos xiitas, a afirmação da identidade étnica iraniana é bastante demarcada em oposição à identidade árabe, por exemplo. Mesmo entre seculares-liberais, cuja convivência com brasileiros é bastante intensa, no caso dos iranianos pesquisadores, a afirmação da identidade iraniana é bastante importante nesse meio, cercado por grupos de argentinos, peruanos, uruguaios e outros que vêm também estudar no Brasil e fazem parte do mesmo círculo de convivência.

A utilização dos artefatos descritos como catalisadores para as memórias nacionais, como tapetes, quadros e outros artefatos decorativos; comidas e bebidas; e rituais e celebrações religiosos ou nacionais, remetem à ativação da memória na diáspora. Através desses objetos e celebrações, permite-se vivenciar individualmente no âmbito privado, e coletivamente no âmbito público a nostalgia do país de origem. No caso de muitos iranianos que vivem uma situação de exílio forçada ou não desejada, ou ainda os que saíram por motivações religiosas ou econômicas, a vivência coletiva dessa identidade permite a construção conjunta do que é o ideal de país que deixaram. Assim, a busca de uma cópia de reviver o que se viveu no Irã, aparece como uma forma de reconstruírem mesmo com uma longa distância espacial, memórias, sensações e desejos vividos em outros espaços e em outras épocas. Ainda, a passagem por outros territórios e outras diásporas, e o constante contato com redes transnacionais atualiza essas celebrações e permite a constante transformação desses rituais no Brasil, em consonância com transformações vividas em outros locais.

O recrudescimento de conflitos internos no Irã, a situação política e eleitoral, ou ainda as relações exteriores do país alteram também a dinâmica entre os grupos no Brasil. Uma maior aproximação ou afastamento entre os grupos depende também do contexto existente tanto no Irã quanto em outras diásporas, o que reafirma a existência da diáspora iraniana no Brasil como parte de redes transnacionais.

É assim que as identidades religiosas e políticas se afirmam e reafirmam na diáspora. Assim como a afirmação da etnicidade se dá de forma cotidiana e mais intensamente nas experiências dos rituais, também se dá assim a afirmação das diferenças. Desse modo, as experiências religiosas são corporificadas e vividas cotidianamente por seus praticantes. O comportamento esperado, os valores religiosos, são vivenciados cotidianamente por iranianos e iranianas em diáspora, de acordo com suas tradições religiosas e interpretações individuais.

Assim, através das celebrações ritualísticas, da forma de organização encontrada no ritual, da presença ou ausência de hierarquia, das divisões ou unificações espaciais por gênero, das constantes relações entre religião e política, ou do afastamento absoluto entre ambas, é que interlocutores xiitas e bahá'is demonstram seus posicionamentos. Os discursos elaborados que culminaram em um grande drama social com a Revolução Islâmica no Irã, refletem no dia a dia da vida dos interlocutores, que não se finda com o processo de saída do país. Ao contrário, muitas saídas são para reafirmar suas posições em outros lugares do mundo, num processo de continuação dessa disputa agora em âmbito transnacional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

\_\_\_\_\_. **A History of Modern Iran**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

\_\_\_\_\_. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 02, Mai/Ago. 2012.

ADELKHAH, Fariba. **Being Modern in Iran**. New York: Columbia University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **L'Iran**. Paris: Le Cavalier Bleu, 2005.

AGHAIE, Kamran S.. **The Women of Karbala: Ritual performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam**. Austin: University of Texas Press, 2005.

AHMED, Leila. **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. New Haven & London: Yale University Press, 1992.

ALEXANIAN, J. Eyewitness Accounts and Political Claims: Transnational Responses to the 2009 Postelection Protests in Iran. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p.

\_\_\_\_\_. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2º sem. 2005.

BASTO, Fernando L. B., **Movimento das Correntes Imigratórias no Brasil**. Rio de Janeiro: Estado do Rio de Janeiro, 2000.

BATESON, Gregory. **Naven**: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné. 2. ed. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BOGOSSIAN, Pedro P. **Construções e Reconstruções da Identidade Armênia no Brasil (RJ e SP)**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 183-191.

BOZORGMEHR, Mehdi. Internal ethnicity: Iranians in Los Angeles. **Sociological Perspectives**, v. 40, n. 3, p. 387-408. 1997.

COLE, Juan I. **Modernity and the Millennium**: the Genesis of the Bahá'í Faith in the Nineteenth Century. Nova York: Columbia University Press, 1998.

CHAGAS, Gisele F. **Conhecimento, Identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sufismo, carisma e moralidade**: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

CHEREM, Youssef A.. **Islã, legitimidade e cultura política**: o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

CRUZ, Rodrigo A. B., **Brimos em Minas**: Processos de Construção Identitária na Comunidade Árabe de Juiz de Fora. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

ELAHI, Babak; KARIM, Persis M. Introduction: Iranian Diaspora. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

EPPRECHT, Catharina. **Identidade e educação para a fé bahá'í no Brasil**: Um estudo antropológico. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FANON, Franz. A Argélia se desvela. In: CORRÊA, Mariza (Org.). **Textos Didáticos: Ensaio sobre a África do Norte**, Campinas, n. 46, p. 25-50, fev. 2002.

FARNIA, N. Law's Inhumanities: Peripheral Racialization and the Early Development of an Iranian Race. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

FISCHER, Michael M. J., **Iran**: from religious dispute to revolution. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003.

FRAGNER, B. From the Caucasus to the Roof of the World: a culinary adventure. In: ZUBAIDA, S.; TAPPER, R. (Org.). **A Taste of Thyme: Culinary Cultures of The Middle East**. Londres: Tauris &Co, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

HALBWACHS, Maurice. **On Collective Memory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANNERZ, Ulf. The local and the global: continuity and change. In.: Cultural complexity: studies in the social organization of meaning. New York: Columbia University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 7-39, 1997.

KARIM, P. (Org.). **Let me Tell you Where I've Been**: New Writing by Women of the Iranian Diaspora. Fayetteville: The University of Arkansas Press, 2006.

KEDDIE, Nikki R. **Modern Iran: Roots and Results of Revolution**. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

KELLY, M. Transnational Diasporic Identities: Unity and Diversity in Iranian-Focused Organizations in Sweden. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

KHOSROKHAVAR, F; ROY, O. **Iran**: Comment sortir d'une révolution religieuse. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

KINZER, Stephen. **Todos os Homens do Shah**. O Golpe Norte-Americano no Irã e as Raízes do Terror no Oriente Médio. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety**: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MALEK, A. Public Performances of Identity Negotiation in the Iranian Diaspora: The New York Persian Parade. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

MERVIN, Sabrina. Les larmes et le sang des chiites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrâ' (Liban, Syrie). **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, n. 113-114, p. 153-166, nov. 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **The Shi'a Worlds and Iran**. London: Saqi Books, 2010.

MOTLAGH, Amy. Autobiography and Authority in the Writings of Iranian Diaspora. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 411-424, 2011.

MOTTAHEDEH, Roy. **The Mantle of the Prophet**: Religion and Politics in Iran. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

NASRABADI, M. In Search of Iran: Resistant Melancholia in Iranian American Memoirs of Return. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Durham, v. 31, n. 2, p. 381-387. 2011.

PINTO, Paulo G. H. R. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 67, p. 228-250, set./nov. 2005.

\_\_\_\_\_. **Árabes no Rio de Janeiro**: uma identidade plural. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Islã: Religião e Civilização:** Uma abordagem Antropológica. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010b.

\_\_\_\_\_. The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria. **Social Compass**, v. 57, n. 4, p. 464-478. 2010c.

PRATES, Daniele A. **O Fio De Ariadne:** Deslocamento, Heterotopia e Memória entre Refugiados Palestinos em Mogi Das Cruzes, Brasil e Burj Al-Barajneh, Líbano. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

ROY, Olivier. **Globalized Islam:** The Search for a New Ummah. New York: Columbia University Press, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo:** O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SATRAPI, Marjane. **Persépolis.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SHAIKHZADEH, Shoghieh. **Táhirih:** A Pura. Mogi Mirim: Editora Planeta Paz, 1998.

SMITH, Anthony. **National Identities.** Reno: University of Nevada Press, 1991.

SPELLMAN, Kathryn. **Religion and Nation:** Iranian Local and Transnational Networks in London. Oxford and New York: Berghahn Books, 2006.

SPOONER, B. Tecelões e Negociantes: A autenticidade de um tapete oriental. In: APPADURAI, A. (Org.). **A Vida Social das Coisas:** As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EDUFF, 2008. p. 247-298.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva:** problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

SULLIVAN, ZOHREH T. **Exiled Memories:** Stories of Iranian Diaspora. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

TAMBIAH, Stanley J. **Culture, Thought and Social Action:** An anthropological Perspective. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos.** Niterói: EDUFF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dramas, Campos e Metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF, 2008.

VAHABI, Nader. **Atlas de la diaspora iranienne.** Paris: Éditions Karthala, 2012.

VATANABADI, S.; KHORRAMI, M. (Org.). **Another Sea, Another Shore:** Persian Stories of Migration. Northampton: Interlink Books, 2004.

VAZIRI, Mostafa. **Iran as imagined nation:** the construction of national identity. New York: Paragon House, 1993.

ZUBAIDA, S. National, Communal and Global Dimensions in Middle Eastern Food Cultures. In: ZUBAIDA, S.; TAPPER, R. (Org.). **A Taste of Thyme:** Culinary Cultures of The Middle East. Londres: Tauris &Co, 2006a.

\_\_\_\_\_. Rice in the Culinary Cultures of the Middle East. In: ZUBAIDA, S.; TAPPER, R. (Org.). **A Taste of Thyme:** Culinary Cultures of The Middle East. Londres: Tauris &Co, 2006b.

## **ANEXO A**

# 1. Mapas



Figura 1- Extensão do Império Aquemênida (550-330 a.C)



Figura 2 - Configuração étnico-religiosa do Irã

Fonte:

[http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/iran\\_ethnoreligious\\_distribution\\_2004.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/iran_ethnoreligious_distribution_2004.jpg)

## 2. Bandeiras do Irã



Figura 3 - Bandeira do Irã de 1906-1980



Figura 4 - Bandeira do Irã pós- Revolução Islâmica (1980 - )

## **ANEXO B**

## 1. Almoço iraniano



Figura 5 - *Zereshk Polow*



Figura 6 - *Kotlet, sopa, picles, salad shirazi e dough.*



Figura 7 - (da esq. para dir.) zerehk polow, tah-dig, picles, kotlet, ensopado de carneiro, salad shirazi.

## 2. Naw-Rúz Bahá'í



Figura 8 - Convite para o Naw-rúz Bahá'i de 2012



Figura 9 - Decoração do Naw-Rúz Bahá'í - Estrelas de nove pontas



Figura 10



Figura 11 - O Símbolo da Pedra

### 3. *Noruz* Seculares-Liberais:



Figura 12 - Mesa do *Haft Sinn*



Figura 13 - Iraniano "pulando a fogueira"



**Figura 14 - Zereshk Polow e Kebab Koobideh**



**Figura 8 - Mesa do Haft Sinn com bebidas alcoólicas**

#### 4. 'Ashura:



Figura 16 - Tapete doado pela República Islâmica à Mesquita do Brás



Figura 17 - Espaço das Mulheres



Figura 18 - Espaço das Mulheres



Figura 19



Figura 20



Figura 21



Figura 22 - Mesa onde o *Shaykh* faz os sermões



Figura 23 - Quadro da Batalha de Karbala



Figura 24 - Muçulmanos ouvindo a narração do *Shaykh*

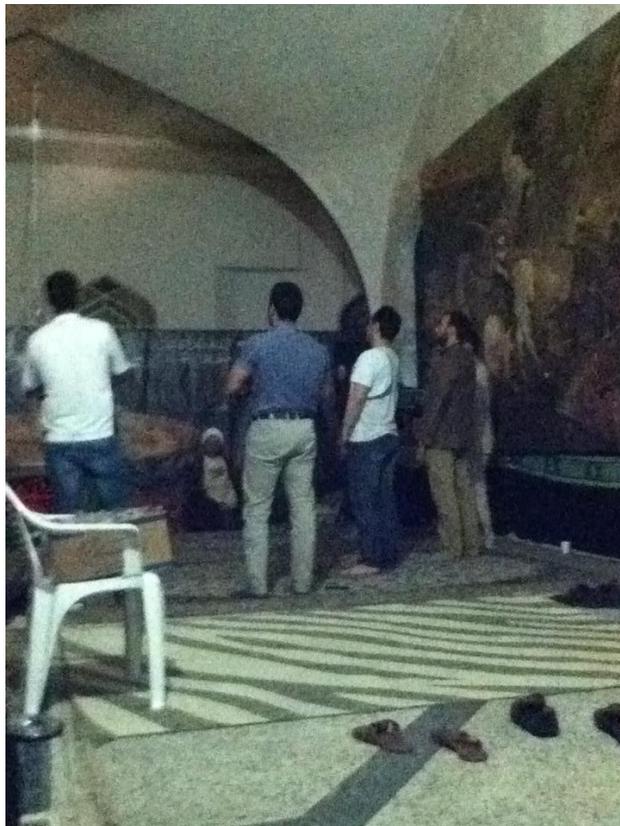


Figura 25 - Homens durante o *sineh zani*



Figura 26 - Jantar servido no primeiro dia da 'Ashura : *sabzi polow*, ensopado de carneiro e iogurte natural.



Figura 27 - Vestimenta para o ritual da 'Ashura

## 5. Jardins Bahá'is – Haifa, Israel



Figura 28 - Jardins Bahá'is e grupo de peregrinos

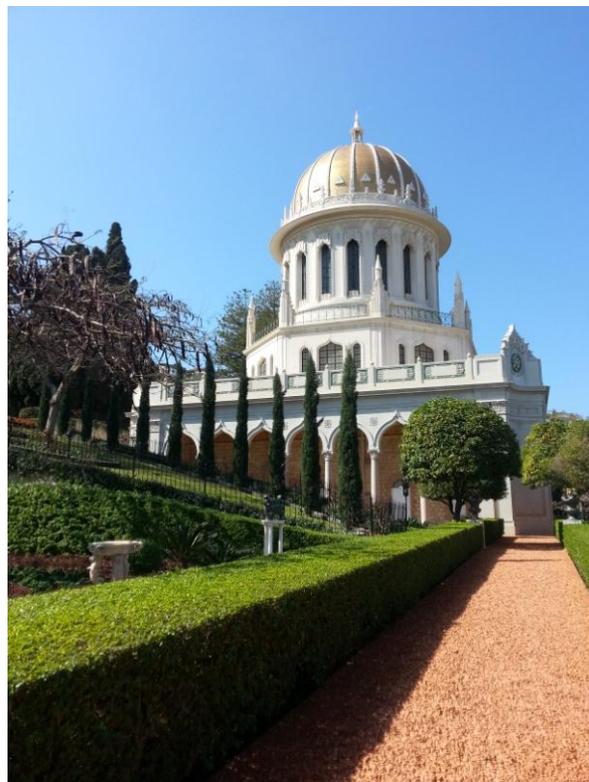


Figura 29 – Santuário d'O Báb